

Jerzy Sojka

Widzialne Słowo

Sakramenty w luterańskiej
„Księdze zgody”

Wydawnictwo Naukowe
Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej
Warszawa 2016

Recenzenci

Ks. dr hab. Rajmund Porada, prof. UO
Bp dr hab. Marcin Hintz, prof. ChAT

Zespół redakcyjny

Joanna Rączkowiak
Bożena Giemza

Skład

Karolina Węglarzy

Okładka

zdjęcie główne: Archiwum CME
zdjęcie autora: Thilo Fitzner

© Copyright by
Wydawnictwo Naukowe ChAT
Warszawa 2016

ISBN 978-83-60273-37-1

Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej
ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa
telefon +48 22 635 68 55

Druk

Drukarnia „Augustana”, Bielsko-Biała
www.augustana.com.pl

Nakład: 300 egz.

Spis treści

Wykaz skrótów	9
Wstęp	13
Uwagi wprowadzające	13
Problem badawczy	16
Stan badań i materiał baz pracy	18
Metoda i struktura pracy oraz uwagi	30
1. Zarys rozwoju praktyki i doktryny sakramentalnej do Reformacji	37
1.1. Biblijne podstawy sakramentalnej doktryny i praktyki	37
1.2. Praktyka i doktryna sakramentalna w starożytności	44
1.3. Średniowieczny rozwój doktryny i praktyki sakramentalnej	52
1.4. Reformacyjna krytyka średniowiecznego modelu sakramentologicznego	61
1.5. Podsumowanie	62
2. Księgi wyznaniowe i ich luterński zbiór w „Księdze zgody”	65
2.1. Chrześcijańskie wyznanie – aspekty znaczeniowe i funkcje	65
2.2. Pojęcie „ksiąg wyznaniowych” a aspekty i funkcje chrześcijańskiego wyznania	69
2.3. Księgi wyznaniowe w nieluterańskich tradycjach kościelnych	72
2.4. „Księga zgody” jako korpus luterkańskich ksiąg wyznaniowych	78
2.5. Normatywność luterkańskich ksiąg wyznaniowych	84
2.6. Podsumowanie	90
3. Definicje i liczb sakramentów	93
3.1. „Wyznanie augsburskie” i jego „Obrona Wyznania augsburskiego”	94
3.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm”	105

3.3. „Artykuły szmalkaldzkie”	107
3.4. „Formuła zgody”	108
3.5. Podsumowanie	113
4. Sakrament środkiem działania Ducha Świętego	117
4.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”	117
4.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm”	120
4.3. „Artykuły szmalkaldzkie”	120
4.4. „Formuła zgody”	120
4.5. Podsumowanie	121
5. Związek Słowa i sakramentu	123
5.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”	123
5.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm” oraz „Książeczka Chrztu”	125
5.3. „Artykuły szmalkaldzkie”	127
5.4. „Formuła zgody”	130
5.5. Podsumowanie	131
6. Obiektywny wymiar sakramentów – obecność zbawczego daru sakramencie	135
6.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”	135
6.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm”	138
6.3. „Artykuły szmalkaldzkie”	139
6.4. „Formuła zgody”	139
6.5. Podsumowanie	140
7. Subiektywny wymiar sakramentu – przyjęcie zbawczego daru sakramentu	143
7.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”	143
7.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm”	148
7.3. „Artykuły szmalkaldzkie”	150
7.4. „Formuła zgody”	151
7.5. Podsumowanie	152
8. Pożytek sakramentów – istota zbawczego daru sakramentu	155
8.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”	155
8.1.1. Chrzest	157
8.1.2. Wieczerza Pańska	160
8.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm” oraz „Książeczka Chrztu”	162
8.2.1. Chrzest	163
8.2.2. Wieczerza Pańska	167
8.3. „Artykuły szmalkaldzkie”	169
8.3.1. Chrzest	169

8.4. „Formuła zgody”	170
8.4.1. Chrzest	171
8.4.2. Wieczerza Pańska	172
8.5. Podsumowanie	172
9. Chrzest dzieci	175
9.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”	176
9.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm” oraz „Książeczka Chrztu”	182
9.3. „Artykuły szmalkaldzkie”	188
9.4. „Formuła zgody”	188
9.5. Podsumowanie	189
10. Chrzest dla świeżo ochrzczonego	193
10.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”	194
10.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm” oraz „Książeczka Chrztu”	195
10.3. „Formuła zgody”	200
10.4. Podsumowanie	201
Ekskurs 1: Pokuta w jej egzystencjalnym wymiarze – dzieło Zakonu i Ewangelii	203
Ekskurs 1.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”	205
Ekskurs 1.2. „Artykuły szmalkaldzkie”	211
Ekskurs 1.3. „Traktat o władzy i prymacie papieża”	217
Ekskurs 1.4. „Formuła zgody”	218
Ekskurs 1.5. Podsumowanie	221
11. Obecność ciała i krwi Chrystusa w elementach Wieczerzy Pańskiej	225
11.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”	226
11.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm”	238
11.3. „Artykuły szmalkaldzkie”	245
11.4. „Formuła zgody”	247
11.5. Podsumowanie	253
12. Krytyka mszy – problem jej ofiarniczego rozumienia	257
12.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”	257
12.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm”	264
12.3. „Artykuły szmalkaldzkie”	264
12.4. „Formuła zgody”	265
12.5. Podsumowanie	266
13. Postulat udzielania Wieczerzy Pańskiej pod dwiema postaciami	269
13.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”	270
13.2. „Artykuły szmalkaldzkie”	273

13.3. „Formuła zgody”	274
13.4. Podsumowanie	274
14. Wskazówki odnośnie praktyki udzielania Wieczerzy Pańskiej	277
14.1. Warunki dopuszczenia do/wykluczenia od Wieczerzy Pańskiej	278
14.1.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”	278
14.1.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm”	279
14.1.3. „Artykuły szmalkaldzkie”	282
14.1.4. „Traktat o władzy i prymacie papieża”	283
14.1.5. „Formuła zgody”	283
14.1.6. Podsumowanie	284
14.2. Przebieg i język liturgii Wieczerzy Pańskiej	286
14.2.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”	286
14.2.2. „Artykuły szmalkaldzkie”	287
14.2.3. „Formuła zgody”	288
14.2.4. Podsumowanie	288
14.3. Częstotliwość przystępowania do Wieczerzy Pańskiej	289
14.3.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”	289
14.3.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm”	290
14.3.3. Podsumowanie	292
Ekskurs 2: Spowiedź – wyznanie i absolucja	295
Ekskurs 2.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”	297
Ekskurs 2.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm”	307
Ekskurs 2.3. „Artykuły szmalkaldzkie”	314
Ekskurs 2.4. „Traktat o władzy i prymacie papieża”	316
Ekskurs 2.5. Podsumowanie	316
15. Eklezjologiczne znaczenie sakramentów	319
15.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”	319
15.2. „Duży katechizm”	333
15.3. „Formuła zgody”	334
15.4. Podsumowanie	334
16. Sakramenta i urząd kościelny	337
16.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”	338
16.2. „Artykuły szmalkaldzkie”	343
16.3. „Traktat o władzy i prymacie papieża”	343
16.4. Podsumowanie	344
Zakończenie	347
Bibliografia	359

Streszczenie	383
Summary	387
Zusammenfassung	391

Wykaz skrótów

ACA	Obrona Wyznania augsburskiego [<i>Apologia Confessionis Augustanae</i>].
AS	Artykuły szmalkaldzkie [<i>Schmalkaldische Artikel</i>].
BF ¹	<i>Breviarum fidei</i> . Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998.
BF ²	<i>Breviarium fidei</i> . Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, opr. I. Bokwa i in., Poznań 2007.
BKE ¹	Wyznanie augsburskie (Konfesja augsburska) z 1530 roku. 95 tez ks. Marcina Lutra z 1517 roku, Bielsko-Biała 2014.
BSELK	<i>Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition</i> , red. I. Dingel i in., Göttingen 2014.
BSELK-QM1	<i>Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Quellen und Materialien</i> , t. 1, red. I. Dingel i in., Göttingen 2014.
BSELK-QM2	<i>Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Quellen und Materialien</i> , t. 2, red. I. Dingel i in., Göttingen 2014.
BSLK	<i>Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche</i> , wyd. 6, Göttingen 1967.
CA	Wyznanie augsburskie [<i>Confessio Augustana/Augsburgische Konfession</i>]
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , red. H. Müller i in., Wien 1866nn.
DK	Duży katechizm [<i>Großer Katechismus</i>].
DSP	<i>Dokumenty soborów powszechnych</i> , t. 1-4, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002-2004.

DzS	<i>Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , red. H. Denziger, Freiburg-Basel-Wien 2005.
EK	<i>Encyklopedia katolicka</i> , t. 1-20, Lublin 1973-2014.
EKL ³	<i>Evangelische Kirchenlexikon</i> , wyd. 3, red. E. Fahlbusch, t. 1-5, Göttingen 1986-1997.
FC Ep.	Formuła Zgody. Epitome [<i>Formula Concordiae. Epitome</i>].
FC SD	Formuła Zgody. Solida Declaratio [<i>Formula Concordiae. Solida Declaratio</i>].
KONFUTACJA	<i>Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530</i> , opr. H. Immenkötter, Münster 1979.
KWKL	<i>Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutherańskiego</i> , Bielsko-Biała 2011.
LC	<i>Księga zgody [Liber Concordia/Konkordienbuch]</i> .
LThK ²	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , wyd. 2, red. J. Höfer, K. Rahner, t. 1-14, Freiburg 1957-1967.
LThK ³	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , wyd. 3, red. W. Kasper i in., t. 1-11, Freiburg 2006.
MG	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , red. J. P. Migne, Paris 1857-1866.
MK	<i>Mały katechizm [Kleine Katechismus]</i> .
ML	<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> , red. J. P. Migne, Paris 1841-1864.
RELIGIA	<i>Religia. Encyklopedia PWN</i> , red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 1-10, Warszawa 2002-2004. Wydanie elektroniczne: t. 10. W pracy odwołano się do wydania elektronicznego.
RGG ³	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft</i> , wyd. 3, red. K. Galling i in., t. 1-6, Tübingen 1956-1965.
RGG ⁴	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft</i> , wyd. 4, red. H. D. Betz i in., t. 1-8, Tübingen 1998-2007.
S.C.	<i>Sources chrétiennes</i> , Lyon – Paris 1943-.
TB	<i>Taufbüchlein [Książeczka Chrztu]</i>
Traktat	Traktat o władzy i prymacie papieża [<i>Tractatus de potestate et primatu papae</i>]
TRE	<i>Theologische Realenzyklöpadie</i> , red. G. Müller, t. 1-36, Berlin – New York 1977-2004.
WA	<i>D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe</i> , Weimar 1883-2009.

Jeśli nie zaznaczono inaczej, to cytowane teksty biblijne przytaczane są za tłumaczeniem Biblii Warszawskiej: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Warszawa 1996.

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

Jeśli nie zaznaczono inaczej, przytaczane tłumaczenia cytatów pochodzą od autora pracy.

Wstęp

Uwagi wprowadzające

Zagadnienie pojmowania sakramentów w różnych tradycjach konfesyjnych ma status jednego z kluczowych dla ich tożsamości. Wynika to, po pierwsze, z faktu znaczenia teologii sakramentów dla tożsamości teologicznej danej tradycji konfesyjnej. Teologia sakramentów związana jest z tak kluczowymi dla teologii chrześcijańskiej zagadnieniami, jak pojmowanie zbawienia, jego zapośredniczenie i przyjęcie, rola Ducha Świętego w życiu wiernych czy całych Kościołów, a także ma niejednokrotnie zasadnicze implikacje natury eklezjologicznej, szczególnie w zakresie nauki o urządzie kościelnym. Po drugie, ze względu na swój wymiar praktyczny. Można wręcz zaryzykować tezę, że w niektórych tradycjach konfesyjnych, szczególnie tych, w których życie sakramentalne cieszy się wysokim poważaniem, teologiczne pojmowanie sakramentów jest najbardziej uchwytnym dla zwykłego wiernego tematem teologicznym spośród klasycznych traktatów czy loci teologicznych, gdyż spotyka się on z nim niemal na co dzień w swojej eklezjalnej praktyce.

Oczywiście, powyższe uwagi odnośnie znaczenia i statusu sakramentów odnoszą się w różnym stopniu do poszczególnych tradycji konfesyjnych¹. Róż-

¹ Na temat sakramentów w perspektywie luterńskiej: B. Gieritz, *Wierzyć po ewangelicku*, Bielsko-Biała 1994, s. 70-75.92n; w perspektywie kalwińskiej: S. Piwko, *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 1995, s. 137-153; w perspektywie baptystycznej: C. C. Ryrie, *Podstawy teologii*, Dallas 1994, s. 479-486; w perspektywie nurtu ewangelikalnego w protestantyzmie: T. J. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, wyd. 2, Katowice 2014, s. 227-241; w perspektywie prawosławnej: K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2002, s. 304-330; w perspektywie rzymskokatolickiej: M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak i in., t. 5, Warszawa 2007, s. 213-553; G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, s. 641-657.670-752; por. także: *Porównanie wyznań rzymsko-katolickiego prawosławnego ewangelicko-augsburskiego ewangelicko-reformowanego*, Warszawa 1988, s. 59-84.

nicowanie w tej mierze stawało się niejednokrotnie jednym z istotnych czynników podziału w chrześcijaństwie. Szczególnym przykładem jest tutaj historia XVI-wiecznej Reformacji i jej późniejszych spadkobierców, którzy odwoływali się do jej odkryć teologicznych.

Zanegowanie średniowiecznego modelu sakramentalnego było jednym z kluczowych czynników oddzielających Reformatorów poszczególnych nurtów od Kościoła rzymskiego. Jednocześnie napięcia wokół pojmowania sakramentów spowodowały, że nie udało się doprowadzić do zjednoczenia między poszczególnymi nurtami XVI-wiecznej tradycji. Spór o Wieczere Pańską, który wybuchł w latach 20. XVI wieku między Marcinem Lutrem a Ulrykiem Zwinglim stał się zarzewiem podziału w obozie Reformacji, który na ponad cztery wieki podzielił spadkobierców Reformacji wittenberskiej i szwajcarskiej. Także w kolejnym pokoleniu, kiedy na głównego lidera ruchu po stronie szwajcarskiej wyrósł Jan Kalwin, nie udało się przywrócić wewnątrz reformacyjnej jedności. Chociaż wysiłki na rzecz przezwyciężenia różnic podejmowano po obu stronach, w przypadku Wittenbergi związane były one szczególnie z osobą Filipa Melanctona i jego uczniów.

Obok wyżej wymienionych sporów dwóch głównych nurtów Reformacji należy odnotować, że także na linii sporów Wittenberczyków i Szwajcarów z tzw. lewym skrzydłem Reformacji, czy też Reformacją radykalną, kwestia sakramentologiczna odegrała istotną rolę. Znaczenie ma tu szczególnie konflikt z anabaptystami, który znalazł swoistą kontynuację w stanowiskach tych przedstawicieli szeroko pojmowanego protestantyzmu, którzy podjęli i rozwinięli w swojej teologii i praktyce kościelnej podniesione przez anabaptystów idee krytyki praktyki chrztu dzieci.

Wskazane wyżej znaczenie kwestii sakramentalnych w połączeniu z powyżej zasygnalizowaną skomplikowaną historią podziałów chrześcijaństwa związanych niejednokrotnie z problemami sakramentologicznymi powoduje, że tematyka powiązana z pojmowaniem sakramentów stanowi jedno z istotniejszych problemów współczesnej teologii, a także życia kościelnego². O znaczeniu kwestii sakramentologicznych świadczy również zainteresowanie tą problematyką w kontekście ekumenicznym.

„Konkordia leuenberska”³ z 1973 roku wprowadziła, przede wszystkim w Europie, wspólnotę ołtarza i ambony między Kościołami tradycji luterkańskiej,

² Na gruncie polskim por. J. Pańkowski, M. Hintz, G. Ryś, *Na początku był Chrystus*, Kraków 2016, s. 33-59.107-114.

³ *Konkordia leuenberska. Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie zawarta 16 marca 1973 roku*, Bielsko-Biała 2002.

reformowanej i unijnej, a także waldensami i braćmi czeskimi, do której w latach 90. XX wieku dołączyli także przedstawiciele tradycji metodystycznej⁴. Dokument ten usunął konsekwencje sporów, jakie od XVI wieku prowadzone były między spadkobiercami Reformacji wittenberskiej i szwajcarskiej wokół kwestii sakramentów. Dowodem ekumenicznego wysiłku na rzecz zażegnania XVI-wiecznych sporów sakramentologicznych, choć w jego ramach nie osiągnięto porozumienia doktrynalnego co do rozumienia Chrztu, są także dokumenty dialogu luterkańsko-mennonickiego, w których strona luterkańska potępia prowadzone przez luteran XVI-wieczne prześladowania anabaptystów⁵. Innym przykładem ekumenicznym wartym przywołania w tym miejscu jest dokument powołujący wspólnotę z Porvoo⁶, która we wspólnocie ołtarza i ambony łączy Kościoły tradycji anglikańskiej i luterkańskiej.

Zarówno dokument z Porvoo, jak i „Konkordia leuenberska” stanowią doniosłe dokonania dialogu ekumenicznego. Także na gruncie polskim jedno z ważniejszych dokonań ekumenicznych to dokument powiązany z kwestią Chrztu. Chodzi o deklarację z roku 2000 „Sakrament Chrztu znakiem jedności”⁷, którego sygnatariuszami zostali Kościoły członkowskie Polskiej Rady Ekumenicznej (oprócz Kościoła Chrześcijan Baptystów⁸) oraz Kościół katolicki.

Tematyka sakramentalna jest również przedmiotem ekumenicznego zainteresowania w tych dialogach ekumenicznych, w których odnośnie tego zagadnienia nie udało się jeszcze dojść do jakiegoś rodzaju uzgodnień natury doktrynalnej⁹. Najważniejszy przykład takiego dokumentu konwergencji stano-

4 Wspólna Deklaracja w sprawie Wspólnoty Kościelnej (1997), nr 14, „Studia i dokumenty ekumeniczne” t. 56-57: 2005, s. 163.

5 *Action on the Legacy of Lutheran Persecution of „Anabaptists”*, w: *Give Us Today Our Daily Bread. Official Report LWF Eleventh Assembly Stuttgart, Germany, 20-27 July 2010*, Geneva 2010, s. 47n; Mennonite World Conference, *Response to the Lutheran World Federation Action on the Legacy of Lutheran Persecution of „Anabaptists”*, w: *Give Us Today...*, dz. cyt., s. 49n; por. *Healing Memories: Reconciling in Christ. Report of the Lutheran-Mennonite International Study Commission*, Genf-Strasbourg 2010.

6 Wspólna deklaracja z Porvoo (1992): Rozmowy między brytyjskimi i irlandzkimi Kościołami anglikańskimi a nordyckimi i bałtyckimi Kościołami luterkańskimi, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” r. 1999, z. 2, s. 103-133.

7 *Sakrament Chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu Trzeciego Tysiąclecia*, [http://ekumenia.pl/czytelnia/dokumenty-ekumeniczne/sakrament-chrztu-znakiem-jednosci/\(9.04.2016\)](http://ekumenia.pl/czytelnia/dokumenty-ekumeniczne/sakrament-chrztu-znakiem-jednosci/(9.04.2016)).

8 Por.: Stanowisko Kościoła Baptystów w sprawie dokumentu *Chrzest – sakrament jedności*, <http://www.baptysci.pl/wyznanie-wiary/933-stanowisko-kosciola-w-sprawie-dokumentu-chrzest-sakrament-jednosci> (9.04.2016).

9 By pozostać przy przykładach dialogów z udziałem luteran na poziomie dialogu globalnego zagadnienie problematyki sakramentalnej w dialogu luterkańsko-katolickim podsumowuje najnowszy wypracowany w nim dokument: *Od konfliktu do komunii. Luterkańsko-katolickie upamiętnienie Reformacji*

wi wynik nie dialogu bilateralnego a multilateralnego, znany jako „Dokument z Limy”¹⁰. Warto odnotować, że kwestie sakramentologiczne stanowią istotny wątek dążenia do jedności Kościoła nie tylko ponad granicami konfesyjnymi. Ciekawym przykładem jest tutaj Światowa Federacja Luterkańska, w której recepcja implikacji eklezjologicznych XVI-wiecznych wyznań wiary doprowadziła do wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony między jej Kościołami członkowskimi¹¹.

Problem badawczy

Powyżej nakreślony obraz znaczenia tematyki sakramentalnej dla teologii i praktyki Kościołów różnych tradycji ukazuje relewancję pojmowania sakramentów zarówno w perspektywie tożsamości danego Kościoła w kontekście jego refleksji teologicznej oraz również praktyki eklezjalnej, jak i w perspektywie jego zaangażowania ekumenicznego. By podjąć teologiczną refleksję w obu wzmiankowanych perspektywach, nieodzownym jest podjęcie wysiłku poznania własnej tradycji konfesyjnej, a szczególnie wyznaczonych w jej ramach standardów doktrynalnych.

Postulat powyższy odniesiony do tradycji luterkańskiej, której przedstawicielem jest Kościół Ewangelicko-Augsburski, którego autor pracy jest członkiem, kieruje uwagę na „Księgę zgody”, która zyskała sobie w luteranizmie status zbioru ksiąg wyznaniowych. Stąd też istotnym punktem wyjścia dla zaangażowania w refleksję i debatę sakramentalną z perspektywy luterkańskiej powinno

w 2017 roku. *Raport Luterkańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności*, Dziegielów 2013, s. 55-61.81, nr 140-161.219-222; temat sakramentów był też przedmiotem dialogu luterkańsko-prawosławnego: *Das Mysterium der Kirche. Wort und Sakramente (Mysteria) im Leben der Kirche. Erklärung der Gemeinsamen Lutherisch/Orthodoxen Kommission*, w: *Dokumente wachsende Übereinstimmung*, t. 3, Frankfurt am Main-Paderborn 2003, s. 103-105. Na gruncie lokalnym szczególnie interesujące są wyniki prac luterkańsko-rzymskokatolickiej grupy roboczej pracującej na gruncie niemieckim opublikowane w ramach serii „Lehrverurteilungen - kirchentrennend?”, por.:

Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, red. K. Lehmann, W. Pannenberg, Freiburg im Breisgau-Göttingen 1986; *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, red. W. Pannenberg, Freiburg im Breisgau-Göttingen 1990.

10 Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Tekst „Dokumentu z Limy” (1982), tłum. W. Hryniewicz i in., w: *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, red. S. J. Koza, W. Hryniewicz, Lublin 1989, s. 15-43.

11 Zob. J. Sojka, *Wieczera Pańska jako nota ecclesiae w publikacjach Światowej Federacji Luterkańskiej*, praca doktorska w ChAT, Warszawa 2012, s. 129-245; *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947-1997*, red. J. H. Schjørring i in., Hannover 1997, s. 192-219.

być zakorzenienie jej w poznaniu sakramentalnej myśli ksiąg wyznaniowych luteranizmu. Chodzi tutaj zarówno o refleksję natury ogólnej, odnoszącą się do takich kwestii jak definicja sakramentu, jego związku z dziełem Ducha Świętego, znaczenie wiary dla aktu sakramentalnego, czy wreszcie pytania o sakramentalny pożytek i jego obiektywność, jak i o rozważania szczegółowe, które dotyczą problematyki konkretnych sakramentalnych rytów, w tym ich szczególnych pożytków. Ten drugi zakres na gruncie teologii Reformacji, przy uwzględnieniu definicji sakramentu, które zdominowały recepcję LC¹², musi zostać zawężony do rozważań nad Chrztem i Wieczerzą Pańską.

Autor niniejszej pracy, dostrzegając zasadniczą lukę w polskim piśmiennictwie teologicznym, w którym brak opracowania monograficznego, które by umożliwiałoby wielowymiarowe zapoznanie się z dziedzictwem sakramentalnym fundamentalnych dla luteranizmu dokumentów konfesyjnych, zdecydował się podjąć badania nad teologią „Księgi zgody” ukazujące jej treść sakramentalną. Jednocześnie powyższe zdefiniowanie problemu badawczego pozostawia poza ramami niniejszego opracowania takie kwestie powiązane z tematyką sakramentów, jak pojmowanie zwiastowania Słowa (kazania), także zaliczanego przez LC do środków łaski, czy też ściśle związanej w luterkańskiej tradycji z pierwszym przystąpieniem do Wieczerzy Pańskiej praktyki konfirmacji¹³, która jednak nie pojawia się na kartach LC.

Zasadniczą tezę, która założona została w niniejszym opracowaniu, a przedłożone w rozdziałach kolejnych eksplikacje poszczególnych zagadnień dowodzą jej słuszności, jest stwierdzenie, że kluczowym wątkiem refleksji nad kwestią sakramentów w „Księdze zgody” stanowi ich ujęcie jako środków łaski, a więc instrumentów zapośredniczających zbawczy pożytek zapowiedziany w będących konstytutywną częścią sakramentu obietnicach Bożych. Zasadniczym punktem zainteresowania pism wyznaniowych luteranizmu zgromadzonych w „Księdze zgody” w kontekście sakramentalnym jest zatem rola rytów uzna-

¹² Zob. niżej 3.

¹³ Por. wyniki programów studyjnych na temat konfirmacji w Kościołach członkowskich ŚFL: Commission on Education, *Confirmation: A Study Document*, w: *Commission on Education, Report 1957-1963. Document No. 16. Fourth Assembly of the Lutheran World Federation July 30 – August 11, 1963 Helsinki Finland*, bmw, brw, s. 55-57.66; R. Virkkunen, *Konfirmation in den lutherischen Kirchen heute. Studien über die Konfirmation in den LWB-Mitgliedskirchen von 1979-1986*, „LWB-Studien. Berichte und Texte aus der Studienabteilung” r. 1987, z. November, s. 9-14.18; *Studie über Konfirmandenarbeit. Berichte aus der ganzen Welt*. 4.-8. September 1995 Genf Schweiz, „LWB-Dokumentation” t. 38: 1995, s. 27.30.35. Także polski Kościół Ewangelicko-Augsburski łączy konfirmację z pierwszym dopuszczeniem do Wieczerzy Pańskiej, zob.: *Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego [Luterańskiego]*, cz. II, t. 1, Dziegielów 2006, s. 17.

wanych za sakramenty w przekazywaniu zbawczych pożytków. Sakramenty stanowią więc nieodzowny element aplikacji kluczowego przesłania teologicznego wypracowanego przez XVI-wieczną Reformację wittenberską, to jest usprawiedliwienia *propter Christum*, które udzielane jest człowiekowi *sola gratia*, a zostaje przyjęte jedynie *sola fide*. Tym samym sakramenty na gruncie luterzańskim stanowią jeden z konstytutywnych elementów życia poszczególnych chrześcijan i całego Kościoła.

Stan badań i materialna baza pracy

Punktem wyjścia dla badań nad „Księgą zgody” stanowią wydania krytyczne składających się na nią tekstów. Należy w tym miejscu zauważyć, że uznawane przez długi czas za obowiązujące wydanie jubileuszowe w 400 lat odczytania „Wyznania augsburskiego” opublikowane w Getyndze w 1930 roku¹⁴, które stanowi bazę także dla literatury sekundarnej wykorzystanej w pracy, zyskało poważną konkurencję w postaci nowej edycji „Księgi zgody”, jaką przygotowano z okazji jubileuszu 500 lat Reformacji w roku 2014¹⁵. W związku z tym autor zdecydował się przyjąć za podstawę swoich rozważań wydanie z 2014 roku, jednocześnie kierując się recepcją w literaturze przedmiotu na gruncie niemieckim, a także na gruncie polskim postanowił korzystać z „Obrony Wyznania augsburskiego” w wersji *editio princeps*, tak jak przewidywała to wydanie Getynga 1930. Wydanie z roku 2014 odeszło w przypadku „Obrony Wyznania augsburskiego” od *editio princeps* na rzecz *editio secunda*, kierując się badaniami nad recepcją jej poszczególnych wersji w wieku XVI¹⁶.

Tekst „Księgi zgody” zyskał pełną recepcję na gruncie polskim dopiero w 1999 roku w postaci edycji „Księgi Wyznaniowej Kościoła Luterńskiego”¹⁷, wcześniejsze XX-wieczne tłumaczenie pozbawione było tekstu „Formuły zgody”¹⁸. Oba tłumaczenia oparte są na tekstach zawartych w wydaniu krytycznym

¹⁴ W niniejszej pracy skorzystano z wydania szóstego tej edycji: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, wyd. 6, Göttingen 1967.

¹⁵ *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, red. I. Dingel i in., Göttingen 2014.

¹⁶ Zob.: Ch. Peters, *Die Apologia Confessionis Augustanae. Einleitung*, BSELK, s. 229-235; na temat dziejów recepcji poszczególnych tekstów ACA w XVI w. zob. tenże, *Apologia confessionis Augustanae. Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530-1584)*, Stuttgart 1997.

¹⁷ W niniejszej pracy skorzystano z wydania trzeciego tej edycji: *Księgi Wyznaniowej Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 2011.

¹⁸ *Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980.

z roku 1930, a co za tym idzie zawierają ACA w wersji *editio princeps*. Niestety należy odnotować, że wydanie KWKL nie zawiera dodatków do „Małego katechizmu”, jakie pojawiają się zarówno w BLSK, jak i w BSELK, a więc „Książeczki Chrztu” i „Książeczki ślubu”¹⁹. Inną słabością jest tłumaczenie tekstu CA wyłącznie z łaciny. Tylko w ograniczonym zakresie problem ten likwiduje odwołanie do tłumaczenia tekstu niemieckiego części pierwszej CA zawartej w wydaniu tego wyznania w serii „Biblioteka Klasyki Ewangelickiej”²⁰. Problematycznym w wydaniu KWKL jest także przejęte z edycji „Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego” tłumaczenie AS nie na podstawie oryginału niemieckiego, ale tłumaczenia łacińskiego²¹.

Nakreśliwszy bazę źródłową pracy, należy przejść do omówienia literatury sekundarnej. Na wstępie należy skonstatować obszerność literatury kręgu niemieckojęzycznego odnośnie teologii „Księgi zgody”. Jako pierwsze w tym obszernym wyborze wspomnieć należy całościowe opracowania jej teologii, wśród których wymienić należy pozycje takich teologów, jak Edmund Schlink²², Friedrich Brunstäd²³, Holsten Fagerberg²⁴, Friedrich Mildenerberger²⁵, czy monumentalne, dwutomowe, a zarazem najnowsze opracowanie monachijskiego teologa Gunthera Wenza²⁶. W tym miejscu należy wspomnieć także o zbiorowym opracowaniu teologii „Księgi zgody”, jakie wyszło spod pióra trzech teologów: Torleiva Austada, Friedhelma Krügera i Horsta Georga Pöhlmann²⁷.

19 *Ein Traubüchlein, für die einfeltigen Pfarrherrn*, BSELK, s. 900-905; *Ein Traubüchlin, für die einfältigen Pfarrherrn*, BSLK, s. 528-534; *Das Tauffbüchlein verdeutschet und auff's neu zu gericht*, BSELK, s. 905-910; *Das Tauffbüchlin verdeutschet und auff's neu zugericht*, BSLK, s. 535-541.

20 Wyznanie augsburskie (Konfesja augsburska) z 1530 roku. 95 tez ks. Marcina Lutra z 1517 roku, Bielsko-Biała 2014.

21 Zob.: *Wybrane Księgi Symboliczne...*, dz. cyt., s. 1; por.: *Artykuły szmalkaldzkie*, w: *Wybrane Księgi Symboliczne...*, dz. cyt., s. 352-385; *Artykuły szmalkaldzkie*, KWKL, s. 335-358.

22 E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, wyd. 4, Göttingen 2008. Klasyczną edycją tej pozycji jest jej wydanie 3, Göttingen 1948. W niniejszej pracy ze względu na przyjaźniejszą czytelnikowi szatę typograficzną (rezygnacja z czcionki gotyckiej) zdecydowano się sięgnąć do wyd. 4, które stanowi *de facto* reprint wspomnianego wydania 3 (G. Gaßmann, *Einleitung*, w: E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, dz. cyt., s. IX) wydany w ramach edycji zbiorowej dzieł Edmunda Schlinka: tenże, *Schriften zur Ökumene und Bekenntnis*, t. 1-5, Göttingen 2004-2010.

23 F. Brunstäd, *Theologie des lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951.

24 H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965.

25 F. Mildenerberger, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Stuttgart 1983.

26 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1-2, Berlin 1996-98.

27 *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, red. H. G. Pöhlmann, T. Austad, F. Krüger, Gütersloh 1996.

Pierwsze dwa opracowania mają charakter próby całościowego przedstawienia stanowiska „Księgi zgody”, koncentrując się wyłącznie na wypowiedziach poszczególnych części LC, bez szerszego uwzględniania wyników badań historycznych. Edmund Schlink koncentruje się na umieszczeniu sakramentów w kluczowym dla swojej analizy schemacie Zakonu i Ewangelii, widząc w nich postać obietnicy Ewangelii. Skupia się na analizie sakramentów jako połączenia elementu i Słowa, prezentacji ich zbawczych pożytków, a także roli wiary w ich przyjęciu, umieszczając całość refleksji w perspektywie uobecnienia w sakramentach wywyższonego Chrystusa²⁸.

Friedrich Brunstād przyjmuje podobną metodę skupioną na samych wypowiedziach LC, bez uwzględniania szerszego kontekstu historycznego. Swoje rozważania o sakramentach jako o środkach łaski rozpoczyna od przedstawienia ogólnej perspektywy pojmowania sakramentów skupionej na relacji Słowa i sakramentu. Następnie przechodzi do szczegółowych zagadnień dotyczących Chrztu i Wieczerzy Pańskiej, a także kwestii związanych z władzą kluczy, spowiedzią i pokutą. Całość uzupełnia prezentacją zagadnienia mszy i krytyki rzymskiej nauki o sakramentach. Prezentacja Friedricha Brunstāda stara się kolejno uwzględnić kluczowe wypowiedzi poszczególnych ksiąg LC na dany temat, przy czym w przypadku Chrztu i Wieczerzy Pańskiej zasadniczą rolę odgrywa perspektywa katechizmów Marcina Lutra, zaś w przypadku pozostałych zagadnień raczej CA i ACA²⁹.

Odmienne podejście niż wyżej omówieni autorzy proponuje Holsten Fagerberg, który po pierwsze wyłącza z obszaru swojego zainteresowania FC, a po drugie wprowadza istotny komponent analizy historycznego kontekstu powstania poszczególnych pism, czego wyrazem jest uwzględnienie np. wypowiedzi Konfucjusza, które w poprzednich opracowaniach były praktycznie nieobecne. Powtarza on w swoim omówieniu sakramentów (które nie objęło pokuty i spowiedzi), schemat Friedricha Brunstāda, to znaczy rozpoczyna od analizy kwestii, czym jest sakrament, a następnie skupia się na Chrście i Wieczerzy Pańskiej. Sięgające do poszczególnych ksiąg LC kompleksowe omówienie tych zagadnień obok prezentacji treści LC ma za zadanie ukazanie jej stosunku do zastanej tradycji Kościoła Zachodniego oraz innych nurtów reformacyjnych³⁰.

Zupełnie inny porządek wykładu przyjmuje Friedrich Mildenerberger, który w swojej teologii ksiąg wyznaniowych proponuje analizę jedynie wybranych

28 E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, dz. cyt., s. 123-161.

29 F. Brunstād, dz. cyt., s. 134-198.

30 H. Fagerberg, dz. cyt., s. 169-215.

i uznanych za kluczowe wątków poszczególnych grup ksiąg wyznaniowych. W odniesieniu do CA tematyka sakramentalna pojawia się w kontekście pytania o Ewangelię w Słowie i sakramencie. W przypadku analizy AS oraz MK i DK problematyka sakramentalna w ogóle się nie pojawia, powraca zaś w kontekście wybranych wątków FC, gdyż Friedrich Milderberger dostrzega w chrystologii i nauce o Wieczerzy Pańskiej jedno z kluczowych rozstrzygnięć FC³¹.

Ostatnie z wymienionych opracowań, które wyszło spod pióra Gunthera Wenza, stawia sobie za zadanie nie tylko prezentację stanowiska LC z uwzględnieniem perspektywy historycznej powstania poszczególnych tekstów, ale także stanowi monumentalną syntezę dyskusji na temat poszczególnych wątków FC. Jeśli chodzi o omówienie sakramentów, to pojawiają się one w nim dwukrotnie. Po raz pierwszy w analizie ksiąg wyznaniowych powstałych do roku 1537, gdzie w ramach tematu „Trójjedyny Bóg i pośrednictwo zbawienia” podejmowane są kolejno zagadnienia działania Ducha Świętego w cielesnym Słowie, Chrzcie, postulat udzielania Sakramentu Ołtarza pod obiema postaciami, ustanowienia i istoty Wieczerzy Pańskiej oraz kwestii sporu o ofiarę mszalną. Te kluczowe wątki reformacyjnych polemik uzupełnia przedstawienie trzech zagadnień dotyczących pokuty i spowiedzi: mianowicie kwestia relacji spowiedzi i pokuty, sakramentu absolicji oraz owoców pokuty. Po raz drugi kwestia sakramentalna powraca w osobnym omówieniu treści FC, gdzie ze względów na treść tego pisma ujęte zostało jedynie nauczanie o Wieczerzy Pańskiej³².

Nieco inny charakter niż powyższe opracowania ma przyczynek na temat sakramentów Friedhelma Krügera zamieszczony w opracowaniu zbiorowym przygotowanym wraz z Torleivem Austadem i Horstem Georgiem Pöhlmanem. Opracowanie to stanowi syntetyczny przegląd węzłowych zagadnień dotyczących sakramentów w ogólności i poszczególnych rytów uznawanych za sakramenty: Chrztu i Wieczerzy Pańskiej. O jego charakterze przesądza specyficzny cel opracowania, które pomyślane zostało jako swoisty komentarz do wydania luterkańskich ksiąg wyznaniowych do zastosowania w pracy zborowej przygotowany przez Zjednoczony Ewangelicko-Luterkański Kościół Niemiec (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, VELKD)³³. To powoduje, że jest to jedyne opracowanie, które odwołuje się źródłowo nie

31 F. Milderberger, dz. cyt., s. 89-99.

32 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 579-719; tenże, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 2, dz. cyt., s. 645-711.

33 *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde*, wyd. 3 rozszerzone, Gütersloh 1991.

tylko do krytycznej BSLK, a także przesądza o jego skrótowym i syntetycznym charakterze³⁴.

Kolejną istotną kategorię literatury sekundarnej stanowią opracowania poświęcone poszczególnym księgom – częściom LC. Tutaj zdecydowanie na plan pierwszy wybija się literatura zajmująca się „Wyznaniem augsburskim”. Wśród nich wskazać należy szczególnie całościowe komentarze do treści CA. W tej grupie jako pierwsze wymienić należy dwutomowe opracowanie Wilhelma Maurera³⁵, oprócz niego wskazać należy pozycje autorstwa Horsta Jessego³⁶, Regina Prentera³⁷ oraz będącą wspólnym dziełem katolickich i ewangelickich teologów zbiorową pracę „Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen”³⁸. Dwie ostatnie pozycje stanowią przykład wysypu różnorodnych opracowań poświęconych CA, jaki nastąpił w 450 rocznicę jej odczytania w roku 1980.

Komentarz Wilhelma Maurera rozważa problematykę sakramentalną CA w ramach działu „Kościół i jego sakramenty”. Cechą charakterystyczną tego opracowania jest jego skupienie na historycznej rekonstrukcji zarówno historii tekstów CA, jak i szerszego kontekstu reformacyjnej teologii, szczególnie Marcina Lutra, w jakim powstały poszczególne wypowiedzi CA³⁹.

Drugi z wymienionych komentarzy, pióra Horsta Jessego, ma charakter bardziej popularny. Jest uporządkowany według zasadniczych tematów CA, tak więc w omówieniu części pierwszej tematy związane z sakramentami pojawiają się w omówieniu środków łaski, a w części drugiej w ramach refleksji nad reformą nabożeństwa. W każdym wypadku autor stara się ukazać wypowiedzi CA na tle relewantnych wypowiedzi biblijnych oraz zarysu dogmatyczno-historycznego odnośnie ich tematyki⁴⁰.

Podobną metodę wykładu, rezygnując jednak z wydzielonych analiz przesłania biblijnego, stosuje także Regin Prenter. Sakramenty pojawiają się u niego w ramach omówienia takich tematów, jak „O narodzeniu dzieci Bożych”, „O pokarmie i napoju dzieci Bożych”, czy „O wychowaniu dzieci Bożych”. Cechą

34 F. Krüger, *Sakramente*, w: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, dz. cyt., s. 136-168.

35 W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, t. 1-2, Gütersloh 1976-78.

36 H. Jesse, *Das Augsburger Bekenntnis. Glaubenszeugnis einer Kirche*, Augsburg 1981.

37 R. Prenter, *Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung*, Erlangen 1980.

38 *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980.

39 W. Maurer, *Historischer Kommentar...*, t. 2, dz. cyt., s. 175-204.

40 H. Jesse, dz. cyt., s. 113-127.

charakterystyczną tego komentarza oprócz uwzględnienia w toku analiz perspektywy biblijnej i historyczno-dogmatycznej są często odwołania do praktyki duńskiego Kościoła luterańskiego, którego członkiem był autor⁴¹.

Ostatni z wymienionych komentarzy ma szczególnie charakter. Jest mianowicie zbiorowym wspólnym dziełem teologów ewangelickich i katolickich. Stąd w polu analiz, które koncentrują się na głównych wątkach CA, w tym także nauczaniu o sakramentach, znalazły się nie tylko same wypowiedzi CA czy Konfutacji, ale szerszy kontekst zarówno poprzedzającej okres Reformacji tradycji Kościoła Zachodniego, wobec której CA zajmowało stanowisko, jak i ustaleń strony rzymskiej wobec stanowiska CA, w tym także pytania o możliwość pogodzenia tez CA z ustaleniami soboru trydenckiego⁴².

Jubileusz 450 lat odczytania CA w roku 1980 stał się także okazją do publikacji opracowań zbiorowych poświęconych temu wyznaniu⁴³. Skupiają się one nie tylko na samej treści CA, ale także na historycznych okolicznościach jego powstania, takich jak sam przebieg sejm w Augsburgu, czy też publikacja i treść Konfutacji. Podobnie jak ostatni z omawianych komentarzy mają one charakter ekumeniczny, a na ich kartach, także w bezpośredniej debacie, spotykają się przedstawiciele tradycji ewangelickiej i katolickiej. Zakres zainteresowań tych zbiorowych opracowań oraz okoliczności ich powstania determinują tematykę, która nigdy nie stanowi całościowego wykładu nauki o sakramentach, ale koncentruje się na kwestiach, które pozostawały przedmiotem XVI-wiecznej kontrowersji, bądź też znaczącą rolę w kształtowaniu poglądu na ich temat odegrały okoliczności historyczne. Podobnie skoncentrowany na okolicznościach historycznych powstania CA mają zbiorowe opracowania opublikowane już po roku 1980⁴⁴.

Osobną kategorię zbiorowych opracowań CA stanowią powstałe również w kontekście jubileuszu odczytania CA w 1980 prace związane z pytaniem o możliwość uznania CA przez stronę rzymskokatolicką⁴⁵. Ten kontekst ich

41 R. Prenter, dz. cyt., s. 121-186.

42 E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente: Taufe und Abendmahl*, w: *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens...*, dz. cyt., s. 198-227.

43 *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980; *Das „Augsburger Bekenntnis“ von 1530 damals und heute*, wyd. B. Lohse, O.H. Pesch, München 1980. Szczegółowy wykaz przyczynków wykorzystanych ze wskazanych tutaj opracowań zbiorowych zawarto w dziale opracowania bibliografii dołączonej do niniejszej pracy.

44 *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, red. W. Reinhard, München 1982; *Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext*, red. H. Immenkötter, Münster 1997.

45 *Katholische Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholi-*

powstania przesądza zarówno ich ekumeniczną formę, jak i pojawianie się tematyki sakramentalnej przede wszystkim w kontekście ekumenicznego odczytania modelu jedności Kościoła, proponowanego przez CA⁴⁶. Innym interesującym forum, na którym pojawiały się analizy poświęcone CA, były rozmowy ekumeniczne prowadzone na gruncie niemieckim⁴⁷. Tutaj zasadniczy ciężar analizy skupia się bądź to na kwestiach eklezjologicznych⁴⁸, bądź też na innych zagadnieniach, których status pozostaje wciąż kontrowersyjny w stosunkach ekumenicznych między partnerami ewangelickimi i rzymskokatolickimi⁴⁹.

Pozostałe części LC nie doczekały się tak bogatej literatury. Jeśli chodzi o liczbę poświęconych jej pozycji, to na plan pierwszy w literaturze niemieckojęzycznej wysuwa się „Formuła zgody”. Poświęcono jej zbiorowe opracowanie⁵⁰, które skupia się na omówieniu w perspektywie historyczno-teologicznej najważniejszych jej wątków. W przypadku Wieczery Pańskiej będzie to zarówno podsumowanie rozstrzygnięć FC dotyczących przede wszystkim pojmowania obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach sakramentu, jak i skupienie się na wypowiedziach FC na temat znaczenia i działania słów konsekracji⁵¹. Wprowadzeniem w szeroki kontekst historyczno-teologiczny FC zajmuje się zaś opracowanie amerykańskiego teologa Roberta Kolba, które ukazało się na rynku niemieckim w 2011 roku. Prezentuje ono szczegółowo okoliczności sporów teologicznych, jakie wybuchły w obozie Reformacji wittenberskiej po śmierci Marcina Lutra w 1546 roku, a potrzeba rozstrzygnięcia których ostatecznie doprowadziła do powstania FC⁵².

scher und lutherischer Kirche, wyd. H. Meyer i in., Frankfurt a. M. 1977; H. Fries, E. Iserloh i in., *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?*, Regensburg 1979.

46 Np.: P. Brunner, *Die ökumenische Bedeutung der Confessio Augustana*, w: *Katholische Anerkennung...*, dz. cyt., s. 116-131; W. Pannenberg, *Die Augsburger Konfession und die Einheit der Kirche*, w: H. Fries, E. Iserloh i in., dz. cyt., s. 259-279.

47 *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter der Herrenmahles*, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau – Göttingen 1983; *Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche*, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau 1982.

48 M. in.: B. Lohse, *Die Einheit der Kirche nach der Confessio Augustana*, w: *Evangelium – Sakramente – Amt...*, dz. cyt., s. 58-108; E. Schlink, *Kriterien der Einheit der Kirche aufgrund der Augsburger Konfession*, w: tamże, s. 109-125.

49 R. Slenczka, *Opfer Christi und Opfer Christen*, w: *Das Opfer Jesu Christi...*, dz. cyt., s. 196-214.

50 *Bekenntnis zur Wahrheit. Aufsätze über die Konkordienformel*, red. J. Schöne, Erlangen 1978.

51 J. Baur, *Abendmahlslehre und Christologie der Konkordienformel als Bekenntnis zum menschlichen Gott*, w: *Bekenntnis und Einheit der Kirche...*, dz. cyt., s. 201-207; J. Schöne, *Von der Macht des Wortes Christi. Die Konsekrationslehre im Artikel VII der Konkordienformel*, w: tamże, s. 93-100.

52 R. Kolb, *Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie*, Göttingen 2011.

Jeśli chodzi o komentarze do katechizmów Marcina Lutra, to za klasyczne dzieło należy uznać obszerny, pięciotomowy komentarz pióra Albrechta Petera⁵³. Autor ten w szerokim kontekście biblijnym, historyczno-dogmatycznym oraz teologii samego Marcina Lutra przedstawia w poszczególnych tomach wypowiedzi poszczególnych części katechizmów. Sakramentom poświęca tom czwarty⁵⁴, istotnym z perspektywy sakramentalnej są także analizy przedmów do katechizmów, zawarte w tomie pierwszym⁵⁵, jak i analiza „Książeczki Chrztu” z tomu piątego⁵⁶.

Stosunkowo niedawno także AS doczekały się opracowania monograficznego o charakterze komentarza. Dzieło pióra Wernera Führera, które ukazało się w serii „Kommentare zu Schriften Luthers” w roku 2009, stanowi klasyczny przykład historyczno-krytycznego komentarza do tekstu. Autor kolejno omawia tekst poszczególnych artykułów AS, ukazując ich konteksty w historii Kościoła, jak i całościowo rozumianej teologii Marcina Lutra⁵⁷.

Omówienie najważniejszych opracowań, jakie powstały na temat LC na gruncie niemieckim, musi zamknąć odwołanie do jeszcze jednego opracowania. Jest to zbiór studiów poświęcony wybranym zagadnieniom z teologii i historii powstania poszczególnych części LC, który wydany został na fali zainteresowania CA w roku 1980⁵⁸. Tematyki sakramentalnej w tym opracowaniu dotyka analiza Jörga Baura poświęcona nauce o Wieczery Pańskiej i chrystologii FC⁵⁹.

Zaprezentowaną literaturę niemieckojęzyczną należy uzupełnić o przegląd stanu badań i literatury sekundarnej w języku polskim. Nie przedstawia się on w żadnym razie tak imponująco, brak w nim też, jak to już zostało wskazane, monograficznego opracowania problematyki sakramentalnej. Jedyne dwa opracowania monograficzne poświęcone zagadnieniom teologii „Księgi zgody” wyszły spod ręki katolickich teologów: Stanisława Celestyna Napiórkowskiego⁶⁰ i Moniki Waluś⁶¹. Obie poruszają kwestię sakramentów, czynią to jednak

53 A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 1-5, Göttingen 1990-1994.

54 Tamże, t. 4, pasim.

55 Tamże, t. 1, s. 15-52.

56 Tamże, t. 5, s. 157-190.

57 W. Führer, *Die Schmalkaldischen Artikel*, Tübingen 2009.

58 *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, red. M. Brecht, R. Schwarz, Stuttgart 1980.

59 J. Baur, *Abendmahlslehre und Christologie der Konkordienformel als Bekenntnis zum menschlichen Gott*, w: *Bekenntnis und Einheit der Kirche...*, dz. cyt., s. 201-207.

60 S. C. Napiórkowski, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi zgody”*, Lublin 1999.

61 M. Waluś, *Spiritus Sanctificator. Człowiek wobec Ducha Świętego według ksiąg wyznaniowych luterani-*

w ramach szerszych rozważań. W pierwszym przypadku chodzi o kwestię soteriologiczną – zbawczego pośrednictwa, w drugim zaś o pneumatologię luterzańskich ksiąg wyznaniowych. Tym samym oba opracowania pomijają wątki sakramentalnego nauczania LC, które nie łączą się bezpośrednio z poruszonymi przez nich tematami⁶².

Zanim przejdziemy do różnorodnych przyczynków poświęconych sakramentom w luterńskiej „Księdze zgody” w języku polskim, należy wskazać jeszcze istotne dokonanie translatorskie. Chodzi o jedyny w języku polskim całościowy komentarz do CA pióra Leifa Grane. Stanowi on klasyczne omówienie poszczególnych artykułów CA, przede wszystkim części pierwszej, uwzględniające zarówno obie wersje tekstowe CA (niemiecką i łacińską), jak i wypowiedzi Konfutacji oraz ACA. Przy czym Leif Grane skupia się na ukazaniu problematyki poruszanej w CA na szerszym tle reformatorskiej teologii nurtu wittenberskiego, w szczególności zaś myśli Marcina Lutra⁶³.

Oprócz tego w literaturze polskojęzycznej napotykamy jedynie przyczynkowe opracowania tematyki sakramentów w luterzańskich księgach wyznaniowych. Przy czym zdecydowanie większym powodzeniem wśród polskich teologów cieszyła się Wieczerza Pańska niż Chrzest. Na temat tego ostatniego wskazać można jedynie opracowanie Romana Miklera⁶⁴, zaś na temat Eucharystii publikowali Dariusz Chwastek⁶⁵, Piotr Mendroch⁶⁶, Stanisław Celestyn Napiórkowski⁶⁷, Manfred Uglorz⁶⁸ oraz Marek J. Uglorz⁶⁹.

zmu (1529–1537), Lublin 2010.

62 Świadom tego jest sam Stanisław Celestyn Napiórkowski, który swoje przyczynkowe opracowanie problematyki ofiary eucharystycznej na gruncie CA i ACA traktuje jako swoiste uzupełnienie opracowania przedstawione w: tenże, *Solus Christus...*, dz. cyt.; por.: tenże, *Eucharystia jako ofiara według Konfesji augsburskiej i jej Apologii*, „Summarium” r. 18 (38): 1989, s. 5–9.

63 L. Grane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterńskiej*, Bielsko-Biała 2002.

64 R. Mikler, *Wyznanie o Chrście w Wyznaniu Augsburskim i innych księgach wyznaniowych*, w: *Teologia wiary. Teologia ks. dra Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterńskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 297–310.

65 D. Chwastek, *Wieczerza Pańska – perspektywa luterńska*, w: *To czynić na pamiątkę moją. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 100–117.

66 P. Mendroch, *Nauka o Sakramencie Ołtarza w Księgach Symbolicznych Kościoła Luterńskiego*, „Z Problemów Reformacji” t. 2: 1980, s. 96–107.

67 S. C. Napiórkowski, art. cyt.

68 M. Uglorz, *Świadekstwo Lutra o Wieczerzy Pańskiej*, w: *Teologia wiary...*, dz. cyt., s. 311–328.

69 M. J. Uglorz, *Eucharystia a Kościół z perspektywy Kościołów luterńskich*, „Symposium” r. XV: 2011, nr 1, s. 61–82.

W poświęconym Chrzstowi przyczynku R. Miklera pojawiają się takie zagadnienia, jak pochodzenie Chrztu, powszechność jego nakazu, istota i konieczność Chrztu, pożytek Chrztu, Chrztost i wiara, a także jego codzienny wymiar. Autor odwołuje się w swojej analizie przede wszystkim do CA i katechizmów, ACA i AS pojawiają się jedynie w kontekście pytania o Chrztost dzieci, a FC w kontekście codzienności Chrztu, zaś przy analizie pożytków Chrztu pojawia się odniesienie do nieobecnej w wydaniu KWKL „Książeczki Chrztu” M. Lutra⁷⁰.

Dłuższa jest lista prezentacji zagadnienia Wieczerzy Pańskiej na gruncie LC. Najstarsze ze wspomnianych opracowań pióra Piotra Mendrocha, pochodzące z roku 1980, rozpoczyna się od analizy problemu sakramentalnego Słowa, następnie przechodzi do kwestii obecności ciała i krwi w elementach Wieczerzy Pańskiej, pożytków sakramentów oraz jego godnego przyjmowania. Przeprowadzona analiza skupia się przede wszystkim na nauczaniu katechizmowym⁷¹. Kolejnym opracowaniem w kolejności chronologicznej jest tekst Manfreda Uglorza⁷², który skupia się na nauczaniu Marcina Lutra o Wieczerzy Pańskiej. Autor przedstawia zarys rozwoju poglądów Reformatora, a następnie przechodzi do prezentacji węzłowych zagadnień, takich jak definicja Sakramentu Ołtarza, rola sakramentalnego Słowa, realna obecność ciała i krwi w Wieczerzy Pańskiej i jej pożytki. Druga ze wskazanych części artykułu opracowana jest zasadniczo w oparciu o nauczanie katechizmowe, pojawia się też pojedyncze odwołanie do AS, w kontekście rozważań kwestii realnej obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach sakramentu⁷³. Zbiór opracowań z lat 80. XX wieku zamyka tekst Stanisława Celestyna Napiórkowskiego poświęcony kwestii Eucharystii jako ofiary na gruncie CA i ACA⁷⁴.

Tematyka Wieczerzy Pańskiej na gruncie luteranckich ksiąg wyznaniowych w refleksji polskich teologów powraca ponownie już w XXI wieku. Powstałe po roku 2000 opracowania są plonem udziału teologów ewangelickich w ekumenicznych sympozjach, na których prezentowali oni pogląd luterancki na Sakrament Ołtarza. Powstałe przy takiej okazji opracowanie Dariusza Chwastka w części poświęconej analizie materiału zawartego w LC skupia się na klasycznych wątkach prezentacji nauczania eucharystycznego luteranckich ksiąg wyznaniowych, które spotkaliśmy już w opracowaniu Piotra

70 R. Mikler, art. cyt., s. 297-310.

71 P. Mendroch, art. cyt., s. 96-107.

72 Opublikowany pierwotnie w: „Rocznik teologiczny” r. 1986, z. 1, s. 109-129.

73 M. Uglorz, *Świadectwo Lutra...*, art. cyt., s. 316-328.

74 S. C. Napiórkowski, art. cyt.

Mendrocha, a więc sakrament i Słowo, realna obecność ciała i krwi Chrystusa w elementach, pożytki sakramentu i jego godne spożywanie. *Novum* względem wcześniejszych opracowań jest to, że w swojej analizie uwzględnia nie tylko MK i DK oraz CA i ACA, ale także zupełnie nieobecną we wcześniejszych opracowaniach FC⁷⁵. Drugie ze wspomnianych opracowań, pióra M.J. Uglorza, obok analizy biblijnego materiału na temat Sakramentu Ołtarza skupia się na teologii Marcina Lutra. Omawiając dwa kluczowe wątki nauczania o sakramencie, a więc jego związek ze Słowem oraz zbawcze pożytki, sięga on po nauczanie katechizmowe. Oryginalnym w tym ujęciu jest odwołanie się także do CA i zawartych w jego artykule VII implikacji eklezjologicznych⁷⁶ nauczania sakramentalnego LC⁷⁷.

Podsumowując omówienie polskich przyczynków na temat zagadnień sakramentologicznych LC, należy skonstatować, że ich istotną słabością jest brak odniesienia do szerszej współczesnej dyskusji na temat teologii LC. Praktycznie wszystkie wskazane wyżej opracowania poświęcone Chrzstowi i Wieczerzy Pańskiej nie wychodzą w swoich odniesieniach do literatury sekundarnej z zakresu teologii LC poza klasyczne opracowania E. Schlinka⁷⁸, którego zasadniczym brakiem jest zignorowanie perspektywy historycznej. Ten obraz polskiej debaty na temat zagadnień okołosakramentologicznych w LC należy uzupełnić o przywołanie pozycji, które omawiają kwestie związane z nauczaniem o sakramentach w luterzańskich księgach wyznaniowych. W tym kontekście istotne są przyczynkowe opracowania odnośnie eklezjologii LC (Ryszard Janik⁷⁹), w tym urzędu kościelnego (Bogusław Milerski⁸⁰, Tadeusz Konik⁸¹) oraz pneumatologii (Dominik Nowak⁸²), a także przyczynek autora niniejszej pracy poświęcony kwestii pokuty⁸³.

75 D. Chwastek, art. cyt., s. 100-114.

76 Zob. niżej 15.1.

77 M. J. Uglorz, art. cyt., s. 67-75.

78 E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, dz. cyt.

79 R. Janik, *Jedność Kościoła w nauce Ksiąg wyznaniowych Kościoła luterńskiego*, w: *Teologia wiary...*, dz. cyt., s. 250-271.

80 B. Milerski, *Urząd duchowny w teologii Marcina Lutra i księgach wyznaniowych*, „Rocznik teologiczny” r. 46: 2004 z. 1, s. 5-21.

81 T. Konik, *Urząd kościelny w księgach wyznaniowych luteranizmu do 1537 roku*, w: *Teologia wiary...*, dz. cyt., s. 234-249.

82 D. Nowak, *Nauka o Duchu Świętym w świetle teologii ks. dra Marcina Lutra i Ksiąg Symbolicznych*, „Studia Humanistyczno-Teologiczne” t. 1 (1): 2003, s. 161-191.

83 J. Sojka, *Pokuta w luterzańskich księgach wyznaniowych*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” t. VII: 2013, s. 224-235.

Oprócz powyżej wymienionych tekstów LC i opracowań skoncentrowanych na kwestiach sakramentów w „Księdze zgody” punktem odniesienia w badaniach przedstawionych w pracy były krytyczne wydanie Konfutacji⁸⁴, teksty Marcina Lutra opublikowane w edycji *Weimarer Ausgabe*⁸⁵, a także teksty ojców Kościoła oraz teologów średniowiecznych publikowane w takich seriach wydawniczych, jak na przykład: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*⁸⁶, *Patrologiae cursus completus*⁸⁷, a także tłumaczenia tych ostatnich dostępne w takich seriach wydawniczych, jak „Pisma starochrześcijańskich pisarzy”⁸⁸. Istotne znaczenie miała także edycja dokumentów soborowych zawarte w serii „Źródła myśli teologicznej”⁸⁹ oraz zbiory wypowiedzi urzędu nauczycielskiego Kościoła zgromadzone w kolejnych wydaniach *Breviarum fidei*⁹⁰. Wykorzystano także polskie tłumaczenia dzieła J. Husa „O Kościele”⁹¹ oraz fragmentów dzieł U. Zwingliego⁹² i J. Kalwina⁹³.

Poruszana tematyka narzucała konieczność odwoływania się nie tylko do opracowań *stricto* poświęconych LC. Wagę dla prowadzonych ustaleń miały także uznane opracowania teologii Marcina Lutra, które wyszły spod pióra Paula Althausa⁹⁴, Bernharda Lohsego⁹⁵, Oswalda Bayera⁹⁶ czy Hansa-Martina Bartha⁹⁷, a także będący dziełem zbiorowym *Luther Handbuch*⁹⁸. Kolejną

84 *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530*, opr. H. Immenkötter, Münster 1979.

85 *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883-2009.

86 *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, red. H. Müller i in., Wien 1866nn.

87 *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, red. J. P. Migne, Paris 1857-1866; *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, red. J. P. Migne, Paris 1841-1864.

88 Np.: Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, tł. W. Szofdrski, W. Kania, red. E. Stanula, cz. II, Warszawa 1977; Cyprian, *Listy*, tłum. W. Szofdrski, Warszawa 1969.

89 *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1-4, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002-2004.

90 *Breviarum fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998; *Breviarum fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. I. Bokwa i in., Poznań 2007.

91 J. Hus, *O Kościele*, tłum. K. Moskal, Lublin 2007.

92 U. Zwingli, *Przyjazna polemika z Lutrem*, „Jednota”, r. XXV (XL) : 1981, z. 7-8, s. 26-28 [fragmenty]; tenże, *Wykład wiary chrześcijańskiej*, „Jednota”, r. XXV (XL) : 1981, z. 7-8, s. 33 [fragmenty].

93 J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis*, wyd. 2 przejrane, Neukirchen-Vluyn 1955; J. Kalwin, *Krótki wykład nauki o komunii świętej*, Warszawa 1905.

94 P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962.

95 B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995.

96 O. Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, wyd. 2 przejrane, Tübingen 2004.

97 H.-M. Barth, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh 2009.

98 *Luther Handbuch*, red. A. Beutel, wyd. 2, Tübingen 2010.

kategorią opracowań stanowiły słowniki⁹⁹ i kompendia z zakresu nauk biblijnych¹⁰⁰ oraz historii dogmatów. Wśród tych ostatnich wymienić należy pracę pod redakcją Bernarda Sesboüé¹⁰¹, a także będący zbiorowym opracowaniem *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*¹⁰² oraz opracowania autorstwa Jaroslava Pelikana¹⁰³, Wiktora Niemczyka¹⁰⁴ oraz innych autorów¹⁰⁵. Istotne były też opracowania z zakresu dogmatyki ewangelickiej¹⁰⁶, a także przedstawiające sakramenty w perspektywie innych tradycji konfesyjnych¹⁰⁷. Znaczenie dla pracy miały też kompendia z dziedziny liturgiki¹⁰⁸ oraz renomowane encyklopedie oraz słowniki teologiczne¹⁰⁹.

99 *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider, cz. 2, wyd. 3 przejrzone, Stuttgart 2011; *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, red. L. Coenen, K. Haacker, wyd. 2, Witten 2011; *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, t. 1-10, Grand Rapids, Michigan 1964-1975; *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, red. K. Aland, B. Aland, wyd. 6 w pełni na nowo opracowane, Berlin-New York 1988.

100 F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, wyd. 3 ponownie przejrzone, Tübingen 2011; J. Gnillka, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002; tenże, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2003; M. Wolter, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011.

101 *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 3, Kraków 2001.

102 *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, red. C. Andersen, A. M. Ritter, t. 2, wyd. 2 zmienione i uzupełnione, Göttingen 1998.

103 J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, Kraków 2008; tenże, *Rozwój teologii średniowiecznej (600-1300)*, Kraków 2009; tenże, *Reformacja Kościoła i dogmatów (1300-1700)*, Kraków 2010.

104 W. Niemczyk, *Historia dogmatów*, przedruk wydania drugiego, Warszawa 1984.

105 A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 2, Gütersloh 1992; A. Altaner, B. Stuiber, *Patrologia*, Warszawa 1990; J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007.

106 W. Joest, *Dogmatik*, t. 1, wyd. 3, Göttingen 1989; W. Härle, *Dogmatik*, Berlin-New York 1995; U. Kühn, *Sakramente*, Gütersloh 1985.

107 M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, art. cyt., s. 213-553; P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986; K. Ware, dz. cyt.

108 K.-H. Bieritz, *Liturgik*, Berlin 2004; W. Nagel, *Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, wyd. 2. ulepszone i rozszerzone, Berlin 1970.

109 *Encyklopedia katolicka*, t. 1-20, Lublin 1973-2014; *Evangelische Kirchenlexikon*, wyd. 3, red. E. Fa-hlbusch, t. 1-5, Göttingen 1986-1997; *Lexikon für Theologie und Kirche*, wyd. 2, red. J. Höfer, K. Rahner, t. 1-14, Freiburg 1957-1967; *Lexikon für Theologie und Kirche*, wyd. 3, red. W. Kasper i in., t. 1-11, Freiburg 2006; *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 1-10, Warszawa 2002-2004; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, wyd. 3, red. K. Galling i in., t. 1-6, Tübingen 1956-1965; *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, wyd. 4, red. H. D. Betz i in., t. 1-8, Tübingen 1998-2007; *Theologische Realenzyklopädie*, red. G. Müller, t. 1-36, Berlin – New York 1977-2004.

Metoda i struktura pracy oraz uwagi

Praca przyjmuje perspektywę dogmatyczno-systematyczną. Analiza materiału źródłowego pozwoliła na wyodrębnienie w poszczególnych częściach „Księgi zgody” trzynastu zasadniczych wątków refleksji nad sakramentami w ogólności, a także poszczególnymi rytami uznawanymi za sakramenty tj. Chrztem i Wieczerzą Pańską. Każdy z nich został przedstawiony na gruncie poszczególnych grup ksiąg powiązanych ze sobą merytorycznie, a także ze względu na kontekst ich powstania, a więc 1. CA i ACA, 2. MK i DK, 3. AS, 4. Traktat, 5. FC. W ramach omówienia poszczególnych grup ksiąg wyznaniowych prezentowana analiza daje się prowadzić wątkom narzuconym przez materiał źródłowy oraz dyskusję nad nim zawartą w literaturze sekundarnej. Ten ostatni aspekt wynika bezpośrednio z faktu, że prezentowana analiza uwzględnia nie tylko wypowiedzi samych części LC w perspektywie czysto systematycznej, ale również historyczny kontekst poszczególnych ujęć, a także relacjonuje debatę XX-wiecznych komentatorów na temat poszczególnych aspektów interpretacji danego wątku refleksji sakramentalnej na gruncie poszczególnych grup ksiąg LC. Tym samym prezentacja oprócz nadrzędnej perspektywy systematyzującej w perspektywie dogmatycznej wypowiedzi LC na temat sakramentów bierze również pod uwagę historyczno-teologiczne okoliczności ich powstania, a także zasadnicze aspekty dyskusji nad interpretacją LC toczoną po II wojnie światowej na gruncie polskim oraz dyskusji w niemieckim obszarze językowym. Całość rozważań zamykają każdorazowo podsumowania, które mają za zadanie syntetyczne ukazanie głównych wątków refleksji LC, a także występujące w niej zbieżności bądź rozbieżności pomiędzy poszczególnymi jej częściami.

Wskazaną wyżej grupę trzynastu zasadniczych wątków refleksji sakramentalnej uzupełnia zbiorowe ujęcie wątków praktycznych dotyczących Wieczerzy Pańskiej, które nie stanowią pierwszoplanowej treści nauczania sakramentalnego LC, a jednocześnie ich omówienie konieczne jest dla uzyskania pełniejszego obrazu nauczania o Sakramencie Ołtarza w luteranских księgach wyznaniowych. W ramach omówienia poszczególnych zagadnień praktycznych posłużono się także podziałem analizy na poszczególne grupy ksiąg, uwzględniając w nich kontekst historyczny oraz współczesną debatę interpretacyjną.

Oprócz tego część merytoryczną pracy uzupełniają dwa ekskursy oraz dwa rozdziały wprowadzające. Ekskursy poświęcone zostały pokucie i spowiedzi, a więc kwestiom bezpośrednio związanym na gruncie LC z problematyką absolucji, która status sakramentu zyskuje tylko na gruncie pism autorstwa Filipa Melanchtona (CA i ACA), zaś w przypadku pozostałych części LC nie są

one zaliczane do sakramentów¹¹⁰. W ich przypadku także zastosowano podział na grupy analizowanych ksiąg, a w prezentacji uwzględniono perspektywę historii powstania tekstów LC oraz współczesnej debaty nad ich interpretacją. Rozdziały wprowadzające natomiast mają charakter syntetyczny i przeglądowy. Prezentują one dwa zasadnicze wątki wprowadzające do refleksji nad nauczaniem sakramentalnym LC, a mianowicie rozwój nauczania o sakramentach w okresie poprzedzającym Reformację zaprezentowany w perspektywie historycznej oraz kwestię roli i znaczenia ksiąg wyznaniowych, co ukazano w perspektywie systematycznej, uwzględniając przy tym zarówno perspektywę luterzańską, jak i innych tradycji wyznaniowych.

Powyżej ukazana metoda pracy pozwala przedstawić czytelnikowi opracowanie oryginalne w swym ujęciu. Jak wykazała prezentacja stanu badań, istniejące opracowania na gruncie polskim mają charakter przyczynkowy i niepełny, niejednokrotnie pomijający nowszą dyskusję nad omawianymi kwestiami w literaturze przedmiotu. Także niemieckojęzyczna literatura przedmiotu nie doczekała się całościowego, samodzielnego, monograficznego pracowania kwestii sakramentalnych w LC. Istniejące analizy zawarte są albo w ramach szerszych opracowań komentujących całość LC, albo jej poszczególne części, bądź też w różnego rodzaju przyczynkach w opracowaniach zbiorowych. W zaprezentowanych w poprzedniej części niniejszego rozdziału opracowaniach niemieckojęzycznych da się także zauważyć ich skupienie się bądź to na perspektywie bardziej systematyczno-dogmatycznej analizy treści poszczególnych pism LC w ich wzajemnym związku (np. Edmund Schlink czy Friedrich Brunstäd), bądź też na omówieniu wątków istotnych z perspektywy analizy historyczno-teologicznej okoliczności powstania analizowanych pism (np. Holsten Fagerberg, Friedrich Mildenerberger, czy Gunther Wenz). Tym samym, jak zostało to już zauważone w sformułowaniu problemu badawczego, niniejsze opracowanie łączące systematyczną perspektywę właściwą dla refleksji natury dogmatycznej z uwzględnieniem analizy historycznych kontekstów i uwarunkowań analizowanych pism oraz syntetyzujące współczesną dyskusję w literaturze sekundarnej jest odpowiedzią na lukę w dostępnym piśmiennictwie teologicznym.

Scharakteryzowana wyżej analiza LC pozwoliła przygotować następującą strukturę pracy. Otwiera ją wstęp o charakterze metodologicznym, następnie przedstawiono dwa merytoryczne rozdziały wstępne. Pierwszy z nich ukazuje w niezbędnym zarysie rozwój nauczania i praktyki sakramentalnej do wieku

¹¹⁰ Zob. niżej 3.1.; 3.4.; 3.5.

XVI, wychodząc od podstaw biblijnych, prezentuje następnie myśl Kościoła starożytnego i średniowiecznego, a kończy się omówieniem przykładu krytyki reformacyjnej średniowiecznego modelu sakramentalnego. Rozdział drugi, ponownie ograniczając się jedynie do niezbędnego zarysu, skupia się na kwestii chrześcijańskiego wyznania, ksiąg wyznaniowych jako specyficznego przypadku tegoż wyznania, ich roli w nieluterańskich tradycjach eklesjalnych, prezentacji zarysu historii powstania LC oraz jej znaczenia jako normy doktrynalnej na gruncie luteranizmu, także w kontekście zasady *sola scriptura*.

Rozdział od trzeciego do siódmego zajmują się różnymi aspektami sakramentów w ogólności. Pierwsze trzy z nich koncentrują się na kwestii definicji sakramentów. Rozdział trzeci prezentuje ukute w poszczególnych częściach LC definicje sakramentów, a także wynikające z nich konsekwencje dla liczby rytów uznanych za sakramentalne. Rozdział czwarty i piąty mają wobec niego charakter uzupełniający, prezentując sakramenty w perspektywie pneumatologicznej oraz ich związku ze Słowem. Wyodrębnienie tych wątków do osobnych rozdziałów podyktowane było znaczeniem obu tych powiązań dla sakramentalnej refleksji LC oraz szerzej całej teologii Reformacji wittenberskiej, w tym szczególnie Marcina Lutra¹¹¹. Rozdział szósty i siódmy prezentują obiektywną i subiektywną stronę rozważań sakramentalnych LC, a więc obiektywną obecność daru zbawczego w sakramencie oraz subiektywną rolę wiary w jego przyjęciu.

Rozdział ósmy poświęcony kluczowemu zagadnieniu dla niniejszej pracy, a więc pożytkowi sakramentów, łączy w sobie perspektywę spojrzenia na sakramenty w ogólności z perspektywą koncentrującą się na poszczególnych rytach. Wynika to z faktu, że poszczególne części LC uwzględniają obie te perspektywy w swojej treści w sposób równoległy. Tym samym rozdział ósmy otwiera też część pracy poświęconą poszczególnym rytom sakramentalnym.

Rozdział dziewiąty i dziesiąty koncentruje się na zagadnieniach specyficznych dla Chrztu. Pierwszym z nich jest kwestia Chrztu dzieci, drugim zaś zakorzeniona szczególnie w katechizmach perspektywa spojrzenia na Chrzest w związku z dalszym życiem chrześcijanina. W tym miejscu wywód uzupełnia pierwszy ekskurs poświęcony pokucie, gdyż katechizmowe nauczanie

¹¹¹ Por.: A. Beutel, *Wort Gottes*, w: *Luther Handbuch*, dz. cyt., s. 362-371; W. Führer, *Das Wort Gottes in Luthers Theologie*, Göttingen 1984; *Der Heilige Geist. Ökumenische und reformatorische Untersuchungen*, „Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg”, t. 25: 1996; M. Waluś, dz. cyt.; D. Nowak, art. cyt.; E. Kinder, *Zur Lehre vom Heiligen Geist nach dem lutherischen Bekenntnisschriften*, „Fuldaer Hefte” t. 15: 1964, s. 7-38; J. Sojka, *Słowo zwiastowane w teologii Marcina Lutra i późniejszym luteranizmie*, w: Billy Graham „Ewangelizator w rozdartym świecie”. Studium ekumeniczne, red. A. Palion, Katowice 2015, s. 50-59.

o codziennym powrocie do Chrztu, omówione w rozdziale dziesiątym, ściśle łączy ten sakrament z pokutą. W związku z tym ekskurs uzupełniającą omawia ujęcie pokuty w kategoriach Zakonu i Ewangelii, jakie obecne jest w innych niż MK i DK częściach LC.

W rozdziałach od jedenastego do czternastego praca koncentruje się na kwestiach szczegółowych związanych z Wieczerzą Pańską. Rozdział jedenasty omawia zasadnicze zagadnienia obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach chleba i wina, rozdział dwunasty zajmuje się krytyką ofiarniczego pojmowania mszy, zaś trzynasty koncentruje się na kluczowej kwestii praktycznej, to jest postulatcie udzielania sakramentu pod obiema postaciami także świeckim. Rozdział czternasty zawiera zapowiedziane już wyżej omówienie mniej obszernych na gruncie LC wątków dotyczących praktyki sprawowania Wieczerzy Pańskiej. Zajmuje się kolejno kwestią dopuszczenia do/wykluczenia od Sakramentu Ołtarza, zagadnieniami przebiegu i języka liturgii, a także zaleceniami LC w kwestii częstotliwości przystępowania do sakramentu.

Po rozdziałach poświęconych Wieczerzy Pańskiej następuje drugi z ekskursów, omawiający zagadnienie spowiedzi na gruncie LC. Został on umieszczony w tym miejscu, gdyż podobnie jak wcześniejsze rozdziały zajmuje się konkretnym rytmem, zaś ostatnie dwa rozdziały pracy – piętnasty i szesnasty – powracają do ogólnych rozważań nad sakramentami, tym razem w perspektywie eklezjologicznej. Pierwszy z nich analizuje eklezjologiczną rolę sakramentów, skupiając się na ujęciu ich w CA i ACA jako *notae ecclesiae*. Rozdział zaś szesnasty prezentuje relację sakramentów i urzędu kościelnego.

Pracę zamyka zakończenie o charakterze podsumowującym i gromadzącym zasadnicze wnioski z przedłożonych wywodów wraz z propozycjami dalszych postulatów badawczych oraz odnoszących się do praktyki eklezjalnej polskiego luteranizmu. Przedłożone wywody uzupełnia bibliografia załącznikowa oraz streszczenia w języku polskim, angielskim i niemieckim. W bibliografii załącznikowej wydzielono źródła, opracowania oraz literaturę pomocniczą. Wśród źródeł ze względu na znaczenie Pisma Świętego w tradycji ewangelickiej umieszczono w pierwszej kolejności wykorzystane tłumaczenia Biblii, następnie księgi wchodzące w skład LC oraz jako grupę trzecią wszystkie pozostałe materiały o charakterze źródłowym, które pozwoliły umieścić prowadzone wywody w szerszym kontekście historyczno-teologicznym.

Na zakończenie prezentacji niniejszej pracy pozostaje autorowi przywilej złożenia podziękowań tym, bez których jej powstanie nie byłoby możliwe. Dziękuję Kolegom i Koleżanom z Sekcji Teologii Ewangelickiej Wydziału Teologicznego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie za wszelką pomoc

przy zbieraniu materiałów oraz konsultacji szczegółowych problemów. W tym kontekście szczególne podziękowania kieruję na ręce kierownika Katedry Teologii Systematycznej bp. prof. ChAT dr. hab. Marcina Hintza, a także prof. zw. dr. hab. Tadeusza J. Zielińskiego, których życzliwa, krytyczna lektura wniosła wiele do powstającej pracy. Wyrazy wdzięczności składam także Krzysztofowi M. Różańskiemu i dr. Łukaszowi Barańskiemu, którzy wspierali powstanie tej pracy krytyczną lekturą i byli partnerami w dyskusjach nad poruszonymi w książce zagadnieniami.

Na ręce bp. prof. ChAT dr. hab. Marcina Hintza, a także ks. prof. UO, dr. hab. Rajmunda Porady kieruję podziękowania za wnikliwe recenzje wydawnicze. Dziękuję także Zespołowi Wydawnictwo Warto z Bożeną Giezmą na czele za przygotowanie książki do druku, a Wydawnictwu Naukowemu ChAT za opublikowanie jej.

Przygotowanie tak obszernej pracy nie byłoby możliwe, gdyby nie zostały autorowi stworzone odpowiednie warunki do prowadzenia badań. Swoje wyrazy wdzięczności kieruję więc na ręce ks. prof. ChAT dr. hab. Bogusława Milerskiego, a przede wszystkim prof. dr. hab. Michaela Meyera-Blancka z Wydziału Teologii Ewangelickiej Reńskiego Uniwersytetu im. Fryderyka Wilhelma w Bonn, bez których zaangażowania nie byłyby możliwe moje kolejne pobyty badawcze na bońskim Wydziale Teologii Ewangelickiej realizowane w ramach, mającej już długą tradycję, współpracy Uniwersytetu w Bonn i Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Bez czasu na badania w Bonn i zasobów bońskiej biblioteki książka ta by nie powstała.

Serdecznie dziękuję mojej Żonie. Bez jej wiernego towarzyszenia nie tylko powstanie tej książki nie byłoby możliwe, ale sens straciłyby i życie, i praca.

1. Zarys rozwoju praktyki i doktryny sakramentalnej do Reformacji

Wykład nauczania o sakramentach wypracowany przez wittenberską Reformację przedstawiony w luterkańskiej „Księdze zgody” powstał zarówno jako wyraz kontynuacji, jak i polemiki z wcześniejszą tradycją Kościoła, szczególnie Kościoła Zachodniego. Dlatego zanim przejdziemy do omówienia konkretnych rozstrzygnięć LC na tematy sakramentalne, nieodzownym jest przedstawienie krótkiego zarysu rozwoju myśli sakramentologicznej poprzedzającego XVI-wieczną Reformację. Rozpocznijmy go w części pierwszej niniejszego rozdziału od prezentacji podstaw myśli sakramentologicznej w materiale biblijnym. W części drugiej skupimy się na wspólnej dla Wschodu i Zachodu chrześcijaństwa praktyce i refleksji starożytnego Kościoła. Część trzecia przybliży rozwój doktryny i praktyki sakramentalnej w średniowieczu, przede wszystkim w Kościele Zachodnim. Całość zakończy część czwarta, w której jako egzemplaryczny przykład krytyki średniowiecznego modelu siedmiu sakramentów prowadzonej przez Reformację wittenberską przedstawione zostanie jedno z pism programowych Marcina Lutra z roku 1520 – *De captivitate Babylonica ecclesiae preludeum* [O niewoli babilońskiej Kościoła].

1.1. Biblijne podstawy sakramentalnej doktryny i praktyki

Łacińskie pojęcie *sacramentum* [sakrament] nie pochodzi z języka biblijnego. Pojawia się jako ekwiwalent w tłumaczeniach starołacińskich dla greckiego terminu *μυστήριον*, co przejmują później także Wulgata¹. Termin grecki

¹ G. Bornkamm, *μυστήριον, μνέω*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, t. 4, Gran Rapids, Michigan 1967, s. 827.

uksztaltował się w kultyczno-religijnym kontekście. Ryty określane mianem *μυστήριον* skierowane były do wybranego grona wyznawców, którzy przeszli inicjację. Ich przedmiotem była ich indywidualna więź z bóstwem, a także obietnica indywidualnego zbawienia. Zwykle udział w misteriach łączył się z nakazem milczenia odnośnie ich treści. Platon i kolejni przedstawiciele greckiej filozofii czerpali z języka misteriów. Ich metaforyczne użycie terminu *μυστήριον* odnosiło się do tajemnej wiedzy, odnoszącej się już nie do spotkania z bóstwem, ale boskiego gruntu bytu, a także prawdy, której poznanie wymaga kolejnych stopni wtajemniczenia. To stało się podstawą do przejścia terminu przez język świecki, w znaczeniu „prywatnej tajemnicy”, którą należy dla siebie zachować².

Między innymi w powyższym świeckim znaczeniu termin ten pojawia się na kartach Septuaginty (np.: Tb 12,7.11; Syr 22,22). Jest on obecny jedynie w młodszych jej księgach, pochodzących z okresu hellenistycznego. W Księdze Mądrości termin ten zyskuje znaczenie teologiczne, odnosząc się do Bożej działalności stwórczej, którą poznać i zwiastować mogą jedynie pobożni (Mdr 2,22; 6,22). Natomiast w Księdze Daniela pojawia się po raz pierwszy pojmowanie *μυστήριον* jako eschatologicznej tajemnicy (Dn 2). Podobne teologiczne rozumienie terminu dostrzec można w apokaliptyce żydowskiej, która odnosi go zarówno do tajemnic o charakterze kosmologicznym, jak i eschatologicznym³.

W Nowym Testamencie termin *μυστήριον* pojawia się 28 razy. Poza jednym wyjątkiem nie jest łączony z rytami, które później zostały określone mianem sakramentów. Tym budzącym kontrowersje wyjątkiem, który Sobór w Trydencie uznał za podstawę sakramentalności małżeństwa, jest obecność terminu *μυστήριον* w Ef 5,32⁴. Tutaj jednak egzegeci spierają się, czy pojęcie to odnosi się bezpośrednio do związku kobiety i mężczyzny, czy też odnosząc się do zastosowanego w poprzednim wierszu cytatu z Rdz 2,24, interpretuje jego treść jako profetyczną zapowiedź związku Chrystusa i Kościoła⁵. W Ewangeliach synoptycznych termin *μυστήριον* (Mr 4,10-12; por. Mt 13,10-17; Łk 8,9n) jest

2 Tamże, s. 803-813; H. Krämer, *μυστήριον, ov, τό mystērion* *Mysterium, Geheimnis*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider, cz. 2, wyd. 3 przejrzone, Stuttgart 2011, s. 1098n; M. Vahrenhorst, *μυστήριον*, w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, red. L. Coenen, K. Haacker, wyd. 2, Witten 2010, s. 1431; G. Wenz, *Sakramente I*, TRE, t. 24, s. 663n.

3 G. Bornkamm, art. cyt., s. 813-816; H. Krämer, art. cyt., s. 1099n; M. Vahrenhorst, art. cyt., s. 1431n.

4 Por.: Sobór Trydencki (1545-1563), *Sesja 24: I/A (Nauka o sakramencie małżeństwa)*, 3, DSP t. 4, s. 714n. Opis sakramentu małżeństwa z Ef 5,32 łączy już też Sobór we Florencji (Sobór we Florencji (1439-1442), *Bulla unii z Ormianami (Exultate Deo)*, art. 20a, DSP t. 3, s. 522n).

5 G. Wenz, *Sakramente...*, art. cyt., s. 663n; G. Bornkamm, art. cyt., s. 823; M. Vahrenhorst, art. cyt., s. 1434.

ściśle powiązany z terminem βασιλεία [królestwo Boże, panowanie Boże] i określa wydarzenie panowania Bożego, jakie nastąpiło w świecie w Słowie i dziele Jezusa Chrystusa, które jest dostępne uczniom, zaś przed pozostałymi pozostaje jeszcze ukryte i podawane jest w podobieństwach. Tradycja Pawłowa nadaje wywiedzionemu z tradycji żydowskiej rozumieniu terminu μυστήριον znaczenie chrystologiczne. Określa się w niej samą osobę Jezusa Chrystusa jako ostatecznej μυστήριον Boga, która w krzyżu i zmartwychwstaniu przezwyciężyła stary eon z jego światową mądrością. Pozostaje przy tym tajemnicą także w ramach jego objawienia. Do tej tajemnicy przynależy także mające wymiar eschatologiczny zwiastowanie o zbawczym czynie Jezusa Chrystusa, jak i będące jego skutkiem włączenie pogan do ciała Chrystusa – Kościoła (m.in. 1 Kor 2,7-10; Rz 16,25n; Kol 1,26n; 2,1-3). Warto przy tym zauważyć, że w Liście do Efezjan zabrakło tego eschatologicznego wymiaru, mowa w nim bowiem o tym, co Bóg już dokonał, a więc o istniejącej rzeczywistości (Ef 1,8-10; 3,3-15.21-32). Tradycja Pawłowa odnosi termin μυστήριον także do przemiany, jakiej doznają jeszcze żyjący chrześcijanie w momencie paruzji (Rz 11,25n), czy też treści objawianej w darze Ducha, jakim jest glosolalia (1 Kor 14,2), zaś na gruncie 2 Listu do Tesaloniczan pojawia się koncepcja odnosząca termin μυστήριον do nieprawości, jaka jest treścią działania antychrysta (2 Tes 2,7). Także Objawienie Jana korzysta z wcześniejszej żydowskiej tradycji. Mowa w nim jest o tajemnicy [μυστήριον] Bożej. Ma ona wymiar eschatologiczny, kryje się bowiem pod nią Boży zamiar zbawczy, zgodnie z którym Bóg będzie prowadził historię do jej celu⁶.

Brak rytualnego kontekstu terminu μυστήριον na kartach Nowego Testamentu nie oznacza, że brak w nim świadectw odnoszących się do rytów, które później znalazły się na różnorodnych listach rytów uznawanych za sakramenty. Dwa najważniejsze z nich to Chrzest i Wieczerza Pańska (Eucharystia). Nowotestamentalny Chrzest odwołuje się do Chrztu, którego udzielał Jan Chrzciciel. Ten ostatni głosił chrzest nawrócenia, które było jedyną drogą ustrzeżenia się przed nadchodzącym Bożym gniewem. Potwierdzeniem woli nawrócenia był chrzest wodny udzielany przez Jana przez zanurzenie w Jordanie. Charakterystycznym dla tego chrztu było to, że inaczej niż przy rytualnych obmyciach w judaizmie był udzielany przez inną osobę, w tym wypadku Jana, wyjątkowość jego działalności chrzcielnej spowodowała nadanie mu przydomka Chrzciciela.

6 G. Bornkamm, art. cyt., s. 817-824; H. Krämer, art. cyt., szp. 1101-1105; M. Vahrenhorst, art. cyt., s. 1433-1435; μυστήριον, ου, τό, w: W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, red. K. Aland, B. Aland, wyd. 6 w pełni na nowo opracowane, Berlin-New York 1988, szp. 1073n; G. Wenz, *Sakramente...*, art. cyt., s. 663n.

Chrzest Janowy był jednorazowy i miał kontekst eschatologiczny. Znaczenie chrztu Jana dla chrześcijańskiego Chrztu potwierdza to, że sam Jezus dał się ochrzcić Janowi (Mr 1,9-11). Chrześcijańskie pojmowanie Chrztu, korzystając z tego praobrazu, opisuje Chrzest jako zbawcze wkroczenie w rzeczywistość eschatologiczną, zstąpienie Ducha Świętego, a także obietnicę synostwa. Chrzest chrześcijański udzielany był w czasach nowotestamentalnych w imię Jezusa (por. Dz 2,38; 10,48; Rz 6,3), dopiero pod koniec pierwszego stulecia formułę „w imię Jezusa” zastąpiła formuła „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” przekazana w Ewangelii Mateusza 28,19. Chrzest chrześcijański był także Chrztem nawrócenia łączonego z obietnicą odpuszczenia grzechów oraz włączenia we wspólnotę Kościoła. Ten opis wczesnochrześcijańskiego Chrztu jest opisem Chrztu udzielanego osobom dorosłym. Pytaniem otwartym pozostaje kwestia Chrztu udzielanego dzieciom. Na potwierdzenie tej praktyki wskazywane są formuły, w których mowa o Chrzcie całych oikoś [domów] (Dz 16,15.33), uwzględnienie nauk dla dzieci w tzw. tablicach domowych traktowanych jako etyczne zobowiązanie dla ochrzczonych (Kol 3,20n; Ef 6,1-4), Jezusowe błogosławieństwo dzieci (Mr 10,13-16) oraz tekst z 1 Listu do Koryntian 7,14 o uświęceniu dzieci⁷.

Tradycja Pawłowa przejęła Chrzest jako jeden z rytów praktykowanych we wcześniejszej wspólnoty Kościoła, był to wspomniany Chrzest w imię Jezusa. Paweł rozwija przy tym pojmowanie Chrztu widząc w nim akt włączenia w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa (por. Rz 6), a zatem w Jego zbawcze dzieło, co pociąga za sobą także odpuszczenie grzechów. W listach protopawłowych włączenie w zmartwychwstanie Chrystusa ma charakter eschatologicznej obietnicy, zaś listy deuteropawłowe kładą akcent raczej na teraźniejszość zmartwychwstania z Chrystusem (Kol 3,1-4; Ef 2,4n). Istotnym dla rozumienia Chrztu w tradycji Pawłowej jest także komponent nawrócenia i wynikających z niego konsekwencji dla zmiany życia chrzczonego (por. 1 Kor 6,9-11). Chrzest nie ma jedynie wymiaru indywidualnego, ale jest także włączeniem we wspólnotę ciała Chrystusa dzięki działaniu Ducha (1 Kor 12,13). Wszyscy ochrzczeni w jedno ciało są sobie równi, dotychczasowe czynniki podziału tracą dla nich znaczenie (Ga 3,27n). W Liście do Efezjan Chrzest staje się istotowym znakiem Kościoła (Ef 5,25-27). W tradycji Pawłowej obecna jest także idea synostwa/dzieciństwa Bożego, jakie wierzący zyskują dzięki Chrzciowi (Ga 3,26; 4,5; por. Rz 8,16n), pojmowanego jako restytucja stworzonej natury człowieka⁸.

7 F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, t. 2, wyd. 3 ponownie przejrane, Tübingen 2011, s. 509-512.530n; J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2003, s. 174-177.378-383; M. Wolter, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011, s. 130-135; I. Bokwa, *Chrzest*, RELIGIA.

8 F. Hahn, dz. cyt., s. 517-521; J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 144-150.434.445-

Chrzest jest także obecny w pozostałych tradycjach Nowego Testamentu. W pismach Janowych konsekwentnie powiązany jest z działaniem Ducha Świętego (J 3,1-12). Duch Święty darowany w Chrzcie stanowi podstawę dla nowonarodzenia, nowego Boskiego życia ochrzczonych. W Liście do Hebrajczyków pojawia się sugestia odrzucająca możliwość ponownego nawrócenia po Chrzcie (Hbr 6,4-8), zaś w 1 Liście Piotra Chrzest stanowi kluczowe wydarzenie dla przejścia ze starego do nowego życia (1 P 1,3). Ten sam list, rozwijając motyw nawrócenia w Chrzcie, widzi w nim prośbę o dobre sumienie (1 P 3,21), a także dostrzega typologię Chrztu w historii uratowania Noego i jego rodziny w arce z wód potopu (1 P 3,20n). List Jakuba natomiast nie wspomina bezpośrednio terminu Chrzest. Mowa jest jednak o tym rycie, kiedy list wspomina o wezwaniu nad wierzącymi „dobrego imienia” (Jk 2,7), a także kiedy wspomniane w nim jest nowonarodzenie przez stwórcze Słowo Boga – „Słowo prawdy”, przez które urzeczywistnia się zbawcza wola Boga (Jk 1,17n). Ten przegląd wypowiedzi Nowego Testamentu należy zakończyć dwoma wzmiankami na temat Chrztu pochodzącymi z Ewangelii synoptycznych, które odegrały kluczową rolę w dalszym rozwoju teologii Chrztu, gdyż potraktowano je jako słowa ustanowienia tego sakramentu. Chodzi o włączenie Chrztu w nakaz misyjny przekazany na zakończenie Ewangelii Mateusza (Mt 28,18-20) oraz paralelny wobec niego dodatek do Ewangelii Marka zawierający nakaz zwiastowania i chrzczenia (Mr 16,15n)⁹.

Kolejnym z podstawowych rytów, który zyskał sobie poczesne miejsce na formułowanych w teologii chrześcijańskiej listach sakramentów, a który ma swoje miejsce na kartach Nowego Testamentu, jest Wieczerza Pańska – Eucharystia. Korzeni praktyki chrześcijańskiego sprawowania Wieczerzy Pańskiej należy dopatrywać się w posiłkach i tworzonych wokół nich wspólnotach, w jakich uczestniczył według relacji ewangelicznych Jezus (np.: Mr 27.1-5; Łk 7,36-50), a także w powielkanocnych objawieniach Chrystusa, które także dokonywały się przy posiłkach (np.: Łk 24,13-43; J 21,9-13)¹⁰. Ponadto kluczowym odniesieniem jest Ostatnia Wieczerza¹¹.

To właśnie w ramach ostatniej z wymienionych autorzy Ewangelii synoptycznych umieszczają kluczowe dla pojmowania tego rytu słowa jego ustanowienia, które oprócz wszystkich przedstawicieli tradycji synoptycznej (Mt 26,26-29; Mk

-449; M. Wolter, dz. cyt., s. 135-151; I. Bokwa, *Chrzest*, RELIGIA.

⁹ F. Hahn, dz. cyt., s. 521-527; J. Gnilka, *Teologia...*, dz. cyt., s. 409-413.551-553.564n.

¹⁰ Joachim Gnilka nie uważa posiłków powielkanocnych za punkt odniesienia, a jedynie za ilustrację obecności wywyższonego Pana w posiłkach Kościoła (tenże, *Pierwsi...*, dz. cyt., s. 387).

¹¹ F. Hahn, dz. cyt., s. 533-536; J. Gnilka, *Pierwsi...*, dz. cyt., s. 386n.

14,22–25; Łk 22,15–20), przekazał także apostoł Paweł (1 Kor 11,23–26). Wszystkie te relacje wywodzą się z formularzy liturgicznych przejętych przez autorów nowotestamentalnych z wcześniejszej tradycji, co potwierdza także kluczową rolę tego rytu dla nabożeństw chrześcijańskich czasów Nowego Testamentu. Przedmiotem kontrowersji pozostaje, na ile oddają one faktyczne słowa Jezusa wypowiedziane podczas Ostatniej Wieczerzy¹². Cztery relacje nowotestamentowe da się zaliczyć do dwóch zasadniczych tradycji: jerozolimskiej (Mateusz, Marek) i antiocheńskiej (Łukasz, Paweł). Różnią się one szczegółami: kolejnością podawania chleba i wina względem pozostałej części posiłku, umiejscowieniem formuł mających charakter anamnezy, opisem czynności Jezusa nad chlebem i winem (błogosławieństwo/dziękczynienie), formułą wypowiedzianą nad chlebem i kielichem. Jeśli chodzi o relacje synoptyków, to różni je także zakres odniesień do uczty paschalnej¹³. U Pawła element ten jest w ogóle nieobecny. Istotnym natomiast dla interpretacji Wieczerzy Pańskiej są zawarte w przekazach o jej ustanowieniu motywy soteriologiczne. Należą do nich samoidentyfikacja Jezusa z łamanym chlebem, zastępcze zadośćuczynienie za grzech powiązane z kielichem, a także nowe przymierze ustanowione w śmierci Jezusa. W kontekście tego pierwszego należy zaznaczyć, że owa samoidentyfikacja nie jest pojmowana w kategoriach substancjalnej tożsamości z elementami, ale jako przedłużenie personalnej obecności Jezusa, umożliwiającej udział w Jego zbawczym dziele¹⁴.

Relacje o ustanowieniu Wieczerzy Pańskiej nie wyczerpują listy nowotestamentowych tekstów do niej się odnoszących. W tradycji Pawłowej kwestia Wieczerzy Pańskiej staje się tematem dwukrotnie w 1 Liście do Koryntian. Po raz pierwszy chodzi o jej odróżnienie od innych posiłków kultowych (1 Kor 10,14–22). Argumentacja Pawła koncentruje się tu wokół pojęcia *κοινωνία*, oznaczającego „uczestnictwo” bądź „wspólnotę”. Udział w Wieczerzy Pańskiej zapewnia więc udział w Chrystusie, który jako wywyższony Pan jest obecny, a co za tym

12 Częściową próbę rekonstrukcji podejmuje Joachim Gnilka, zob. tenże, *Pierwsi...*, dz. cyt., s. 248–252; zdecydowanie taką możliwość odrzuca Michael Wolter, zob. tenże, dz. cyt., s. 273.

13 W kontekście odniesień do uczty paschalnej warto odnotować różnice w datowaniu Ostatniej Wieczerzy. Tradycja synoptyczna umieszcza ją w dzień wieczerzy paschalnej 14 Nisan, zaś w tradycji Janowej, która co prawda nie przekazuje słów ustanowienia, ale zawiera obszerną relację z Ostatnią Wieczerzą, 14 Nisan dochodzi do ukrzyżowania Jezusa, zaś sam pożegnalny posiłek z uczniami przypada dzień wcześniej (F. Hahn, dz. cyt., s. 534n).

14 J. Gnilka, *Pierwsi...*, dz. cyt., s. 248–252; F. Hahn, dz. cyt., s. 536–544.559n.584–588; por. także: R. Pietkiewicz, *Biblijne przekazy o ustanowieniu Eucharystii. Studium egzegetyczno-teologiczne*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” r. 17: 2009, nr 2, s. 78–85.

idzie, udział w zbawczym darze Jego śmierci. Powyższą Pawłowa wypowiedź o Wieczerzy Pańskiej poprzedza fragment, w którym apostoł typologicznie interpretuje wydarzenia z historii drogi Izraela do ziemi obiecanej, odnosząc je do Chrztu i Wieczerzy Pańskiej, nadając tym samym tej ostatniej wymiar pneumatologiczno-chrystologiczny (1 Kor 10,3n). Drugi ze wspomnianych fragmentów koncentruje się na krytyce nadużyć przy sprawowaniu Wieczerzy Pańskiej w zborze korynckim (1 Kor 11,17-34). W nim do głosu dochodzi anamnetyczne zwiastowanie śmierci Pana w Wieczerzy Pańskiej ściśle powiązane z eschatologicznym wymiarem samego posiłku, który dokonuje się pomiędzy śmiercią a powrotem Chrystusa. W tym tekście pojawia się także motyw niegodnego spożywania sakramentu na sąd, co interpretowane jest jako krytyka braku solidarności w zborze korynckim na tle różnic w statucie społeczno-majątkowym. Podziały na tym tle są krytykowane, gdyż Wieczerza Pańska nie tylko tworzy wertykalną wspólnotę z Chrystusem, ale również horyzontalną wspólnotę tych, którzy do niej przystępują, konstytuując zatem ciało Chrystusa – Kościół i wzywa do jego jedności. Stąd lekceważenie ciała Pańskiego odnieść można zarówno do wydanego na śmierć ciała Chrystusa, jak też do jego ciała – Kościoła¹⁵.

Tradycja Janowa, choć nie przekazuje słów ustanowienia Wieczerzy Pańskiej, dostarcza istotnego wykładu na jej temat, przede wszystkim w mowie o chlebie, zawartej w rozdziale 6 Ewangelii Jana. Struktura tego rozdziału jest przedmiotem kontrowersji¹⁶, należy jednak odnotować, że zawarto w nim personalną identyfikację Jezusa Chrystusa z darem chleba życia (J 6,14-51b). Zaś w części J 6,51c-58 pojawia się odniesiona do przyszłości zapowiedź spożywania ciała (σάρξ a nie σῶμα, jak w innych miejscach Nowego Testamentu) i krwi (a nie „kielicha”, jak w innych tradycjach Nowego Testamentu) Chrystusa, pociągające za sobą dar życia wiecznego, oparty na wzajemnym byciu w sobie spożywającego i Chrystusa. Zarówno odwołanie do osoby Jezusa w miejsce łamanego ciała Chrystusa, jak i terminologia odwołująca się do pojęcia σάρξ odzwierciedlają tendencję Janowej chrystologii skupionej na wcieleniu i podkreśleniu prawdziwego człowieczeństwa Jezusa. Mowa zaś o ciele i krwi kładzie akcent na realność partycypacji w Chrystusie i Jego darach. Podsumowując, należy zauważyć, że perspektywa Janowa, odmiennie niż u Pawła, nakierowana jest

¹⁵ F. Hahn, dz. cyt., s. 544-550; J. Gnłka, *Teologia...*, dz. cyt., s. 151-155; M. Wolter, dz. cyt., s. 272-288.

¹⁶ Por. wydzielenie jako deuteriojanowego dodatku z J 6, 51c-58 w: F. Hahn, dz. cyt., s. 552-554; oraz odmienne stanowisko Joachima Gnłki, zob. tenże, *Teologia...*, dz. cyt., s. 413n (tam też krótkie podsumowanie dyskusji na ten temat).

na indywidualne zbawienie¹⁷.

Na zakończenie przeglądu biblijnych podstaw sakramentologii należy jedynie krótko odnotować, że w Nowym Testamencie poświadczono zostały także inne rytury, które później zyskały w części chrześcijaństwa status sakramentu. Wśród nich znalazło się namaszczenie olejem osób chorych (Mr 6,12n; Jk 5,14n), a także nałożenie rąk. Ten ostatni gest stosowany był w różnych kontekstach: 1. jako gest uzdrawiającego Jezusa (Mk 5,23; 6,5; 7,32; 8,23.25; Łk 4,40; 13,13) czy później uczniów Jezusa (Dz 9,12.17); 2. jako gest błogosławieństwa (Mr 10,13-16); 3. jako gest łączony z Chrztmem, z którym wiązano przekazanie Ducha Świętego (Dz 8,14-17; 19,5n); 4. jako gest ustanowienia w służbie zborowi bądź też przekazania pełnomocnictwa do pełnienia takiej służby (Dz 6,6; 13,3; 1 Tm 4,14; 5,22; 2 Tm 1,6)¹⁸.

1.2. Praktyka i doktryna sakramentalna w starożytności

U początków teologii starożytnego Kościoła termin *μυστήριον* zachował swoje biblijne znaczenie. Jednocześnie takie próby, jak użycie go przez Justyna Męczennika w „Dialogu z Żydem Tryfonem” w odniesieniu do Eucharystii¹⁹ powodowały, że poszerzał on swoje znaczenie. Nie odnosił się już tylko do pojęć z zakresu chrystologiczno-soteriologicznego, które nie miały związku z działaniami kultowymi. Przekracza więc zaczerpnięte z Nowego Testamentu znaczenie powiązane z treścią Bożego objawienia i zaczyna być odnoszony także do działań rytualnych Kościoła. W Kościele Zachodnim, jak zauważa Henri Burgeouis, taki rozwój budził opór, ze względu na skojarzenia jakie budził z konkurencyjnymi dla chrześcijaństwa religiami misteryjnymi. Na Wschodzie takie skojarzenia nie powstały, zaś sam termin był chętnie używany ze względu na jego obecność w tekście biblijnym. W efekcie Wschód do dzisiaj posługuje się pojęciem misterium na określenie sakramentów²⁰, zaś w Kościele Zachodnim, a konkretnie w Afryce Północnej, by uniknąć wieloznaczności terminu

17 F. Hahn, dz. cyt., s. 550-554; J. Gnilka, *Teologia...*, dz. cyt., s. 412-417.

18 H.-D. Wendland, *Handauflegung II*, RCG3, t. 3, szp. 54; H. von Lips, *Ordination III*, TRE, t. 25, s. 340-343; H. Vorglimer, *Krankensalbung*, TRE, t. 19, s. 664n; *Historia dogmatów*, red. B. Sesboué, t. III, Kraków 2001, s. 28.

19 S. Justinus Philosophus et Martyr, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 40, MG t. 6, szp. 561.564 (tłum. polskie: *Świętego Justyna Filozofa dialog z Żydem Tryfonem*, w: Justyn, 1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem, Warszawa 2012, s. 202n).

20 Por.: K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2002, s. 304.

mysterium, wprowadzono w jego miejsce *sacramentum*²¹. Jak się wydaje, pierwszy uczynił to Tertulian²². Przejęte więc pojęcie pozabiblijne. Jego znaczenie Ernst Kinder opisuje następująco: „*Sacramentum* oznaczało pierwotnie sumę pieniędzy, która przez biorących udział w procesie była składana w świętym miejscu i w razie przegrania procesu przypadała bogom, z tego wyrosło znaczenie: przysięga, szczególnie: sakralnie przeprowadzona przysięga wojskowa [*Fahneneid* – przysięga na sztandar], i ogólnie: kultycznie ustalony i zobowiązujący akt poświęcenia”²³. Tertulian wykorzystał ten element przysięgi właśnie w swoim opisie Chrztu, gdyż użyty przez niego termin *sacramentum*²⁴ odnosił się właściwie zasadniczo do przysięgi chrzcielnej związanej z odrzuceniem szatana, nie zaś do całości aktu chrzcielnego²⁵.

Jednocześnie należy stwierdzić, że sama definicja terminu „sakrament” nie była właściwie aż do Augustyna przedmiotem jakiegoś szczególnego zainteresowania. Co prawda przed nim należy wspomnieć obecną u Cypriana wzmiankę o sakramencie jedności Kościoła [*sacramentum unitatis*]²⁶, a nauczyciel Augustyna Ambroży pisze dzieło „O tajemnicach” poświęcone Chrzstowi, bierzmowaniu i Eucharystii²⁷, to jednak dopiero w spuściźnie biskupa Hippony sakrament staje się terminem nadrzędnym opisującym chrześcijańskie znaki zbawcze. Ujęcie sakramentu Augustyn wywodzi ze swojej teorii znaku. Jak stwierdza w „O nauce chrześcijańskiej”: „Znak obok tego, że wyciska swoją formę w zmysłach, jest czymś, co samo przez się przywodzi na myśl coś innego”²⁸. Znak [*signum*] jest więc czymś, co odsyła do rzeczy [*res*]. *Signum* to dla Augustyna element sakramentalny, zaś *res* to łaskawe działanie Boga, do którego odsyła element. Jak wskazuje w jednym ze swoich kazań o Eucharystii: „Co widzisz, to przemija [elementy eucharystyczne], lecz co się pod tym kryje – niewidzial-

21 *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 3, Kraków 2001, s. 30n.

22 Quinti Septimii Florentis Tertulliani, *De baptismo*, 4, ML t. 1, szp. 1203n (tłum. polskie: Tertulian, *O Chrzcie*, w: tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 141-142).

23 E. Kinder, *Sakramente I*, RCG3, t. 5, szp. 1322.

24 Quinti Septimii Florentis Tertulliani, *De baptismo*, 4, ML t. 1, szp. 1203n (tłum. polskie: Tertulian, *O Chrzcie*, dz. cyt., s. 141-142).

25 G. Wenz, *Sakramente...*, art. cyt., s. 664.

26 Cyprian, *De Unitate Ecclesiae*, 4, ML t. 4, szp. 498-491 (Cyprian, *O jedności Kościoła katolickiego*, w: tenże, *Pisma 1. Traktaty*, Poznań 2015, s. 173n).

27 S. Ambrosii, *De Mysteriis*, ML t. 16, szp. 389-410 (Ambroży, *O tajemnicach*, w: tenże, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, Kraków 2005, s. 51-66).

28 S. Aurelii Augustini, *De Doctrina christiana*, 2,1,1, ML t. 34, szp. 35n (tłum. polskie: Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1979, s. 40).

ne – nie przemija, lecz zostaje”²⁹. Tym, co łączy *signum* z nieprzemijalną *res* jest słowo [*verbum*], czego dobitnym wyrazem jest sformułowanie wypowiedziane w kontekście Chrztu: „Usuń słowo, a czym jest woda, czyż nie wodą tylko? Przystąpiło słowo do żywiołu, a stał się sakrament [*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*] i on sam jest jakby widzialnym słowem [*visible verbum*]”³⁰. Sakrament zapośrednicza więc dzięki Słowu dzieło Chrystusa zapowiedziane w sakramentach Starego Przymierza i wypełnione w Nowym Przymierzu. Takie ujęcie opisu działania sakramentu można dostrzec w sformułowaniu, jakie znajdujemy w dziele „O państwie Bożym”: „Sakrament jest znakiem świętym niewidzialnej ofiary odkupieńczej”³¹. Ten obraz uzupełnia jeszcze kolejny aspekt sakramentu – ujęcie go w kategoriach wspomnienia: „Uroczystość zaś jest sakramentem, gdy wspomnienie minionego faktu oznacza wydarzenie, które należy uznać za świętość”³². Znaczenie Augustyna dla rozwoju teologii sakramentów związane jest też z jego wypowiedziami odnośnie obiektywności działania łaski w sakramencie, które sformułował w sporze z donatystami, do czego jeszcze wrócimy³³.

Nauka Augustyna o sakramentach stała się zasadniczym punktem wyjścia dla późniejszej refleksji Kościoła Zachodniego. Wschód natomiast podchodził do niej z dystansem, widząc w niej ujęcie zbyt spekulatywne, które może stanowić zagrożenie dla żywego doświadczenia chrześcijańskiego. Refleksja Wschodnia koncentrowała się bowiem przede wszystkim na liturgii i katechezie. Dobrym przykładem jest mniej więcej współczesny Augustynowi Jan Chryzostom, który w odnosząc się do sakramentów stwierdza, że „w zmysłowej osłonie wszystko [jest] duchowe”³⁴, zaś odnośnie Eucharystii pisał: „Nazywana jest misterium, ponieważ to, w co wierzymy, nie jest tym samym, co widzimy, bowiem widzimy jedno, a wierzymy w drugie [...]. Słyszac wzmiankę o Ciele

29 S. Aurelii Augustini, *Sermo CCXXVII*, ML t. 38, szp. 1101, (tłum. polskie: Augustyn, *Kazanie 227*, w: tenże, *Wybór mów*, Warszawa 1973, s. 261).

30 S. Aurelii Augustini, *In Evangelium Ioannis Tractatus*, LXXX, 3, ML, t. 35, szp. 1840 (tłum. polskie: Augustyn, *Homilia 80*, w: tenże, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, t. 2, Warszawa 1977, s. 175).

31 S. Aurelii Augustini, *De Civitate Dei Contra Paganos Libri XXII*, X, 5, 10, ML t. 41, szp. 281-283 (tłum. polskie: Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, s. 361).

32 S. Aurelii Augustini, *Epistola LV*, ML t. 33, szp. 204n (tłum. polskie: Augustyn, *List 55*, w: tenże, *Listy*, Pelplin 1991, s. 338).

33 G. Wenz, *Sakramente...*, art. cyt., s. 665n; E. Kinder, *Sakramente I*, art. cyt., szp. 1322n; *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. III, dz. cyt., s. 25-27; M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak i in., t. 5, Warszawa 2007, s. 225-227.

34 Joannis Chrisostomi, *Homiliae XC in Mattheum*, 82, 4, MG t. 58, szp. 743 (tłum. polskie: Jan Chryzostom, *Homilia LXXXII*, w: tenże, *Homilie na Ewangelie według św. Mateusza*, t. 2, Warszawa 2001, s. 459-461).

Chrystusa, ja pojmuję, o czym mowa w jednym znaczeniu, a niewierzący w drugim”³⁵. Nie stara się jednak dokonać opisu tego fenomenu z taką spekulatywną precyzją jak Augustyn³⁶.

Fakt, że definicja sakramentu nie była kluczowym zagadnieniem dla telogów starożytnego Kościoła, skutkowało między innymi tym, że starożytność nie dopracowała się jednolitej listy rytów uznawanych za sakramenty. U Tertuliana wśród sakramentów obok Chrztu i Eucharystii znalazły się także namaszczenie olejem, nałożenie ręki czy podawane podczas Chrztu mleko i miód symbolizujące chrzcielną ziemię obiecaną³⁷. Ambroży pisze o wodzie, oleju i Eucharystii³⁸. Wspomniany Augustyn obok Chrztu, Eucharystii, oleju, nałożenia ręki i święceń kapłańskich wymienia także Credo i „Ojcie Nasz”, sól chrzcielną, czy wielkie święta liturgiczne³⁹. Na liście sformułowanej przez Pseudo-Dionizego Aeropagite znalazły się natomiast: Chrztost lub iluminacja, Eucharystia, ryt krzyżma, pokuta, profesja monastyczna i pogrzeb⁴⁰. Ta ostatnia lista cieszyła się autorytetem w Kościele Wschodnim dopóki Wschód nie przejął z Zachodu liczby siedmiu sakramentów⁴¹.

Wiele kwestii z zakresu ogólnej teologii sakramentów nie doczekało się

35 S. Joannis Chrisostomi, *Homiliae XLIV in Epistolam primam ad Corinthios*, 7, 1, MG t. 61, szp. 55 (tłum. polskie za: K. Ware, dz. cyt., s. 304).

36 *Historia dogmatów*, red. B. Sesboué, t. III, dz. cyt., s. 48n.

37 Quinti Septimii Florentinis Tertulliani, *De baptismo*, 7n, ML t. 1, szp. 1206-1209 (tłum. polskie: Tertulian, *O Chrzcie*, dz. cyt., s. 140n).

38 S. Ambrosii, *Enarrationes in psalmos*, 35, 19-36, ML t. 14, szp. 962-999.

39 S. Aurelii Augustini, *Sermo CCXXVIII*, ML t. 38, szp. 1102; tenże, *Contra Epistolam Parmeniani Libri Tres*, II, 13, 28, ML t. 43, szp. 76n; tenże, *De Peccatorum Meritis Et Remissione Et De Baptismo Parvulorum*, II, 25, 42, ML t. 44, szp. 176; tenże, *De Baptismo Contra Donatistas Libri Septem*, I, 1, 2, ML t. 43, szp. 109n (tłum. polskie: Augustyn, *O chrzcie*, Kraków 2006, s. 31-33); S. Aurelii Augustini, *De Catechizandis Rudibus*, 26, 50, ML t. 40, szp. 344 (tłum. polskie: Augustyn, *Początkowe nauczanie religii*, w tenże, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, s. 55); S. Aurelii Augustini, *Epistola LIV*, ML t. 33, szp. 199-204 (tłum. polskie: Augustyn, *List 54*, w tenże, *Listy*, dz. cyt., s. 332-337); S. Aurelii Augustini, *Epistola LV*, ML t. 33, szp. 204-223 (tłum. polskie: Augustyn, *List 55*, w tenże, *Listy*, dz. cyt., s. 338-358).

40 S. Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 2-7, MG t. 3, szp. 391-584 (Pseudo-Dionizy, *Hierarchia kościelna*, Kraków 1999, s. 123-200).

41 *Historia dogmatów*, red. B. Sesboué, t. III, dz. cyt., s. 44; M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, art. cyt., s. 227; W. Niemczyk, *Historia dogmatów*, przedruk wydania drugiego, Warszawa 1984, s. 97-107, por. T. Stępień, *Przedmowa*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II*, Kraków 1999, s. 39; na znaczenie Pseudo-Dionizego wskazuje fakt, że jest, obok Jana Damsceńskiego (wymieniał 2 sakramenty) i Josafa, metropolity Efezu (jego lista sakramentów składała się z 10 pozycji), jednym z Ojców przywoływanych w kontekście pytania o liczbę sakramentów w takich kompendiach teologii prawosławia jak: P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 338; K. Ware, dz. cyt., s. 305.

rozstrzygających ujęć. Nie stanęło to jednak na przeszkodzie temu, by refleksja i rozwój praktyki poszczególnych rytów uznawanych za sakramenty dała podwaliny dla ich późniejszego rozumienia. W przypadku Chrztu punktem wyjścia była praktyka Chrztu osób dorosłych poprzedzona katechumenatem. Ślady pouczenia chrzcielnego znaleźć można już w *Didachè*⁴². *Didachè* przykazuje także informacje odnośnie formy Chrztu „w imię Pana”, w wodzie „żywej” (bieżącej), poprzez trzykrotne zanurzenie/polanie. Rozwój praktyki chrzcielnej poświadczają kolejni pisarze chrześcijańscy. Do najważniejszych z nich należy Hipolit Rzymski⁴³, Tertulian⁴⁴, a także autorzy katechez chrzcielnych – Cyryl Jerozolimski⁴⁵ czy Jan Chryzostom⁴⁶. Spośród nich należy wyróżnić Tertuliana, który sformułował cztery skutki Chrztu: odpuszczenie grzechów, uwolnienie od śmierci, odnowienie i nadanie Ducha Świętego⁴⁷. Jak podsumowuje Jaroslav Pelikan za Ernestem Evanssem, ujęcie skutków Chrztu przez Tertuliana spowodowało, że kolejne wieki nie miały już nic ważnego do dodania⁴⁸.

Zawarty w powyżej wskazanych źródłach ryt chrzcielny dotyczy dorosłych katechumenów, którzy po 3-letnim przygotowaniu przystępują do Chrztu w okresie wielkanocnym. W przygotowaniu tym szczególną rolę odgrywało przekazanie symbolu wiary, który katechumeni wyznawali następnie publicznie w Niedzielę Palmową poprzedzającą Chrzest. Istotne wątki nauczania przedchrzcielnego koncentrowały się na inicjacji chrześcijańskiej oraz odpuszczeniu grzechu. Chrzest poprzedzało wyznanie przejętego przez katechumenów symbolu wiary, post, wyrzeczenie się szatana. Po Chrzcie następowało namaszczenie krzyżem oraz pierwsze przystąpienie do Eucharystii. Fakt, że wraz z rozwojem Kościoła przyznano prawo do udzielania Chrztu prezbiterom, zaś namaszczenie krzyżem pozostawiono w kompetencjach biskupa,

42 *Didachè*, 7, 4, S. C. t. 248, s. 173 (tłum. polskie: *Nauka dwunastu apostołów*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Warszawa 2010, s. 36).

43 Por. S. Hippolyti, *De Charismatibus Apostolica Traditio*, MG t. 1, szp. 1061-1070 (tłum. polskie: Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, „Studia Theologica Varsoviensia” r. 14: 1976, z. 1, s. 145-170).

44 Quinti Septimii Florentis Tertulliani, *De baptismo*, ML t. 1, szp. 1197-1224 (tłum. polskie: Tertulian, *O Chrzcie*, dz. cyt., s. 133-154).

45 S. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechese*, MG t. 33, szp. 331-1058 (tłum. polskie: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, Kraków 2000, s. 19-318); S. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechese mystagogicae quinque*, MG t. 33, 1059-1132 (tłum. polskie: Cyryl Jerozolimski, dz. cyt., s. 319-346).

46 Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, S. C. t. 50 (tłum. polskie: Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne. Homilie katechetyczne do tych, którzy mają być oświeceni oraz do neofitów*, Lublin 1993).

47 Quinti Septimii Florentis Tertulliani, *Adversum Marcionem*, I, 28, ML t. 2, szp. 279n (tłum. polskie: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, Warszawa 1994, s. 65).

48 J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, Kraków 2008, s. 174.

doprowadziło do rozdzielenia tych dwóch rytów. Na wschodzie szafarzem zarówno Chrztu, jak i namaszczenia pozostawał prezbiter, jedynie krzyżmo było błogosławione przez biskupa. To pozwoliło zachować bezpośrednie następstwo Chrztu, namaszczenia krzyżmem i pierwszego przystąpienia do Eucharystii⁴⁹.

Istotnym dla późniejszej praktyki chrzcielnej były dwie kontrowersje, do jakich wokół Chrztu doszło w okresie starożytnym. Pierwsza związana była z faktem odejścia od Chrztu dorosłych na rzecz Chrztu dzieci, które dokonało się w III wieku. Sprzeciwiał się jej między innymi Tertulian, stwierdzając, że chrzczony musi być zdolny, by poprosić o zbawienie, gdyż może swych obietnic złożonych w Chrzcie nie dotrzymać, a ponadto wiek niewinny nie potrzebuje Chrztu⁵⁰. Jej zwolennicy powoływali się na żydowską praktykę obrzezania ósmego dnia (m.in. Grzegorz z Nazjanzu⁵¹, później także Augustyn⁵²). Odrzucenie obiekcji wobec praktyki Chrztu dzieci związane było także z rozwinięciem przekonania o tym, że, jak wskazywał Cyprian z Kartaginy, dziecko tuż po urodzeniu nie popełniło jeszcze żadnego grzechu, ale i tak obciążone jest grzechami odziedziczonymi. Augustyn w tej kontrowersji wskazał na jeszcze inny argument na rzecz Chrztu dzieci⁵³, a mianowicie odwoływał się do solidarności dziecka z wiarą Kościoła, który przynosi je do Chrztu⁵⁴.

Druga kontrowersja dotyczyła ważności Chrztu udzielonego we wspólnotach schizmatyckich i heretyckich. Pierwszy akt sporu miał związek ze schizmą nowacjańską⁵⁵. Cyprian, idąc śladami Tertuliana⁵⁶, stwierdzał, że Chrzest poza Kościołem nie może być uznany, gdyż poza Kościołem nie ma zbawienia⁵⁷,

49 *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. III, dz. cyt., s. 52-60; E. J. Arnold, *Taufe III*, TRE, t. 32, s. 674-686; K. Ware, dz. cyt., s. 307n; J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 159-162.

50 Quinti Septimii Florentis Tertulliani, *De baptismo*, 18,5, ML t. 1, szp. 1220-1222 (tłum. polskie: Tertulian, *O Chrzcie*, dz. cyt., s. 152).

51 S. Gregorii Theologici, *Oratio XL. In sanctam baptismam*, 28, MG t. 36, szp. 400 (Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 40. O świętym chrzcie*, w: tenże, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 452).

52 S. Aurelii Augustini, *De Baptismo Contra Donatistas Libri Septem*, 4, 24, 31, ML t. 43, szp. 174n (tłum. polskie: Augustyn, *O chrzcie*, dz. cyt., s. 128-130).

53 S. Aurelii Augustini, *Epistula XCVIII*, 5; ML 33, 361n.

54 *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. III, dz. cyt., s. 35n; E. J. Arnold, art. cyt., s. 687-690; F.H. Kettler, *Taufe III*, RGG3, t. 6, szp. 638n; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 110-112.

55 Zob. Nowacjan, RELIGIA.

56 Quinti Septimii Florentis Tertulliani, *De baptismo*, 15,2, ML t. 1, szp. 1216n (tłum. polskie: Tertulian, *O Chrzcie*, dz. cyt., s. 148n).

57 *Epistola Epistola S. Cypriani ad Jubaianum*, 21, ML t. 3, szp. 1123n (Cyprian, *List 73*, w: tenże, *Listy*, Warszawa 1969, s. 270).

a więc także Ducha Świętego, który przekazywany jest tylko w Kościele przez nałożenie rąk przez biskupa⁵⁸. Żądaniu ponownego Chrztu osób ochrzczonych we wspólnotach heretyckich i schizmatyckich sprzeciwił się papież Stefan I, co później powtarza synod w Arles (314)⁵⁹. Kwestia powraca przy kolejnej północnoafrykańskiej schizmie, tym razem donatystycznej⁶⁰. Tutaj na pierwszy plan wysuwa się Augustyn z Hippony, rozróżniając między sakramentem a jego mocą [*virtus*]⁶¹. Sakrament Chrztu odciska niezatarty charakter na ochrzczone, z tym związane jest przekonanie, że Chrztost heretycki jest ważny, acz nie udziela łaski⁶². Tym samym Augustyn uniezależnił sakrament od godności szafarza, ale także od wiary przyjmującego⁶³, opierając go jedynie na obiektywności działania sakramentalnego gwarantowanego przez działanie Chrystusa w sakramencie. Inaczej do kwestii podchodził chrześcijański Wschód. Klemens Aleksandryjski nie uznawał prawdziwości Chrztu przyjętego w herezji⁶⁴. Zaś Bazyli Wielki dokonał rozróżnienia między Chrztostem przyjętym w schizmie i w herezji⁶⁵. O ile w pierwszym wypadku ponowny Chrztost nie jest konieczny, to w drugim jak najbardziej. Kanon soboru nicejskiego⁶⁶ dotyczący zwolenników Pawła z Samostaty potwierdził tę praktykę⁶⁷.

Także w przypadku Eucharystii pierwsze odniesienia do tego rytu spotykamy już w pismach okresu Ojców Apostolskich. Modlitwy eucharystyczne przekazuje *Didachè*, opisując jednocześnie Eucharystie jako duchowy pokarm

58 Cyprian, *Epistola* LXIX, 2-5, 7, ML t. 4, s. 401-406 (Cyprian, List 69, w: tenże, *Listy*, dz. cyt., s. 238-242).

59 Stefan I, *Listy do Cypriana i do Biskupów Azji Mniejszej*. List Do Cypriana, 256 r., BF2 s. 25; Synod w Arles (314), *Kanony do Sylwestra*, kanon 9, DSP t. 1, s. 71.

60 Zob. Z. Kubacki, *Donatyzm*, RELIGIA.

61 S. Aurelii Augustini, *In Evangelium Ioannis Tractatus*, XXVI, 13, ML, t. 35, szp. 1613n (tłum. polskie: Augustyn, *Homilia* 26, w: tenże, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, t. 1, Warszawa 1977, s. 374).

62 S. Aurelii Augustini, *De Baptismo Contra Donatistas Libri Septem*, 7, 19, 37, ML t. 43, szp. 232 (tłum. polskie: Augustyn, *O chrzcie*, dz. cyt., s. 211).

63 S. Aurelii Augustini, *De Baptismo Contra Donatistas Libri Septem*, 3, 14, 19, ML t. 43, szp. 146n (tłum. polskie: Augustyn, *O chrzcie*, dz. cyt., s. 86).

64 Clementis Alexandrini, *Stromatum Liber Quintus*, 1, 19, 4, MG t. 8, szp. 502-807 (tłum. polskie: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, Warszawa 1994, s. 69).

65 S. Basilii Magni, *Epistola CLXXXVIII. Canonica prima*, 1, MG t. , szp. 663-671 (tłum. polskie: Bazyli Wielki, List 188, w: tenże, *Listy*, Warszawa 1972, s. 184-187).

66 Sobór Nicejski I (325), *Kanon XIX*, DSP t. 1, s. 44n.

67 J. Pelikan, *Powstanie...*, dz. cyt., s. 319-322; E. Mühlberg, *Dogma und Lehre in Abendland. Vom Augustinus bis Anselm von Canterbury*, w: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, t. 2, dz. cyt., s. 420-423; *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 3, dz. cyt., s. 36-39; A. Altaner, B. Stuißer, *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 579n; W. Niemczyk, *Historia dogmatów...*, dz. cyt., s. 108, s. E. J. Arnold, art. cyt., s. 690n.

i duchowy napój oraz podkreślając eschatologiczny wymiar eucharystycznego dziękczynienia, zastrzega że dopuszcza się do niej jedynie ochrzczonych, a ci, którzy są z kimś skłócenii, winni najpierw pokutować zanim przystąpią do Eucharystii. W tekście *Didachè* pojawia się też odniesienie do Eucharystii jako ofiary w nawiązaniu do Ml 1,11.14⁶⁸. Brak jednak bliższych danych jak należałoby rozumieć to pojęcie⁶⁹.

Kolejni teologowie rozwijali powyżej naszkicowany obraz. U Ignacego Antiocheńskiego pojawia się Eucharystia w kontekście jednego Kościoła, jedności w ciele i krwi Chrystusa⁷⁰ oraz wątek, iż Eucharystia stanowi pokarm nieśmiertelności⁷¹, zaś u Justyna pojawia się jasne wskazanie, że jej elementy chleb i wino stanowią ciało i krew Chrystusa oraz wzmianka odnosząca termin „ofiara” do elementów eucharystycznych. Jest też u niego obecny motyw przemiany, nie jest jednak pewne, czy dotyczy on elementów eucharystycznych, czy tych, którzy je przyjmują⁷². Wątek Eucharystii jako ofiary – dziękczynnej obłacji – rozwija Ireneusz z Lyonu. U niego spotykamy też opis eucharystycznych darów jako połączenia ziemskiej i niebiańskiej rzeczywistości na skutek przyzwania nad nimi Boga⁷³. Kwestię obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach eucharystycznych inaczej rozwija natomiast Orygenes, który widzi w elementach Eucharystii symbole prawdziwego napoju i pokarmu, jakim jest Słowo karmiące duszę⁷⁴. U Ojców Kościoła IV i V wieku pojawia się także myśl o przemianie chleba i wina, która dokonuje się dzięki przyzwaniu nad elementami Ducha Świętego⁷⁵, co powoduje, że staje się on pokarmem nieśmiertelności, co łączone

68 *Didachè*, 9,1-10,6; 14,1-3, S. C. t. 248, s. 175-181.193 (tłum. polskie: *Nauka dwunastu apostołów*, dz. cyt., s. 37-40).

69 *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 3, dz. cyt., s. 61-63.

70 S. Ignatius, *Ad Philadelphenses*, 4, MG t. 5, szp. 701n (tłum. polskie: Ignacy antiocheński, *Do Kościoła w Filadelfii*, w: *Pierwsi świadkowie...*, dz. cyt., s. 133).

71 S. Ignatius, *Ad Ephesios*, 20, 2, MG t. 5, szp. 661n (tłum. polskie: Ignacy antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, w: *Pierwsi świadkowie...*, dz. cyt., s. 118n).

72 S. Justinus Philosophus et Martyr, *Apologia I pro Christianis*, 65-67, MG t. 6, szp. 428-431 (tłum. polskie: Justyn, *Apologia I*, w: tenże, dz. cyt., s. 85-88); S. Justinus Philosophus et Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 41, MG t. 6, szp. 564n (tłum. polskie: Świętego Justyna Filozofa dialog z Żydem Tryfonem, dz. cyt., s. 203n).

73 S. Irenaeus, *Adversus haereses libri quinque*, IV, 17,5; 18,5, ML t. 7, szp. 1023n.1027-1029 (tłum. polskie: Irenusz, *Adversus haereses*, w: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 49.50).

74 *Series veteris interpretationis commentariorum Origenis in Mattheum*, 85, ML t. 13, szp. 1734n (tłum. polskie: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, cz. 2, Kraków 2002, s. 150).

75 Z wątkiem przywołania Ducha Świętego nad darami eucharystycznymi łączy się praktyczna różnica między tradycją Wschodu i Zachodu. Mianowicie liturgie wschodnie zachowywały kolejność

jest z przemieniającą mocą eucharystycznego pokarmu wobec tych, którzy go przyjmują⁷⁶. Obecna jest także wśród nich myśl o misterium eucharystycznej ofiary⁷⁷. By zakończyć ten krótki przegląd ujęć teologii Eucharystii, należy sięgnąć do Augustyna z Hippony. Istotnym dla niego było podkreślenie motywu Eucharystii jako sakramentu jedności budującego Kościół⁷⁸. Co do pojmowania Eucharystii pojawiają się bowiem u niego zarówno wypowiedzi sugerujące realizm w pojmowaniu ciała i krwi Chrystusa, jak również określenie wskazujące na ich figuratywność⁷⁹. Brak jest zatem zgodności wśród badaczy co do stanowiska Augustyna w tej kwestii⁸⁰. Jednocześnie należy wskazać za Jaroslavem Pelikanem, że precyzyjne rozstrzygnięcia w kwestii rozumienia obecności ciała i krwi Chrystusa w Eucharystii to dopiero dorobek teologii co najmniej wieku IX⁸¹.

1.3. Średniowieczny rozwój doktryny i praktyki sakramentalnej

Także średniowieczna teologia nie od razu dopracowała się definicji oraz listy sakramentów. Szczególne znaczenie dla ogólnej teorii sakramentów zyskały ustalenia poczynione w XII wieku. Hugon od św. Wiktora zaproponował w swoim głównym dziele *De sacramentis christianae fidei* następującą definicję: „Sakrament jest element cielesny lub materialny, dokonany na zewnątrz na sposób zmysłowy na mocy podobieństwa reprezentujący, z ustanowienia oznaczający, a na zasadzie uświęcenia zawierający jakąś niewidzialną i du-

najpierw słowa ustanowienia Eucharystii, a następnie epiklezy. Kanon rzymski odwrócił tę kolejność otwierając dyskusję, czy przemienienie darów zachodzi w momencie wypowiedzenia słów konsekracji, czy podczas epiklezy (*Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 3, dz. cyt., s. 65).

76 S. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechese mystagogicae quinque*, 4,9; 5,7, MG t. 33, 1104, 1132 (tłum. polskie: Cyryl Jerozolimski, dz. cyt., s. 337-340); S. Gregorii, *Oratio catechetica magna*, 37, MG t. 45, szp. 93-98 (tłum. polskie: Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, w: tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1974, s. 176); S. Joannis Chrisostomi, *Homiliae XLIV in Epistolam primam ad Corinthios*, 24,4, MG t. 61, szp. 203.

77 Joannis Chrisostomi, *Homiliae XC in Mattheum*, 82, 5, MG t. 58, szp. 743 (tłum. polskie: Jan Chryzostom, *Homilia LXXXII*, dz. cyt., s. 461n).

78 S. Aurelii Augustini, *In Evangelium Ioannis Tractatus*, XXVI, 13, ML, t. 35, szp. 1613n (tłum. polskie: Augustyn, *Homilia 26*, w: tenże, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, t. 1, Warszawa 1977, s. 374).

79 S. Aurelii Augustini, *Sermo CCXXVII*, ML t. 38, szp. 099, (tłum. polskie: Augustyn, *Kazanie 227*, w: tenże, *Wybór mów*, Warszawa 1973, s. 259).

80 J. Pelikan, *Powstanie...*, dz. cyt., s. 174-178. 245-247. 315; *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 3, dz. cyt., s. 61-71; W. Niemczyk, *Historia dogmatów...*, dz. cyt., s. 97n; H. Graß, *Abendmahl II*, RGG3, t. 1, szp. 21-24; G. Kretschmar, *Abendmahl III/1*, TRE, t. 1, s. 59-89; A. Altaner, B. Stuiber, dz. cyt., s. 111. 194n. 416. 443. 580.

81 J. Pelikan, *Powstanie...*, dz. cyt., s. 174.

chową łaskę”⁸². Inną znaczącą dla rozwoju średniowiecznej sakramentologii definicję zaproponował Piotr Lombard (ok. 1095-1159). Jak zauważa Gunther Wenz, złożyły się na nią trzy uzupełniające się zdania⁸³: „Sakrament jest znakiem rzeczy świętej [...], sakrament jest widzialną postacią niewidzialnej łaski [...]. Sakramentem bowiem ściśle nazywa się to, co tak jak jest znakiem łaski Bożej i formą łaski niewidzialnej, że ma jej podobieństwo i jest przyczyną”⁸⁴. Należy zauważyć, że termin „forma” jest jeszcze przez niego rozumiany zgodnie z tradycją augustyńską jako uchwytne dla zmysłów postać sakramentu. Wraz z recepcją filozofii arystotelejskiej w teologii od drugiego ćwierćwiecza XII wieku za „formę” sakramentu przyjęto uważać słowa ustanowienia, zaś „materią” sakramentu pozostawiały elementy⁸⁵. Piotr Lombard wskazuje także, że „nie tylko do oznaczania [łaski – dop. JS] ustanowione zostały sakramenty, lecz i uświęcania”⁸⁶ oraz dodaje, że koniecznym jest też, by szafarz udzielający sakramentu czynił to z intencją udzielenia sakramentu: „bo i w tym [Chrzcie – dop. JS] i w innych sakramentach, tak jak należy zachować formę, tak też należy mieć zamiar jego sprawowania”⁸⁷.

Do XII wieku, podobnie jak w starożytności, brak było także powszechnie uznawanej listy sakramentów. U Izydora z Sewilli wśród sakramentów znalazły się: chrzest, krzyżmo, ciało i krew⁸⁸. Z Piotrem Damiani łączona jest lista 12 sakramentów, na których obok tych, które wymienione były wśród późniejszych 7, znalazły się: namaszczenie na króla, dedykację kościoła, konsekrację dziewic, poświęcenie zakonnic, poświęcenie zakonnic i obmycie nóg w Wielki Czwartek⁸⁹. W sumie liczba różnych rytów uznawanych za sakramenty do-

⁸² Hugo de S. Victore, *De sacramentis christianae fidei*, I, 9, 2, ML t. 176, szp. 317 (tłum. polskie za: M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, art. cyt., s. 229).

⁸³ G. Wenz, *Sakramente I*, TRE, t. 29, s. 667.

⁸⁴ Petrus Lombardus, *Sententiarum libri quatuor*, IV, 1, 2, 3, ML t. 192, szp. 839n (tłum. polskie: P. Lombard, *Cztery księgi sentencji*, t. 2, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2015, s. 298n).

⁸⁵ G. Wenz, *Sakramente...*, art. cyt., s. 667.

⁸⁶ Petrus Lombardus, *Sententiarum libri quatuor*, IV, 1, 3, ML t. 192, szp. 839n (tłum. polskie: P. Lombard, *Cztery księgi sentencji*, t. 2, dz. cyt., s. 299).

⁸⁷ Petrus Lombardus, *Sententiarum libri quatuor*, IV, 6, 5, ML t. 192, szp. 854 (tłum. polskie: P. Lombard, *Cztery księgi sentencji*, t. 2, dz. cyt., s. 333n).

⁸⁸ S. Isidori, *Etymologiarum libri XX*, VI, 19, 39, ML t. 82, szp. 255c.

⁸⁹ S. Petrus Damiani, *Sermo LXIX*, ML, t. 144, szp. 897-902. Cześć autorów widzi w tej wypowiedzi autentyczne kazanie Piotra Damiani (M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, art. cyt., s. 228; W. Koehler, *Dogmengeschichte. Von den Anfängen bis zur Reformation*, Zürich 1951, s. 306), natomiast Jaroslav Pelikan zwraca uwagę, że mamy do czynienia z kazaniem jedynie Piotrowi Damianiemu przypisanem (J. Pelikan, *Rozwój teologii średniowiecznej*, Kraków 2009, s. 259, przyp. 766), zaś Henri

chodziła do 30⁹⁰.

Po raz pierwszy liczba siedmiu sakramentów pojawia się w XII wieku. Jaroslav Pelikan wskazuje w tym kontekście na dzieło *De sententias divinitas*⁹¹, pochodzące ze szkoły Gilberta de la Porée (1076-1154), Henri Burgeuois oprócz niego wspomina także o biografii biskupa Ottona z Bambergu, apostoła Pomorza⁹², zaś Wiktor Niemczyk do osoby Ottona z Bambergu dołącza także bliżej niesprecyzowanych przedstawicieli szkół Piotra Abelarda i Hugona od św. Wiktora⁹³, natomiast Bernard Geyer wskazuje także na piśmo *De sacramentis* niejakiego Magistra Simona⁹⁴, a Józef Matwiejuk przywołuje także na komentarz do *Decretum Gratiani* Rolanda Bandinelli, późniejszego papieża Aleksandra III, zatytułowany *Concordia discordantium canonum*⁹⁵. Powyższe uwagi nie zmieniają jednak faktu, że decydujący wpływ na ustalenie liczby siedmiu sakramentów miał Piotr Lombard⁹⁶, który w IV księdze sentencji stwierdza: „Przystąpmy już do sakramentów Nowego Prawa, którymi są chrzest, bierzmowanie, chleb błogosławieństwa, to jest eucharystia, pokuta, ostatnie namaszczenie, kapłaństwo, małżeństwo”⁹⁷. Lista ta spotkała się z przyjęciem zarówno w oficjalnych wypowiedziach Kościoła, jak i późniejszych teologów.

Jeśli chodzi o oficjalne wypowiedzi Kościoła, to po raz pierwszy siedem sakramentów zostaje wymienione przez papieża Innocentego III w „Wyznaniu wiary dla Waldensów” z 1208 roku⁹⁸ oraz w wyznaniu wiary cesarza bizantyjskiego Michała Paleologa, które ten złożył na II soborze lyońskim (1274), a które było

Burgeuois na podstawie dzieła Piotra Damianiego *Gratissimus* (por. S. Petri Damiani, *Liber qui appellatur Gratissimus. Ad Henricum Archiepiscopum Ravennam*, 9, ML, t. 145, szp. 109) twierdzi, że wymieniał on jedynie jako sakramenty Chrzest, Eucharystię i święcenia kapłańskie (*Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 3, dz. cyt., s. 45).

⁹⁰ I. Bokwa, *Sakrament*, RELIGIA; E. Kinder, *Sakramente I*, RGG3, t. 5, szp. 1323.

⁹¹ J. Pelikan, *Rozwój...*, dz. cyt., s. 259; por.: *De sententias divinitas. Ein Sentenzenbuch der Gilbertinischen Schule*, red. B. Geyer, Münster 1909, s. 108n.

⁹² *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 3, dz. cyt., s. 100.

⁹³ W. Niemczyk, *Historia dogmatów...*, dz. cyt., s. 177.

⁹⁴ B. Geyer, *Der Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung*, „Theologie und Glaube” r. 10: 1918, s. 340.

⁹⁵ K. Matwiejuk, *Sakramentalny charakter słowa Bożego*, w: „Teologiczne Studia Siedleckie” r. XI (2014), s. 20n.

⁹⁶ J. Pelikan, *Rozwój...*, dz. cyt., s. 259; *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 3, dz. cyt., s. 100; G. Geyer, art. cyt., s. 342.

⁹⁷ Petrus Lombardus, *Sententiarum libri quatuor*, IV, 2, 1, ML t. 192, szp. 841n (tłum. polskie: P. Lombard, *Cztery księgi sentencji*, t. 2, dz. cyt., s. 304).

⁹⁸ DzŚ, nr 790-797 (tłum. polskie: BF1, nr VII/201.239.281.592).

dla niego przygotowane przez papieża Klemensa VII w 1267 roku⁹⁹. Odnośnie pierwszego z wymienionych tekstów warto zauważyć, że Innocenty III broni w nim niezależności sakramentu od godności szafarza. Nawiązuje tym samym do własnego napisanego jeszcze przed objęciem godności papieskiej traktatu *De sacro altaris mysterio*¹⁰⁰, w którym argumentuje w tej samej kwestii, odwołując się do formuły *opus operatum* [dzieła dokonanego]¹⁰¹, zgodnie z którą „w sakramencie zostaje udzielona łaska wiernemu mocą samego dokonanego aktu sakramentalnego; sakrament jest skuteczny niezależnie od wkładu kapłana i osoby go przyjmującej”¹⁰². W kontekście sakramentalnym użyto jej po raz pierwszy w szkole Gilberta de la Porée (1076-1154)¹⁰³. Odnośnie zaś drugiego należy wskazać, że Paul Evdokimov widzi w nim jeden z pierwszych momentów, w którym lista 7 sakramentów trafia na Wschód, zaś Kalistos Ware zaznacza, że utrwaliła się ona w teologii prawosławnej dopiero w XVII wieku, zaś Henryk Paprocki dodaje, że decydujące znaczenie miała w tym procesie symbolika liczby siedem – symbolu pełni¹⁰⁴. Jednocześnie Kallistos Ware przestrzega przy tym, by nie zapominać, że prawosławie, mówiąc o liście siedmiu sakramentów, podkreśla centralne miejsce Chrztu oraz Eucharystii (sakramenty Ewangelii¹⁰⁵), a także uwypukla konieczność nieizolowania siedmiu sakramentów od innych działań Kościoła o charakterze sakramentalnym (tzw. sakramentaliów)¹⁰⁶.

Spośród teologów średniowiecznych największy wkład w rozwój doktryny sakramentalnej miał Tomasz z Akwinu. Przyjął on listę siedmiu sakramentów jako swoją, argumentując, że służą one doskonaleniu człowieka i zaradzeniu skutkom grzechu. Dzieje się to w perspektywie indywidualnej, za sprawą Chrztu, bierzmowania, Eucharystii, pokuty i namaszczenia chorych, oraz wspólnotowej, poprzez małżeństwo i kapłaństwo¹⁰⁷. U Tomasza pojawia się także nauka o niezatartym znamieniu sakramentów Chrztu, bierzmowania i święceń, które udzielane są ze względu na to jednorazowo¹⁰⁸. To nauczanie

99 DzS, nr 851-861 (tłum. polskie: BF1, nr IX/36.28).

100 Innocentii III, *De sacro altaris mysterio*, III, 5, ML t. 217, szp. 844.

101 A. McGrath, *Christian Theology. An Introduction*, wyd. 5, Oxford 2011, s. 406.

102 *Ex opere operato*, RELIGIA.

103 G. Wenz, *Sakramente...*, art. cyt., s. 666.

104 P. Evdokimov, dz. cyt., s. 337n; K. Ware, dz. cyt., s. 305; H. Paprocki, *Sakramenty*, RELIGIA.

105 H. Paprocki, *Sakramenty*, RELIGIA.

106 K. Ware, dz. cyt., s. 306.

107 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 65, art. 1, w: tenże, *Suma teologiczna*, t. 27, London 1984, s. 58-61.

108 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 65, art. 1, w: tamże, t. 27, dz. cyt., s. 58-61.

obecne już było u papieża Innocentego III odnośnie chrztu¹⁰⁹ i Grzegorza VII odnośnie kapłaństwa¹¹⁰. W rozważaniach sakramentalnych Tomasza z Akwinu utwierdzone zostało pojmowanie sakramentu w kategoriach materii, czyli elementu widzialnego bądź czynności sakramentalnej i formy, a więc słów ustanowienia¹¹¹. Dochodzi do tego obecna już u Piotra Lombarda nauka o konieczności posiadania przez szafarza właściwej intencji¹¹². To wiąże się z wywodzącym się jeszcze od Augustyna i jego sporów z donatystami nauczaniem, że sakrament jest niezależny od godności szafarza, które Tomasz podziela¹¹³. Akwinata ujmuje także sakrament w kategoriach znaku: „[...] jest znakiem rzeczy świętej, o ile uświęca ludzi”¹¹⁴. Jest to znak upamiętniający przyczynę uświęcenia – mękę Chrystusa, znakiem wskazującym na jego istotę – łaskę (do istoty tej przynależą też cnoty), oraz znakiem zapowiadającym przyszłą chwałę, a więc cel uświęcenia¹¹⁵. Wiele z tych ustaleń Tomasza z Akwinu znalazło swoje miejsce w orzeczeniach soborowych¹¹⁶.

Kolejną oficjalną wypowiedzią Kościoła Zachodniego, stanowiącą swoiste podsumowanie rozwoju średniowiecznej sakramentologii, była „Bulla unii z Ormianami *Exultate Deo*” soboru florenckiego (1439-1442). Na wstępie swojej części sakramentologicznej potwierdza ona siedem sakramentów Nowego Prawa, zgodnie z propozycją Piotra Lombarda. Dzieli je podobnie do Akwinaty, pięć za wyjątkiem święceń i małżeństwa uznaje za doskonalące duchowo jednostkę, pozostałe zaś dwa uważa za narzędzie zapewnienia rządów w Kościele i jego wzrostu. Wpisując się w wypracowaną już w starożytności tradycję, bulla określa sakramenty jako udzielające łaski¹¹⁷. Pojawia się też stwierdzenie, ponownie zgodne z ujęciem Akwinaty, że dla zaistnienia sakramentu konieczne są trzy elementy: materia, forma (słowa) i intencja szafarza „czynienia tego, co czyni Kościół [*intentione faciendi, quod facit ecclesiae*]”¹¹⁸.

Pożytkiem pierwszego z sakramentów – Chrztu jest odrodzenie duchowe, gdyż odpuszcza on grzech pierworodny i aktualny (winę i karę), jako pierwszy

¹⁰⁹ DzS, nr 781 (tłum. polskie: BF1, nr 238).

¹¹⁰ DzS, nr 825.

¹¹¹ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 60, art. 6n, w: tenże, *Suma teologiczna*, t. 27, dz. cyt., s. 7.13.

¹¹² Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 64, art. 8.10, w: tenże, *Suma teologiczna*, t. 27, dz. cyt., s. 53-55.57n.

¹¹³ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 64, art. 9, w: tenże, *Suma teologiczna*, t. 27, dz. cyt., s. 55n.

¹¹⁴ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 60, art. 2, w: tenże, *Suma teologiczna*, t. 27, dz. cyt., s. 6.

¹¹⁵ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 60, art. 3, w: tenże, *Suma teologiczna*, t. 27, dz. cyt., s. 7.

¹¹⁶ G. Wenz, *Sakramente...*, art. cyt., s. 668-670.

¹¹⁷ Sobór we Florencji (1439-1442), *Bulla unii z Ormianami (Exultate Deo)*, art. 10, DSP, t. 3, s. 504n.

¹¹⁸ Tamże, art. 12, DSP t. 3, s. 506n.

sakrament jest on „bramą życia duchowego” i momentem włączenia w Kościół – ciało Chrystusa. Jest konieczny do zbawienia ze względu na grzech pierworodny. Materia sakramentu to woda, zaś forma to słowa, że dokonywany jest akt Chrztu w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego. W sytuacjach nagłych możliwe jest szafarstwo diakonów, świeckich chrześcijan, a także pogan i heretyków, pod warunkiem, że dochowają formy i będą dokonywać aktu Chrztu z właściwą intencją. Potwierdzone zostaje tym samym obecne już w starożytności podkreślenie obiektywności aktu sakramentalnego. Chrzest należy do grupy trzech sakramentów, które odciskają na chrzczonym niezatarte piętno, jest więc niepowtarzalny¹¹⁹. Średniowieczne kontrowersje wokół Chrztu związane były z poglądami takich grup, jak katarzy czy bogomili, negujących konieczność Chrztu, czy też niektórymi odłamami waldensów, którzy chrzcili ponownie ze względu na przekonania o charakterze donatystycznym¹²⁰.

Kolejnym sakramentem udzielanym jednokrotnie i odciskającym niezatarte piętno jest bierzmowanie – sakrament wzrostu w łasce i umocnienia w wierze, który podobnie jak w dniu Pięćdziesiątnicy obdarza Duchem Świętym uzdalniającym do odważnego wyznania imienia Chrystusa. Jego materią jest krzyżmo, którego skład symbolizuje szlachetność sumienia i dobrą sławę, zaś formą słowa o znaku krzyża w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Szafarstwo tego sakramentu, w oparciu o Dz 8,14-17, zostało zastrzeżone dla biskupów, jako tych, którzy przez nałożenie rąk udzielali Ducha Świętego. Tym samym kontynuowana jest odmienna praktyka niż na Wschodzie, gdzie szafarzem tego sakramentu pozostał kapłan, pozwalając zachować bezpośrednie następstwo Chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Na Wschodzie jedynie krzyżmo było poświęcone przez biskupa¹²¹. „Bulla unii z Ormianami...” przewiduje taką opcję w praktyce Zachodniej tylko jako wyjątek¹²².

Jako trzeci z sakramentów „Bulla unii z Ormianami...” wymienia Eucharystię, która karmi chrześcijan i przy godnym przyjęciu skutkuje zjednoczeniem z Chrystusem, a co za tym idzie – wzrostem łaski. Odżywia on, prowadzi do wzrostu, odnowy i przyjemności w życiu duchowym. W sakramencie tym jest też element pamiątki Zbawiciela. Jego materią jest praśny chleb i wino mie-

¹¹⁹ Tamże, art. 11.13n, DSP t. 3, s. 506-511.

¹²⁰ J. Ulrich, *Taufe IV*, TRE, t. 32, s. 697-701; F. H. Kettler, art. cyt., szp. 642n; na temat poglądów bogomilów, katarów i waldensów odnośnie Chrztu zob.: M. Dobkowski, *Katarzy*, RELIGIA; *bogomili*, RELIGIA; M. Lambert, *Średniowieczne herezje*, Gdańsk-Warszawa 2002, s. 91.102n; P. Johnson, *Historia chrześcijaństwa*, Gdańsk 1995, s. 279n.

¹²¹ *Historia dogmatów*, red. B. Sesboué, t. 3, dz. cyt., s. 58-60.122; K. Ware, dz. cyt., s. 309n.

¹²² Sobór we Florencji (1439-1442), *Bulla unii z Ormianami (Exultate Deo)*, art. 11.15, DSP t. 3, 506n.512n.

szane z wodą. Obie praktyki były odmienne niż praktyka wschodnia¹²³. Wymóg prażności chleba pojawia się już w wyznaniu cesarza Michała Paleologa¹²⁴. Formą zaś są słowa ustanowienia¹²⁵. Zachód więc łączy moment konsekracji wyraźnie ze słowami ustanowienia, Wschód – pozostawiając epiklezę przed Słowami ustanowienia – traktuje je jako element szerszego aktu przemiany obejmującego dziękczynienie, anamnezę i epiklezę. Kwestia roli epiklezy była głównym elementem kontrowersji na linii Wschód-Zachód, gdyż kluczowy problem Zachodu, tj. kwestia obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach, na Wschodzie w okresie średniowiecznym nie jest kwestią szerszej dysputy. Kościół Wschodni traktował przemianę elementów jako rzeczywistą, a scholastyczne rozróżnienia, które zdefiniują problem za Zachodem, staną się przedmiotem refleksji dopiero w wieku XVII¹²⁶.

Przejęte przez „Bulla o unii z Ormianami...”¹²⁷ rozstrzygnięcia dotyczące przemiany substancji chleba i wina w ciało i krew Chrystusa są wynikiem ustaleń Soboru Laterańskiego IV¹²⁸. Dysputa nad tym zagadnieniem sięgała w średniowieczu wieku IX. W pierwszym akcie sporu, skoncentrowanym na interpretacji tradycji augustyńskiej, wzięli udział Paschazy Radbert (ok. 790-856/59) i Ratramnus z Corbie (zm. po 868). Pierwszy twierdził, że dochodzi do przemiany elementów w ciało i krew Chrystusa tożsame z jego ziemskim ciałem, ale otrzymują je jedynie wierzący, zaś niewierzący otrzymują wyłącznie znaki. Ratramnus zaś reprezentował stanowisko, że elementy są symbolami pokarmu otrzymywanego duchowo, różnego od ziemskiego ciała i krwi Chrystusa. Spór powrócił w wieku XI wraz z Berengarem z Tours (zm. 1088), który głosił, ponownie w odwołaniu do Augustyna, że ciało Chrystusa jest niepodzielne w niebie i dołącza do elementów jedynie duchowo, substancjalnie nie zachodzi zmiana w chlebie i winie. Berengar został zmuszony, by w 1079 r. złożyć wyznanie wiary na synodzie w Rzymie¹²⁹, głoszące *substantialiter converti*

¹²³ K. Ware, dz. cyt., s. 318n.

¹²⁴ DzS, nr 860 (tłum. polskie: BF1, nr IX/38).

¹²⁵ Sobór we Florencji (1439-1442), *Bulla unii z Ormianami (Exultate Deo)*, art. 11.16, DSP t. 3, s. 506n.514-519. Formułę konsekracji podano na Soborze we Florencji w „Bulli unii z Koptami (*Cantate Domino*)” (Sobór we Florencji (1439-1442), *Bulla unii z Koptami (Cantate Domino)*, art. 18, DSP t. 3, s. 614n).

¹²⁶ K. Ware, dz. cyt., s. 314n.

¹²⁷ Termin *transsubstantiat* znalazł się także w wyznaniu wiary Michała Paleologa: DzS, nr 860 (tłum. polskie: BF1, nr IX/38).

¹²⁸ Sobór Laterański IV (1215), *Konstytucja „De fide catholica”*, 1, 9, DSP t. 2, s. 221n. Na określenie przemiany użyto w dokumentach soborowych terminu: *transsubstantiat*.

¹²⁹ DzS, nr 700 (tłum. polskie: BF1, nr VII/279). Berengar już wcześniej, w 1059 r. na polecenie papieża Mikołaja II musiał złożyć w Rzymie wyznanie w prawdziwą obecność ciała i krwi w sakramencie (DzS,

[substancjalną przemianę] elementów¹³⁰.

Wiek XII przyniósł doprecyzowanie nauki o Wieczerzy Pańskiej. Piotr Lombard, podsumowując w swoich sentencjach stan dyskusji, wskazał na trzy możliwe sposoby interpretacji obecności Chrystusa w elementach eucharystycznych. Obok koncepcji transformacji elementów, która nie zakładała ich zmiany substancjalnej, wymienił przemianę substancjalną chleba i wina (transsubstancjacja) oraz konsubstancjację, a więc współwystępowanie substancji chleba i ciała oraz wina i krwi. Piotr Lombard odrzuca pierwszą z możliwości, zaś kwestię wyboru między dwoma pozostałymi pozostawia otwartą¹³¹. Tą wątpliwość Piotra Lombarda rozstrzygnął Sobór Laterański IV, uznając transsubstancjację za obowiązującą, co spotyka się z powszechnym przyjęciem (Tomasz z Akwinu, Bonawentura i inni). Nie wykluczyło to jednak całkiem innych poglądów z debaty. Konsubstancjacji, powołując się na autoritet Piotra Lombarda, nie wykluczał Duns Szkot, była ona także traktowana jako jedna z możliwych opcji w środowisku nominalistycznym¹³². Ze sporami wokół obecności ciała i krwi w elementach powiązany jest ściśle kolejny wątek nauczania o Sakramencie Ołtarza, a mianowicie kwestia pojmowania go w kategoriach ofiary, rozumianej jako udział w ofercie Chrystusa czy też jej reprezentacja¹³³. Ten aspekt w „Bulli o unii z Ormianami...” dochodzi do głosu tylko w kontekście święceń¹³⁴. Kolejnym wypracowanym w średniowieczu elementem nauki o obecności ciała i krwi w elementach sakramentu, obecnym także we wspomnianej bulli jest nauka o konkomitancji głosząca, że „w każdym elemencie konsekrowanego chleba lub wina jest obecny cały Chrystus”¹³⁵, która została zdogmatyzowana na Soborze w Konstancji (1414-1418)¹³⁶. Praktycznym skutkiem tej nauki było uzasadnienie udzielania sakramentu świeckim pod jedną postacią, co nigdy nie przyjęło się na Wschodzie¹³⁷.

nr 690; tłum. polskie: BF2, nr 222).

130 P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, Kraków 1997, s. 70-78; J. Pelikan, *Rozwój...*, dz. cyt., s. 89-91.93-96; W. Niemczyk, *Historia dogmatów...*, dz. cyt., s. 144-148.

131 Petrus Lombardus, *Sententiarum libri quatuor*, IV, 11, 1, ML t. 192, szp. 861 (tłum. polskie: P. Lombard, *Cztery księgi sentencji*, t. 2, dz. cyt., s. 353); A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 2, Gütersloh 1992, s. 48n.

132 E. Iserloh, *Abendmahl III/2*, TRE, t. 1, s. 93n.101-103; J. Pelikan, *Reformacja Kościoła i dogmatów (1300-1700)*, Kraków 2010, s. 64.68-72.

133 J. Pelikan, *Rozwój...*, dz. cyt., s. 96n.232-234; E. Iserloh, *Abendmahl III/2*, TRE, t. 1, s. 95n.

134 Por.: Sobór we Florencji (1439-1442), *Bulla unii z Ormianami (Exultate Deo)*, art. 19b, DSP t. 3, s. 522n.

135 M. Ugłorz, *Eucharystia*, RELIGIA.

136 Sobór w Konstancji (1414-1418), *Sesja XIII (15 czerwca 1415)*, I, 3, DSP t. 3, s. 108n.

137 K. Ware, dz. cyt., s. 318n.

Czwarty sakrament wymieniony w „Bulli unii z Ormianami...” to pokuta. Jej praktyka przeszła już w starożytności zasadniczą ewolucję, od wykształcenia się praktyki tzw. drugiej pokuty po Chrzcie w formie publicznej, aż do zmiany w praktykę wielokrotnej tajnej spowiedzi, na wzór praktyk stosowanych przez mnichów iroszkockich¹³⁸. Średniowiecze rozwinęło nie tylko dyscyplinę pokutną poprzez nakaz dorocznej spowiedzi wielkanocnej wydany na konstytucji Soborze Laterańskim IV (1215) w konstytucji *Omnis utriusque sexus*¹³⁹, ale także jej sakramentalne rozumienie. Jest to sakrament przywracający duchowe zdrowie naruszone przez grzech, gdyż niosła ona w sobie odpuszczenie grzechów. Jego materią według „Bulli unii z Ormianami...” jest trójdzielny akt pokutny: skrucenie serca i postanowienie niegrzeszenia na przyszłość [*cordis contritio*], wyznanie ust [*oris confessio*], obejmujące wszystkie pamiętane grzechy, i zadośćuczynienie [*satisfactio*]. Formą zaś jest formuła rozgrzeszenia (absolucji)¹⁴⁰. Piąty sakrament, będący także sakramentem uzdrowienia, to ostatnie namaszczenie wywiedzione z Jk 5,14n. W jego efekcie następuje uleczenie duchowe, a także cielesne, o ile to pożyteczne dla duszy. Należy go udzielać choremu w niebezpieczeństwie śmierci. Materią sakramentu jest olej poświęcony przez biskupa, a formą słowa głoszące odpuszczenie przez namaszczenie i Boże miłosierdzie¹⁴¹.

Szósty z sakramentów to sakrament święceń. On także zaliczony został przez „Bullę o unii z Ormianami...” do trzech sakramentów wyciskających na duszy niezniszczalne piętno. Jego skutkiem jest wzrost łaski, jest to sakrament duchowego kierownictwa i pomnażania Kościoła. Materią jest symbol przekazywany w czasie święceń (np. w przypadku prezbitera kielich z winem i patena z chlebem). Formą słowa głoszące w przypadku prezbitera przekazanie władzy sprawowania ofiary w Kościele za żywych i umarłych. Szafarstwo tego sakramentu zostało zastrzeżone zwyczajowo dla biskupów¹⁴². Ostatni z sakramentów to małżeństwo, czyli sakrament cielesnego pomnożenia Kościoła, obrazujący związek Chrystusa i Kościoła (Ef 5,32). Do dóbr tego sakramentu „Bulla unii z Ormianami...” zalicza: przyjęcie potomstwa, wierność i nierozzerwalność. Odchodzi też w jego przypadku od schematu materia-forma, wskazując jedynie

138 *Historia dogmatów*, red. B. Sesboué, t. 3, Kraków 2001, s. 86-95; K.-H. Bieritz, *Liturgik*, Berlin 2004, s. 649-653.

139 Sobór Laterański IV, Konstytucja 21. O nakazie spowiedzi i związanej z nią tajemnicy oraz o obowiązku przyjmowania Komunii świętej przynajmniej w czasie Paschy, DSP t. 2, s. 258-261; J. Pelikan, *Reformacja...*, dz. cyt., s. 158-162; por.: J. Delumeau, *Wyznanie i przebaczenie. Historia spowiedzi*, Gdańsk 1997.

140 Sobór we Florencji (1439-1442), *Bulla unii z Ormianami (Exultate Deo)*, art. 11.17, DSP t. 3, s. 518-521.

141 Tamże, art. 11.18, DSP t. 3, s. 506n.520n.

142 Tamże, art. 11.19, DSP t. 3, s. 506n.528n.

jako ich odpowiednik przyczynę sprawczą sakramentu [*causa efficiens*], czyli wzajemną zgodę małżonków, wyrażoną słowami w czasie teraźniejszym¹⁴³.

1.4. Reformacyjna krytyka średniowiecznego modelu sakramentologicznego

Powyżej zarysowany model siedmiu sakramentów stał się przedmiotem reformacyjnej krytyki. Jej reprezentatywnym przykładem jest pismo *De captivitate Babylonica ecclesiae preludeum*¹⁴⁴, zaliczane do tzw. pism programowych Marcina Lutra z 1520 roku, które stanowi najbardziej kompleksowe ujęcie stanowiska Reformatora w sporze z zastanym modelem sakramentalnym, jaki toczył on w okolicach roku 1520. Nie było ono pierwszą wypowiedzią Reformatora skupioną na sakramentach, poprzedził je bowiem cykl trzech kazań poświęconych sakramentom Chrztu¹⁴⁵, Eucharystii¹⁴⁶ i pokuty z 1519 roku¹⁴⁷ oraz opublikowane w 1520 kazanie o Nowym Testamencie, tj. o mszy¹⁴⁸. To jednak *De captivitate...* położyło fundament pod stanowisko Reformacji wittenberskiej wobec sakramentalnego dziedzictwa średniowiecznej teologii¹⁴⁹.

De captivitate... omawia kolejno wszystkie siedem sakramentów. Rozpoczyna od trzech niewoli, w jakie popadł sakrament Chleba (Wieczerza Pańska). Pierwsza z nich to sprzeczny z Pismem Świętym zakaz przyjmowania jej pod obiema postaciami przez świeckich. Druga to nauczanie o transsubstancjacji, które jest niepopartą świadectwem Pisma Świętego opinią Akwinaty wywiedzioną z filozofii Arystotelesa. Trzecia zaś to nauczanie o ofiarniczym charakterze mszy i traktowaniu jej jako dobry uczynek przed Bogiem, co godzi w jej charakter testamentu Chrystusa¹⁵⁰.

Kolejny omówiony sakrament to Chrzest, który zdaniem Marcina Lutra zachowany został niesplamiony, gdyż dotyczył dzieci, z których nie można

¹⁴³ Tamże, art. 11.20, DSP t. 3, s. 506n.522-525.

¹⁴⁴ WA 6, 497-573 (tłum. polskie fragmentu: M. Luter, *O niewoli babilońskiej Kościoła*, fragmenty w: A. Ściegienny, *Luter*, Warszawa 1969, s. 98-112); prezentacja treści pisma zob.: J. Sojka, *Czytanie Reformatora*, Wiśła 2014, s. 40-47.

¹⁴⁵ WA 2, 742-758.

¹⁴⁶ WA 2, 727-737.

¹⁴⁷ WA 2, 713-723.

¹⁴⁸ WA 6, 353-378.

¹⁴⁹ Na temat rozwoju sakramentologicznej polemiki Marcina Lutra z Rzymem na przełomie lat 20. i 30. XVI w. zob.: B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, s. 143-154.

¹⁵⁰ WA 6, 497-526 (tłum. polskie fragmentu: M. Luter, *O niewoli babilońskiej Kościoła* [fragmenty], w: A. Ściegienny, *Luter*, Warszawa 1969, s. 98-112).

było ciągnąć zysków. Reformator podkreśla znaczenie następnie połączonej z Chrztom obietnicy, która stanowi podstawę dla przyjmującej go wiary. W tej części pojawia się motyw pokuty jako powrotu do Chrztu, który odbiera pokucie sakramentalną samodzielność, tym samym choć jeszcze na początku pisma Wittenberczyk wspomina trzy sakramenty, to jednak ostatecznie za sakrament uznaje tylko rytmy Chrztu i Eucharystii¹⁵¹.

W części poświęconej pokucie krytykuje brak nauczania o wierze koniecznej, by była ona skuteczna, a także czynienie z niej narzędzia tyranii, a nie służby. Krytyce poddaje też średniowieczny trzyczęściowy model pokuty: skrucę, gdyż pojmowana jest jako zasługa przed Bogiem, spowiedź, która jest co prawda zgodna z nakazem Pisma Świętego, ale obciążono ją zastrzeżeniem wyznawania tajnych grzechów władzy kościelnej, oraz zadośćuczynienie, które stało się narzędziem zasługi na zbawienie, a prawdziwe zadośćuczynienie dokonuje się jedynie przez wiarę skruszonego serca¹⁵².

Pozostałym czterem rytom z listy siedmiu Marcin Luter odmawia sakramentalności. Bierzmowanie odrzuca jako nieudokumentowane w Piśmie Świętym, brak mu też obietnicy Bożej, a przypisany mu znak (nałożenie rąk) występuje w wielu innych kontekstach. Małżeństwu także brak obietnicy, a także znaku, a poza tym istniało od początku świata i istnieje też wśród pogan, nie jest więc – jak inne sakramenty – czymś specyficznie chrześcijańskim. Kapłaństwu również brak znaku i obietnicy potwierdzonej w Piśmie Świętym, a sam urząd kościelny funkcjonuje w ramach powszechnego kapłaństwa i jest jedynie służbą Słowa. Argumentem przeciw namaszczeniu jest to, że opiera się nie na ustanowieniu Chrystusa, ale apostoła Jakuba, który ponadto mówił o namaszczeniu dla uzdrowienia wobec każdej choroby, a nie o rycie poprzedzającym śmierć¹⁵³. Z tego krótkiego zarysu krytyki średniowiecznego modelu siedmiu sakramentów wyłania się nie tylko lista dwóch sakramentów Chrztu i Wieczerzy Pańskiej, ale także definicja sakramentów, która za sakramentalne uznaje tylko te rytmy, które legitymują się ustanowieniem przez Chrystusa i łączy się w nich specyficzny zewnętrzny znak z Bożą obietnicą odpuszczenia grzechów¹⁵⁴.

1.5. Podsumowanie

¹⁵¹ WA 6, 526-543.

¹⁵² WA 6, 543-549.

¹⁵³ WA 6, 549-571.

¹⁵⁴ WA 6, 572.

Pojęcie sakramentu zostało zdefiniowane w teologii stosunkowo późno. Jego biblijna podstawa, a więc pojęcie $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ nie miało bowiem odniesień do konkretnych rytów. Co nie zmienia faktu, że materiał biblijny przekazuje ustanowienie, a także nauczanie na temat takich rytów, jak Chrzest, Eucharystia, namaszczenie olejem czy obecne w różnych kontekstach nałożenie rąk. Przekaz nowotestamentowy ukazuje Chrzest jako ryt chrześcijańskiej inicjacji, zaś Eucharystię jako ryt naturalnie przynależny chrześcijańskiemu nabożeństwu. W obu przypadkach tradycje nowotestamentalne w różnym zakresie ukazują chrystologiczno-pneumatologiczne, a także soteriologiczno-eklezjologiczne wymiary obu wymienionych rytów.

Starożytny Kościół w swojej refleksji sakramentalnej kontynuował ów biblijny brak zainteresowania nadrzędnym pojęciem sakramentu, koncentrując się na poszczególnych rytach. Podwaliny systematycznej refleksji sakramentologicznej Kościoła Zachodniego dał dopiero Augustyn z Hippony, wskazując, że sakrament to połączenie Słowa i elementu, widzialne Słowo, znak niewidzialnej ofiary odkupieńczej czy też wspomnienie. Na tej podstawie dalsza refleksja średniowiecza budowała swoje definicje sakramentu, widząc w nim znak rzeczy świętej, widzialny znak niewidzialnej łaski, przez który owa łaska jest przekazywana. W XII w. do refleksji sakramentologicznej na Zachodzie wciągnięto arystotelejskie pojęcia materii (odniesione do sakramentalnych elementów) i formy (odniesione do słów ustanowienia), czyniąc z nich zasadnicze składniki definicji poszczególnych sakramentów. By zaistniał sakrament, konieczna była też intencja szafarza, który musi chcieć czynić to, co czyni Kościół. Do tych precyzyjnych rozróżnień Zachód Wschód podchodził z rezerwą. Tak długi rozwój ogólnej refleksji sakramentologicznej powodował, że model siedmiu sakramentów na Zachodzie przyjął się dopiero w XII wieku (Chrzest, Eucharystia, bierzmowanie, pokuta, namaszczenie, małżeństwo, kapłaństwo), Wschód zainspirowany Zachodem przejął go jeszcze później. Wcześniej lista rytów określanych mianem sakramentów sięgała nawet 30.

Istotnymi momentami teologii Chrztu było określenie jego pożytków już przez Tertuliana (odpuszczenie grzechów, uwolnienie od śmierci, odnowienie i nadanie Ducha Świętego), a potem toczone jeszcze w starożytności spory wokół udzielania go dzieciom oraz osobom, które przyjęły go we wspólnotach heretyckich i schizmatyckich, które doprowadziły do podkreślenia obiektywizmu działania sakramentalnego niezależnie od kondycji przyjmującego i szafarza. Z tym powiązane było także rozwinięte w średniowieczu nauczanie o niezatarłym znamieniu Chrztu. O ile Chrzest fundamenty swojego rozumienia znalazł już w starożytności, to najważniejsze spory wokół Eucharystii znalazły swoje

rozstrzygnięcia dopiero w średniowieczu. Kluczowe kwestie z nią związane to zagadnienie obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach i jej ofiarniczy charakter. Pierwszą z tych kwestii rozstrzygnięto na Soborze Laterańskim IV (1215) nauczaniem o transsubstancjacji, zaś Sobór w Konstancji (1414-1418) rozwinął kwestię w nauce o konkomintacji, dając podstawy teoretyczne do udzielania komunii świeckim pod jedną postacią. Druga kwestia pojawia się w rozstrzygnięciach soborowych tylko w kontekście kapłaństwa.

Pozostałe sakramenty z listy siedmiu także doczekały się precyzyjnych rozstrzygnięć co do swojej teologii dopiero w średniowieczu. Do sakramentów działających na rzecz doskonalenia duchowego jednostki, obok wyżej wymienionych dwóch, zaliczono bierzmowanie, pokutę i namaszczenie. Dwa pozostałe – kapłaństwo, które podobnie jak Chrzest uznano za wywierające niezatarte piętno na osobie przyjmującej, i małżeństwo – to sakrament wzrostu Kościoła. Spośród ustaleń sakramentalnych średniowiecza szczególnie istotne dla reformacyjnych polemik jest nauczanie o pokucie, które dzieli jej materię na skrucę serca, wyznanie ust oraz zadośćuczynienie, zaś formę dostrzega w absolucji.

Krytyka reformacyjna zredukowała powyższą listę siedmiu sakramentów do dwóch: Chrztu i Wieczerzy Pańskiej, kierując się tym, że w nich łączy się specyficzny zewnętrzny znak z Bożą obietnicą odpuszczenia grzechów, a ponadto legitymują się one ustanowieniem przez samego Chrystusa. Szczególnie krytykowana była teologia Eucharystii za przyjęcie nauczania o transsubstancjacji, praktykę udzielania sakramentu pod jedną postacią, a także za ofiarnicze pojmowanie sakramentu. Spośród pozostałych sakramentów przedmiotem szczególnej refleksji była pokuta, widziana jako powrót do Chrztu. Zaś pozostałe sakramenty zostały odrzucone jako niespełniające sformułowanych wyżej kryteriów. To nauczanie reformacyjne obecne w pismach Marcina Lutra już w 1520 roku stało się bazą wypowiedzi, jakie znajdujemy w wyznaniach Reformacji wittenberskiej – luterzańskich księgach wyznaniowych. Zanim jednak przejdziemy do szczegółowej prezentacji nauczania LC o sakramentach, w kolejnym rozdziale analizie poddana zostanie koncepcja „ksiąg wyznaniowych” i jej znaczenie na gruncie kościelnym luteranizmu, a także innych tradycji chrześcijańskich.

2. Księgi wyznaniowe i ich luterkański zbiór w „Księżę zgody”

Oprócz dokonanej w poprzednim rozdziale prezentacji rozwoju doktryny i praktyki sakramentalnej poprzedzającej XVI-wieczną wittenberską Reformację, na gruncie której powstała „Księga zgody”, przed przejściem do prezentacji zawartego w niej nauczania sakramentalnego należy przyrzeć się jej statusowi jako całości oraz roli i znaczeniu składających się na nią pism. „Księga zgody” stanowi zbiór luterkańskich ksiąg wyznaniowych, by ją jednak jako taką zaprezentować, w części czwartej niniejszego rozdziału należy najpierw omówić kilka kwestii dotyczących definicji i kontekstu pojęcia „ksiąg wyznaniowych”. Pierwszym zasadniczym elementem, którym zajęto się w części pierwszej niniejszego rozdziału, jest fenomen chrześcijańskiego wyznania, którego szczególnym przypadkiem są księgi wyznaniowe, co zostało ukazane w drugim podrozdziale poświęconym kwestii definicji pojęcia „ksiąg wyznaniowych”. By ukazać fenomen „ksiąg wyznaniowych” w szerszym kontekście ekumenicznym, podrozdział trzeci prezentuje ich obecność w nieluterkańskich protestanckich tradycjach kościelnych, a także zadaje pytanie o ich ewentualne miejsce w rzymskim katolicyzmie i prawosławiu. Rozdział zamyka analiza kwestii normatywności ksiąg wyznaniowych, zarówno w kontekście znaczenia dla luterkańskiej tożsamości teologicznej zasady *sola scriptura*, jak i w kontekście praktyki luterkańskich Kościołów.

2.1. Chrześcijańskie wyznanie – aspekty znaczeniowe i funkcje

Fenomen ksiąg wyznaniowych łączy się ściśle z fenomenem wyznania¹. W zwią-

¹ Por. ściśle ze sobą merytorycznie powiązane definicje „ksiąg wyznaniowych” i „wyznania” w renomowanych leksykonach teologicznych takich jak TRE, RGG3, czy RGG4, zob.: G. Lanczkowski, E. S. Gerstenberger i in., *Glaubensbekenntnis(se) I-X*, TRE, t. 13, s. 384-446; J. Wirsching, *Bekenntnisschriften*,

ku z tym rozważania nad tym, czym są księgi wyznaniowe, należy rozpocząć od przywołania dwóch typologii odnośnie pojęcia wyznania zaproponowanych przez Johanna Wirschinga i Hansa Schwarza².

Johannes Wirsching zwraca uwagę, że pod pojęciem „wyznania” kryje się kilka aspektów znaczeniowych. Po pierwsze akt wyznania [*Bekenntnisakt*], to jest złożenie go w formie słowa lub czynu w sytuacji egzystencjalnej, po drugie postawa wyznającego [*Bekenntnishaltung*], po trzecie treść wyznania [*Bekenntnisinhalt*], po czwarte językowe sformułowanie treści wyznania [*Bekenntnisaussage*] oraz wreszcie po piąte wspólnota wyznania [*Bekenntnisgemeinschaft*], czyli grupa wyznaniowa, kościelna, która uznaje dane sformułowanie wyznania. Jednocześnie Johannes Wirsching podkreśla różnorodność tych aspektów, wskazując na ich różnorodny kontekst, i krytykuje ujęcie terminu *confessio* [wyznania] przez klasyków opracowania teologii luteranckich ksiąg wyznaniowych Edmunda Schlinka i Friedricha Brunstäda, jako zacierające ową wieloaspektowość³. Obaj wymienieni teologowie podkreślają bowiem, że termin *confessio* oznacza równocześnie trzy aspekty. Po pierwsze wyznanie grzechu, po drugie publiczne wyznanie oraz po trzecie – księga wyznaniowa⁴. W odniesieniu do drugiego aspektu Edmund Schlink dodaje jeszcze, że publiczne wyznanie jest aktem dziękczynienia względem Boga⁵.

W kontekście powyższej krytyki należy przywołać obserwację poczynioną przez Gunthera Wenza, autora najnowszej pozycji zajmującej się całościowo-

TRE, t. 5, s. 487-511; G. Mensching, C. Westermann i in., *Bekenntnis I-VIII*, RGG3, t. 1, szp. 988-1009; E. Wolf, *Bekenntnisschriften*, RGG3, t. 1, szp. 988-1009; Ch. Boehinger, S. Kreuzer i in., *Bekenntnis*, RGG4, t. 1, szp. 1246-1270; Ch. Peters, P. Hauptmann, *Bekenntnisschriften*, RGG4, t. 1, szp. 1270-1276. W tym kontekście warto także wskazać, że w EKL3 połączono pojęcie „wyznanie” w liczbie mnogiej z omówieniem „ksiąg wyznaniowych”, zob.: G. Müller, *Bekenntnisse, Bekenntnisschriften*, EKL3, t. 1, szp. 413-419; por.: H. G. Ulrich, *Bekenntnis*, EKL3, t. 1, szp. 409-413. Na polskim gruncie RELIGIA utożsamia „wyznanie” z „konfesją”, wskazując, że jest to m. in.: „wyznanie wiary; konfesyjna księga zawierająca skrót prawd wiary, np. *Konfesja augsburska*, zredagowana 1530 przez Ph. Melanchtona” (*konfesja*, RELIGIA); także definicja „wyznania” zawarta w EK odsyła do pojęcia „symbolu wiary”, którego ujęcie sugeruje łączność z pojęciem „ksiąg symbolicznych/ksiąg wyznaniowych”, zob.: W. Chrostowski, E. Kasjaniuk i in., *Wyznanie wiary*, EK, t. 20, szp. 1101-1106; K. Stoła, *Symbol wiary*, EK, t. 18, szp. 1297n; M. Waluś, *Księgi symboliczne*, EK, t. 17, szp. 1298-1300.

2 J. Wirsching, *Bekenntnisschriften*, TRE, t. 5, s. 487n; H. Schwarz, *Glaubensbekenntnis(se) IX*, TRE, t. 13, s. 437-431.

3 J. Wirsching, art. cyt., s. 487n.

4 E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, wyd. 4, Göttingen 2008, s. 23; F. Brunstädt, *Theologie des lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, s. 10.

5 E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, dz. cyt., s. 23.

wo teologią luterzańskich ksiąg wyznaniowych, który wskazuje za Georgiem Kretschmarem, że Reformacja wittenberska wykształciła specyficzny model pojmowania *confessio*. Odwoływał się on do średniowiecznego użycia terminu *confessio* odnoszonego do wyznania grzechu, będącego jedną z części składowych sakramentu pokuty, po drugie uwzględniał augustyńskie przeciwstawienie *confessio laudis* i *confessio peccatorum*, po trzecie czerpał ze średniowiecznego kanonu mszy, który w postaci zakończenia prefacji potrójnym wezwaniem serafów „Święty, święty, święty” łączył wyznanie wiary w Trójjedynego Boga z wyznaniem wiary w obecność Chrystusa w elementach eucharystycznych. Dla Georga Kretschmara te aspekty wyznania dochodzą do głosu w piśmie Marcina Lutra z 1528 roku *Vom Abendmahl. Bekenntnis*, które łączyło polemikę ze szwajcarskim ujęciem nauki o Sakramencie Ołtarza (część pierwsza i druga) z wyznaniem wiary Reformatora (część trzecia)⁶, które składa on, „aby niektórzy za mojego życia lub po mojej śmierci nie mogli powoływać się na mnie i fałszywie przytaczać moich pism dla umocnienia swoich błędów”. To spisane publiczne wyznanie wiary Marcina Lutra, które zdecydowanie opowiada się za wyznaniem grzechów w spowiedzi prywatnej, mające zabezpieczyć jego spuściznę przed możliwymi wypaczeniami ukazuje, że pojęcie *confessio* wittenberskiej Reformacji wyrosło na gruncie starożytnego i średniowiecznego Kościoła w formach, które w swoich analizach uwzględnili Edmund Schlink oraz Friedrich Brunstäd⁸.

Druga z przywołanych na wstępie typologii odnosi się do analizy fenomenu wyznania z perspektywy dogmatycznej pod kątem jego funkcji. Jej autor Hans Schwarz wyróżnia sześć funkcji wyznania. Nie należy traktować ich rozłącznie, gdyż są one ściśle ze sobą powiązane. Po pierwsze jest ono autodefinicją, która pozwala nie tylko na samookreślenie, ale również niesie w sobie komponent prawny, w ramach którego ujęte jest zobowiązanie wobec tego, co zgodne z zawartą w wyznaniu definicją. Po drugie wyznanie łączy wspólnotę, nie tylko

6 Polscy wydawcy tego pisma, podobnie jak redaktorzy renomowanego tłumaczenia angielskiego z serii *Luther's works*, już w tytule dzieła, wyraźniej niż w oryginale niemieckim, powiązali pojęcia „wyznanie” i „Wieczerza Pańska”: „Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej” (*Confession Concerning Christ's Supper* (M. Luter, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, przeł. J. Pośpiech, Bielsko-Biała 2014; M. Luther, *Confession Concerning Christ's Supper*, w: *Luther's works*, red. J. J. Pelikan, H. C. Oswald, H. T. Lehmann, t. 37, Philadelphia 1961, s. 159–372).

7 WA 26, 499 (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, przeł. J. Pośpiech, Bielsko-Biała 2014, s. 190).

8 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1, Berlin 1996, s. 96n.

jest obecne przy przyjmowaniu do niej, ale także stanowi jedno z narzędzi jej publicznej manifestacji. Niesie ono w sobie także zobowiązanie dla członków wspólnoty, by byli mu wierni, co łączy się z praktykami dyscyplinarnymi. Po trzecie wyznanie służy jako narzędzie odgraniczenia się od inaczej wierzących. Ta negatywna funkcja wyznania dochodzi do głosu *explicite* w formie potępień doktrynalnych zawartych w treści wyznania bądź też *implicite* w założeniu, że pozytywna deklaracja jest zarazem odrzuceniem ujęć konkurencyjnych. Ze względu na to, że jak to ujmuje Hans Schwarz, wyznanie nie stanowi całościowej dogmatyki, a skupia się na kluczowych „parametrach” wiary, a nie jej totalności, to jest w swym odgraniczeniu selektywne. Ta funkcja wymaga zachowania balansu pomiędzy koniecznym odgraniczeniem oraz niepopadaniem w totalne odcięcie od świata. Ten balans Hans Schwarz widzi w postawie dialogicznej, której fundamentem jest znajomość własnych granic. Czwarta z funkcji została określona mianem kerygmaticznej, odnosi się do wyrażania przez wyznanie istotowych treści wiary chrześcijańskiej. Z tym wiąże się wysiłek na rzecz adekwatności owego ujęcia ze względu na czas i sytuację, w jakiej do owego wyrażenia dochodzi. Z tą funkcją łączy się też pytanie o ponadczasowe znaczenie wyznań znanych z tradycji. Ze względu na swoje skupienie na rzeczach najistotniejszych, co skutkuje jego fragmentarycznością, wyznanie nigdy nie może być całością kerygmatu. Piąta z funkcji – doksologiczna – kieruje się w stronę tego, który jest źródłem wyznania, w stronę Boga w Jezusie Chrystusie. Tę funkcję wyznanie realizuje, będąc stosowanym w kontekście modlitewnym bądź liturgicznym. Ukazuje ono, że wyznanie nigdy samo w sobie nie jest przedmiotem wiary, ale wskazuje na Boga. Ostatnia, szósta funkcja odnosi się do roli wyznania w kontekście katechetycznym jako podstawy nauczania ze względu na fakt, że stanowi ono podsumowanie istotnych treści wiary w wymiarze apologetycznym⁹.

Dwie powyższe typologie nie wyczerpują oczywiście wszystkich aspektów problematyki wyznania na gruncie chrześcijańskim. W tym miejscu warto jeszcze przywołać dwa inne opisy wyznania z perspektywy dogmatycznej. Gerhard Gleoge, choć jego ujęcie jest chronologicznie wcześniejsze, ukazuje, jak można łączyć wątki przywołanych wyżej typologii. Opisuje bowiem wyznanie jako akt rozumiany jako wyrażenie zgody oraz decyzja, jako wypowiedź rozumianą bądź to jako wyznanie grzechów, bądź też jako oddanie chwały, oraz jako forma, w tym mieści się u niego pojęcie wyznania jako wykładu pisma, jako ochrony przed błędnymi naukami i jako wyznania ekumenicznego, w tym ostatnim

9 H. Schwarz, art. cyt., s. 437-431.

przypadku podnosząc jego konsensualny charakter¹⁰. Jeszcze inne węzłowe punkty w analizie fenomenu wyznania proponuje Wilfried Härle, ponownie łącząc powyżej szerzej przywołane typologie. W jego ujęciu kluczowe są miejsce i czas wyznania, jego treść (rozdziela przy tym wyznanie grzechu i wyznanie oddające chwałę, a także wyznania o treści dogmatycznej, etycznej oraz całościowe ujęcia chrześcijańskiej wiary), jak i umieszcza wyznania w powiązaniu z dogmatem, Pismem Świętym i jego wykładem¹¹.

2.2. Pojęcie „ksiąg wyznaniowych” a aspekty i funkcje chrześcijańskiego wyznania

Dokonawszy powyższego przeglądu różnych aspektów fenomenu wyznania, możemy przejść do prezentacji definicji pojęcia „ksiąg wyznaniowych”. Przywoływany już Johannes Wirsching w TRE stwierdza: „Przez księgi wyznaniowe rozumie się oficjalnie uznawany przez dany Kościół korpus dokumentujący chrześcijańskie wypowiedzi o charakterze nauki, przez który wspomniana wspólnota kościelna wyraża swoje specjalne przekonanie odnośnie zbawienia, równocześnie odgraniczając się od innego rodzaju nauk, i usiłując w ten sposób normalizować swoje własne zwiastowanie”¹². Johannes Wirsching zwraca także uwagę, że od strony historycznej księgi wyznaniowe rozumiane jako norma wiary są szczególnym zjawiskiem powstałym w okresie Reformacji¹³. Christian Peters w RGG⁴ proponuje natomiast następującą definicję: „Księgi wyznaniowe to oficjalnie autoryzowane wypowiedzi oparte na ustalonych dokumentach odnośnie nauki [...], przez które istniejący [...] Kościół chrześcijański, wyrażający charakterystyczne dla siebie poglądy odnośnie wiary, normuje swoje zwiastowanie i naukę, a tym samym równocześnie dystansuje się od innego zwiastowania i nauki”¹⁴. Wolfgang Beinert natomiast na potrzeby LThK³ księgi wyznaniowe definiuje następująco: „Pod pojęciem ksiąg wyznaniowych rozumie się uznawane urzędowo przez Kościół dokumenty odnośnie nauki, w których wyrażone zostaje jego rozumienie wiary, przez które jego zwiastowanie jest unormowane i przez które odgradza się on od innych nauk”¹⁵.

Ernst Wolf w RGG³ skupia się natomiast na historycznej genezie koncepcji ksiąg wyznaniowych w łonie wittenberskiej Reformacji, uwypuklając ich rolę

10 G. Gloege, *Bekenntnis V*, RGG3, t. 1, szp. 994-1000.

11 W. Härle, *Bekenntnis IV*, RGG4, t. 1, szp. 1257-1262. Zob. niżej 2.5.

12 J. Wirsching, art. cyt., s. 488.

13 Tamże.

14 Ch. Peters, *Bekenntnisschriften I*, RGG4, t. 1, szp. 1270.

15 W. Beinert, *Bekenntnisschriften I*, LThK3, t. 2, szp. 179.

jako konsensusu wiary o charakterze normatywnym (także w sensie prawnym) dla danego Kościoła, a także narzędzi polemiki wobec innych wyznań. Wyjście od luteranckich korzeni koncepcji ksiąg wyznaniowych nie przeszkadza mu następnie ukazać, jak funkcjonuje ona na gruncie nie tylko dwóch głównych nurtów XVI-wiecznej Reformacji (luteranckiego i reformowanego), ale postawić pytanie o jej aktualność na gruncie innych konfesji protestanckich, a także prawosławia i rzymskiego katolicyzmu¹⁶. Podobnym tropem historycznym idzie autor definicji pojęcia ksiąg wyznaniowych na potrzeby polskiej encyklopedii „Religia. Encyklopedia PWN”, który stwierdza: „określenie dokumentów teol[ogicznych], będących hist[orycznym] świadectwem wiary danego Kościoła w określonym czasie. Pojęcie k[siąg] s[ymbolicznych] zostało wprowadzone w okresie reformacji. Środowiska protest[anckie], dążąc do określenia własnego stanowiska teol[ogicznego], a szerzej — tożsamości wyznaniowej, zaczęły formułować zasady wiary w postaci specjalnych ksiąg wyznaniowych. [...] K[sięgi] s[ymboliczne] poszczególnych Kościołów ewangelickich mają charakter doktrynalny i normatywny”¹⁷. Ten historyczny aspekt jest też uwypuklony przez polską teolog Monikę Waluś w definicji ksiąg wyznaniowych na potrzeby EK. Stosuje przy tym, podobnie jak RELIGIA, starszy na gruncie polskim termin „księgi symboliczne”¹⁸, odwołujący się nie do niemieckiego pojęcia *Bekenntnisschriften*¹⁹, ale łacińskiego *libri symbolici*. Monika Waluś definiuje je następująco: „pisma wyznaniowe Kościoła ewang[elicko]-augsb[urskiego], zw[ane] Księgą zgody [...], spisane w czasie reformacji w XVI w., będące wyrazem konfesyjnej dojrzałości i wewn[ętrznej] zwartości luteranizmu oraz odcięcia się od tendencji kat[olickich], kalwińskich [...] i zwingliańskich”²⁰.

Podsumowując powyższe definicje w kontekście typologii dotyczącej się chrześcijańskich wyznań wiary sformułowanej przez Johanna Wirschinga, należy

¹⁶ E. Wolf, art. cyt.

¹⁷ *księgi symboliczne, księgi wyznaniowe*, RELIGIA.

¹⁸ Wydanie wybranych ksiąg wyznaniowych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego posługiwało się właśnie terminem „księgi symboliczne” (*Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980). Dopiero pełne wydanie „Księgi zgody”, którego ukazało się po raz pierwszy w 1999 roku, przejmując w tytule termin „księgi wyznaniowe” odwołujący się do niemieckiego *Bekenntnisschriften* (zob.: *Księgi wyznaniowe Kościoła luteranckiego*, Bielsko-Biała 1999).

¹⁹ Terminu tego używają miarodajne wydania zarówno luteranckich: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1930; *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, red. I. Dingel i in., Göttingen 2014; jak i reformowanych ksiąg wyznaniowych: *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, E. F. K. Müller, Leipzig 1903; *Reformierte Bekenntnisschriften*, t. 1-, Neukirchen-Vluyn 2002- (edycja niezakończona, dotychczas ukazały się 3 tomy w 6 woluminach).

²⁰ M. Waluś, *Księgi symboliczne*, EK, t. 17, szp. 1298.

stwierdzić, że księgi wyznaniowe odnoszą się do konkretnej wspólnoty [*Bekennnisgemeinschaft*], określają charakterystyczną dla niej treść wyznania [*Bekennnisinhalt*] w konkretnym ujęciu językowym [*Bekennnisaussage*]. Pozostałe dwa aspekty wyróżnione przez Johanna Wirschinga, a więc akt wyznania [*Bekennnisakt*] i postawa wyznającego [*Bekennnishaltung*] to kwestia stosowania wyznań w praktyce egzystencjalnej członków Kościoła.

Zaś jeśli chodzi o funkcje wyznania zdefiniowane przez Hansa Schwarza, to trzeba stwierdzić, że we wszystkich przywołanych wyżej definicjach ksiąg wyznaniowych do głosu doszły przede wszystkim pierwsze trzy z nich, to jest funkcja autodefinicji, łączenia wspólnoty oraz odgraniczenia wobec innych wspólnot. Pozostałe funkcje zdefiniowane przez Hansa Schwarza, tj. kerygmaticzna, doksologiczna i katechetyczna, podobnie jak akt i postawa wyznania z typologii Johanna Wirschinga, nie dadzą się odnieść do samych ksiąg wyznaniowych jako korpusu tekstów oderwanego od praktyki eklezjalnej. Kiedy jednak przyjrzymy się ich roli na konkretnym przykładzie, w tym wypadku Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, zaczynają być one dostrzegalne. W jego praktyce luterkańskie księgi wyznaniowe, do których się odwołuje²¹, są obecne zarówno w oficjalnych popularnych ujęciach zarysu doktryny luterkańskiej (funkcja kerygmaticzna)²², praktyce liturgicznej Kościoła (funkcja doksologiczna)²³ i nauczaniu kościelnym (funkcja katechetyczna)²⁴.

Na zakończenie tej konfrontacji definicji ksiąg wyznaniowych z pojmo-

21 Deklaracja wstępna, w: *Zasadnicze Prawo Wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 października 1996 r. z późniejszymi poprawkami* dokonany na: 3. Sesji X Synodu Kościoła – 18.04.1998 r.; 4. Sesji X Synodu Kościoła – 21.11.1998 r.; 5. Sesji X Synodu Kościoła – 10.04.1999 r.; 6. Sesji X Synodu Kościoła – 06.11.1999 r.; 4. Sesji XI Synodu Kościoła – 26.10.2003 r.; 5. Sesji XI Synodu Kościoła – 18.04.2004 r.; 9. Sesji XI Synodu Kościoła – 23.04.2006 r.; 10. Sesji XI Synodu Kościoła – 5.11.2006 r.; 4. Sesji XII Synodu Kościoła – 18.10.2008 r.; 9. Sesji XII Synodu – 9.04.2011 r.; 10. Sesji XII Synodu – 16.10.2011 r.; 2. Sesji XIII Synodu – 27.10.2012 r.; 7. Sesji XIII Synodu – 11.04.2015 r., <http://www.bik.luteranie.pl/files/Prawo/2015-04-11ZPW.pdf> (dostęp: 30.03.2016).

22 Por. dział „W co wierzymy?” na oficjalnej witrynie www Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce (http://www.luteranie.pl/w_co_wierzimy.html; dostęp 30.03.2016), czy też upowszechnianie tamże treści samych ksiąg wyznaniowych (http://www.luteranie.pl/materialy/ksiegi_wyznaniowe_kosciola.html; dostęp: 30.03.2016).

23 Dotyczy ona szczególnie starokościelnych wyznań wiary: „Apostolskiego Wyznania Wiary” i „Niejako-Konstantynopolitańskiego Wyznania Wiary”. Por.: *Nabożeństwo główne z Sakramentem Ołtarza Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, w: *Śpiewnik ewangelicki*, Bielsko-Biała 2002, nr 960.

24 Dotyczy to szczególnie „Małego katechizmu” Marcina Lutra. Por.: E. Below i in., *Program nauczania kościelnego - religii ewangelickiej w szkole podstawowej*, Bielsko-Biała 2004, s. 64-67.90-93; E. Byrtek i in., *Życie i wiara. Program nauczania kościelnego - religii ewangelickiej w gimnazjum*, Bielsko-Biała, 2009, s. 8-85.

waniem chrześcijańskiego wyznania należy jeszcze zauważyć, że spośród trojkiego aspektu *confessio* wskazanych przez Edmunda Schlinka i Friedricha Brunstäda księgi wyznaniowe nie realizują tylko trzeciego z nich (*confessio* jako księga symboliczna), ale w perspektywie swojej historii i realizacji funkcji kerygmatycznej są publicznym wyznaniem. Natomiast aspekt *confessio* jako wyznania grzechu interesująco interpretuje w kontekście ksiąg wyznaniowych Horst Georg Pöhlmann, wskazując, że stanowi on ostrzeżenie przed konfesyjnym uporem czy traktowaniem wyznań w kategoriach wyłącznie prawnych. Krytykuje też postawę faryzejską głoszącą posiadanie wyłącznej prawdy, która upada w obliczu eschatologicznej perspektywy, weryfikującej wszelkie odkrycie prawdy²⁵.

2.3. Księgi wyznaniowe w nieluterańskich tradycjach kościelnych

Analizowane wyżej definicje ksiąg wyznaniowych odwoływały się przede wszystkim do ich powstania na gruncie reformacyjnym. Obok luteranizmu jej najważniejszym nurtem, który wydał własne księgi wyznaniowe, był ewangelicyzm reformowany²⁶.

25 H. G. Pöhlmann, *Sinn und Zweck von kirchlichen Bekenntnissen*, w: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, red. H. G. Pöhlmann, T. Austad, F. Krüger, Gütersloh 1996, s. 26.

26 W tym kontekście przytaczana wyżej definicji „ksiąg wyznaniowych” autorstwa Moniki Waluś utożsamiająca je z księgami wyznaniowymi luteranizmu (tenże, *Księgi symboliczne*, EK, t. 17, szp. 1298) musi być uznana za nieuprawnioną redukcję. Takie ujęcie jest zaskakujące, gdyż sama autorka w dalszej części swojego artykułu (tamże, szp. 1298-1300) przywołuje jako przykład najwcześniejszych prób sporządzania ksiąg wyznaniowych pisma takie jak *Berner Thesen* (1528) czy *Fidei ratio* (1530) – oba związane z osobą Ulryka Zwingliego, a cały artykuł kończy rozważaniami na temat statusu „Barmeńskiej Deklaracji Teologicznej” (1934) jako księgi wyznaniowej. Wszystkie te teksty wchodzą w zakres renomowanych zbiorów ksiąg wyznaniowych tradycji reformowanej. Por.: *Berner Thesen von 1528*, w: *Reformierte Bekenntnisschriften*, t. 1/1, Neukirchen-Vluyn 2002, s. 203-205; *Zwinglis »Fidei ratio« von 1530*, w: tamże, s. 425-446; *Barmen Theologische Erklärung vom 31 Mai 1934*, w: *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart*, red. G. Plasger, M. Freudenberger, Göttingen 2005, s. 242-245 (tłum. polskie: *Barmeńska Deklaracja Teologiczna z 31 maja 1934 roku*, tłum. K. Karcki, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” r. 10: 1994, nr 2 (34), s. 86-88). Wybór Georga Plasgera i Matthiasa Freudenberga zawiera także dwa pierwsze teksty w tłumaczeniu na język niemiecki (por.: *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl...*, dz. cyt., s. 21-56). Należy także zauważyć, że w polskiej literaturze przedmiotu proveniencji zarówno ewangelickiej (K. Karcki, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, wyd. drugie poprawione i zaktualizowane, Warszawa 2003, s. 170-174), jak i rzymskokatolickiej (*Księgi wyznaniowe*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 1, Warszawa 2005, s. 475) termin „księgi wyznaniowe” odnoszony jest także do tradycji reformowanej (por. także: *księgi symboliczne, księgi wyznaniowe*, RELIGIA).

Ujęcie ksiąg wyznaniowych w tradycji reformowanej różni się od luteranckiego. Georg Plasger i Matthias Freudenberger, wydawcy jednego z nowszych wyborów reformowanych ksiąg wyznaniowych, identyfikują trzy zasadnicze wyróżniki reformowanych ksiąg wyznaniowych. Po pierwsze ich partykularność i pluralizm, zarówno w perspektywie czasowej, jak i miejscowej. Oznacza to, że zarówno w poszczególnych okresach czasu, jak i poszczególnych miejscach, gdzie powstawały Kościoły tradycji reformowanej, powstawały nowe wyznania wiary, które zyskiwały status ksiąg wyznaniowych. Pozostają one odzwierciedleniem i historycznym świadectwem owego kontekstu. Kanon reformowanych ksiąg wyznaniowych nie został nigdy zamknięty, a tylko niektóre z nich cieszą się czy to ponadlokalnym, czy też ponadczasowym uznaniem²⁷. Po drugie każde z tych wyznań może być z zasady zmienione i dostosowane w obliczu konfrontacji z Pismem Świętym. Nie jest to tylko wniosek wynikający z faktycznego pluralizmu reformowanych wyznań wiary, ale z ich samoświadomości, czego przykładem może być *Confessio Helvetica Posterior*²⁸, która w swojej przedmowie *expressis verbis* wyraża gotowość do zmian przedłożonych przez siebie sformułowań, jeśli ktoś na podstawie Pisma Świętego przedstawi trafniejsze ujęcie²⁹. Ta relatywna obowiązywalność nie oznacza, że księgi wyznaniowe są w Kościołach tradycji reformowanej lekceważone. Ich stałe sprawdzanie w konfrontacji z Pismem Świętym jest dla Georga Plasgera i Matthiasa Freudenberga dowodem poważnego podchodzenia do swoich wyznań przez Kościoły. Trzecim wyróżnikiem, pozostającym w napięciu z dwoma poprzednimi, jest uniwersalność reformowanych ksiąg wyznaniowych. Omawiani autorzy widzą w publikacji wyznań przez Kościoły tradycji reformowanej zwrócenie się do całego Kościoła z prośbą o krytyczną ocenę ich wglądu w Pismo Święte³⁰.

Mnogość reformowanych wyznań wiary o statusie ksiąg wyznaniowych³¹

27 J. Rohls, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*, Göttingen 1987, s. 320n.

28 Por.: *Das Zweite Helvetische Bekenntnis. Confessio Helvetica Posterior*, Zürich 1966, s. 12.

29 Por.: J. Rohls, dz. cyt., s. 316-319.

30 *Einführung*, w: *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl...*, dz. cyt., s. 7-13; por. ujęcie Gunthera Wenza: tenże, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 78.

31 Analiza pod kątem planów edycyjnych w ramach serii wydawniczej *Reformierte Bekenntnisschriften*, t. 1-, Neukirchen-Vluyn 2002- obejmuje do roku 1675 101 pozycji (w tym 86 przewidzianych do wydania w ramach edycji), oraz kolejne 18 powstałych już po roku 1675, zastawienie kończy „Barmeńska Deklaracja Teologiczna” z 1934 r. (H. Faulenbach, *Einleitung*, w: *Reformierte Bekenntnisschriften*, t. 1/1, dz. cyt., s. 8-25). Wybór Georga Plasgera i Matthiasa Freudenberga zawiera z XX-wiecznych reformowanych ksiąg wyznaniowych obok „Barmeńskiej Deklaracji Teologicznej” także „Konkordię leuenberską” (tłum. polskie: *Konkordia leuenberska. Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie zawarta 16 marca 1973 roku*, Bielsko-Biała 2002) oraz „Wyznanie Kościoła Karo-Batak” i „Wyznanie

powoduje, że w opracowaniach encyklopedycznych podawane są jedynie przykłady pogrupowane zależnie od kryteriów chronologicznych i terytorialnych. Jako przykłady najbardziej znaczące wyznań w historii tradycji reformowanej podawane są *Confessio Helvetica posteriori* [Druga konfesja helwecka] (1566) i *Canoni synodi Dordracenae* [Kanony Synodu w Dordrechcie] (1619)³². Polski Kościół Ewangelicko-Reformowany odwołuje się w swoim prawie wewnętrznym do *Confessio Helvetica posteriori* (1566), będącej jej adaptacją „Konfesji sandomierskiej” (1570), oraz „Katechizmu heidelberskiego” (1563)³³.

Jeśli chodzi o inne tradycje wywodzące się z XVI-wiecznej Reformacji, to w przypadku anglikanizmu za główny dokument doktrynalny³⁴, uznawany w literaturze niemieckojęzycznej za księgę wyznaniową, uchodzi „39 Artykułów Wiary Kościoła Anglikańskiego”³⁵, będące częścią modlitewnika *Book of Common Prayer* bądź też ten ostatni w całości³⁶. Opracowania niemieckojęzyczne wskazują też na obecność ksiąg wyznaniowych także w innych tradycjach

z Belhar” (por.: *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl...*, dz. cyt., s. 239-274). Kilkanaście przykładów tekstów o charakterze ksiąg wyznaniowych pochodzących z kręgu tradycji reformowanej, które powstały w dwóch ostatnich dekadach XX i pierwszej dekadzie XXI wieku w różnych regionach świata, dostarcza także zbiór: *Reformiertes Bekennten heute. Bekenntnistexte der Gegenwart von Belhar bis Kappel*, red. M. Hofheinz, R. J. Meyer zu Hörste-Bührer, F. van Ooreschot, Neukirchen-Vluyn 2015.

32 J. Wirsching, art. cyt., s. 502n; E. Wolf, art. cyt., szp. 1014n; Ch. Peters, *Bekenntnisschriften...*, art. cyt., szp. 1273; W. Wittenbruch, *Bekenntnisschriften III*, LThK3, t. 2, szp. 182n; krótką charakterystykę najważniejszych z ich przedstawia K. Karski (tenże, *Symbolika...*, dz. cyt., s. 170-173). Zob. także: *Das Zweite Helvetische Bekenntnis. Confessio Helvetica Posterior*, Zürich 1966; *Die Dordrecher Canones von 1619*, w: *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, E. F. K. Müller, Leipzig 1903, s. 843-861.

33 Wstęp, w: *Prawo Wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej - obowiązujące od 1.01.2015 r.*: <http://reformowani.pl/index.php/czytelnia/26-prawo-wewnetrznekościoła-ewangelicko-reformowanego-rzeczypospolitej-polskiej> (dostęp: 30.03.2016); por.: *Katechizm heidelberski*, w: *Prospectus fidei*, Łódź 2011, s. 66-125; *Konfesja sandomierska*, w: *Prospectus fidei*, dz. cyt., s. 126-255. Tekst *Confessio helvetica posterior* nie doczekał się jeszcze tłumaczenia na język polski, które nie byłoby adaptacją („Konfesja sandomierska”). Jednocześnie warto zauważyć w tym miejscu, że w podstawach doktrynalnych Światowej Wspólnoty Kościołów Reformowanych pojawia się jedynie ogólne odniesienie do historycznych wyznań Reformacji, bez wymieniania jakiegokolwiek z nich *expressis verbis* (World Communion of Reformed Churches (WCRC), *The Constitution*, art. II, <http://wcrch.ch/wp-content/uploads/2015/04/WCRC-ConstitutionAndBylaws.pdf>, dostęp: 25.03.2016).

34 T. J. Zieliński, *Anglikanizm*, RELIGIA.

35 W. Wittenbruch, art. cyt., szp. 182n; por.: 39 Artykułów Wiary Kościoła Anglikańskiego, w: Z. Pasek, *Wyznania wiary. Protestantyzm*, wyd. 2, Kraków 1999, s. 142-153.

36 J. Wirsching, art. cyt., s. 503; E. Wolf, art. cyt., szp. 1015; Ch. Peters, *Bekenntnisschriften...*, art. cyt., szp. 1273.

protestanckich, na przykład baptyzmie³⁷. W tym przypadku jako przykłady podawane są między innymi baptystyczne „Londyńskie Wyznanie Wiary” (1688)³⁸ bądź też *Philadelphia Confession* (1742). Polski Kościół Chrześcijan Baptystów powołuje się zaś na „Wyznanie Wiary Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP”³⁹. Jak stwierdza Zbigniew Pasek, w baptyzmie i innych młodszych tradycjach protestanckich księgi wyznaniowe nie mają jednak takiego znaczenia, jak w luteranizmie, czy nawet ewangelicyzmie reformowanym. Nieraz są lakoniczne i mają charakter jedynie informacyjny⁴⁰. Ciekawym fenomenem XX-wiecznym, który spowodował powstawanie nowych pism o charakterze ksiąg wyznaniowych, były procesy łączenia się Kościołów protestanckich różnych tradycji w jedne organizmy kościelne. Przykładem takiego dokumentu są *The Basis of union* [Podstawa unii]⁴¹ Kościoła Indii Południowych⁴².

Interesująco przedstawia się pytanie o obecność ksiąg wyznaniowych na gruncie tradycji rzymskokatolickiej. W polskiej literaturze przedmiotu bądź to księgi wyznaniowe kojarzone są wyłącznie z tradycjami Kościołów reformacyjnych⁴³, bądź też wprost zanegowane jest istnienie ksiąg wyznaniowych na gruncie rzymskokatolickim⁴⁴. Inaczej rzecz się ma z literaturą niemieckojęzycznej. W LThK² Hermann Zeller stwierdza, że w tradycji rzymskokatolickiej księgi wyznaniowe nie mają statusu norm wiary, a raczej funkcjonują jako kompendia wiary całego Kościoła i zwiastowania Urzędu nauczającego. Mimo to stwierdza, że pojęcie „ksiąg wyznaniowych” może być na gruncie rzymskokatolickim użyte dla wyróżnienia w sensie pojęciowym pewnych świadectw

37 J. Wirsching, art. cyt., s. 504; E. Wolf, art. cyt., szp. 1015; Ch. Peters, *Bekenntnisschriften...*, art. cyt., szp. 1274; W. Wittenbruch, art. cyt., szp. 183.

38 Por.: *Londyńskie Wyznanie Wiary z roku 1689*, bmw. 1975.

39 *Zasadnicze Prawo Wewnętrzne Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP*, cz. I, art. 1, <http://baptysci.pl/akty-prawne/945-zasadnicze-prawo-wewnetrzne?start=1> (dostęp: 30.03.2016); por.: *Wyznanie wiary baptystów polskich z 1930 roku*, Warszawa 2000. Jako księgę wyznaniową kwalifikuje „Wyznanie Wiary Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP” Mateusz Wichary w opracowaniu popularnym poświęconym protestantyzmowi (tenże, *Najczęstsze pytania o protestantyzm*, [Toruń] 2013, lok. 155n).

40 Z. Pasek, *Wprowadzenie do wydania drugiego*, w: tenże, dz. cyt., s. 10; por. uwagi Tadeusza J. Zielińskiego odnośnie statusu norm pozabiblijnych w środowiskach ewangelikalnych: tenże, *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, wyd. 2, Katowice 2014, s. 178n.

41 *The Basis of Union*, w: H. M. George, *Church of South India. Life in Union (1947-1997)*, Delhi 1999, s. 276-290.

42 Powstał z połączenia Kościołów tradycji reformowanej (kongregacjonalistów i presbiterian), metodystycznej oraz anglikańskiej (C. J. John, *Church of South India*, EKL3, t. 1, szp. 749n).

43 księgi symboliczne, księgi wyznaniowe, RELIGIA.

44 *Księgi wyznaniowe*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 1, Warszawa 2005, s. 475; K. Karski, *Symbolika...*, dz. cyt., s. 78.143-148.170-174.

wiary zebranych w zbiorach ksiąg symbolicznych⁴⁵. Chodzi o „pisma, które nie tylko historyczno-krytycznie są rozpoznawalne jako prawdziwa dokumentacja przekazywanej wiary, lecz ponadto zostały przez Kościół autentycznie za takie uznane i stały się wiążące, tak że ich przyjęcie bądź odrzucenie decyduje o przynależności do Kościoła”⁴⁶. Do tak definiowanych ksiąg wyznaniowych zaliczane są symbole wiary (m. in. 3 starożytności wyznania wiary; „Bulla unii z Ormianami (*Exultate Deo*)”, „Bulla unii z Grekami (*Laetentur caeli*)”, czy „Trydenckie wyznanie wiary”⁴⁷) a także rozstrzygnięcia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Nie tworzą one jednak oficjalnie ustalonego i zatwierdzonego zbioru⁴⁸.

Jeśli chodzi o tradycję prawosławną, to zna ona jedynie „Nicejsko-Konstantynopolitańskie Wyznanie” jako niezmienną i stale wiążący symbol wiary. Powszechnym i nieomylnym autorytetem cieszą się także orzeczenia 7 soborów powszechnych. Czasami pod wpływem protestantyzmu pojęcie ksiąg symbolicznych odnoszono do powstałych po 787 roku, cieszących się autorytetem wypowiedzi prawosławnych⁴⁹. Kallistos Ware i Georgios Mastrantonis wskazują, że w tej grupie znalazły się postanowienia synodów lokalnych bądź też listy i wyznania poszczególnych patriarchów⁵⁰. Różnorodni autorzy różnie zestawiają listy owych pism. Wymienione na nich zostały między innymi: wyznanie wiary Gennadiusza, patriarchy Konstantynopola (1455-1455), prawosławne wyznania wiary Piotra Mohyły (1642) czy odpowiedzi udzielone luteranom przez patriarchę Jeremiasza II (1573-1581)⁵¹.

45 Por.: J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren Bekenntnisschriften*, [Malsfeld] 2012 (pierwsze wydanie: Mainz 1832).

46 H. Zeller, *Bekenntnisschriften I*, LThK2, t. 2, szp. 147.

47 Por.: Sobór we Florencji (1439-1442), *Bulla unii z Ormianami (Exultate Deo)*, DSP t. 3, s. 492-543; Sobór we Florencji (1439-1442), *Bulla unii z Grekami (Laetentur caeli)*, DSP t. 3, s. 458-477; Sobór Watykański I, Trydenckie wyznanie wiary złożone przez najświętobliwszego papieża Piusa IX oraz wszystkich ojców Soboru Watykańskiego, DSP t. 4, s. 882-887.

48 J. Wirsching, art. cyt., s. 504n; E. Wolf, art. cyt., szp. 1016; Ch. Peters, *Bekenntnisschriften...*, art. cyt., szp. 1274n; W. Beinert, art. cyt., szp. 179n.

49 K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2002, s. 224-226; J. Wirsching, art. cyt., s. 504; E. Wolf, art. cyt., szp. 1016; P. Hauptmann, *Bekenntnisschriften II*, RGG4, t. 2, szp. 1275n; *księgi symboliczne, księgi wyznaniowe*, RELIGIA.

50 K. Ware, dz. cyt., s. 225; G. Mastrantonis, *Introduction*, w: tenże, *Augsburg and Constantinople. The correspondence between the Tübingen theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession*, Brookline Massachusetts 1982, s. XVII.

51 Gennadios Scholarios, *Krótkie przedstawienie wiary chrześcijańskiej*, w: E. Przybył, *Wyznania wiary. Kościoły Orientalne i Prawosławne*, Kraków 2006, s. 90-97; P. Mohyła, *Prawosławne wyznanie wiary Powszechnego i Apostolskiego Kościoła Wschodniego*, w: tamże, s. 103-241; Jeremiasz II Trans, *Listy do Kościoła*

Kallistos Ware, określając relację pism nazywanych czasami księgami symbolicznymi, do dogmatycznych rozstrzygnięć soborów powszechnych stwierdza, że tylko te ostatnie cieszą się walorem nieomylności, a także jako jedyne nie mogą być zmieniane czy poprawiane, zaś ich treść musi być przyjęta w całości. Rozstrzygnięcia w pismach kwalifikowanych jako księgi symboliczne są narażone na możliwość błędu, przy czym jeśli uzyskają powszechną akceptację Kościoła, to ich autorytet staje się podobny do autorytetu 7 soborów ekumenicznych. Takie nadanie autorytetu ekumenicznego nie musi dotyczyć całości pism, a jedynie ich fragmentów⁵². W podobnym kierunku idą rozważania Georgiosa Mastrantonisa, który stwierdza: „Księgom symbolicznym Kościoła Prawosławnego brakuje absolutnej, wiecznej, katolickiej i obowiązującej ważności symboli i *horoi* [wypowiedzi dogmatycznych – dop. JS] soborów ekumenicznych. Niemniej nie należy umniejszać ich znaczenia. Księgi te są cennym wkładem w historię dogmatu; są także ważne i adekwatne pod względem czasowym jako odpowiedzi na wyzwania różnych Kościołów Zachodu. Tak więc księgi symboliczne nie mają tej samej ważności jak symbole i *horoi*, które są obowiązującym nauczaniem Kościoła Prawosławnego”⁵³.

W kontekście powyższych rozważań należy jednak zauważyć, że współcześnie teologowie prawosławni uznają niejednokrotnie termin „księgi wyznaniowe” za mylący i odradzają jego stosowanie⁵⁴. Na przykład Paul Evdokimov stwierdza, że prawosławie nie posiada ksiąg symbolicznych i widzi w nich wymieszanie dogmatów z teologicznymi wyjaśnieniami, interpretacjami szkół teologicznych, czy też jakimś konkretnym systemem teologicznym (np. augustinizm, tomizm, nominalizm). Takie ujęcie ma być ograniczeniem wolności wypowiedzi teologicznej. Ponadto jego zdaniem żaden tekst oprócz dogmatycznych tekstów soborów nie może być nazywany symbolicznym⁵⁵.

2.4. „Księga zgody” jako korpus luteriańskich ksiąg wyznaniowych

„Księga zgody” [*Liber Concordia/Konkordienbuch*], czyli zbiór luteriańskich ksiąg wyznaniowych, jest realizacją koncepcji *corpus doctrinae*. Jej korzenie sięgają statutów uniwersytetu wittenberskiego z roku 1533, w którym *corpus doctrinae* Filip

luteriańskiego dotyczące Konfesji Augsburskiej (fragmenty), w: tamże, s. 270-295; por. listy zestawione w: K. Ware, dz. cyt., s. 226; J. Wirsching, art. cyt., s. 504; E. Wolf, art. cyt., s. 1016.

52 K. Ware, dz. cyt., s. 225.

53 G. Mastrantonis, art. cyt., s. XVII.

54 księgi symboliczne, księgi wyznaniowe, RELIGIA; K. Ware, dz. cyt., s. 226.

55 P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 227.

Melanchton opisał jako normatywne poświadczenie niezafałszowanej Ewangelii wymierzone w tezy sekciarzy. Współpracownik Marcina Lutra sięgnie po nie także po jego śmierci, w toku sporów, jakie wybuchły między teologami obozu wittenberskiego w tzw. Recesie frankfurckim z 1558 r., przygotowanym na tzw. frankfurcki dzień książąt. Miał on być propozycją przywracającą zgodę między zwaśnionymi partiami wittenberskiej Reformacji. Realizacją tej propozycji było *Corpus doctrinae christiana*, które ukazało się w Lipsku w 1560 roku, znane później jako *Corpus doctrinae Phillipicum*. Zawierało ono przede wszystkim teksty samego Filipa Melanchtona⁵⁶. Zostało ono przyjęte w części terytoriów Rzeszy (m.in. Pomorze, 1561; Saksonia elektorska, 1566). Nie było ono jedyną propozycją *corpus doctrinae* w okresie sporów poprzedzających powstanie FC. Ze środowiska tzw. gnezjoluteran wyszło na przykład *Corpus doctrinae christinae (Thuringicum)* z 1570 roku, skupione wokół pism luterskich⁵⁷. Wraz z powstaniem LC te propozycje *corpora doctrinae* straciły na znaczeniu⁵⁸.

W skład datowanej na 25 czerwca 1580 roku „Księgi zgody”, a więc dokładnie w 50-lecie odczytania „Wyznania augsburskiego”, weszły: 3 starokościelne wyznania wiary (Apostolskie, Nicejsko-Konstantynopolitański i Atanazjańskie), „Wyznanie augsburskie” [*Confessio Augustana/Augsburgische Konfession*] w wersji z 1530 roku (tzw. *Invariata/niezmieniona*)⁵⁹ oraz „Obrona Wyznania augsburskiego” [*Apologia Confessionis Augustanae*] z 1531⁶⁰, „Artykuły szmal-

56 W jego skład weszły: CA (w niemieckim wydaniu z 1533 r., w łacińskim z roku 1542), ACA (w języku niemieckim z 1540 r., łacińskim 1542), *Confessio Saxonica* (1551), *Loci theologici* (1556), *Examen Ordinandum* (1552), *Responsio ad articulos Bavaricae inquisitionis*, *Refutatio Serveti* i w wersji łacińskiej *Responsio de controversia Stancari* (1553) (R. Kolb, *Jedność wyznania – droga do „Formuły Zgody”*, KWKL, s. 381).

57 W jego skład weszły: trzy starokościelne symbole wiary, CA, ACA, MK, DK, AS, *Wyznanie turyńskie* (wydane przez Justusa Meniusa, 1548), *Konfucja weimarska* (1558) (R. Kolb, *Jedność wyznania...*, art. cyt., s. 382).

58 J. Wirsching, art. cyt., s. 499-501; E. Koch, *Konkordienbuch*, TRE, t. 19, s. 472n.

59 Wynika to faktu, że Filip Melanchton dokonywał kilkakrotnie korekt w tekście CA dostosowując ją do bieżących potrzeb. Np. na rozmowy religijne ze stroną rzymską w roku 1540, w których mieli wziąć udział także Reformatorzy szwajcarscy, przygotował CA uwzględniającą kompromis w sprawie Wierzy Pańskiej zawarty między stroną wittenberską a bliskimi Reformacji szwajcarskiej miastami południowoniemieckimi ze Strasburgiem na czele w tzw. „Konkordii wittenberskiej” z 1536 r. Szczegółowo na temat kolejnych wersji zmienionych CA zob.: V. Leppin, *Die Confessio Augustana. Einleitung*, BSELK, s. 71n; por.: *Confessio Augustana variata. Das protestantische Einheitsbekenntnis von 1540*, red. R. Ziegert, wyd. 2, Speyer 1993; *Formula Concordiae Lutherj et Bucerj* (28. Mai 1546), w: *Martin Bucers Deutsche Schriften*, t. 6,1, red. R. Stupperich i in., Gütersloh 1988, s. 120-131.

60 Do LC weszło nie tzw. *editio princeps* ACA z kwietnia 1531 roku, ale *editio secunda* z września tego samego roku (Ch. Peters, *Die Apologia Confessionis Augustanae. Einleitung*, BSELK, s. 229-235; na temat dziejów recepcji poszczególnych tekstów ACA w XVI w. zob. tenże, *Apologia confessionis Augustanae. Un-*

kaldzkie” [*Schmalkaldische Artikel*] z lat 1536/37, „Traktat o władzy i prymacie papieża” [*Tractatus de potestate et primatu papae*] z 1537, „Mały katechizm [*Kleine Katechismus*] i „Duży katechizm” [*Großer Katechismus*], oba z 1529 oraz „Formuła zgody” [*Formula Concordiae*] z 1577⁶¹.

Na wstępie należy za Heinrichem Bornkammen zauważyć, że po pierwsze: „Prawie wszystkie wyznania luteriańskiej Reformacji powstały z powodów określonych historyczno-politycznie”⁶², ponadto trzeba dodać, że „Reformatorzy nie chcieli założyć nowego Kościoła opartego o nowe wyznanie, ale oczyścić stary z jego błędów w nauce, kulcie i życiu. Dlatego ksiąg wyznaniowych nie należy postrzegać jako rodzaj dokumentu założycielskiego albo statutu luterskiego Kościoła krajowego”⁶³. Do tej obserwacji dołącza się Gunther Wenz, stwierdzając: „Zgodnie ze swoją pierwotną intencją i początkowym kształtem są one pomyślane raczej jako świadectwa całego Kościoła, zwracające się do »*una sancta catholica et apostolica ecclesia*«, z którego pochodzą i do związku z którym poczuwają się pod względem przestrzeni i czasu. Zmienia się to dopiero wraz z procesem postępującej konfesjonalizacji, na końcu której

tersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530 - 1584), Stuttgart 1997). Jednak w wydaniu BSLK, przygotowanym z okazji 400-lecia odczytanie CA, zawarte zostało to pierwsze. BSLK jako standardowe wydanie krytyczne LC ukształtowało debatę nad jej treścią w XX wieku. Dopiero w 2014 r. przygotowane z okazji jubileuszu 500 lat Reformacji nowe krytyczne wydanie LC – BSELK – powraca do oryginalnego składu LC, tj. zawiera ACA w wersji *editio secunda*. Pojawianie się wydania BSELK w roku 2014 nie zmienia jednak faktu, że całość dyskusji naukowej wokół ACA, do której odwoływano się w niniejszej pracy, a także polskie tłumaczenie KWKL będące standardowym wydaniem luteriańskich ksiąg wyznaniowych dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce opiera się na *editio princeps*, stąd też w niniejszej pracy ta wersja jest traktowana jako obowiązujący tekst ACA.

61 Poniżej zrezygnowano ze szczegółowego zaprezentowanie historii powstania poszczególnych części LC, gdyż tematyka ta została obszernie opracowana w polskiej literaturze przedmiotu: M. Uglorz, *Luterańskie księgi wyznaniowe*, KWKL, s. 13-18; S. C. Napiórkowski, *Powstanie Księgi zgody*, w: tenże, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi zgody”*, Lublin 1999, s. 203-230; A. Wantuła, *Historia powstania i znaczenie katechizmów ks. Marcina Lutra*, KWKL, s. 31-40; W Niemczyk, *Historia powstania Wyznania augsburskiego i Obrony Wyznania augsburskiego*, KWKL, s. 135-142; R. Kolb, *Jedność wyznania...*, art. cyt., s. 373-386; M. Uglorz, *Geneza „Wyznania augsburskiego”*, BKE1, s. 9-24; J. T. Maciuszko, *Założycielskie teksty ewangelicyzmu*, w: M. Luter, *Mały katechizm. Duży katechizm*, Bielsko-Biała 2014, s. 7-21; L. Grane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luteriańskiej*, Bielsko-Biała 2002, s. 9-22. Całościowego podsumowania debaty na gruncie niemieckim dokonuje: G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 233-261.349-549; tenże, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 2, Berlin 1998, s. 467-539.

62 H. Bornkamm, *Die Bedeutung der Bekenntnisschriften im Luthertum*, w: tenże, *Das Jahrhundert der Reformation*, wyd. 2, Göttingen 1961, s. 219.

63 Tamże, s. 220.

znajdują się Kościoły wyznaniowe [*Konfessionskirchen*] w powszechnym znaczeniu tego pojęcia⁶⁴.

Wyrazem nastawienia, o jakim pisze Gunther Wenz był fakt, że LC otwierają trzy starokościelne wyznania wiary. Po pierwsze wspólne dla całego chrześcijaństwa Wyznanie Nicejsko-Konstantynopolitańskie będące plonem soborów powszechnych w Nicei (325) i Konstantynopolu (381), zawierające podstawowy chrześcijański dogmat – naukę o Trójcy Świętej. Po drugie Apostolskie Wyznanie Wiary, powstałe w Galii w IV wieku, ale sięgające swymi korzeniami do wyznania chrzcielnego gminy rzymskiej z II wieku. Po trzecie Atanazjańskie Wyznanie Wiary, czyli znane także jako *Quicumque* [Ktokolwiek], nietrafnie przypisywane Atanazemu z Aleksandrii (296-373), które powstało najprawdopodobniej w Galii między V a VII wiekiem. Jego treść koncentruje się na wiedzy potrzebnej do zbawienia, która obejmuje dogmat trynitarny i chrystologiczny, a więc dorobek czterech pierwszych soborów ekumenicznych⁶⁵. Do tych wyznań wiary nawiązują kolejne księgi wyznaniowe, dając dowody ciągłości z ich ujęciem wiary chrześcijańskiej⁶⁶.

Pierwszym z reformacyjnych wyznań wiary, jakie weszło do LC, jest „Wyznanie augsburskie”⁶⁷. Przygotował je Filip Melanchton na polecenie elektora saskiego Jana Stałego jako oficjalne wyznanie stanów ewangelickich, które odczytano przed cesarzem Karolem V na sejmie w Augsburgu 25 czerwca 1530. Stanowi ono w pierwszej części (21 artykułów) pozytywny wykład nauki ewangelickiej uporządkowany według pryncypium historio-zbawczego, którego kluczowym elementem jest artykuł IV poświęcony usprawiedliwieniu. Część druga (7 artykułów) broni zniesionych w zreformowanych zborach nadużyć. Szczególnie w CA widać, że strona reformacyjna przedstawia się nie jako twórcy nowego Kościoła, ale kontynuatorzy i odnowiciele Kościoła jako całości⁶⁸. Odpowiedzią strony wiernej Rzymowi była Konfutacja⁶⁹, którą cesarz

64 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 128.

65 K. KarSKI, *Symbolika...*, dz. cyt., s. 19-26; M. Uglorz, *Luterańskie Księgi...*, art. cyt., s. 14-16.

66 Por.: CA I.III, BSELK, s. 92-97 (KWKL, s. 143n; BKE1, s. 26.28); AS I, BSELK, s. 726 (KWKL, s. 337n); MK, Skład wiary, BSELK, s. 870-872 (KWKL, s. 45n); DK, O wierze, BSELK, s. 1048-1070 (KWKL, s. 95-102); FC Ep., O zasadniczej regule i normie, 3, BSELK, s. 1216-1219 (KWKL, s. 397); FC SD, O właściwym zarysie, podstawie, normie i regule, 4, BSELK, s. 1312n (KWKL, s. 429).

67 Por. FC Ep., O zasadniczej regule i normie, 1, BSELK, s. 1216n (KWKL, s. 397).

68 Por. CA, Przedmowa. Zakończenie części pierwszej. [Wstęp do części drugiej], BSELK, s. 86-93.130-132 (Przedmowa, w: L. Grane, dz. cyt., s. 23-27; KWKL, s. 149n; BKE1, s. 44.46).

69 Zob. *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530*, opr. H. Immenkötter, Münster 1979; s. 73-212; na temat powstania Konfutacji szerzej por.: tamże, s. 15-50; na temat teologii Konfutacji zob.: H. Immenkötter, *Zur Theologie der Confutatio, w: Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana um*

przyjął za własne stanowisko. W odpowiedzi na Konfutację w kolejnym roku ukazała się „Obrona Wyznania augsburskiego”, w której Filip Melanchton, jako w swoim piśmie prywatnym, obszernie zbija argumenty i zarzuty postawione CA w Konfutacji, koncentrując się szczególnie na treści CA IV⁷⁰.

Kolejno pismo, które weszło w skład LC, to „Artykuły szmalkaldzkie” Marcina Lutra z 1537 roku. Powstały one na zlecenie elektora saskiego Jana Fryderyka z jednej strony jako teologiczny testament Reformatora, z drugiej jako wykładnia nauki ewangelickiej na zapowiadany sobór w Mantui. Ten drugi cel określił podział pisma na część poświęconą artykułom niekontrowersyjnym (dogmat trynitarny i chrystologiczny), artykułom, od których nie można odstąpić (artykuł o usprawiedliwieniu i przeprowadzona na jego podstawie ostra krytyka m.in. mszy i papieżstwa) oraz artykuły do dyskusji (środki łaski i kwestie eklezjologiczne). Nazwa pochodzi od Szmalkalden, miasta w którym w 1537 r. spotkały się ewangelickie stany Rzeszy – członkowie tzw. Związku szmalkaldzkiego, by dyskutować o zaproszeniu na sobór. Zaproszenie odrzucono, zatem także AS nie stały się oficjalnym stanowiskiem stanów ewangelickich i zostały podpisane jedynie przez obecnych teologów. Zaproszenie na sobór skłoniło jednak do potwierdzenia zobowiązania wobec CA, a także uzupełnienia tej ostatniej o stanowisko wobec urzędu papieskiego. Tym sposobem w 1537 roku powstał „Traktat o władzy i prymacie papieża”, którego przygotowanie spadło ostatecznie na Filipa Melanchtona. Oprócz polemiki wymierzonej w urząd papieski pismo to zawiera wykład pojmowania władzy biskupiej⁷¹.

Kolejne dwie części LC powstały chronologicznie jako pierwsze. Chodzi o „Mały katechizm” i „Duży katechizm” opublikowane przez Marcina Lutra w 1529 roku. Były one odpowiedzią na tragiczny stan wiedzy religijnej reprezentowany przez parafian, ale także duchownych w Saksonii, którzy ujawnili wizytacje prowadzone w drugiej połowie lat 20. XVI w. W odpowiedzi, odwołując się do tradycji katechetycznej Kościoła, Marcin Luter przygotował wykład Dekalogu, Apostolskiego Wyznania Wiary, Modlitwy Pańskiej oraz sakramentów Chrztu i Wieczerzy Pańskiej w pytaniach i odpowiedziach (MK) oraz w formie dłuższych objaśnień na podstawie kazań wygłoszonych w Wittenberdze (DK). Oba katechizmy uzupełniły części poświęcone spowiedzi, a MK także wzory modlitw i tablica domowa, dołączano także do niego „Książeczkę

historischen Zusammenhang, red. W. Reinhard, München 1982, s. 101-113.

70 H. Immenkötter, B. Lohse, A. Sperl, *Augsburger Bekenntnis I-III*, TRE, t. 4, s. 616-639; L. Grane, dz. cyt., s. 9-22.

71 K. Breuer, *Schmalkaldische Artikel*, TRE, t. 30, s. 214-221; G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 349-549.

chrztu” z 1526 r. oraz „Książeczkę ślubu” z 1529 r.⁷².

Ostatnią częścią LC jest „Formuła zgody” przygotowana jako podstawa do zakończenia sporów, jakie wybuchły po śmierci Marcina Lutra (1546) w obozie wittenberskiej Reformacji. Pierwszy z tych sporów dotyczył pytania, co może zostać uznane za adiafora (tj. rzeczy nieistotne z perspektywy zbawienia) w kontekście „Interim lipskiego” i „Interim augsburskiego”. Na jego tle wykształciły się także dwie główne zwalczające się partie w ramach obozu Reformacji wittenberskiej: filipiści (zwolennicy bardziej irenicznej postawy F. Melanchtona) oraz gnesioluteranie (uważający się za prawdziwych spadkobierców M. Lutra, chroniący jego dziedzictwo przed odstępstwem i obcymi wpływami)⁷³. Oprócz tego spory wewnętrzne pośród zwolenników CA toczyły się wokół kwestii konieczności dobrych uczynków do zbawienia, współdziałania ludzkiej woli w procesie nawrócenia, znaczenia prawa Bożego dla ugruntowania etyki (tzw. *tertius usus legis*⁷⁴), a także natury usprawiedliwienia. Oprócz tego trwał również spór ze zwolennikami nurtu szwajcarskiego Reformacji, szczególnie Kalwina, o pojmowanie Wieczery Pańskiej oraz chrystologię⁷⁵.

Brak jedności po stronie luteranńskiej w czasie dysputy religijnej ze stroną wierną Rzymowi w Wormacji uwidocznił destrukcyjne znaczenie powstałych podziałów i sprowokował pierwsze inicjatywy zjednoczeniowe przeprowadzane na gruncie politycznym w postaci tzw. Dni książąt, które gromadziły władców terytoriów ewangelickich. Odbyły się one kolejno we Frankfurcie (1558) i Naumburgu (1561). Spotkania te nie przyniosły zjednoczenia doktrynalnego. Doprowadziły do niego dopiero wysiłki moderowane przez teologów. Głównym architektem porozumienia był wittenberski teolog Jakub Andreae działający z mandatu księcia Wittenbergii Krzysztofa (1515-1568). Spośród wspierających go teologów z innych terytoriów Rzeszy należy wymienić Martina Chemnitza (1522-1586) z Brunszwiku oraz Nikolausa Selneckera (1530-1592)

72 H.-J. Fraas, *Katechismus I/1*, TRE, t. 17, s. 711-715; A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 1, Göttingen 1990, s. 15-24; J. T. Maciuszko, *Założycielskie...*, art. cyt..

73 H. Junghans, *Kryptocalvinisten*, TRE, t. 20, s. 123-129; R. Keller, *Gnesiolutheraner*, TRE, t. 13, s. 512-519; R. Kolb, *Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie*, Göttingen 2011, s. 58-65; tenże, art. cyt., s. 377n; W. Niemczyk, *Historia dogmatów*, Przedruk wydania drugiego, Warszawa 1984, s. 249n.

74 Zob. *Kompendium dogmatyki ewangelickiej*, tłum. K. Karski, maszynopis w czytelni Chat, s. 28.

75 E. Koch, *Konkordienformel*, TRE, t. 19, s. 476n; R. Kolb, *Jedność wyznania...*, art. cyt., s. 375-378; W. Niemczyk, *Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 250-252. Szczegółowo spory prezentuje: R. Kolb, *Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie*, Göttingen 2011, s. 31-145; por.: B. Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, red. C. Andersen, A. M. Ritter, t. 2, wyd. 2 poprawione i uzupełnione, Göttingen 1998, s. 102-138.

z Saksonii elektorskiej. Pierwszą propozycją unifikacyjną było pięć artykułów odnośnie kluczowych przedmiotów sporu przygotowanych przez Jakoba Andreae z 1568/1569 r.⁷⁶. Te same kwestie omówił w cyklu kazań z 1574 r.⁷⁷ Forma kazań jako rozstrzygnięcia sporów teologicznych nie sprawdziła się i do ostatecznej wersji FC prowadziły kolejne dokumenty wypracowywane w toku kolejnych kolokwiów, debat i konsultacji teologicznych. Są to kolejno: „Zgoda szwabachska” (1573/74), „Zgoda szwabsko-saksońska” (1575), „Formuła maulbrońska” (1576) i „Księga z Torgawy” (1576)⁷⁸. Ostateczna wersja została przygotowana w czasie prac w klasztorze w Bergen pod Magdeburgiem, stąd jej nazwa „Księga z Bergen” (1577)⁷⁹.

FC widzi siebie jako właściwy wykład CA, a jednocześnie przyznaje się do wszystkich wyżej wymienionych części LC za wyjątkiem Traktatu⁸⁰. W swoich dwóch częściach (skrótowej *Epitome*, będącej streszczeniem „Księgi z Torgawy” i obszernej *Solida Declaratio*, tożsamej z „Księgą z Bergen”⁸¹) FC w dwunastu artykułach zajmuje się kwestiami, które stały się przedmiotem sporów po śmierci Marcina Lutra, a także odgranicza się jednoznacznie od Reformacji szwajcarskiej w pojmowaniu Wieczery Pańskiej, chrystologii oraz nauce o predestynacji. Odrzuca także inne herezje i sekty (szwenkfeldian, anabaptystów, antytrynitarzy). FC kończy proces powstawania luteranckich pism wyznaniowych. Uznanie FC znalazła na ok 2/3 terytoriów Rzeszy, na których uznawane było CA⁸².

⁷⁶ *Die Fünf Artikel*, 1568/69, BSELK-QM2, s. 14-20.

⁷⁷ *Die Sechs Predigten*, 1576, BSELK-QM2, s. 26-82.

⁷⁸ *Die Schwäbische Konkordie*, 1573/74, BSELK-QM2, s. 85-136; *Die Schwäbisch-Sächsische Konkordie*, 1575, BSELK-QM2, s. 141-276; *Die Maulbronner Formel*, 1576, BSELK-QM2, s. 279-340; *Die Torgische Buch*, 1576, BSELK-QM2, s. 344-508.

⁷⁹ E. Koch, *Konkordienformel*, art. cyt., s. 477-479; R. Kolb, *Die Konkordienformel...*, dz. cyt., s. 146-173; tenże, *Jedność wyznania...*, art. cyt., s. 382-386; J. T. Maciuszko, *Formuła Zgody*, RELIGIA.

⁸⁰ Por.: FC Ep., O zasadniczej regule i normie, 4n, BSELK, s. 1218n (KWKL, s. 397); FC SD, O właściwym zarysie, podstawie, normie i regule, 5-9, BSELK, s. 1310-1315 (KWKL, s. 429n). Jako powód zignorowania Traktatu Gunther Wenz podaje pominięcie autorstwa Filipa Melanchtona i ujęcie go łącznie z AS (G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 138). Inna hipoteza to uznanie, że potraktowany został jako uzupełniająca część wymienionej już CA na podstawie ustaleń podjętych w Szmalkalden w 1537 roku. Przeciw drugiej z zaproponowanych hipotez przemawia jednak sam układ LC, w której Traktat nie został połączony w żaden sposób z CA i jest umieszczony bezpośrednio po AS.

⁸¹ E. Koch, *Konkordienformel*, art. cyt., s. 478n; R. Kolb, *Jedność wyznania...*, art. cyt., s. 385; J. T. Maciuszko, *Formuła Zgody*, RELIGIA.

⁸² R. Kolb, *Die Konkordienformel...*, dz. cyt., s. 172-179.

2.5. Normatywność luterzańskich ksiąg wyznaniowych

Problem normatywności ksiąg wyznaniowych dla nauki i życia Kościoła podejmuje LC sama w swojej ostatniej części – FC. Zgodnie z otwierającymi obie części FC rozważaniami o regule i normie, Pismo Święte, a konkretniej „apostolskie i prorockie pisma Starego i Nowego Testamentu” są „jedyną regułą i normą, według której powinno się oceniać i osądzać wszystkie nauki, i wszystkich nauczycieli”⁸³. Wszystkie zaś inne pisma „powinny być mu [Pismu Świętemu – dop. JS] podporządkowane i akceptowane nie inaczej niż jako pisma świadków, którzy pouczają, w jaki sposób w czasach poapostolskich i w których miejscach na ziemi owa nauka proroków i apostołów była utrzymana”⁸⁴. Tym samym Pismo Święte pozostaje „jedynym sędzią, normą i regułą jako kryterium, według którego powinny być ustalone i ocenione wszystkie nauki, czy są właściwe, czy niewłaściwe, prawdziwe czy fałszywe”⁸⁵. Pozostałe zaś pisma „są jedynie świadectwem i objaśnieniem naszej wiary, ukazującym wyraźnie w kontrowersyjnych artykułach, jak w poszczególnych okresach Pismo Święte było rozumiane i interpretowane w Kościele Bożym przez ówczesnych uczonych, natomiast wszelkie nauki sprzeczne z Pismem Świętym były odrzucone i potępione”⁸⁶. Jednocześnie jak już to zostało wyżej wskazane⁸⁷ autorzy FC uznają zgodnie za normatywne poszczególne części FC, przyznając się wyraźnie do nich.

Jak widać z powyższych ustaleń Pismo Święte zyskuje, jak ujęto to w okresie ortodoksji staroprotestanckiej, status normy normującej [*norma normans*] wszelkie inne normy życia kościelnego. Te ostatnie zaś nie zostają wykluczone z użytku, ale utrzymują swoją normatywność ograniczoną podporządkowaniem Pismu Świętemu jako normy unormowane [*norma normata*]⁸⁸.

Powyżej zacytowane stwierdzenia FC odnośnie roli Pisma Świętego nie są zdaniem Edmunda Schlinka czymś nowym na gruncie LC, z tym że tylko w tym miejscu zostały one sformułowane *expressis verbis*, we wcześniejszych

83 FC Ep., O zasadniczej regule i normie, 4, BSELK, s. 1216n (KWKL, s. 397).

84 FC Ep., O zasadniczej regule i normie, 2, BSELK, s. 1216n (KWKL, s. 397).

85 FC Ep., O zasadniczej regule i normie, 7, BSELK, s. 1218n (KWKL, s. 398).

86 FC Ep., O zasadniczej regule i normie, 8, BSELK, s. 1218n (KWKL, s. 398).

87 Zob. wyżej 2.4.

88 M. Uglerz, *Luterzańskie księgi wyznaniowe*, KWKL, s. 13; W. Joest, *Dogmatik*, t. 1, wyd. 3, Göttingen 1989, s. 83n; W. Härle, *Dogmatik*, Berlin-New York 1995, s. 151-154; por. dokument na temat Pisma Świętego, wyznania i Kościoła wypracowany na forum Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie: *Schrift – Bekenntnis – Kirche. Ergebnis ein Lehrgesprächs der Gemeinschaft Evangelischer Kirche in Europa*, „Leuenberger Texte” t. 14: 2013, s. 37.

częściach LC takie nastawienie widać w sposobie, w jaki korzystają z materiału biblijnego⁸⁹, zaś Friedrich Brunstäd dodaje, że taki status Pisma Świętego jest założony w innych pismach⁹⁰. Ten brak artykułu o Piśmie Świętym w częściach poprzedzających LC Edmund Schlink traktuje jako położenie akcentu na *viva vox Evangelii*⁹¹. Z tym ujęciem polemizuje Gunther Wenz, wskazując, że wymaga ono bliższego rozważania, zgadza się jednak, że wyraźną tendencją luteranckich ksiąg wyznaniowych jest odrzucenie biblicyzmu na rzecz zastosowania Pisma Świętego jako Ewangelii z Jezusem Chrystusem w jej centrum⁹². Holsten Fagerberg widzi w klarownym ujęciu roli Pisma Świętego odpowiedź na trydenckie zdefiniowanie autorytetu w Kościele⁹³.

Edmund Schlinka zwraca w kontekście wyżej cytowanych wypowiedzi FC uwagę jeszcze na dwie rzeczy. Po pierwsze uzasadnienie statusu Pisma Świętego odwołuje się wyłącznie do dwóch tekstów: Ps 119,105 i Ga 1,8, a co za tym idzie w FC zabrakło nauki o inspiracji Pisma Świętego, co dla tego komentatora jest znaczącym teologicznym przemilczeniem⁹⁴. Z tym ujęciem zgadza się także Friedrich Brunstäd, który krytykuje późniejsze nauczanie ortodoksji staroprotestanckiej o werbalnej inspiracji Pisma Świętego⁹⁵. Gunther Wenz zwraca jednak w tym kontekście uwagę na ściśle powiązanie działania Ducha Świętego ze Słowem na gruncie LC⁹⁶. Po drugie Edmund Schlink podkreśla, że normatywność prorockich i apostoelskich pism Starego i Nowego Testamentu wskazuje, że mamy do czynienia z uznaniem za normatywne ich świadectwa o centrum Pisma Świętego, jego całościowości, a nie jakiegoś wyrwanego fragmentu. Dla Edmunda Schlinka, a także Gunthera Wenza, *summa* ta zamyka się w dialektyce Zakonu i Ewangelii, których zaś *summą* jest sama Ewangelia⁹⁷.

Określenie Pisma Świętego w kategoriach *norma normans*, a ksiąg wyznanio-

89 E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, dz. cyt., s. 18.

90 F. Brunstäd, dz. cyt., s. 18.

91 E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, dz. cyt., s. 16, przyp. 2.

92 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 167, przyp. 40.

93 H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965; por.: Sobór Trydencki (1546-1563), Sesja 4 (czwartek 8 kwietnia 1546), I, 1n, DSP t. 4, s. 210n.

94 E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, dz. cyt., s. 19.

95 F. Brunstäd, dz. cyt., s. 20n.

96 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 189n; por. niżej 2-3, przedstawione tam ustalenia dotyczące relacji Słowa zewnętrznego i Ducha Świętego nie odnoszą się na gruncie LC jedynie do kontekstu sakramentalnego.

97 E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, dz. cyt., s. 17.19-23; G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 179; Ewangelia rozumiana jest tutaj w kategoriach obietnicy przeciwstawionej roszczeniu Zakonu, por. niżej Ekskurs 1.

wych jako *norma normata* nasuwa pytanie o praktyczną realizację tej ich wzajemnej zależności. Wilfried Joest stwierdza: „Sprawdzanie wyznań z Pismem [Świętym] miało miejsce, gdy zbory, które je otrzymały, stwierdziły, że są one zgodne z Pismem [Świętym] i właśnie dlatego uznały je za obowiązujące. Wszyscy następni mają się tylko trzymać wyznań, ponieważ zostały one uznane za zgodne z Pismem, oraz mają kierować się nimi w swoim rozumieniu Pisma”⁹⁸. Dochodzą tu do głosu dwa elementy. Z jednej strony Pismo Święte jako kryterium oceny wyznania, z drugiej natomiast wyznanie jako wzór wykładu Pisma Świętego. Wilfried Joest wskazuje, że taka zależność prowadzi do kołowej relacji Pisma Świętego i wyznań, ale tylko w sytuacji, jeśli Pismo rozumiane jest jako swoisty kodeks chrześcijańskiej nauki, a wyznania jako komentarz, który jest nieodzowny do zrozumienia Pisma. Wilfried Joest wskazuje, że w przypadku Pisma Świętego mamy jednak do czynienia z narzędziem, przez które mówi Bóg. Ta mowa jest wydarzeniem, które w sposób skuteczny kierowany jest do Kościoła w różnych miejscach i czasach. Poważne potraktowanie doświadczenia słuchania Boga powoduje, że wyznania nie mogą być traktowane jako komentarz, bez którego Pismo Święte milczy, czy też jako kodeks nauki, ale jako odpowiedź wspólnoty wiary w decydujących dla jej historii momentach na wezwanie świadectwa o Chrystusie⁹⁹. To zakłada zdaniem Wilfrieda Joesta, że „wyznanie nie zastępuje bezpośredniego spotkania z Pismem [Świętym], ale wskazuje na nie i na jego treść”¹⁰⁰.

Z tym zgodna jest obserwacja Wilfrieda Härlego, który istotę wykładu wyznań dostrzega w odkryciu zawartego w nich wskazania na samootwarcie się Boga w Chrystusie będące gruntem chrześcijańskiej wiary. Potwierdza to zatem konieczność pracy hermeneutycznej względem ksiąg wyznaniowych skoncentrowanej na owym centrum objawienia Boga. Same wyznania dostarczają wzoru takiego interpretacyjnego przedsięwzięcia, gdyż są one nie tylko wykładem tekstu biblijnego, ale także podejmują się wykładu uznawanych przez siebie, wcześniejszych wyznań wiary (por. wykład Apostolskiego Wyznania Wiary w MK¹⁰¹ czy też samorozumienie FC względem CA¹⁰²)¹⁰³.

Wskazane przez Wilfrieda Joesta uznanie ksiąg wyznaniowych przez zbór łączy się z pytaniem o kościelną relewancję wyznań wiary. Jej wyrazem są

98 W. Joest, dz. cyt., s. 84.

99 Tamże, s. 84n.

100 Tamże, s. 85.

101 MK, Skład wiary, BSELK, s. 870-872 (KWKL, s. 45n).

102 FC SD, O właściwym zarysie, podstawie, normie i regule, 5-9, BSELK, s. 1310-1315 (KWKL, s. 429n).

103 W. Härle, *Dogmatik*, dz. cyt., s. 158n.

nawiązania obejmujące różne zakresy części LC szeroko obecne w prawie wewnętrznym Kościołów luterzańskich¹⁰⁴, także w przypadku Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce¹⁰⁵. Również definicja podstawy doktrynalnej Światowej Federacji Luterńskiej odwołuje się do ksiąg wyznaniowych, przy czym spośród części LC *expressis verbis* wymienia jedynie CA i MK¹⁰⁶. Istotnym aspektem eklezyjalnej relewancji wyznań wiary jest także traktowanie ich jako zobowiązania dla osób pełniących urząd kościelny¹⁰⁷. Ponownie odwołując się do lokalnego polskiego przykładu, należy stwierdzić, że deklaracja wierności księgom wyznaniowym jest składana przez ordynowanych w trakcie ordynacji¹⁰⁸.

104 Na przełomie lat 50. i 60. XX wieku w ramach Światowej Federacji Luterńskiej przeprowadzono badania jak wyglądają tego typu deklaracje w prawie wewnętrznym jej poszczególnych Kościołów członkowskich. Ich podsumowanie opublikowano w: H. Weissgerber, *Die geltenden Bekenntnisschriften. Ein Überblick über die Verfassungen der lutherischen Kirchen*, w: *Das Bekenntnis im Leben der Kirche. Studien zur Lehrgrundlage und Bekenntnisbindung in den lutherischen Kirchen*, wyd. V. Vajta, H. Weissgerber, Berlin – Hamburg 1963, s. 21-53. Ponadto wzmiankowany tom studiów zawiera pogłębione opracowania monograficzne roli wyznań w przykładowych Kościołach luterzańskich z różnych części świata (tamże, s. 57-242).

105 „Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej jest społecznością ochrzczonych w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, budującą swoją wiarę i życie chrześcijańskie wyłącznie na pismach Starego i Nowego Testamentu (Ef 4, 4-6; 1 Kor 12, 12-13; Rz 10, 17). Za ich obowiązujący wykład uznaje trzy starochrześcijańskie wyznania wiary (Apostolskie, Nicejsko-Konstantynopolskie, Atanazjańskie) oraz księgi wyznaniowe zawarte w Księdze zgody z roku 1580 (Mały katechizm, Duży katechizm, Wyznanie augsburskie, Obrona Wyznania augsburskiego, Artykuły szmalkaldzkie, Formuła zgody)” (*Deklaracja wstępna*, w: *Zasadnicze Prawo Wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej...*, dz. cyt.). Nieuwzględnienie wśród wymienionych części LC Traktatu można tłumaczyć podobnie jak miało to miejsce w przypadku ujęć FC – albo potraktowano go w sposób nieuprawniony jako łączny z AS, bądź też zgodnie ze swoją historyczną intencją jako dodatek do CA (zob. wyżej 2, przyp. 80).

106 „Światowa Federacja Luterńska wyznaje Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu za jedyne źródło i normę swojej nauki, życia i służby. W trzech ekumenicznych wyznaniach wiary i w księgach wyznaniowych Kościoła Luterńskiego, szczególnie w niezmienionym »Wyznaniu augsburskim« i w »Małym katechizmie« Marcina Lutra, widzi ona czysty wykład Słowa Bożego” (*Constitution of The Lutheran World Federation (as adopted by the LWF Eighth Assembly, Curitiba, Brazil, 1990, including amendments adopted by the LWF Ninth Assembly, Hong Kong, 1997 and by the LWF Eleventh Assembly, Stuttgart, 2010)*, art. II, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/Constitution%20EN%20final_o.pdf; dostęp 31.03.2016; tłum. polskie: *Statut Światowej Federacji Luterńskiej (przyjęty przez VIII Zgromadzenie Ogólne 1990, Kurytyba, Brazylia, wraz ze zmianami przyjętymi przez IX Zgromadzenie Ogólne 1997, Hong-Kong i XI Zgromadzenie Ogólne 2010, Stuttgart, Niemcy*, art. II, w: J. Sojka, *Wieczerza Pańska jako nota ecclesiae w publikacjach Światowej Federacji Luterńskiej*, praca doktorska w ChAT, Warszawa 2012, s. 427).

107 W. Härle, *Dogmatik*, dz. cyt., s. 157.

108 Por.: *Ordynacja księdza*, w: *Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego czyli Ewangelicko-Luterskiego*, Warszawa 1955. Współcześnie ordynacje przeprowadza się według zmienionej liturgii ordynacyjnej.

Powyższe praktyczne przykłady deklarowanej obowiązującości luteran-
skich ksiąg wyznaniowych na gruncie praktyki eklesjalnej Kościołów lute-
rańskich nasuwają pytanie o jej podstawy. Przywołane wyżej ujęcie Wilfrieda
Joesta wywodziło ich obowiązującość z historycznego aktu uznania ich za
zgodne z Pismem Świętym. Nieco inaczej do kwestii podchodzą inni auto-
rzy. Edmund Schlink w dwóch aspektach bliski jest argumentacji Wilfrieda
Joesta. Po pierwsze wyznanie jest dla niego odpowiedzią na objawienie Boże
w Chrystusie, a także jest wyrazem konsensusu z ojcami (przeszłość) i braćmi
(teraźniejszość) w wierze. Księgi wyznaniowe nie są więc nauką pojedynczych
teologów, ale wypowiedzią Kościoła¹⁰⁹. Jednak kwestia uznania ksiąg wyznani-
owych za zobowiązujący wykład Pisma Świętego w Kościele jest dla Edmunda
Schlinka, inaczej niż dla Wilfrieda Joesta, kwestią nie historycznej decyzji,
ale ich teraźniejszym roszczeniem, które domaga się aktualnej odpowiedzi.
Grunt tego roszczenia tkwi w tym, że wyznanie ma charakter wykładu Pisma
Świętego, a konkretniej jest jego summą poświadczającą Ewangelię. Przez to
stanowi ono zobowiązujący wzór nauki kościelnej. Teologia ksiąg wyznani-
owych, rozumiana jako systematyczne przedstawienie ich wypowiedzi, stanowi
więc dla Edmunda Schlinka prolegomenę dogmatyki, nie w sensie czasowym,
a merytorycznym¹¹⁰.

Friedrich Brunstäd widzi uzasadnienie obowiązującości kościelnych
wyznań po pierwsze w tym, że stanowią one dar Pana Kościoła, udzielający
Kościołowi nowego życia. To powoduje, że wyznania zyskują dlań decydujący
charakter. Po drugie wyznania zawierają w sobie wewnętrzną konieczność,
by z wyznawanej w nich wiary wyprowadzana była właściwa nauka Kościoła.
Złączenie tych dwóch aspektów jest źródłem wiążącego charakteru ksiąg
wyznaniowych. Punktem wyjścia dla takiego pojmowania obowiązującości
wyznań jest, podobnie jak w koncepcji Edmunda Schlinka, fakt, że poświad-
czają one Ewangelię¹¹¹.

W interesującym nas aspekcie zasadnicza zmiana polega na tym, że przywoływana Agenda z 1955 r. odwoływała się ogólnie do ksiąg wyznaniowych Kościoła, a *expressis verbis* jedynie do CA i MK, a obecna wymienia zgodnie z formułą przyjętą w „Deklaracji wstępnej Zasadniczego Prawa Wewnętrznego” (por. wyżej 2, przyp. 105) wszystkie części LC oprócz Traktatu (zob.: *Porządek uroczystego nabożeństwa ordynacyjnego mgr. teol. Karola Długosza, mgr. teol. Oskara Wilda. Sobota przed 12. niedzielą po Trójcy Świętej. 6. września 2014 roku, godz. 11.00. Kościół Ewangelicko-Augsburski Zbawiciela w Żorach*, niepublikowany maszynopis udostępniony dzięki uprzejmości Przewodniczącego Komisji Liturgii i Muzyki Kościelnej Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, w archiwum autora, s. 11).

109 Por.: F. Brunstäd, dz. cyt., s. 12n.

110 E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, dz. cyt., s. 5-15.23-35.40-42.

111 F. Brunstäd, dz. cyt., s. 14.

Dwóm powyższym koncepcjom Gunther Wenz stawia zasadniczy zarzut. Traktują one księgi wyznaniowe ahistorycznie, nie doceniając okoliczności, w jakich powstawały. Widać to także w metodzie analizy Edmunda Schlinka czy Friedricha Brunstäda, którzy praktycznie nie odnoszą się do historycznego kontekstu wyznań. Nowsze opracowania pióra Holstena Fagerberga czy samego Guthera Wenza uwzględniają szeroko kontekst historyczny wypowiedzi wyznań wiary¹¹². Należy przy tym odnotować, że Gunther Wenz podziela zdanie Edmunda Schlinka, że kwestia obowiązywalności ksiąg wyznaniowych nie opiera się na historycznej decyzji czyniącej z nich nieomylny, autorytatywny wykład wiary umocowany administracyjnie, ale w oparciu każdorazowo o merytoryczną argumentację na rzecz ich obowiązywalności. Powołuje się przy tym także na zasadę konsensusu, rozumianą jako zasada zgody z Ewangelią¹¹³.

Powyższy przegląd stanowisk w debacie nad normatywnością ksiąg wyznaniowych należy uzupełnić o jeszcze dwa ujęcia, jakie sformułowano w dyskusji nad wiążącym charakterem luterzańskim ksiąg wyznaniowych. Zaproponowano je nie tyle w kontekście interpretacji LC, ale jej znaczenia dla luteranizmu w wieku XX. Ich autorami są Ernst Kinder i Peter Brunner. Obaj teologowie podkreślają, że obowiązywalność wyznań w Kościele wywodzi się z faktu, że poświadczają one apostolską Ewangelię, a więc centrum i summę Pisma Świętego. Obaj uwypuklają również konieczność aktualizacji wyznań i ich zastosowania w praktyce współczesnego Kościoła. Peter Brunner podkreśla także silnie konieczność docenienia ekumenicznego ich zakorzenienia (odniesienia do starokościelnych wyznań wiary), a także ekumenicznej otwartości wobec innych świadków Ewangelii (np. Ojców Kościoła czy też przedstawicieli innych tradycji chrześcijaństwa)¹¹⁴.

Na zakończenie, tytułem podsumowania rozważań o relacji między autorytetem ksiąg wyznaniowych a autorytetem Pisma Świętego na gruncie luterzańskim, należy odwołać się do wyników prac studyjnych prowadzonych w ramach Światowej Federacji Luterńskiej. W ramach prowadzonego

¹¹² H. Fagerberg, dz. cyt., s. 12n; por. także: F. Krüger, *Aufbau, Ziel und Eigenart der einzelne Bekenntnisse des Konkordienbuches. Versuch eines Gesamtüberblicks*, w: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, dz. cyt., s. 11; tendencję taką można dostrzec także w opracowaniach poświęconych poszczególnym częściom LC, za przykład niech posłuży: W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, t. 1-2, Gütersloh 1976-78.

¹¹³ G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 198.203n.218.

¹¹⁴ P. Brunner, *Was bedeutet Bindung an das lutherischen Bekenntnis heute?*, w: *Die Einheit der Kirche. Referate und Vorträge, vorgelegt auf die Sitzung der theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes*, Berlin 1957, s. 28-38; E. Kinder, *Das Bekenntnis als Gabe und Aufgabe*, w: *Die Einheit der Kirche...*, dz. cyt., s. 69-78.

w latach 2011-2016 programu studyjnego *Lutheran Hermeneutics* [Luterańska hermeneutyka] powstał dokument studyjny „In the beginning was the Word. The Bible in the Life of the Lutheran Communion A Study Document on Lutheran Hermeneutics” [„Na początku było Słowo. Biblia w życiu luterańskiej wspólnoty. Dokument studyjny dotyczący luterańskiej hermeneutyki”] przyjęty przez Radę ŚFL na posiedzeniu w Wittenberdze w czerwcu 2016 roku¹¹⁵. Ten głos luterańskiej wspólnoty eklezjalnej na temat wykładu Pisma Świętego w następujący sposób opisuje relację jego autorytetu oraz autorytetu ksiąg wyznaniowych: „Reformacja luterańska ustanowiła doktrynalną tradycję: wyznania luterańskie. Te wyznania znajdowały odzwierciedlenie swojej pozycji w relacji z Pismem Świętym: ich autorytet jest drugorzędny, podczas gdy autorytet Pisma Świętego jest pierwszorzędny. Opisują one koło hermeneutyczne pomiędzy Pismem Świętym a tradycją wyznaniową: wyznania interpretują Pismo Święte i jednocześnie muszą być przeanalizowane i skorygowane w świetle Pisma Świętego. Zatem z jednej strony wyznania pomagają czytać Pismo Święte, podczas gdy z drugiej strony podlegają ocenie w świetle Pisma Świętego. To koło hermeneutyczne stanowi ciągłe wyzwanie dla luteran czytających Biblię”¹¹⁶.

2.6. Podsumowanie

Księgi wyznaniowe są wyznaniem wiary Kościoła, rozumiane są przede wszystkim w odniesieniu do swojej treści i określonej formy językowej jako wyznania konkretnej wspólnoty. W związku z tym pełnią funkcję samodefinicji wspólnoty, którą łączą, zapewniając jej też odgraniczenie wobec innych wspólnot. Oprócz tego dokumenty te umieszczone w kontekście praktyki eklezjalnej mogą kształtować akt wyznania i postawę wyznaniową, a także pełnić funkcję kerygmatyczną, doksologiczną i katechetyczną. Z tym znaczeniem dla wspólnoty łączy się ich oficjalnie uznany i normatywny charakter, określający kluczowe czy też charakterystyczne punkty treści wiary i zwiastowania danej wspólnoty kościelnej.

Od strony historycznej koncepcja ksiąg wyznaniowych wywodzi się z XVI-

¹¹⁵ *In the beginning was the Word. The Bible in the Life of the Lutheran Communion A Study Document on Lutheran Hermeneutics*, Geneva 2016, s. 10, nr 9; M. Junge, *Preface*, w: *In the beginning was the Word...*, dz. cyt., s. 5n; *Lutheran Hermeneutics*, <https://www.lutheranworld.org/content/lutheran-hermeneutics> (dostęp: 16.07.2016).

¹¹⁶ *In the beginning was the Word...*, dz. cyt., s. 17, nr 24 (tłum. polskie: M. Mendroch, robocza wersja tłumaczenia dokumentu studyjnego Światowej Federacji Luterańskiej, w archiwum autora).

-wiecznej Reformacji. Stąd też są one najbardziej zakorzenione na gruncie tradycji luteriańskiej i reformowanej, przy czym w przypadku tej drugiej kładzie się większy nacisk na ich pluralizm, partykularność, a także możliwość zastąpienia przez nowsze teksty wyznaniowe. Inne tradycje protestanckie przywiązują do ksiąg wyznaniowych mniejszą wagę, przy czym są one także w nich obecne. Jeśli chodzi o księgi wyznaniowe na gruncie dwóch pozostałych wielkich tradycji chrześcijaństwa: katolicyzmu i prawosławia, to pod wpływem protestantyzmu pojęcie to bywa odnoszone do szczególnie istotnych wyznań wiary tych tradycji, przy czym o ile na gruncie niemieckim teologowie rzymskokatolicy w XX wieku zaczęli je przyjmować, to na gruncie XX-wiecznej teologii prawosławnej spotyka się ono z odrzuceniem.

W tradycji luteriańskiej zbiór ksiąg wyznaniowych jest zamknięty i jest nim „Księga zgody” z 1580 roku, będąca realizacją normatywnej dla nauczania koncepcji *corpora doctrinae* wypracowanej przez Filipa Melanchtona. Wyznania na nią się składające powstawały zasadniczo jako wyznania jednego, świętego, powszechnego i apostołskiego Kościoła, mające prowadzić do jego odnowy, a nie jako wyznania partykularne nowego Kościoła. Dopiero z czasem zyskały taki status. Wyrazem tego ekumenicznego nastawienia jest to, że do LC włączono 3 starokościelne wyznania wiary. Ponadto istotnym jest fakt, że punktem wyjścia do spisania XVI-wiecznych wyznań, które stały się częścią LC, były określone okoliczności historyczno-polityczne. W jej skład weszły: CA (1530), ACA (1531), AS, Traktat (oba 1537), MK, DK (oba 1529) oraz kończąca proces tworzenia luteriańskich wyznań FC (1577).

Wyznania zawarte w LC widzą siebie jako *norma normata*, nadrzędna wobec nich jest *norma normans* Pisma Świętego. Normatywność wyznań składających się na LC w praktyce eklesjalnej poświadcza między innymi ujęcie ich w podstawach doktrynalnych zarówno luteriańskich Kościołów, jak i luteriańskich organizacji międzynarodowych. Źródłem owej normatywności i autorytetu jest to, że wyznania stanowią wykład Pisma Świętego, odpowiedź na objawienie Boże w Słowie zawarte w Piśmie Świętym. Są przy tym efektem konsensusu, a co za tym idzie głosem Kościoła, a nie tylko pojedynczych jego przedstawicieli. Ich uznanie za poświadczone apostolską Ewangelię ma nie tylko charakter faktu historycznego, ale stanowi aktualną konfrontację z ich roszczeniem do obowiązywalności rozstrzyganą w konfrontacji z *norma normans* Pisma Świętego.

Przedstawione w tym i poprzedzającym rozdziale zarysy rozwoju pojęcia sakramentu do Reformacji XVI wieku oraz koncepcji ksiąg wyznaniowych pozwalają nam w następnych rozdziałach przejść do systematycznej prezen-

tacji problematyki sakramentalnej na gruncie luterkańskiej „Księgi zgody”. Jej punktem wyjściowym będą zawarte w kolejnym rozdziale rozważania nad definicją sakramentu oraz, co ściśle związane jest także z pytaniem, które z rytów cieszą się na gruncie LC statusem sakramentu.

3. Definicja i liczba sakramentów

Na wstępie rozważań o sakramentach w luterkańskiej „Księdze zgody” należy odpowiedzieć na pytanie, czym jest sakrament, a co za tym idzie, które rytury Reformacja wittenberska zaliczyła w swych księgach wyznaniowych do sakramentów. Podejmując się odpowiedzi na tak postawione pytanie, należy jednak skonstatować, że żadna z części LC nie rozpoczyna swoich wypowiedzi sakramentalnych od jasnego zdefiniowania, czym jest sakrament, na co wskazują jej komentatorzy¹. Edmund Schlink doszukuje się powodu takiego stanu rzeczy w fakcie braku analogiczności słów ustanowienia Chrztu i Wieczerzy Pańskiej. W tych ostatnich znalazło się bowiem, pozbawione odpowiednika w słowach ustanowienia Chrztu, stwierdzenie: „to jest ciało moje... to jest krew moja”². Friedhelm Krüger dodaje, że brak zainteresowania dla ogólnego pojęcia sakramentu w LC wynika z faktu, że księgi skupiają się na słowach ustanowienia poszczególnych sakramentów jako zasadniczym punkcie wyjścia swojej refleksji³. W przytoczonych uwagach obaj przywołani teologowie nie uwzględniają absolicji jako sakramentu, przyznanie której takiego statusu jest na gruncie całości LC kontrowersyjne.

Powyższe uwagi ukazują, że odpowiedź na pytanie o definicję sakramentu

¹ F. Brunstäd, *Theologie des lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, s. 134; por.: M. Uglorz, *Świadectwo Lutra o Wieczerzy Pańskiej*; w: *Teologia wiary. Teologia ks. dra Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterkańskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 311n.

² E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, wyd. 4, Göttingen 2008, s. 153; por. P. Mendroch, *Nauka o Sakramencie Ołtarza w Księgach Symbolicznych Kościoła Luterkańskiego*, „Z Problemów Reformacji” t. 2: 1980, s. 98n.

³ F. Krüger, *Sakramente*, w: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, red. H. G. Pöhlmann, T. Austad, F. Krüger, Gütersloh 1996, s. 140n.

na gruncie LC wymaga zrekonstruowania ogólnego pojęcia sakramentu zawartego w LC. Punktem odniesienia takiej rekonstrukcji muszą być zarówno wypowiedzi poszczególnych części LC odnoszące się do sakramentów w ogólności, jak i odnoszące się do poszczególnych rytów uznawanych za sakramenty. Taka rekonstrukcja pozwoli także udzielić odpowiedzi na pytanie, które z rytów LC uznaje na swoich kartach za sakramenty. Materiału do tego typu rekonstrukcji dostarczają wszystkie części LC, za wyjątkiem Traktatu, którego specyficzna tematyka przesądza o tym, iż nie zajmuje się on kwestią definicji i liczby sakramentów.

3.1. „Wyznanie augsburskie” i jego „Obrona Wyznania augsburskiego”

Przykładem postawionej wyżej tezy o braku systematycznej ogólnej definicji sakramentu w poszczególnych księgach LC jest CA. Pojęcie sakramentu pojawia się w niej po raz pierwszy w artykule V, następnie w powiązaniu eklezjologicznym w artykułach VIIIn. Kolejne artykuły dotyczą poszczególnych rytów: Chrztu (CA IX), przy czym sam Chrzest pojawia się już wcześniej w artykule II⁴, Wieczery Pańskiej (CA X), pokuty i spowiedzi (CA XIIn). Sakramentalne wypowiedzi CA kończy podsumowaniem o charakterze ogólnym artykuł XIII, a uzupełnia artykuł XIV, który ukazuje powiązanie sakramentu i urzędu⁵.

Przyjrzyjmy się elementom definiującym sakrament w dwóch artykułach, które stanowią klamrę dla wypowiedzi sakramentalnych CA, a więc CA V i CA XIII. CA V otwiera stwierdzenie: „Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi Evangelii et porrigendi sacramenta/Solchen glauben zuerlangen, hat Got das predig ampt eingesatzt, Evangelium und Sacramenta geben” [Abyśmy tej wiary dostąpili, ustanowiona jest służba nauczania Ewangelii i udzielania sakramentów/Aby dostąpić takiej wiary, ustanowił Bóg służbę kaznodziejską, dał Ewangelie i sakrament]⁶. W tym miejscu warto zauważyć, że zarówno Wilhelm Maurer, jak i Regin Prenter wskazują, że nie należy kolejności wymieniania Ewangelii i sakramentów traktować jako ich hierarchizacji⁷. Ten ostatni zauważa jednak, że głoszona i słyszana postać Słowa Bożego poprzedza jego postać widzialną⁸.

4 CA II, BSELK, s. 96n (KWKL, s. 143; BKE1, s. 26).

5 Zob. niżej 16.1.

6 CA V, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 28).

7 W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, t. 2, Gütersloh 1978, s. 145; R. Prenter, *Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung*, Erlangen 1980, s. 87.

8 R. Prenter, dz. cyt., s. 87.

Jak widać z tej pierwszej wypowiedzi CA na temat sakramentów, Filipa Melanchtona interesuje ich znaczenie dla wiary, a więc znaczenie zbawcze⁹. Wskazuje przy tym w tekście niemieckim, że wraz z Ewangelią są one dane przez Boga. Ewangelia i sakramenty, lub jak chce tekst łaciński, jej nauczanie i ich udzielanie, są też częścią służby, którą tekst niemiecki określa mianem urzędu kaznodziejskiego. W dalszej części CA V Filip Melanchton podkreśla jeszcze jeden istotny wątek swojej definicji sakramentów, a mianowicie rolę Ewangelii i sakramentów jako środków łaski, w których działa Duch Święty¹⁰.

Nacisk na powiązanie sakramentów z kwestią wiary potwierdza CA XIII poświęcony używaniu/przyjmowaniu sakramentów. Są one według niego: „signa et testimonia voluntatis Dei erga nos/zeichen und zeugnis sind Göttlichs willens gegen uns” [znakami i świadectwami woli Bożej wobec nas/zakazami i świadectwami woli Bożej względem nas]¹¹. Dalej CA XIII podkreśla wymóg przyjmowania sakramentu z wiarą, co zostanie jeszcze omówione niżej¹². Dla Leifa Granego wyłączenie kwestii wiary z artykułów odnoszących się do konkretnych rytów uznawanych za sakramentalne przemawia za tym, że nie jest ona w CA częścią definicji sakramentu¹³. Teza Leifa Granego współbrzmi z faktem, że CA XIII ma przede wszystkim na uwadze wyraźne oddzielenie stanowiska CA zarówno od spirytualizujących ujęć sakramentologii Ulryka Zwingliego (poprzez podkreślenie zbawczej skuteczności sakramentów w budzeniu wiary)¹⁴, jak i nauczania o skuteczności sakramentu *ex opere operato*

⁹ Por. CA IV, BSELK, s. 98n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 28); zob. niżej 4.1. oraz 8.1.

¹⁰ CA V, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 28), zob. niżej 2.1.

¹¹ CA XIII, BSELK, s. 108n (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34).

¹² E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente: Taufe und Abendmahl*, w: *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980, s. 198n; E. Schlink, *Kriterien der Einheit der Kirche aufgrund der Augsburgischen Konfession*, w: *Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche*, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau 1982, s. 110; zob. niżej 4.1. oraz 8.1.

¹³ L. Grane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterkańskiej*, Bielsko-Biała 2002, s. 109n.

¹⁴ Tamże, s. 138.140; F. Brunstäd, dz. cyt., s. 136; G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1, Berlin 1996, s. 598n; na temat sakramentologii Zwingliego por.: U. Zwingli, *Przyjazna polemika z Lutrem*, „Jednota”, r. XXV (XL) : 1981, z. 7-8, s. 26-28 [fragmenty]; tenże, *Wykład wiary chrześcijańskiej*, tamże, s. 33 [fragmenty], K. Karski, *Poglądy Ulryka Zwingliego*, tamże, s. 14n; P. Jaskóła, *Symboliczne rozumienie Wieczery Pańskiej według Ulryka Zwingliego*, w: *To czynicie na pamiątkę moją. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 129-155; J. T. Maciuszko, *Spór o Wieczere Pańską*, w: M. Luter, *Wyznanie o Wieczery Pańskiej*, Bielsko-Biała 2014, s. 7-20.

[mocą dzieła dokonanego]¹⁵, a nie przedstawienie definicji sakramentu, jaka mogłaby wynikać z poprzedzających artykułów opisujących poszczególne rytzy zaliczane w reformacyjnym bądź przedreformacyjnym nauczaniu do sakramentów. Zresztą sposób ujęcia CA IX skoncentrowanego na problematyce Chrztu dzieci¹⁶, CA X zajmującego się obecnością Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej¹⁷, oraz zajmujących się praktyką spowiedzi CA XI¹⁸ i strukturą pokuty CA XII¹⁹ są od siebie na tyle różne, że nie pozwalają wyciągnąć wniosków odnośnie definicji sakramentu na podstawie paraleli ich budowy, jak ma to miejsce na przykład w „Małym katechizmie”²⁰.

Ta niejasność zawarta w CA, która koncentruje się na funkcji sakramentów, a nie ich ogólnej definicji, powoduje, że pojawia się pytanie, które z rytów uznawane za sakramenty należy za takowe uznać na gruncie CA. Skłania do tego także dyskusja nad listą sakramentów w okresach historii Kościoła poprzedzających Reformację. W starożytności listy takie były obszerne, do sakramentów zaliczano więcej niż 12 rytów, które pojawiały się w poropozycjach średniowiecznych²¹. Innym ważkim argumentem za poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, które z rytów są według CA sakramentem, jest fakt, że lista 7 sakramentów w Kościele Zachodnim zyskała rangę rozstrzygnięcia soborowego na Soborze Florenckim w 1439 r.²². W związku z tym także Konfutacja, widząc niejasność CA w tej materii, domagała się uznania przez stronę ewangelicką uznania *expressis verbis* 7 rytów za sakramenty²³. Pytanie to wydaje się też istotne w perspektywie redukcji listy sakramentów, jakie

15 Nauka ta zakładała, „że w sakramencie zostaje udzielona łaska wiernemu mocą samego dokonanego aktu sakramentalnego; sakrament jest skuteczny, niezależnie od wkładu kapłana i osoby go przyjmującej; dzieje się to „mocą Ducha Świętego”, a więc dzięki sakramentalnej obecności samego Boga (ujmowanej jako obecność w osobie Jezusa Chrystusa) w sakramencie, a szerzej — w Kościele” (*Ex opere operato*, RELIGIA); więcej na temat tej polemiki zob. niżej 7.1.

16 Zob. niżej 9.1.

17 Zob. niżej 11.1.

18 Zob. niżej Ekskurs 2.1.

19 Zob. niżej Ekskurs 1.1.

20 Zob. niżej 3.2.

21 *Historia dogmatów*, red. B. Sesboué, t. 3, Kraków 2001, s. 97-125; J. Pelikan, *Rozwój teologii średniowiecznej (600-1300)*, Kraków 2009, s. 252-264; W. Niemczyk, *Historia dogmatów*, przedruk wydania drugiego, Warszawa 1984, s. 144-150.176-179.191-195; M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak i in., t. 5, Warszawa 2007, s. 228n. Zob. wyżej 1.2. i 1.3.

22 Sobór we Florencji (1439-1443), *Bulla o unii z Ormianami (Exultate Deo)*, art. 10-20, DSP t. 3, s. 504-525; por.: *Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 97-125.

23 KONFUTACJA, art. XIII, s. 110n.

proponowały poszczególne nurty Reformacji²⁴. Zanim przejdziemy jednak do odpowiedzi, jakiej udzielił na to pytanie Konfutacji sam Filip Melancton w ACA XIII, należy przedstawić opinie w toczącej się dyskusji nad interpretacją CA w literaturze przedmiotu.

Komentatorzy, nie znajdując bezpośrednich wskazań w tekście poszczególnych artykułów CA na temat tego, które z rytów należy uznać za sakrament, odwołują się do jej struktury. Przywołując układ: artykuły eklezjologiczne mówiące ogólnie o sakramentach (CA VIIⁿ), artykuły dotyczące poszczególnych rytów (CA IX-XII) oraz podsumowujący CA XIII, mówiący o tym jak należy korzystać z sakramentów, Erwin Iserloh i Vilmos Vajta wskazują, że na gruncie CA należy mówić o trzech sakramentach: Chrzcie, Wieczery Pańskiej i pokucie²⁵. Friedhelm Krüger²⁶ i Hans Jorissen²⁷ podzielają powyższą tezę. Ten ostatni dodaje także, że za sakramentalnością pokuty w CA przemawia także fakt, że CA XII odrzuca pogląd, iż nie można utracić Ducha Świętego po Chrzcie. Jako lekarstwo na fakt utraty Ducha Świętego po Chrzcie przedstawiana jest pokuta, zaś darowanie Ducha należy zgodnie z CA V do istoty darów sakramentalnych²⁸. W innym opracowaniu Hansa Jorissena przygotowanym wspólnie z Holstenem Fagerbergiem, które stanowi część tego samego opracowania teologii CA, co wspomniany wyżej tekst Erwina Iserloha i Vilmosa Vajty, obok stwierdzenia o sakramentalności pokuty na gruncie CA w oparciu o jej strukturę²⁹ pojawiła się analiza wskazująca na rozbieżność między pojęciem sakramentu w CA i w teologii Marcina Lutra. Obaj autorzy wskazują, że już w 1520 roku w piśmie *De captivitate babilonica ecclesiae* Wittenberczyk dokonał redukcji liczby sakramentów do dwóch³⁰. Wskazują przy tym, że podstawą

24 J. Pelikan, *Reformacja Kościoła i dogmatów (1300-1700)*, Kraków 2010, s. 61-72; W. Niemczyk, *Historia dogmatów...*, dz. cyt., s. 226-234.242.249; na temat redukcji przeprowadzonej w nurcie luteranckim zob. wyżej 1.4.

25 E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente...*, art. cyt., s. 203.

26 F. Krüger, *Sakramente*, art. cyt., s. 140.

27 H. Jorissen, *Die Sakramente – Taufe und Buße*, w: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 527n.

28 Tamże, s. 527. Por. CA V, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 34), CA XIII, BSELK, s. 108n (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34).

29 H. Fagerberg, H. Jorissen, *Buße und Beichte*, w: *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens...*, dz. cyt., s. 235. Interesującym jest, że redaktorzy tomu *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens* zdecydowali się na odzwierciedlenie w tytułach poszczególnych rozdziałów jedynie sakramentalności Chrztu i Wieczery Pańskiej (E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente...*, art. cyt.).

30 WA 6, 572; zob. wyżej 1.4.

tęgo rozdzwiewku międzzy CA a teologią Marcina Lutra³¹ jest odmienna definicja sakramentu, a więc kwestia terminologiczna niewywieidziona bezpośrednio z Pisma Świętego. Marcin Luter posługuje się bowiem augustyńską definicją sakramentu³², zgodnie z którą obok ustanowienia przez Chrystusa oraz Bożej obietnicy na sakrament składa się zewnętrzny element, którego brak w absolucji³³. Innego zdania jest Gerhard Müller, który w trzech sakramentach w CA (Chrzest, Wieczerza Pańska, pokuta) widzi przejęcie luterskiej krytyki 7 sakramentów z *De captivitate babilonica ecclesiae*, podobnie kwestię komentuje Monika Waluś³⁴. W obu przypadkach należy zauważyć, że autorzy ci pomijają wypowiedzi Marcina Lutra z *De captivitate babilonica ecclesiae* widzące w pokucie powrót do Chrztu, a tym samym odbierające pokucie jako sakramentowi samodzielność³⁵. Świadom postawionego problemu jest także Regin Prenter, który proponuje, by za element w przypadku absolucji uznać gest nałożenia rąk³⁶. Jednocześnie autor ten wskazuje z jednej strony na tożsamość absolucji z Chrztem i Wieczerzą Pańską jako środkami łaski ze względu na fakt, że także ona jest osobistym Słowem Boga kierowanym do penitenta. Widzi więc w niej środek łaski tożsamy z Chrztem i Wieczerzą Pańską. Z drugiej jednak strony podnosi różnicę między Chrztem i Wieczerzą Pańską a spowiedzią, której zasadniczym elementem w CA jest absolucja. Mianowicie Chrzest i Wieczerza Pańska stanowią konieczny element nowonarodzenia i uświęcenia chrześci-

31 Portakże ujęcie sakramentu w katechizmach, zob. niżej 3.2.

32 *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* [„Gdy Słowo łączy się z żywiołem, czyli naturalną substancją, staje się z tego sakramentu”] (S. Aurelii Augustini, *In Evangelium Ioannis Tractatus*, LXXX, 3, ML, t. 35, szp. 1840 [tłum. polskie: Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, cz. II, Warszawa 1977, s. 175; tłumaczenie formuły Augustyna przejęto z KWKL, s. 11]).

33 H. Fagerberg, H. Jorissen, art. cyt., s. 235n, przyp. 11.

34 G. Müller, *Die Theologie der Confessio Augustana*, w: *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, red. W. Reinhard, München 1982, s. 74; M. Waluś, *Spiritus Sanctificator. Człowiek wobec Ducha Świętego według ksiąg wyznaniowych luteranizmu (1529-1537)*, Lublin 2010, s. 128.

35 WA 6, 535; por. B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, s. 152; zob. wyżej 1.4.; oraz niżej 10.2.

36 R. Prenter, dz. cyt., s. 177. Propozycja Regina Prentera mająca na celu uzgodnienie definicji sakramentu stosowanej przez Marcina Lutra i CA jest o tyle wątpliwa, że sam Wittenberczyk w *De captivitate babilonica ecclesiae* odrzucił nałożenie rąk jako element sakramentu bierzmowania. Głównym argumentem było to, że jest to gest stosowany w Piśmie Świętym w tak wielu kontekstach, że nie można go traktować jako konkretnego elementu przypisanego do konkretnego sakramentu (WA 6, 549). Bardziej rozbudowaną i zniuansową próbę uzgodnienia zakorzenionego w definicji augustyńskiej stanowiska Marcina Lutra z sakramentalnym statusem absolucji podjął Erich Roth (por.: tenże, *Die Privatbeichte und die Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren*, Gütersloh 1952, s. 71-101).

jan, zaś spowiedź traktowana jest w CA XI nie jako element konieczny, ale jako oferta, z której można skorzystać. To powoduje, że ostatecznie zalicza ją wraz z kazaniem do środków wychowawczych stosowanych względem dzieci Bożych³⁷.

Leif Grane także wskazuje na strukturę CA jako możliwą podstawę orzeczenia sakramentalności pokuty, jednocześnie podkreśla, że całość reformacyjnego stanowiska w tym względzie była chwiejna. Jednak fakt, że struktura CA nie przesądziła o zaliczaniu pokuty do sakramentów, gdyż za te utarło się uważać jedynie Chrzest i Wieczerzę Pańską, nie pozwala na ostateczne rozstrzygnięcia w tej kwestii³⁸. W podobnym kierunku idą rozważania Edmunda Schlinka, który dopuszcza uznanie pokuty za sakrament na gruncie CA, bez zajęcia jednak w tej kwestii rozstrzygającego stanowiska³⁹. Wilhelm Maurer, mając podobne wątpliwości, rozstrzyga problem za pomocą rozróżnienia na sakramenty w sensie ścisłym (Chrzest i Wieczerzę Pańską) oraz rytów należące do tzw. *usus sacramentorum* [użycia sakramentalnego], do których zalicza obok sakramentów w sensie ścisłym także pokutę i spowiedź. Jednocześnie zauważa, że samodzielny rozwój CA XI i XII, „które we właściwym sensie należą do prywatnego duszpasterstwa”⁴⁰, podyktowany był kwestiami praktycznymi (m.in. utrzymanie spowiedzi prywatnej przy jednoczesnym odrzuceniu jej przymusu)⁴¹. Podobne stanowisko zajmuje Horst Jesse, który w swym komentarzu do CA wskazuje na widzialny znak i obietnicę jako kryteria sakramentalności, które spełniają tylko Chrzest i Wieczerza Pańska. Takie ujęcie zakorzenione jest jednak w wyżej wskazanej definicji właściwej dla Marcina Lutra, a nie CA. Jednocześnie Horst Jesse przyznaje, że pokuta jako czyn Boga względem człowieka na gruncie CA ma zarówno sens sakramentalny, jak i egzystencjalny⁴². Jako podsumowanie powyższej debaty interpretacyjnej warto przytoczyć dwie opinie wykraczające poza powyższe dywagacje na temat sakramentalnego statusu pokuty. Po pierwsze, przywoływanego już Friedhelma Krügera. Na podstawie struktury CA uznaje on za sakramenty Chrzest, Wieczerzę Pańską i pokutę. Tę tezę kwituje jednak stwierdzeniem, że tradycja luterska rozwinęła „otwarte pojęcie sakramentu”⁴³. W podobnym kierunku idą rozważania

37 R. Prenter, dz. cyt., s. 164n.177n.

38 L. Grane, dz. cyt., s. 120.

39 E. Schlink, *Kriterien der Einheit der Kirche...*, art. cyt., s. 110n.

40 W. Maurer, *Historischer Kommentar...*, t. 2, dz. cyt., s. 196.

41 Tamże, s. 175.196n.

42 H. Jesse, *Das Augsburger Bekenntnis. Glaubenszeugnis einer Kirche*, Augsburg 1981, s. 118n.

43 F. Krüger, *Sakramente*, art. cyt., s. 140.

Gunthera Wenza, który wskazuje na pomocniczy, heurystyczny i wskazujący, nie zaś interpretujący charakter pojęcia sakramentu w CA. Co za tym idzie zdaniem monachijskiego teologa pojęcie sakramentu nie wpływa swoją treścią na znaczenie przyporządkowanych mu rytów⁴⁴.

Do wyjaśnienia zawartego w CA stanowiska odnośnie definicji i liczby sakramentów zmusiła Filipa Melanchtona wspomniana już reakcja Konfutorów, którzy domagali się otwartego uznania siedmiu rytów uznanych na Soborze we Florencji za sakramenty, a także utrzymanie ich w praktyce zborów podległych reformatorom⁴⁵. Dla autora ACA staje się to okazją, by otwarcie sformułować stanowisko, które pobrzmiwało za ujęciem CA, a mianowicie, że nie przykładał on wagi do utrzymania jakiejś konkretnej liczby sakramentów. Stwierdza bowiem, że ważniejsze od dochowania konkretnej liczby jest dochowanie tych wszystkich spraw i ceremonii, jakie zostały ustanowione w Piśmie Świętym. Na poparcie swojego stanowiska Filip Melanchton odwołuje się do argumentu z historii Kościoła, wskazując, że u „dawnych pisarzy” także nie było jasne, jak powinna wyglądać lista sakramentów⁴⁶.

Z powyższym dystansem wobec sztywnego rozstrzygania o sakramentalności poszczególnych rytów łączy się przywołana przez Filipa Melanchtona definicja, która skupia się na tym, że w sakramencie oferowana jest obietnica łaski. Fakt, że człowiek nie jest zdolny przyobieczać łaski, pociąga za sobą konieczność drugiego elementu melanchtonowskiej definicji sakramentu, w więc fakt, by za daną ceremonią stało przykazanie Boże. Stąd też żadna ustanowiona przez ludzi ceremonia nie może być uznawana za sakrament we właściwym tego słowa znaczeniu⁴⁷. W tym kontekście Holsten Fagerberg podkreśla konieczność wyraźnego rozróżniania na gruncie wypowiedzi Filipa Melanchtona terminów obietnica [*promissio*] i nakaz Boży [*mandatum*]⁴⁸. Jako przykład ceremonii, które spełniają definicję: „obrzędy, które mają za sobą przykazanie Boże i do których dodana jest obietnica łaski”⁴⁹ Filip Melanchton wskazuje na Chrzest, Wieczerzę Pańską i absolicję utożsamioną z sakramentem pokuty. Są to bowiem cere-

44 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 597n.

45 KONFUTACJA, art. XIII, s. 110n.

46 ACA XIII, 2, BSELK-QM1, s. 527 (KWKL, s. 262).

47 Odnośnie do tego sformułowania, na skutek wyżej przytoczonego określenia pojęcia sakramentów w LC jako pojęcia pomocniczego, Gunther Wenz stwierdza, że nie można także tej wypowiedzi traktować jako stałej, niezmienniej definicji sakramentu, zob.: tenże, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 602.

48 H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965, s. 20.

49 ACA XIII, 3, BSELK-QM1, s. 527 (KWKL, s. 262).

monie, które zostały nakazane Bożym przykazaniem i niosą obietnicę łaski⁵⁰. Tym samym, jak podkreśla Holsten Fagerberg, zarówno kategoria *mandatum*, jak i *promissio* doprowadziły do redukcji listy sakramentów w ACA⁵¹. Ten opis Filip Melanchton potwierdza następnie, odwołując się do tradycji Augustyna i określenia sakramentu mianem *visibile verbum* [widzialnego Słowa]⁵². Wskazuje przy tym na tożsamość treści obrzędu i Słowa⁵³. Sakramentalność pokuty potwierdzona zostaje także w ACA XII: „Absolucja też może być nazywana we właściwym znaczeniu słowa sakramentem pokuty”⁵⁴. Rozstrzygnięcia ACA XII i ACA XIII stanowią podstawę dla komentatorów do wskazania na sakramentalny charakter pokuty nie tylko w ACA, ale też w CA (Holsten Fagerberg)⁵⁵ czy całości LC (Dominik Nowak)⁵⁶. Inaczej komentuje ACA XIII Friedrich Brunstād, który wskazuje, że tylko Chrzest i Wieczerza Pańska są sakramentami. Pokuta jako absolucja wypowiedziana z Bożego nakazu i w Bożym imieniu ma dla niego szczególne, acz niesakramentalne miejsce. Podobnie jak pozostałe sakramenty jest bowiem Bożym, a nie ludzkim działaniem, jednak darowane w niej przebaczenie grzechów powoduje, że rozplywa się ona w pozostałych dwóch sakramentach. Poza tym występuje w niej perspektywa ludzkiego działania – odpowiedzi na dar sakramentalny w poszukiwaniu przebaczenia, tym samym pokuta należy do aktu przyjęcia sakramentu⁵⁷. Takie ujęcie sakramentalności pokuty wydaje się próbą odpowiedzi na wyzwanie, które w pojęciu pokuty w CA i ACA wskazuje Holsten Fagerberg, a mianowicie fakt, że oba te wyznania posługują się pojęciem pokuty w kilku perspektywach: 1. formy egzystencji człowieka (pod działaniem Zakonu i Ewangelii), 2. środka łaski, a więc sakramentu (tożsamego z absolucją); 3. duszpasterskiej – jako spowiedź⁵⁸. W innym opracowaniu tego samego autora, przygotowanym wraz z Hansem Jorissenem, pojawiają się dwa aspekty pokuty w CA i ACA: sakrament pokuty i akt pokutny (skrucha i wiara). Drugi z nich zawiera w sobie pokutę jako formę egzystencji oraz spowiedź⁵⁹.

50 ACA XIII, 3n, BSELK-QM1, s. 527 (KWKL, s. 262); por. E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente...*, art. cyt., s. 203.

51 H. Fagerberg, dz. cyt., s. 20.39.

52 Por.: Augustyn, *Tractatus LXXX in Joannis Evangelium*, r. 3, ML, t. 35, szp. 1840 (tłum. polskie: Augustyn, *Homili...*, dz. cyt., s. 175).

53 ACA XIII, 1.3-5, BSELK-QM1, s. 527 (KWKL, s. 261n); zob. niżej 5.1.

54 ACA XII, 41, BSELK-QM1, s. 506 (KWKL, s. 241).

55 H. Fagerberg, dz. cyt., s. 181.218.

56 D. Nowak, *Nauka o Duchu Świętym w świetle teologii ks. dra Marcina Lutra i Ksiąg Symbolicznych*, „Studia Humanistyczno-Teologiczne” t. 1 (1) : 2003, s. 182.

57 F. Brunstād, dz. cyt., s. 196.

58 H. Fagerberg, dz. cyt., s. 218;

59 H. Fagerberg, H. Jorissen, art. cyt., s. 234-244; H. Jorissen, art. cyt., s. 527-540. Por. niżej: Ekskurs 1.

Obok uznania w ACA XIII Chrztu, Wieczerzy Pańskiej i absolucji za sakramenty Filip Melanchton odnosi się także do pozostałych czterech rytów z siedmiu uznanych w średniowiecznym Kościele Zachodnim, tj.: bierzmowania, kapłaństwa, małżeństwa i ostatniego namaszczenia. Jako spełniające kryteria zawarte w podanej wyżej definicji, tj. bycie obrzędem, z którym na mocy przykazania Bożego jest związana obietnica łaski, Filip Melanchton rozważa jedynie kapłaństwo. Za takowe może być ono jednak uznane tylko w sytuacji, jeśli jako jego zadanie nie będzie postrzegane składanie ofiary na wzór kapłaństwa lewickiego, ale służba Słowa. W takiej sytuacji ryt ordynacji (nałożenie rąk) można by uznać za sakrament, bowiem za tak rozumianym kapłaństwem stoją obietnice Boże, do których Filip Melanchton zalicza teksty biblijne z Rz 1,16n i Iz 55,11n. Pozostałe z listy siedmiu nie są przez Filipa Melanchtona rozważane w kategorii sakramentu. Bierzmowaniu oraz ostatniemu namaszczeniu brakuje bowiem przykazania Bożego, a ponadto sam Kościół średniowieczny nie uznawał ich za konieczne do zbawienia. Obietnica łaski jest zatem tutaj zinterpretowana w kategoriach bycia konieczną do zbawienia. Jeśli zaś chodzi o ostatni ryt z listy 7 – małżeństwo, to Filip Melanchton wskazuje, że owszem, towarzyszą mu obietnice, ale dotyczące życia cielesnego, doczesnego, a nie obietnice zbawienia. Jeśliby takie obietnice traktować jako obietnice sakramentalne, to za sakrament należałoby uznać także urzędy (zwierzchność), które również cieszą się obietnicami odniesionymi do doczesności. Ponadto małżeństwo nie jest ustanowione w Nowym Testamencie, a wcześniej. Nawet więc jeśliby zastosować względem niego pojęcie sakramentu w szerszym znaczeniu niż odnoszone do Chrztu, Wieczerzy Pańskiej czy absolucji, to należy to zrobić w taki sposób, by pozostało ono wyraźnie odróżnione od wymienionych znaków Nowego Testamentu, będących świadectwami łaski i odpuszczenia grzechów. Krytykując ograniczenie listy sakramentów do 7, Filip Melanchton, odwołując się do sformułowanej przez siebie definicji sakramentu, tj. obrzęd posiadający przykazanie i oferujący obietnicę łaski, wykazuje nie tylko to, że nie spełniają jej wszystkie zawarte na liście rytury, ale także to, że pod tą definicję podpadają także rytury, które na owej liście się nie znalazły. Jako przykład ustanowionych poprzez przykazanie ceremonii posiadających obietnicę łaski Filip Melanchton wskazuje modlitwę, uczynki miłosierdzia oraz utrapienia. Wszystkie z nich zatem należałoby zaliczyć do sakramentów. Te wywody jednak nie służą autorowi ACA do sformułowania jakiejś konkretnej listy rytów uznanych za sakramenty, ale do potwierdzenia tezy, jaką postawił na początku rozważań o liczbie sakramentów w ACA XIII, a którą powtarza też jako ich konkluzję: „żaden bowiem roztropny mąż nie będzie się spierał o liczbę czy

słowo, jeżeliby uwzględniono sprawy, które mają za sobą przykazanie Boże i obietnice”⁶⁰. Ta wypowiedź oraz fakt, w jaki analizuje poszczególne potencjalnie sakramentalne rytury ukazuje, że faktycznie nie traktuje on definicji sakramentu jako punktu wyjścia do oceny poszczególnych rytów, ale skupia się na realizacji tych z nich, które legitymują się Bożym ustanowieniem, a więc posiadają przykazanie i obietnicę łaski⁶¹.

To, co faktycznie interesuje Filipa Melanchtona w ogólnym nauczaniu sakramentalnym, a co ujawniło się już w CA, ukazane zostało w dalszej części ACA XIII. Chodzi mu nie o spór o sakramentalność poszczególnych rytów, ale o to, by prawidłowo nauczać o tym, jak należy korzystać z sakramentu, uwzględniając przy tym we właściwy sposób rolę wiary dla przyjęcia sakramentu, tak by było korzystaniem, które „pociesza nabożne a zaleknione sumienia”⁶².

Podsumowując te rozważania Filipa Melanchtona, należy przywołać opinie dwóch komentatorów ACA, którzy odnieśli się do całości rozważań ACA XIII. Horst Georg Pöhlmann wskazuje, że *stricte* do sakramentów ACA zalicza cztery: Chrzest, Wieczerza Pańska, absolucja i ordynacja, można je uzupełnić o kolejnych pięć: małżeństwo, zwierzchność, modlitwę, uczynki miłosierdzia i utrapienia. Tak szerokie pojęcie sakramentu Horst Georg Pöhlmann uznaje za naciągane, gdyż obejmuje choćby zwierzchność świecką (państwo). Podkreśla też, że liczba dziewięciu sakramentów jest tutaj przypadkowa, gdyż intencją rozważań ACA jest podkreślenie braku sztywnej liczby sakramentów i ukazanie oraz ochrona niepoliczalności tajemnicy⁶³. Na fakt, że dla Filipa Melanchtona w ACA ważniejsza niż liczba sakramentów jest wierność Pismu Świętemu w realizacji przewidzianych w nim ceremonii, zwrócił też uwagę Stanisław Celestyn Napiórkowski⁶⁴. Te rozważania o liczbie sakramentów w częściach LC pióra Filipa Melanchtona muszą być jeszcze skonfrontowane z ujęciem Marcina Lutra przedstawionym w katechizmach oraz AS, co zostanie dokonane niżej, w ramach omówienia sakramentalnego nauczania FC⁶⁵.

ACA XIII dowodzi, że Filip Melanchton kładł nacisk raczej na praktyczny wymiar nauczania o sakramentach, tj. co w ich stosowaniu jest konieczne, by

60 ACA XIII, 17, BSELK-QM1, s. 529 (KWKL, s. 263).

61 ACA XIII, 6-17, BSELK-QM1, s. 527-529 (KWKL, s. 262n).

62 ACA XIII, 22, BSELK-QM1, s. 529 (KWKL, s. 264); zob.: ACA XIII, 18-23, BSELK-QM1, s. 529 (KWKL, s. 263n).

63 H. G. Pöhlmann, *Einleitung in die Theologie der Apologie*, w: Ph. Melanchton, *Apologia Confessionis Augustanae*, tłum. i red. H. G. Pöhlmann, Gütersloh 1967, s. 24.

64 S. C. Napiórkowski, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi zgody”*, Lublin 1999, s. 146n.

65 Zob. niżej 3.4.

miały one zbawcze działanie. Należy jednak w tym miejscu odnotować, że sam autor ACA w innych jej artykułach odwołuje się do swojej definicji sakramentu sformułowanej w ACA XIII, której osią jest obecność Bożej obietnicy. W ACA XXIV służy mu ona do typologicznego rozróżnienia ofiary [*sacrificium*] od sakramentu [*sacramentum*]. Sakrament to „obrzęd, czyli czynność, w której Bóg podaje nam to, co oferuje dodana do obrzędu obietnica”⁶⁶. Ofiara zaś jest czymś dokładnie odwrotnym, w niej człowiek ofiaruje coś Bogu⁶⁷. ACA XXIV wykorzystuje także sformułowania CA XIII, która podkreślała w opozycji do Ulryka Zwingliego, że sakramenty nie są jedynie znakami rozpoznawczymi chrześcijan wśród ludzi, ale także znakami woli Bożej względem człowieka, a więc niosą w sobie działanie zbawcze. Te rozważanie w ACA XXIV Filip Melanchton uzupełnia wskazaniem, że sakramenty Nowego Testamentu stanowią połączenie znaku i Słowa, a więc obietnicy łaski, czyli odpuszczenia grzechów. Z tym wiąże się znane już z CA XIII i ACA XIII wezwanie do przyjmowania ich z wiarą. Dlatego też Filip Melanchton określa w ACA XXIV sakramenty jako znaki łaski⁶⁸. Zatem w ACA XXIV w odniesieniu do Wieczerzy Pańskiej znajduje swoje miejsce znany już z CA nacisk na zbawczy pożytek sakramentu. Łączą się z tym ściśle, podobnie jak w CA, zawarte w ACA XXIV wypowiedzi o pneumatologicznym powiązaniu sakramentu Wieczerzy Pańskiej⁶⁹. Rozważania o sakramencie w odwołaniu do kategorii zawartej w niej obietnicy ujęte są także w ACA IV⁷⁰, zaś ACA XII postrzega sakrament jako „znak odpuszczenia grzechów”⁷¹.

Przywołane tutaj pojedyncze odwołania ukazują, że dla Filipa Melanchtona takie elementy myślenia o sakramencie, jak znaczenie zawartej w nim zbawczej obietnicy odpuszczenia grzechów, rozumianej w kategoriach Słowa złączonego ze znakiem, co prowadzi do ujmowania sakramentu jako znaku otrzymania owej obietnicy, stanowią „naturalny” kontekst rozważań o sakramentach w tych miejscach ACA, gdy granice definicji sakramentu nie są przedmiotem sporu. Takie ujęcie przez Filipa Melanchtona tematyki sakramentalnej poza ACA XIII nie wydaje się jednak sprzeczne z ujęciem zawartym w tym artykule, w którym

⁶⁶ ACA XXIV, 18, BSELK-QM1, s. 561 (KWKL, s. 263).

⁶⁷ ACA XXIV, 18, BSELK-QM1, s. 561 (KWKL, s. 263).

⁶⁸ ACA XXIV, 69, BSELK-QM1, s. 570 (KWKL, s. 308); na temat relacji sakrament – Słowo zob. niżej 5.1.; odnośnie do relacji wiary i sakramentu zob. niżej, 6.1.; na temat pożytków sakramentu zob. niżej 8.1.

⁶⁹ ACA XXIV, 49.70, BSELK-QM1, s. 567.570n (KWKL, s. 305.308); na temat pneumatologicznego powiązania sakramentów zob. niżej 4.1., zaś na temat ich zbawczego pożytku zob. niżej 8.1.

⁷⁰ ACA IV, 276, BSELK-QM1, s. 473 (KWKL, s. 208).

⁷¹ ACA XII, 42, BSELK-QM1, s. 506 (KWKL, s. 241).

traktuje on jako drugorzędną konieczność sformułowania ostrej definicji sakramentu, dającej podstawę do ustalenia zamkniętej listy sakramentów. Zarówno bowiem w przytoczonych odniesieniach w pozostałych artykułach ACA, jak i samym ACA XIII, zasadniczą treścią rozważań sakramentalnych jest zawarta w tych rytach obietnica łaski i jej zbawcze znaczenie.

3.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm”

Podobnie jak w „Wyznaniu augsburskim” i „Obronie Wyznania augsburskiego”, w obu katechizmach brak ogólnej definicji sakramentu. Sakramentom poświęcono osobne części zarówno w „Małym katechizmie” jak i „Dużym Katechizmie” (odpowiednio część IV i V). Marcin Luter nie wdaje się także w rozważania na temat liczby sakramentów. Zapowiada jedynie w „Przedmowie” do DK omówienie sakramentów ustanowionych przez Chrystusa, czyli Chrztu i Wieczerzy Pańskiej, podając przy każdym z nich odpowiednie słowa ustanowienia jako podstawową wiedzę na ich temat⁷². Zaś w omówieniu Chrztu stwierdza, że trzeci sakrament – pokuta – jest zawarty w codziennej aktualizacji Chrztu, do jakiej zobowiązany jest każdy chrześcijanin⁷³. Tym samym lista sakramentów przyjęta przez Marcina Lutra różni się od tej sformułowanej przez Filipa Melanchtona w CA i ACA⁷⁴.

Punktem wyjścia Lutrowych rozważań o sakramencie nie jest założona definicja, ale jego rozumienie sakramentu nabiera jednolitości w oparciu o wgląd w wewnętrzną strukturę zbawczego działania Bożego⁷⁵. Ta jednolitość znajduje swoje odzwierciedlenie także w paralelnym omówieniu obu sakramentów zarówno w MK, jak i DK⁷⁶. W związku z tym omówienie pojęcia sakramentu w katechizmach musi zostać dokonane na podstawie porównania wypowiedzi zawartych w części IV „Sakrament Chrztu Świętego” i w części V „Sakrament Ołtarza”. Sakramenty, bez konkretyzacji na Chrzest i Wieczerzę Pańską, pojawiają się w katechizmach tylko raz – w części III DK, przy omówieniu trzeciego artykułu wiary – w kontekście pneumatologicznym, jako środki

⁷² DK, Przedmowa, BSELK, s. 926-928 (KWKL, s. 61).

⁷³ DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1128-1132 (KWKL, s. 120n).

⁷⁴ Por. wyżej 3.1.; analiza tej rozbieżności znalazła się w ramach omówienia wypowiedzi FC, zob. niżej 3.4.

⁷⁵ A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 4, Göttingen 1993, s. 61; por. tenże, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 2, Göttingen 1991, s. 36-54.188-204.230-240.

⁷⁶ A. Peters, *Kommentar...*, t. 4, dz. cyt., s. 64n.

działania Ducha Świętego⁷⁷.

W oparciu o wypowiedzi na temat Chrztu i Wieczerzy Pańskiej w MK można stwierdzić, że dla Marcina Lutra cechą wspólną obu sakramentów jest połączenie elementu i Słowa, czyli odpowiednio wody oraz chleba i wina ze słowem ustanowienia. Zarówno przy Chrzcie, jak i przy Wieczerzy Pańskiej to zawarte w nich Słowo decyduje, że nie mamy do czynienia ze zwykłą wodą czy zwykłym spożywaniem chleba i piciem wina, ale z sakramentami, które przynoszą wierzącym to, co niosą w sobie zawarte w nich obietnice Boże. Obietnice te da się odnaleźć w słowach Chrystusa ustanawiających poszczególne sakramenty. W przypadku Chrztu jest to w oparciu o Mk 16,16 obietnica zbawienia dla ochrzczonych. Natomiast w odniesieniu do Wieczerzy Pańskiej jest to obietnica odpuszczenia grzechów, zawarta w słowach ustanowienia przekazanych w Mt 26,26-28; Mk 14,22-24; Łk 22,19n i 1 Kor 11,23-25⁷⁸. Zarówno MK, jak i DK zawierają harmonizację wszystkich tych przekazów opartą o tekst z 1 Kor, przy czym harmonizacja ta pomija zawarte w tych tekstach elementy eschatologiczne⁷⁹. Słowa ustanowienia rozumiane jako punkt wyjścia do rozważań o sakramencie podkreślają, że podstawą jego sprawowania także dzisiaj jest ustanowienie Chrystusowe⁸⁰. Marcin Luter skupia się w katechizmach na rozumieniu tych słów przede wszystkim jako nakazu. Element obietnicy jest także obecny, ale nie znajduje się na pierwszym planie, tak jak ma to miejsce w przypadku części LC autorstwa Filipa Melanchtona⁸¹.

Powyższe obserwacje potwierdza DK. Tu także brak ogólnej wstępnej definicji, jednak na wstępie każdej z części dotyczącej zarówno Chrztu, jak i Wieczerzy Pańskiej, znajdujemy jasną deklarację, że są one sakramentami, zaś sformułowana w objaśnieniach treść zawiera to, co każdy chrześcijanin na ich temat wiedzieć powinien, jeśli w ogóle chce się mienić chrześcijaninem⁸². W treści obu omówień tak jak w MK Marcin Luter kładzie nacisk na połączenie w obu sakramentach zewnętrznej rzeczy (elementu), odpowiednio wody bądź chleba i wina, ze słowem ustanowienia i nakazem Chrystusowym, które

⁷⁷ Zob. niżej 4.; por.: DK, O wierze, Trzeci artykuł, BSELK, s. 1058. 1064 (KWKL, s. 98.100); H. Gollwitzer, *Luthers Abendmahlslehre*, w: *Abendmahlsgemeinschaft?*, München 1937, s. 95; M. Waluś, dz. cyt., s. 119n.123.

⁷⁸ MK, Sakrament Chrztu Świętego, BSELK, s. 883-885 (KWKL, s. 48n); MK, Sakrament Ołtarza, BSELK, s. 888-890 (KWKL, s. 51).

⁷⁹ E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, dz. cyt., s. 135.

⁸⁰ A. Peters, *Kommentar...*, t. 4, dz. cyt., s. 135.

⁸¹ H. Fagerberg, dz. cyt., s. 170.

⁸² DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1110 (KWKL, s. 114); DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1134-1136 (KWKL, s. 121n).

zawierają obietnicę zbawienia i odpuszczenia grzechów⁸³. Na potwierdzenie tego zarówno w przypadku Chrztu, jak i Wieczerzy Pańskiej Marcin Luter w swoim objaśnieniu przywołuje augustyńską definicję sakramentu: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* [„Gdy Słowo łączy się z żywiołem, czyli naturalną substancją, staje się z tego sakrament”]⁸⁴, która warunkiem powstania sakramentu czyni dołączenie Słowa do elementu.

3.3. „Artykuły szmalkaldzkie”

W „Artykułach szmalkaldzkich” problem zdefiniowania poszczególnych sakramentów pojawia się w części III. Zarówno Chrzciowi, jak i Wieczerzy Pańskiej poświęcono osobne artykuły (odpowiednio V i VI) i podobnie jak w katechizmach nie poprzedza ich jakaś ogólna definicja sakramentu.

Należy jednak zauważyć, że w poprzedzającym artykule III „O pokucie” sakramenty są wymienione wśród sposobów, przez które Ewangelia niesie pociechę i odpuszczenie⁸⁵. Zaś artykuł IV „O Ewangelii” przedstawia całą listę sposobów, w jakie Ewangelia jest pomocą przeciw grzechowi ze względu na dobroć i łaskę Boga. Zachowując kolejność sformułowaną przez Marcin Lutra, te *modus Evangelii* to: słowo mówione, Chrzest, Wieczerza Pańska, władza kluczy oraz zgodnie z Mt 18,20 „wzajemna rozmowa i pociecha braterska”⁸⁶. Werner Führer zwraca uwagę, że na tej liście szczególne miejsce zajmuje Słowo mówione – kazanie, a więc „właściwy urząd Ewangelii”⁸⁷, następnie wymienione są dwa sakramenty: Chrzest i Wieczerza Pańska, zaś ostatnie dwa z wymienionych – władza kluczy i podporządkowana jej rozmowa braterska – stanowią elementy duszpasterstwa, mające zapewnić o przebaczeniu grzechów⁸⁸.

Definicje poszczególnych sakramentów w art. V i VI są pokrewne z tymi zawartymi w katechizmach (przede wszystkim MK), choć wyrażone w krótszej formie⁸⁹. W przypadku Chrztu wzbogaca ją jeszcze zacytowana augustyńska

⁸³ DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1110-1111 (KWKL, s. 114-115); DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1134-1136 (KWKL, s. 121n).

⁸⁴ DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1114 (KWKL, s. 115); DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1134-1136 (KWKL, s. 122); por.: Augustyn, *Tractatus LXXX in Joannis Evangelium*, r. 3, ML, t. 35, szp. 1840 (tłum. polskie: Augustyn, *Homilie...*, dz. cyt., s. 175; powyżej tłumaczenie formuły Augustyna przejęto z KWKL, s. 116).

⁸⁵ AS III, III, 8 BSELK, s. 752 (KWKL, s. 347).

⁸⁶ AS, III, IV, BSELK, s. 764-766 (KWKL, s. 352).

⁸⁷ AS III, IV, BSELK, s. 766 (KWKL, s. 352; zgodnie z brzmieniem tekstu niemieckiego [*eigentliche Ampt des Evangelii*] zamieniono termin *szuźba* zastosowany w KWKL na *urząd*).

⁸⁸ W. Führer, *Die Schmalkaldischen Artikel*, Tübingen 2009, s. 298n.

⁸⁹ Por. tamże, s. 303.312.

definicja sakramentu⁹⁰, która była już użyta w odniesieniu do obu sakramentów w DK. Definicja Wieczerzy Pańskiej skupia się na kwestii realnej obecności Chrystusa w sakramencie. Wspólnym akcentem obu opisów sakramentów w artykułach V i VI jest wyraźne odwołanie do nakazu i ustanowienia Chrystusowego, które są dla nich konstytutywne⁹¹.

Sakrament pokuty pojawia się w AS tylko jako krytykowana fałszywa pokuta papistów, pod którą kryje się trzyczęściowa struktura sakramentu pokuty wypracowana w średniowieczu⁹², na którą składały się: skrucha, spowiedź i zasadoścuczynienie⁹³. Na jego miejsce, jak zauważa Werner Führer Marcin Luter wprowadza pokutę rozumianą jako stały element egzystencji chrześcijańskiej – nawrócenie, będące wynikiem wiary w Słowo Boże Zakonu i Słowo Ewangelii, co prowadzi do odsakramentalizowania pokuty⁹⁴. Tym samym Marcin Luter w AS powtarza stanowisko co do rytów uznawanych za sakramentalne, jakie sformułował już w MK i DK⁹⁵, a które różni się od ujęcia Filipa Melanchtona⁹⁶. Konfrontacja obu stanowisk na tle literatury przedmiotu zostanie dokonana niżej⁹⁷.

3.4. „Formuła zgody”

W „*Formule zgody*” także brak części poświęconej ogólnemu pojęciu sakramentów. Specyficzna sytuacja, w której powstała, powoduje, że brak w niej także szerszej refleksji o Chrzcie, natomiast tematyka Wieczerzy Pańskiej jest potraktowana szeroko w artykule VII, ale również ze specyficznym polemickim punktem widzenia odnoszącym się do obrony realnej i substancjalnej obecności Chrystusa w elementach chleba i wina.

⁹⁰ *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* [„Gdy Słowo łączy się z żywiołem, czyli naturalną substancją, staje się z tego sakramentem”] (Augustyn, *Tractatus LXXX in Joannis Evangelium*, r. 3, ML, t. 35, szp. 1840 [tłum. polskie: Augustyn, *Homilie...*, dz. cyt., s. 175; tłumaczenie formuły Augustyna przejęto z KWKL, s. 11]).

⁹¹ AS III, VVI, BSELK, s. 766-768 (KWKL, s. 352n); por.: W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 303.325n.

⁹² AS III, III, BSELK, s. 750-764 (KWKL, s. 346-351).

⁹³ Zob.: H. Fagerberg, H. Jorissen, art. cyt., s. 228-232; W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 266n, A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 5, Göttingen 1994, 36-40; M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak i in., t. 5, Warszawa 2007, s. 405-407; zob. wyżej 1.3., oraz niżej Ekskurs 1 i 2.

⁹⁴ W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 265.

⁹⁵ Zob. wyżej 3.2.

⁹⁶ Zob. wyżej 3.1.

⁹⁷ Zob. niżej 3.4.

W kwestii ogólnego rozumienia sakramentu w FC pojawiają się dwa istotne elementy w toku argumentacji zaprezentowanej w artykułach II, dotyczącym wolnej woli, i XI, odnoszącym się do kwestii wiecznej opatrności Bożej i wyboru Bożego. Po pierwsze sakramenty są pieczęcią potwierdzającą ewangeliczną obietnicę, która mówi o łaskawości Boga wobec człowieka i Jego zbawczej woli⁹⁸. Po drugie FC przywołuje aspekt zbawczego oddziaływania sakramentów⁹⁹.

Należy także uzupełnić, że FC przedstawia sakramenty w powiązaniu z Duchem Świętym, co zostanie omówione niżej¹⁰⁰, oraz widzi w nich Jego środki, przez które udzielana jest wiara¹⁰¹. Wyakcentowano zatem te aspekty, które widoczne już były w CA V oraz XIII¹⁰².

Za artykułem VII, poświęconym Wieczerzy Pańskiej, w kontekście ogólnej definicji sakramentu, należy przytoczyć następującą regułę w jej oryginalnym brzmieniu: „Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum seu extra actionem divinitus insitutam” [„Nic nie ma właściwości sakramentu z wyjątkiem tego, co przez Chrystusa zostało ustanowione i z Boskiego natchnienia wprowadzone w życie”]¹⁰³. Jak zostaje natychmiast doprecyzowane, terminy *usus* i *actio* odnoszą się do całości działania sakramentalnego, jak zostało to przewidziane w ustanowieniu, a więc w przypadku Wieczerzy Pańskiej nie ograniczają się jedynie do wiary czy też ustnego spożywania, ale obejmują: konsekrację i słowa ustanowienia, a także rozdzielanie i spożywanie. Zasada o braku sakramentu *extra usum* zostaje odniesiona zarówno do elementów Wieczerzy Pańskiej, jak i Chrztu, poza użyciem w ramach czynności określonych ustanowieniem¹⁰⁴. Gunther Wenz zwraca uwagę, że w świetle powyższych wypowiedzi FC sakrament nie może być zredukowany ani do *usus fidei* [użycia wiary], ani do realizacji tego, co wynika ze słów ustanowienia, choć oba elementy należą do jego wykonania zgodnie z ustanowieniem¹⁰⁵.

Przygodność wypowiedzi sakramentalnych FC powoduje, że nie porusza ona problemu, jakie rytzy należy uznać za sakramentalne. Nie przyczynia się

98 FC Ep. XI, 13; BSELK, s. 1291 (KWKL, s. 422n); FC SD XI, 37, BSELK, s. 1575 (KWKL, s. 516).

99 FC SD II, 50, BSELK, s. 1369 (KWKL, s. 448).

100 Zob. niżej 8.1.

101 FC SD II, 48.50, BSELK, s. 1369 (KWKL, s. 448); FC SD XI, 78, BSELK, s. 1589 (KWKL, s. 552).

102 Zob. wyżej 3.1.; por.: CA V, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 34); CA XIII, BSELK, s. 108n (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34).

103 FC SD VII, 85, BSELK, s. 1489-1491 (KWKL, s. 488).

104 FC SD VII, 86n, BSELK, s. 1491 (KWKL, s. 488).

105 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 2, Berlin 1998, s. 672n.

więc do rozstrzygnięcia problemu, jaki powstaje przy zestawieniu list sakramentów zaproponowanych przez CA i ACA, a więc księgi wyznaniowe pióra Filipa Melanchtona, oraz MK i DK, a także AS, czyli części LC autorstwa Marcina Lutra¹⁰⁶. W obliczu tej rozbieżności należy skonstatować za Stanisławem Celestynem Napiórkowskim, że różnice w liczbie sakramentów w poszczególnych księgach nie są dowodem na ewolucję liczby w ramach LC, ale są skutkiem różnego pojmowania sakramentów przez Marcina Lutra i Filipa Melanchtona¹⁰⁷. Edmund Schlink dodaje, że kwestia ta jest przykładem wyraźnych sprzeczności, jakie w niektórych kwestiach zachodzą między poszczególnymi częściami LC¹⁰⁸. Sakramentalność Chrztu i Wieczery Pańskiej nie budzą wątpliwości w księgach wyznaniowych pochodzących od obu głównych liderów Reformacji wittenberskiej. Problematyczny pozostaje status absolucji, którą za sakrament pokuty uznaje tylko Filip Melanchton. Marcin Luter widzi zaś w pokucie jedynie powrót do Chrztu, a nie samodzielny sakrament¹⁰⁹. Podstawy tych różnic można doszukiwać się po pierwsze w przyjętych kryteriach sakramentalności. Marcin Luter, idąc śladem augustyńskim, kładzie nacisk na widzialny element, który u Filipa Melanchtona zastępuje pojęcie ceremonii, co pozawala mu rozwiązać problem braku zewnętrznego elementu w absolucji¹¹⁰. Poza tym Filip Melanchton deklaruje otwarte, a co za tym idzie w pewnym sensie kompromisowe stanowisko¹¹¹, które nie jest skupione na liczbie sakramentów, ale wierności ustanowieniom Pisma Świętego.

Dużo istotniejsza jednak wydaje się kwestia pojmowania pokuty u obu Reformatorów. W CA i ACA nakładają się bowiem wątki pokuty jako stałego elementu egzystencji chrześcijańskiej w świetle Zakonu i Ewangelii oraz swoistej kontynuacji sakramentalnego pojmowania pokuty w teologii średniowiecznej, tyle że w rozumieniu zredukowanym do utożsamienia sakramentu pokuty z absolucją¹¹². Zaś Marcin Luter kontynuuje swoje stanowisko sformułowane już

¹⁰⁶ Zob. wyżej. 3.1-3.3.

¹⁰⁷ S. C. Napiórkowski, *Solus Christus...*, dz. cyt., s. 145n. Ten sam autor zauważa także, że LC uznawała za wielokrotnie tylko Chrztu i Wieczere Pańską w sensie ścisłym za sakramenty, zaś zachowanie w niektórych wypowiedziach LC terminu sakrament tłumaczy „pragnieniem wyekspozowania zbawczego znaczenia absolucji” (Tamże, s. 165).

¹⁰⁸ E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, dz. cyt., s. 12.

¹⁰⁹ MK, Sakrament Chrztu Świętego, BSELK, s. 884 (KWKL, s. 49); DK, O Chrście, BSELK, s. 1130-1132 (KWKL, s. 120n); zob. niżej 10.2.

¹¹⁰ A. Peters, *Kommentar...*, t. 4, dz. cyt., s. 59n.133; H. Fagerberg, dz. cyt., s. 172.

¹¹¹ Monika Waluś ocenia, że jest ono bliższe wczesnośredniowiecznemu pojmowaniu sakramentów, a także pozycji reprezentowanej współcześnie przez prawosławie (tenże, dz. cyt., s. 128).

¹¹² Zob. niżej Ekskurs 1.1.

w 1520 r., w którym pokuta zyskała egzystencjalny wymiar powrotu do Chrztu oraz interpretuje ją jedynie w kategoriach egzystencjalnego działania Zakonu i Ewangelii. Nie zajmuje się przy tym jej ewentualnym sakramentalnym wymiarem. Takiemu ujęciu towarzyszy zdecydowane odrzucenie średniowiecznego pojmowania sakramentu pokuty¹¹³.

Rozbieżności w ramach poszczególnych części LC co do sakramentalności pokuty/absolucji nasuwają pytanie o zakres omówienia treści sakramentalnych przy opracowywaniu tego aspektu teologii LC. Edmund Schlink, w swoim już klasycznym opracowaniu, poświęca osobny rozdział jedynie Chrztowi i Wieczerzy Pańskiej¹¹⁴. W jego ramach zajmuje się pokutą w powiązaniu z oboma tymi sakramentami¹¹⁵. Odniesienia do pokuty znalazły się w jego opracowaniu także w rozdziale poświęconym Zakonowi i Ewangelii¹¹⁶. Friedrich Brunstäd jako osobne części w ramach rozdziału o środkach łaski omawia: 1. relację Słowa i sakramentu; 2. Chrzest; 3. Wieczerzę Pańską; 4. pokutę, spowiedź, władzę kluczy i ekskomunikę; 5. mszę i kwestię rzymskiej nauki o sakramentach¹¹⁷. Holsten Fagerberg jako osobne rozdziały swojej pracy omawia sakramenty (w tym Chrzest i Wieczerzę Pańską) oraz pokutę¹¹⁸. Zbiorowe opracowanie teologii LC autorstwa Horsta Georga Pöhlmanna, Torleiva Austada i Friedhelma Krügera poświęca osobny rozdział tematyce sakramentalnej. Kwestia pokuty nie doczekała się jednak w jego ramach osobnego podrozdziału. Te omawiają bowiem jedynie poszczególne aspekty ogólnego pojęcia sakramentu, a także Chrztu i Wieczerzy Pańskiej. Najobszerniejsze wypowiedzi o pokucie znalazły się w ramach ogólnych kwestii sakramentologicznych¹¹⁹. Zaś Gunther Wenz zajmuje się tematyką sakramentalną w ramach rozdziału zatytułowanego „Trójjedyny Bóg i pośrednictwo zbawienia”, który obok treści chrystologicznych i pneumatologicznych zajmuje się Chrztem, kontrowersjami wokół Wieczerzy Pańskiej i jej istotą, a także osobno: 1. pokutą i spowiedzią; 2. sakramentem absolucji; 3. owocami pokuty¹²⁰. Jest to wyrazem faktu, że dla Gunthera Wenza ogólna tendencja redukcji liczby sakramentów w okresie Reformacji doprowadziła do utrzymania Chrztu i Wieczerzy Pańskiej jako sakramentów

¹¹³ Zob. wyżej 1.4.; oraz niżej 10.2.; Ekskurs 1.2.

¹¹⁴ E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, dz. cyt., s. 123-161.

¹¹⁵ Tamże, s. 125n.149.153n.

¹¹⁶ Tamże, s. 73.108.117n.121.

¹¹⁷ F. Brunstäd, dz. cyt., s. 134-198.

¹¹⁸ H. Fagerberg, dz. cyt., s. 168-237.

¹¹⁹ F. Krüger, *Sakramente*, art. cyt., s. 136-168.

¹²⁰ G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 551-719

oraz ewentualnie „rozciągała” jeszcze pojęcie sakramentu na ustanowienie pokuty¹²¹. W przypadku polskich autorów Monika Waluś ujmuje sakramenty w ramach omówienia środków działania Ducha Świętego pod hasłem *solo Verbo*, zaś pokuta i spowiedź znalazły się w rozdziale o sposobach uświęcenia przez Ducha pod hasłem *simul iustus et peccator*¹²². Stanisław Celestyn Napiórkowski omawia ogólną teorię sakramentów LC, Chrzest, Wieczerzę Pańską i absolicję w jednym rozdziale, jednak tytułuje go: „Zbawcze pośrednictwo sakramentów i absolicji”¹²³.

Powyższy, krótki przegląd najważniejszych całościowych opracowań teologii LC pozwala się zgodzić z konstatacją ostatniego z przytoczonych autorów: „Komentatorzy KZ [Księgi zgody – dop. JS] w rozdziale o sakramentach omawiają tylko chrzest i Eucharystię, a pokucie czy absolicji poświęcają osobny rozdział lub punkt. Uznają więc za bardziej rozstrzygające stanowisko Marcina Lutra niż Filipa Melanchtona”¹²⁴. Potwierdza to też stanowisko Edmunda Schlinka, które po skonstatowaniu sprzeczności między CA a katechizmami co do liczby sakramentów stwierdza, że „świadomie zakłada w przedkładanej prezentacji [ksiąg wyznaniowych – dop. JS] naukę o sakramentach katechizmów Lutra i z jej perspektywy interpretuje wypowiedzi »Wyznania augsburskiego« i jego »Obrony«. Ponieważ Kościół »Wyznania augsburskiego« rozumiał od samego początku swoją naukę o sakramentach w powiązaniu z Lutrową teologią a nie melanchtonowskimi osobliwościami”¹²⁵. Za takim rozstrzygnięciem tego problemu przemawiają także obserwacje odnośnie historii oddziaływania poszczególnych części LC. Reinhard Schwarz wskazuje na szczególne miejsce pism Marcina Lutra w spuściźnie wittenberskich Reformatorów. W sporach po jego śmierci AS i MK oraz DK, jako powszechnie uznane pisma, zyskały status ram interpretacyjnych dla CA, na bazie których rozstrzygano wątpliwości interpretacyjne odnośnie tekstu CA¹²⁶. Jak zauważa Ernst Koch, taka idea przyświecała też Jakobowi Andrae, kiedy proponował zestaw pism do przyszłej LC, w których

121 Tamże, s. 75.

122 M. Waluś, dz. cyt., s. 116-210; zaś w definicji ksiąg wyznaniowych przygotowanej na potrzeby EK ta sama autorka stwierdza, że luterskie księgi wyznaniowe uczą o dwóch istotnych sakramentach, oraz konstatuje, że CA mówi wprost o dwóch sakramentach, dopuszczając jednak istnienie innych, ale już na gruncie AS sakramenty są tylko dwa (M. Waluś, *Księgi symboliczne*, EK, t. 17, szp. 1299).

123 S. C. Napiórkowski, *Solus Christus...*, dz. cyt., s. 143-170.

124 Tamże, s. 146.

125 E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, dz. cyt., s. 12.

126 R. Schwarz, *Lehrnorm und Lehkontinuität. Das Selbstverständnis der lutherischen Bekenntnisschriften, w: Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, red. M. Brecht, R. Schwarz, Stuttgart 1980, s. 264n.

obok CA i ACA nie znalazły się żadne pisma pióra Filipa Melanchtona, a jedynie te autorstwa Marcina Lutra, uzupełnione następnie przez FC¹²⁷.

3.5. Podsumowanie

Powyższe analizy poszczególnych części „Księgi zgody” ukazały, że definicja pojęcia sakramentu nie jest pierwszoplanowym przedmiotem zainteresowania luterkańskich ksiąg wyznaniowych. Skupiają się one raczej na kwestiach omówienia poszczególnych sakramentów, a także na sakramentach jako środkach łaski, środkach działania Ducha Świętego. CA oraz ACA umieszczają także sakramenty w kontekście eklesjologicznym, czyniąc z nich *notae ecclesiae*¹²⁸. W zaproponowanej przez siebie definicji sakramentu, stanowiącej podsumowanie refleksji sakramentologicznej, podkreślają one także, że sakramenty nie stanowią tylko wyróżników chrześcijaństwa, ale stanowią zbawczo skuteczne środki budzące wiarę.

Podobnie akcent położony jest w katechizmach Marcina Lutra, który w DK odwołuje się co prawda do augustyńskiej formuły *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*, jednak nie stanowi ona pierwszoplanowej treści nauczania sakramentalnego katechizmów. Jego istotą jest zbawcza rola sakramentów jako narzędzi Ducha Świętego, zaś podstawowym punktem odniesienia są przekazane w Piśmie Świętym Chrystusowe *Verba testamenti* Chrztu i Wieczerzy Pańskiej. Z augustyńskiej formuły Marcin Luter korzysta także w AS w odniesieniu do Chrztu, podczas gdy w odniesieniu do Wieczerzy Pańskiej skupia się na kwestii realnej obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach. W AS pierwszoplanową rolę odgrywa także nakaz Chrystusa w *Verba testamenti*

Zestawiając ze sobą wypowiedzi odnoszące się do definicji pojęcia sakramentu w księgach wyznaniowych autorstwa Marcina Lutra i Filipa Melanchtona, warto odnotować, że także drugi z Reformatorów odwołuje się do dziedzictwa augustyńskiego. Czyni to jednak nie poprzez przywołaną wyżej formułę augustyńską, z której korzysta Marcin Luter, ale wykorzystując w CA i ACA pojęcie *verbum visibile*, co będzie jeszcze przedmiotem omówienia poniżej¹²⁹. To odmienne wykorzystanie elementów nauczania biskupa Hippony oddaje różne rozłożenie akcentów w księgach wyznaniowych pochodzących od obu Reformatorów. Dla Marcina Lutra kluczowe jest zestawienie Słowa, które niesie Chrystusowe ustanowienie i mandat, oraz elementu. Zaś u Filipa

¹²⁷ E. Koch, *Konkordienbuch*, TRE, t. 19, s. 474.

¹²⁸ Zob. niżej 15.

¹²⁹ Zob. niżej 5.1.

Melanchtona pojęcie elementu w ogóle nie występuje, zastępuje je „święte działanie”, „ceremonia”, które stoją obok Słowa.

Takie rozbieżności w wykorzystaniu augustyńskiego dziedzictwa teologicznego prowadzą między innymi do różnicy w tym, jakie ryty Filip Melanchton i Marcin Luter uznają za sakramenty. Nieodwoływanie się do pojęcia elementu pozwala Filipowi Melanchtonowi uznać absolicję za sakrament pokuty. Tego brak u Marcina Lutra. Ponadto źródłem różnic jest pojmowanie samej pokuty, co zostanie omówione niżej¹³⁰. Jak ukazała analiza ważniejszych opracowań zagadnienia wśród interpretatorów LC większym powodzeniem cieszy się Lutrowa wersja listy sakramentów, dlatego też w kolejnych rozdziałach niniejszego opracowania przedmiotem analizy staną się Chrzest i Wieczerza Pańska, treści zaś powiązane z pokutą i spowiedzią będą przedmiotem analizy jedynie w ekskursach¹³¹.

FC, najmłodsza z ksiąg wyznaniowych, korzysta z treści zawartych we wszystkich poprzedzających ją księgach. Pojawiają się w niej elementy sakramentu jako pieczęci i potwierdzenia zbawczej woli, jak i nacisk na obietnicę i słowa ustanowienia. FC nie zapomina także o pneumatologicznym umocowaniu sakramentów, widząc w nich, tak jak pozostałe księgi, środki działania Ducha Świętego. Są to jednak w FC wszystko wypowiedzi przygodne, uzupełniające inne wiodące tematy. Okoliczności historyczno-teologiczne powstania tego pisma przesądziły o tym, że szerzej omówiona jest w nim jedynie Wieczerza Pańska, a co za tym idzie – brak w nim szerszej ogólnej sakramentologicznej refleksji. To skutkuje także brakiem zdefiniowania listy sakramentów. Tym samym FC nie dostarcza wskazówek do rozwiązania powyżej wskazanego napięcia co do składu listy sakramentów, jakie zachodzi między księgami wyznaniowymi pióra Marcina Lutra i Filipa Melanchtona.

Obecne we wszystkich księgach wyznaniowych wątki definicji sakramentu w LC, takie jak jego powiązanie pneumatologiczne, związek ze Słowem, a także rola wiary w rozumieniu sakramentów oraz ich zbawcze pożytki, staną się przedmiotem omówienia w kolejnych rozdziałach niniejszej pracy. Jako pierwsza przedmiotem analizy w kolejnym rozdziale będzie kwestia związku Ducha Świętego z sakramentami. Wynika to z jej wagi dla reformacyjnej pneumatologii, a także z faktu, że stanowi istotne uzupełnienie powyższych analiz odnośnie definicji sakramentu.

¹³⁰ Zob. niżej 12.2., a także Ekskurs 1 i 2.

¹³¹ Zob. niżej Ekskurs 1 i 2.

4. Sakrament środkiem działania Ducha Świętego

Rozważania nad definicją sakramentu w LC przedstawione w poprzednim rozdziale ukazały wyraźny związek między sakramentami a Duchem Świętym obecny na kartach jej poszczególnych części. Ta stała obecność motywu pneumatologicznego w kontekście sakramentów domaga się bliższego omówienia¹, które zostanie przedstawione niżej. Jego przedmiotem będą zarówno CA i ACA, katechizmy Marcina Lutra, a konkretniej poruszający ten problem DK, jak i AS oraz najmłodsza z ksiąg wyznaniowych – FC.

4.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”

Pojęcie „sakramentu” występuje w CA po raz pierwszy od razu w powiązaniu pneumatologicznym. Pojawia się ono w CA V, który tacy komentatorzy, jak Leif Grane, Regin Prenter, Wilhelm Maurer czy Gunther Wenz uznają za mówiący o dziele Ducha Świętego i środkach łaski². Są nimi Słowo i sakrament

¹ Całościowe opracowania pneumatologii LC zob.: E. Kinder, *Zur Lehre vom Heiligen Geist nach dem lutherischen Bekenntnisschriften*, „Fuldaer Hefte” t. 15: 1964, s. 7-38; D. Nowak, *Nauka o Duchu Świętym w świetle teologii ks. dra Marcina Lutra i Ksiąg Symbolicznych*, „Studia Humanistyczno-Teologiczne” t. 1 (1): 2003, s. 161-191; M. Waluś, *Spiritus Sanctificator. Człowiek wobec Ducha Świętego według ksiąg wyznaniowych luteranizmu (1529-1537)*, Lublin 2010. Na pneumatologii DK i FC skupia się natomiast: J. Maciuszko, *Luterańskie Księgi Wyznaniowe o Duchu Świętym*, w: *Z Duchem Świętym w trzecie tysiąclecie*, red. J. Budniak, M. J. Uglorz, Cieszyn 2002, s. 49-53.

² L. Grane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterańskiej*, Bielsko-Biała 2002, s. 65n.; R. Prenter, *Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung*, Erlangen 1980, s. 86n; W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, t. 2, Gütersloh 1978, s. 145; G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1, Berlin 1996, s. 588. Uwagi te czynią sprzeciwiając się tytułowi jaki występuje w CA

przynależne do nadanego przez Boga *ministerium/Predigtamt* [służby/urzędu kaznodziejskiego]³. Przez nie udzielany jest Duch Święty. Jednocześnie CA V potępia tych wszystkich, którzy twierdzą: „spiritum sanctum contingere sine verbo externo hominibus per ipsorum praeparationes et opera/one das leibliche wort des Evangelii den heiligen geist durch eigene bereitung und werck verdienen [„Duch Święty zstępuje na ludzi bez zewnętrznego słowa, przez ich własne przygotowanie i uczynki/Ducha Świętego otrzymujemy bez zewnętrznego Słowa Ewangelii przez własne przygotowanie i uczynki”]⁴.

Skutkiem działania Ducha Świętego w środkach łaski jest budzenie wiary. Wiara ta, jak poświadczają zgodnie wstępy do obu wersji językowych CA V: „Ut hanc fidei consequamur/Solchen glauben zuerlangen...” [„Abyśmy takiej wiary dostąpili.../Aby dostąpić takiej wiary...”]⁵, to wiara, o której mowa w poprzedzającym artykule IV, a więc wiara usprawiedliwiająca⁶. Fakt budzenia wiary za pośrednictwem środków łaski: zwiastowania Ewangelii i sakramentów opatrzony jest w CA V zastrzeżeniem: „...ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt Evangelium/wo und wenn er will, inn denen, so das Evangelium hören” [„...gdzie i kiedy Bóg zechce, w tych, co słuchają Ewangelii/gdzie i kiedy chce, w tych, co słuchają Ewangelii”]⁷.

Jak zauważają Erwin Iserloh wraz z Vilmosem Vajtą, artykuł w cytowanym sformułowaniu chroni suwerenność Boga, która przejawia się tym, że łaska jest dziełem jedynie mocy Ducha Świętego i jest niezależna od ludzkich uczynków⁸. To odzwierciedla według Hansa Jorissena brak warunków wstępnych usprawiedliwienia⁹. Ponadto z jednej strony oznacza też, jak dodaje Ernst Kinder, że omawiane zastrzeżenie wskazuje, iż człowiek nie jest władny środkami łaski wymuszać działania Ducha Świętego. Posłusznemu używaniu środków łaski

V w BSLK: *De ministerio ecclesiastico/Von Predigtamt* [O służbie Kościoła/O służbie kaznodziejskiej] (CA V, BSLK, s. 58; tłum. polskie: KWKL, s. 144; BKE1, s. 28); wydanie BSELK tytułów już nie zawiera (CA V, BSELK, s. 100n).

3 CA V, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 28).

4 CA V, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 28).

5 CA V, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 28);

6 Por.: CA IV, BSELK, s. 98n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 28); L. Grane, dz. cyt., s. 65.

7 CA V, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 28).

8 E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente: Taufe und Abendmahl*, w: *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980, s. 199n.

9 H. Jorissen, *Die Sakramente – Taufe und Busse*, w: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 543

winna towarzyszyć prośba *Veni Creator Spiritus* [„Przyjdź, Duchu Stwórczo”]¹⁰. Z drugiej, zdaniem Friedricha Brunstāda, nie może być podstawą do podważania tego, że Duch Święty jest zawsze w Słowie i sakramencie¹¹, a także, o czym przypomina Gunther Wenz, nie może stanowić wytłumaczenia możliwości ludzkiej niewiary¹².

Dodatek, że Duch Święty działa gdzie i kiedy chce, nie może być również, zdaniem Friedricha Brunstāda, argumentem za interpretacją CA V w duchu kalwińskim, zgodnie z którą udzielenie Ducha w Słowie i sakramencie odbywa się jedynie względem predestynowanych¹³. Takie sformułowanie oznacza według Gunthera Wenza, że CA V odrzuca także interpretację nominalistyczną, która aktywność Ducha Świętego traktuje skrajnie woluntarystycznie, zastrzegając, iż to, czy Bóg wypełni swą ofertę łaski każdorazowo, wynika z Jego samowolnej decyzji¹⁴.

ACA podziela tezy ujęte w CA V, przy czym odniesienia do problematyki Ducha Świętego i sakramentów rozproszone są w niej po różnych artykułach, gdyż CA V nie ma odpowiednika w ACA. Podobnie jak CA, ACA widzi w sakramentach środki działania Ducha Świętego¹⁵. W nich darowana jest wiara i Duch Święty¹⁶. Wiara jest tworem Ducha Świętego. Sakramentalny dar Ducha Świętego i wiary uwarunkowany jest jednak tym, czy sakrament jest przyjmowany z wiarą¹⁷. Zaznaczone jest też, że Duch Święty udzielany jest za sprawą Słowa, a nie zewnętrznego przygotowania¹⁸. ACA widzi też powiązanie Ducha Świętego i sakramentów w perspektywie eklezjologicznej, określając Kościół jako wspólnotę wiary i Ducha Świętego, do której znamion należą sakramenty¹⁹. W odniesieniu do Chrztu ACA głosi, że darowany jest w nim Duch Święty²⁰, zaś ACA IX dodaje, że obecność Ducha Świętego w ochrzczonej stanowi potwierdzenie skuteczności Chrztu dzieci²¹.

10 E. Kinder, art. cyt., s. 18.

11 F. Brunstād, *Theologie des lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, s. 115.

12 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 588n.

13 F. Brunstād, dz. cyt., s. 115.

14 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 588n.

15 ACA XXIV, 71, BSELK-QM1, s. 571 (KWKL, s. 308).

16 ACA XXIV, 59 BSELK-QM1, s. 569 (KWKL, s. 306). Por. niżej 6.1.

17 ACA IV, 63n BSELK-QM1, s. 442 (KWKL, s. 180). Por. niżej 4.1.

18 ACA XIII, 13, BSELK-QM1, s. 528 (KWKL, s. 263). Por. niżej 3.1.

19 ACA VII i VIII, 5, BSELK-QM1, s. 492 (KWKL, s. 226). Por. niżej 13.1.

20 ACA II, 35, BSELK-QM1, s. 432 (KWKL, s. 171). Por. niżej 6.1.1.

21 ACA IX, 3, BSELK-QM1, s. 499n (KWKL, s. 234).

4.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm”

W DK kwestia pneumatologiczna zostaje wspomniana jedynie w części trzeciej, omawiającej *Apostolicum*. Jednocześnie należy odnotować, że podobnie jak w CA kwestia związku Ducha Świętego i sakramentów pojawia się już przy pierwszej wzmiance na ich temat w DK. W wyjaśnieniu jego trzeciego artykułu „O uświęceniu” sakramenty są ujęte jako środki działania Ducha Świętego nazwanego tutaj „uświęcicielem” i „Tym, co czyni świętym”²². Stąd też są one rozważane nie tyle w kontekście wąsko rozumianej chrystologii, ale raczej w kontekście aplikacji dzieła zbawienia i pneumatologii²³. Skrótowność objaśnienia MK do III artykułu wiary spowodowała, że nie pojawia się w nim kwestia sakramentów. Skupia się ono bowiem na skutkach działania Ducha Świętego, a więc opisie elementów procesu uświęcenia, nie zaś na wskazaniu środków, za pośrednictwem których dzieło uświęcenia jest realizowane²⁴.

4.3. „Artykuły szmalkaldzkie”

Także w „Artykułach szmalkaldzkich” Marcin Luter umieszcza sakramenty w powiązaniu pneumatologicznym. W artykule VIII części III²⁵ potwierdzone zostaje, że Bóg obcuje z człowiekiem wyłącznie przez Słowo i sakrament, które są środkami działania Ducha²⁶. Tym samym podkreślone zostaje powiązanie Ducha Świętego z zewnętrznym Słowem²⁷.

4.4. „Formuła zgody”

Kwestii pneumatologicznego powiązania sakramentów jako środków działania Ducha Świętego „Formuła zgody” nie poświęca żadnego osobnego artykułu. Motyw ten jednak jest obecny w toku argumentacji artykułów II i XI, poświęconych odpowiednio kwestii grzechu pierworodnego i predestynacji.

Sakramenty w parze ze Słowem funkcjonują w obu wymienionych artykułach w dwóch kontekstach. Po pierwsze pozytywnym, jako środek, przez który

22 DK, O wierze, Trzeci artykuł, BSELK, s. 1058 (KWKL, s. 98).

23 DK, O wierze, Trzeci artykuł, BSELK, s. 1064 (KWKL, s. 100); por. CA V, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 28); H. Gollwitzer, *Luthers Abendmahlslehre*, w: *Abendmahlsgemeinschaft?*, red. H. Asmussen i in., München 1937, s. 95; M. Waluś, dz. cyt., s. 119n.123.

24 Por.: MK, Skład wiary, Trzeci artykuł, BSELK, s. 872 (KWKL, s. 46)

25 Zob. także niżej 5.3.

26 AS III, VIII, 10, BSELK, s. 772 (KWKL, s. 354).

27 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 591n.

Duch Święty udziela swoich darów, które są konieczne dla uzyskania zbawienia – artykuł II zastrzega całkowitą pasywność człowieka w dziele zbawienia dokonywanego przez Ducha²⁸. Drugi z kontekstów odrzuca te poglądy, które reprezentują tak zwani entuzjaści, którzy oczekują, że Duch Święty zstąpi na nich bez udziału zewnętrznych środków, co prowadzi do lekceważenia Słowa i sakramentów²⁹.

4.5. Podsumowanie

Wszystkie omawiane księgi wyznaniowe łączą sakramenty z działaniem Ducha Świętego. W DK i CA jest to wręcz ukazane przy okazji pierwszej wypowiedzi na temat sakramentów w ogólności zawartych w tych księgach wyznaniowych. CA i ACA kładą nacisk na dzieło Ducha Świętego w sakramentach, jakim jest budzenie wiary. DK rozważa sakramenty jako środki Ducha Świętego w perspektywie uświęcenia. Zaś AS podziela akcent położony już w CA na związek Ducha Świętego ze Słowem zewnętrznym, do którego zalicza także sakramenty. CA uzupełnia powstały obraz pneumatologicznego powiązania sakramentów o zastrzeżenie suwerenności Ducha Świętego względem sakramentów, co jednocześnie nie może stać się zdaniem komentatorów przyczynkiem do negowania obecności Ducha Świętego w środkach łaski, jakimi są sakramenty. Motyw suwerenności Bożego działania zbawczego pojawia się także w FC, gdzie właśnie fakt, że to Duch Święty udziela człowiekowi w sakramentach zbawczych darów daje podstawy do przekonania o absolutnej pasywności człowieka w dziele zbawienia. Jednocześnie FC podziela stanowisko wyrażone w CA i AS wymierzone w entuzjastów, którzy chcieliby rozdzielić działanie Ducha Świętego i Słowa zewnętrznego w postaci sakramentów. Powyższe podsumowanie wskazuje, że dla dopełnienia obrazu związku Ducha Świętego z sakramentami na gruncie LC należy przyjrzeć się bliżej jeszcze jednej kategorii, a mianowicie kategorii Słowa. Stanie się ona przedmiotem analizy w kolejnym rozdziale.

²⁸ FC Ep. II, 18, BSELK, s. 1233-1235 (KWKL, s. 403); FC SD II, 48.57n.65, BSELK, s. 891.894.897n (KWKL, s. 448-450); SD XI, 16.71; BSELK, s. 1069.1083 (KWKL, s. 514.521).

²⁹ FC Ep. II, 13, BSELK, s. 779 (KWKL, s. 402); FC SD II, 46.80, BSELK, s. 1369.1381-1383 (KWKL, s. 447n.452); FC SD XI, 76, BSELK, s. 1588 (KWKL, s. 521n).

5. Związek Słowa i sakramentu

Księgi zawarte w LC widzą sakrament nie tylko w powiązaniu pneumatologicznym, ale także w silnym związku z kategorią Słowa. Holsten Fagerberg uznaje wywiedzioną z Pisma Świętego kategorię stwórczego Słowa Bożego za kluczową dla pojmowania sakramentów w LC¹. Perspektywy pneumatologiczna i związku sakramentu ze Słowem są wobec siebie komplementarne i wzajemnie nierozłączne, stąd koniecznym jest uzupełnienie przedstawionych w rozdziale czwartym ustaleń o analizę relacji Słowa i sakramentu. Przedmiotem poniższego omówienia będą wszystkie części LC, za wyjątkiem Traktatu, zaś rozważania na temat katechizmów Marcina Lutra zostaną uzupełnione o odniesienia do „Książeczki Chrztu”.

5.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”

W CA już przy pierwszym wystąpieniu słowa „sakrament” w artykule V jest ono zestawiane w wersji łacińskiej ze Słowem. W wersji niemieckiej należy odnotować rozbieżność, gdyż mówi ona o Ewangelii i sakramencie. Zatem Słowo, o którym mowa, to zawsze Ewangelia wraz z odpuszczeniem grzechów, a więc Słowo o sprawiedliwości i łasce, a nie Zakon, który jest sądem². Omawiany artykuł V zawiera, jak wyżej omówiono, wyraźną treść pneumatologiczną i w jej ramach zdecydowanie protestuje przeciw rozerwaniu działania Ducha Świętego i zewnętrznego Słowa³.

1 H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965, s. 33

2 W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, t. 2, Gütersloh 1978, s. 147.

3 CA V, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 28). Por. wyżej 2.1.

Słowo występuje w parze z sakramentem także w łacińskiej wersji CA VIII, gdzie mowa jest o ich niezależności od godności udzielających i ugruntowaniu ich skuteczności ze względu na ustanowienia Chrystusowe. W CA VIII mamy do czynienia z różnicą między tekstem łacińskim a niemieckim. Ten drugi w odpowiednim fragmencie wymienia jedynie sakrament⁴.

W ACA Filip Melanchton rozwija kwestię relacji Słowa i sakramentu. W ACA XIII komentuje zawartą w CA XIII definicję sakramentu jako znaku i świadectwa woli Bożej wobec nas, a nie tylko znaku rozpoznawczego wśród ludzi⁵. Wskazuje przy tym, że sakrament to obrzęd mający za sobą przykazanie Boże i dodaną obietnicę łaski, która w Nowym Testamencie przyrzeka odpuszczenie grzechów. W tym połączeniu obrzędu i Słowa Bóg porusza serce, tak by wierzyło i pochwyciło wiarę. Jako argument za tym stwierdzeniem Filip Melanchton przytacza tekst Rz 10,17, mówiący, że „Wiara jest ze słuchania”. Cel i skutek oddziaływania Słowa i obrzędu jest dla Filipa Melanchtona ten sam, różne są tylko drogi, którymi osiągnięte jest zamierzone poruszenie serca. Słowo korzysta ze zmysłu słuchu, zaś obrzęd – wzroku. Na potwierdzenie tożsamości skutków Słowa i obrzędu Filip Melanchton przywołuje augustyńskie określenie sakramentu jako *verbum visibile* [widzialne słowo]⁶. Zgodnie z tym określeniem dociera on do człowieka inną drogą niż Słowo, stając się tym samym jakby jego obrazem [*pictura verbi*]. Nie zmienia to faktu, że znaczenie i wynik działania sakramentu jest takie samo jak samego Słowa⁷. To ujęcie, zdaniem komentatorów, przyznaje własną wartość znakowi, który nie pełni tylko funkcji ilustracyjnej, ale stanowi równocześnie ze Słowem dzieło sakramentu. Przy czym dotyczy to znaków rozumianych jako elementy połączone ze Słowem w liturgicznym działaniu, co kwalifikuje je jako część zbawczej ekonomii⁸. W przypadku reformacyjnej teologii sakramentów, jak zauważa Friedhelm Krüger, można mówić zarówno o werbalizacji sakramentu, jak i sakramentalizacji Słowa, zaznaczając przy tym, że przywołana powyżej

4 CA VIII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 30).

5 Por. CA XIII, BSELK, s. 108n (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34); W. Maurer, *Historischer Kommentar...*, t. 2, dz. cyt., s. 201; zob. wyżej 3.1.

6 Por.: S. Aurelii Augustini, *In Evangelium Ioannis Tractatus*, LXXX, 3, ML, t. 35, szp. 1840 (tłum. polskie: Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, cz. II, Warszawa 1977, s. 175).

7 ACA XIII, 1.3-5, BSELK-QM1, s. 527 (KWKL, s. 261n).

8 E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente: Taufe und Abendmahl*, w: *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980, s. 201n; por.: E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, wyd. 4, Göttingen 2008, s. 156n; F. Krüger, *Sakramente*, w: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, red. H. G. Pöhlmann, T. Austad, F. Krüger, Gütersloh 1996, s. 167n.

definicja sakramentu jako połączenia obrzędu i Słowa nie pozwala mówić o rozplynięciu się sakramentu w Słowie⁹.

Kwestię roli Słowa w sakramencie Filip Melanchton opisuje bliżej także w toku rozważań nad ofiarniczym charakterem Wieczerzy Pańskiej w ACA XXIV. Tutaj także rozwija definicję z CA XIII, po raz kolejny podkreślając boski, a nie jedynie międzyludzki wymiar i znaczenie sakramentu. Użyta w CA XIII definicję uzupełnia także tutaj o stwierdzenie, że w Nowym Testamencie sakramenty są znakami łaski i opisuje je jako składające się ze znaku i Słowa. Zestawiając konstytutywne części sakramentu z pojęciem znaków łaski, Filip Melanchton wnioskuje, że Słowo musi oznaczać obietnicę łaski dodaną do znaku, która mówi zgodnie z ujęciem nowotestamentowym o odpuszczeniu grzechów. W dalszej części swojego wywodu Filip Melanchton podkreśla rolę Słowa jako tego, które „oferuje nam odpuszczenie grzechów”¹⁰. Zaś ceremonia, tak jak to opisywał już w ACA XIII, jest tego Słowa obrazem. Filip Melanchton dookreśla w ACA XXIV sakrament jako pieczęć ukazującą obietnicę, powołując się na Pawła (por. Rz 4,11). Także tutaj zarówno Słowo, jak i sakrament mają pobudzać do wiary: Słowo przez jego przekazywanie, a sakrament przez przedstawianie go przed oczyma człowieka. Mogą one realizować ten cel, gdyż, jak już zostało powiedziane w CA V, przez Słowo i sakrament działa Duch Święty¹¹.

5.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm” oraz „Książeczka Chrztu”

Podkreślenie roli Słowa w sakramencie, które pojawia się u Filipa Melanchtona w ACA XXIV, jest podstawowym rysem sakramentologicznego myślenia Marcina Lutra zaprezentowanego w obu katechizmach.

W MK Marcin Luter podkreśla zarówno przy Chrzcie, jak i Wieczerzy Pańskiej rolę Słowa dla obu tych sakramentów. Już w pierwszym pytaniu „Co to jest chrzest?” jasno zaznacza, że nie jest to jedynie woda, ale woda, która obejmuje Boże przykazanie i która jest połączona ze Słowem Bożym. Konkretnie przykazanie owo zawarte jest w Chrystusowym nakazie chrzcielnym z Mt 28,19, zaś Słowo Boże to obietnica łącząca zbawienie z Chrztem, a przekazana w Mk 16,16. W trzecim pytaniu części dotyczącej Chrztu MK uwypukla, że tym, co przynosi pożytki Chrztu, nie jest sama woda, ale Słowo Boże, które wodzie towarzyszy. Rozróżnienie między wodą i wodą Chrztu dokonuje się więc jedynie

⁹ F. Krüger, *Sakramente*, art. cyt., s. 138n; por. wyżej 3.1..

¹⁰ ACA XXIV, 70, BSELK-QM1, s. 570n (KWKL, s. 308).

¹¹ ACA XXIV, 69n, BSELK-QM1, s. 570n (KWKL, s. 308); por. CA V, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34).

w oparciu o dołączenie do niej Słowa Bożego. Tylko woda i Słowo to Chrzt¹².

Podobne ujęcie znajdujemy w MK także odniesieniu do drugiego z sakramentów. Marcin Luter omawiając w części V MK Wieczerzę Pańską nie kładzie akcentu na rolę Słowa Bożego i zawartej w nim obietnicy w odpowiedzi na pierwsze pytanie, jak to miało miejsce w przypadku Chrztu. Odpowiadając, czym jest Wieczerza Pańska, Marcin Luter skupia się bowiem na kwestii obecności ciała i krwi Chrystusa oraz Chrystusowym ustanowieniu sakramentu. Miejsce na podkreślenie relacji Słowa i sakramentu znalazło się jednak już w odpowiedzi na pytanie drugie, dotyczące pożytku sakramentu. W niej Słowo zidentyfikowane zostaje jako narzędzie, które niesie zbawcze pożytki. Związek Słowa i sakramentu, podobnie jak w przypadku Chrztu, dochodzi też do głosu w odpowiedzi na trzecie z pytań, które dotyczy związku cielesnego spożywania i picia z otrzymaniem darów zbawczych¹³. W odpowiedzi na to pytanie Marcin Luter jasno i wyraźnie wskazuje na znaczenia słów obietnicy zawartych w słowach ustanowienia. Podkreśla także, że słowa te stanowią, obok faktu cielesnego spożywania i picia, główną część sakramentu¹⁴.

Jeszcze wyraźniej fundamentalną rolę Słowa w sakramencie widać w objaśnieniach zawartych w DK. Zarówno w przypadku Chrztu, jak i Wieczerzy Pańskiej punktem wyjścia i odniesienia dla rozważań o tych sakramentach są odpowiednie słowa ustanowienia pozostawione przez Chrystusa. Odpowiadając w DK na pytanie, czym jest Chrzt i czym jest Wieczerza Pańska, Marcin Luter podkreśla decydującą rolę Słowa Bożego, które zostaje dołączone do elementu, czyniąc ze zwykłej wody czy chleba i wina sakramenty. Na potwierdzenie tego w obu przypadkach przytoczona zostaje wysoko przez Marcina Lutra ceniona, cytowana już wyżej, augustyńska definicja sakramentu, która opisuje go jako połączenie Słowa i elementu. Wraz ze Słowem do zwykłej wody dołącza Boży majestat, moc i potęga, czyniąc z niej wodę Chrztu. W Wieczerzy Pańskiej natomiast zwykłe chleb i wino dzięki połączeniu ze Słowem stają się ciałem i krwią Chrystusa¹⁵.

Jak zauważa Friedrich Brunstād sakrament jako postać Słowa wskazuje na to, że stroną w nim działającą jest Bóg¹⁶. Zaś Albrecht Peters dodaje, że Słowo

¹² MK, Sakrament Chrztu Świętego, BSELK, s. 883-885 (KWKL, s. 48n); MK, Sakrament Ołtarza, BSELK, s. 888-890 (KWKL, s. 51).

¹³ Zob. niżej 8.2.2.

¹⁴ MK, Sakrament Ołtarza, BSELK, s. 888-890 (KWKL, s. 51).

¹⁵ DK, O Chrście, BSELK, s. 1110-1111 (KWKL, s. 114-115); DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1134-1136 (KWKL, s. 121n).

¹⁶ F. Brunstād, *Theologie des lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, s. 140; por.: H. Fagerberg,

i element w sakramencie to postaci, w których dokonuje się spotkanie. Pod nimi wieczny i niewidzialny Bóg udziela się swojemu ziemskiemu i grzesznym stworzeniu w słowach i cieleśnię. Bóg Ojciec przez Chrystusa w Duchu Świętym daruje człowiekowi zjednoczenie z sobą jako Trójjedynym Bogiem¹⁷. Marcin Luter akcentuje znaczenie Słowa także w kontekście pożytku sakramentów. Woda Chrztu czyni tak cudowne rzeczy dzięki Słowu. Także w odniesieniu do pożytku Wieczery Pańskiej dla Marcina Lutra Słowo ma prymarną rolę jako nośnik konfrontacji z Chrystusem. To przez nie w sakramencie znajduje się przebaczenie grzechów, a także ciało i krew Chrystusa¹⁸.

Należy przy tym pamiętać, jak wskazuje Manfred Uglorz, że sakramentu nie można jednak redukować jedynie do Słowa. Do jego istoty należy zarówno znaczenie znaku, jak i słowa Testatora, czyli Chrystusa. Przy czym znaczenie znaku jest określone Słowem, wolą Chrystusa¹⁹.

Znaczenie Słowa w sakramencie dochodzi także do głosu we wstępie do TB. Chrzest jest opisany jako fundamentalna, zbawcza zmiana w życiu chrzczonego. Jest to przejście spod panowania szatana do królestwa Chrystusa²⁰. Ta zmiana nie dokonuje się przez zewnętrzne czynności egzorcyzujące (dmuchanie w oczy, składanie na dziecku znaku krzyża, wkładanie mu do ust soli czy też innych), czy też przez wręczenie mu koszulki bądź świecy chrzcielnej. W tym wypadku działa Słowo Boże oraz zgodna z nim modlitwa tych wszystkich, którzy biorą udział w akcie Chrztu²¹.

5.3. „Artykuły szmalkaldzkie”

Powyższa linia myślenia zawarta w katechizmach widoczna jest także w AS. W obu artykułach dotyczących sakramentów w części III znajdujemy wyraźne powołanie na konstytutywną rolę Słowa dla sakramentów.

W artykule „O chrście” przybiera to formę powtórzenia argumentacji z MK

dz. cyt., s. 169.

¹⁷ A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 4, Göttingen 1993, s. 61n.

¹⁸ Tamże, s. 62n.160n; zob. także: E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, wyd. 4, dz. cyt., s. 136.140-142; F. Brunstäd, dz. cyt., s. 161n; por.: P. Mendroch, *Nauka o Sakramencie Otarza w Księgach Symbolicznych Kościoła Lutherańskiego*, „Z Problemów Reformacji” t. 2: 1980, s. 98.

¹⁹ M. Uglorz, *Świadectwo Lutra o Wieczery Pańskiej*; w: *Teologia wiary. Teologia ks. dra Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła lutherańskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 317; por.: M. J. Uglorz, *Eucharystia a Kościół z perspektywy Kościołów lutherańskich*, „Symposium”, r. XV: 2011, nr 1 (20), s. 68n.

²⁰ Zob. niżej 8.2.1.

²¹ TB, BSELK, s. 906n.

i DK, uwzględniającej augustyńską definicję sakramentu²². W artykule o Wieczerzy Pańskiej nakaz i ustanowienie Chrystusa jest podstawowym argumentem w polemice z praktyką udzielania sakramentu pod jedną postacią²³. Słowa ustanowienia Wieczerzy Pańskiej przez Chrystusa stanowią także podstawowy punkt odniesienia dla krytyki mszy zawartej w części II artykułów²⁴.

Artykuł „O chrzcie” broni powiązania Słowa i elementu w sakramencie zarówno w polemice z poglądami Tomasza z Akwinu i dominikanów, jak i Dunsza Szkota²⁵. Jak wskazuje Werner Führer reprezentowana przez Tomasza, skonstruowana w oparciu o arystotelesowską ontologię i wywiedzione z niej pojęcia materii i formy teoria infuzji, a więc wiania łaski w sakramencie, usamodzielniała w daleko idący sposób elementy względem słów ustanowienia. Jeszcze dalej szła koncepcja Dunsza Szkota, który widział podstawę zbawczego działania Boga w sakramencie Chrztu nie w połączeniu Bożej obietnicy z elementem, a w zrzędzeniu woli Bożej, która swą wolną decyzją połączyła przyjęcie zbawienia z zewnętrznym znakiem. Za tą koncepcją stało założenie, że łaska nie może zamieszkiwać w znakach, które są przyjmowane zmysłami. W efekcie woda miała w Chrzcie charakter asystujący²⁶.

W 1538 r. Marcin Luter oddał AS do druku. W wersji drukowanej wprowadził przy tym zmiany względem rękopisu z 1536 r. Najobszerniejsze uzupełnienie znalazło się w artykule VIII części trzeciej „O spowiedzi”. Dodatek ten poświęcony jest znaczeniu Słowa zewnętrznego²⁷. Nie należy go jednak traktować, jak zauważa Werner Führer, jedynie jako odnoszący się do problematyki artykułu VIII, ale jako uzupełniający podsumowanie do całości problematyki omawianej od artykułu IV, który definiował środki łaski, przez artykuły poświęcone Chrzci, Wieczerzy Pańskiej, władzy kluczy, aż po artykuł VIII „O spowiedzi” (rozpatywanej z perspektywy akcentu na absolucję²⁸), a więc postaci Słowa zewnętrznego, które wskazuje AS²⁹. Kluczową tezę owego uzupełnienia jest to, że: „Bóg nikomu nie udziela Ducha czy swojej łaski, jak tylko przez Słowo i wraz

22 AS III, V, 1, BSELK, s. 766 (KWKL, s. 352).

23 AS III, VI, 2-4, BSELK, s. 766-768 (KWKL, s. 352); por.: W. Führer, *Die Schmalkaldischen Artikel*, Tübingen 2009, s. 325n.

24 AS II, II, 4, BSELK, s. 728-730 (KWKL, s. 339); por.: W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 303.

25 AS III, V, 2n, BSELK, s. 766 (KWKL, s. 352).

26 W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 305n; por.: W. Niemczyk, *Historia dogmatów*, przedruk wydania drugiego, Warszawa 1984, s. 192-195, 198-201.

27 W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 341.

28 Zob. niżej Ekskurs 2.3.

29 W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 342.

ze Słowem zewnętrznym, które udzielenie Ducha poprzedza”³⁰. Adwersarzami, w których wymierzona jest ta teza, są jak to ujmuje Marcin Luter „entuzjaści”³¹, a więc tzw. marzyciele, przedstawiciele lewego skrzydła Reformacji, reprezentowani w AS III, VIII z nazwiska przez Thomasa Müntzera. Akurat ten przedstawiciel lewego skrzydła Reformacji znalazł się tutaj nieprzypadkowo. Marcin Luter traktuje go jako prototyp marzyciela, który jako pierwszy dokonał rozdziału między Słowem zewnętrznym (literą) a Duchem. Podział ten był wykorzystywany przez kolejnych przedstawicieli lewego skrzydła Reformacji w latach 30. XVI wieku, m.in. przez Kaspara von Schwenckfelda³². Ten podział doprowadził ich do uznania, że Duch Święty udzielany jest im niezależnie od zwiastowania Słowa Bożego, a w konsekwencji traktowali oni Pismo Święte i zewnętrzne Słowa jak zwykle słowo ust dające się w dowolny sposób przekręcać. Następnie Marcin Luter porównuje stanowisko papieskie do koncepcji entuzjastów, widząc w nich pokrewne sposoby traktowania Słowa Bożego. Tak jak entuzjaści zdają się na wewnętrzne poruszenia Ducha, ignorując Słowo zewnętrzne, tak papież twierdzi, że wszelkie rozstrzygnięcia w Kościele mają źródło w jego sercu, lekceważąc tym samym Słowo zewnętrzne i Pismo Święte³³. Obie strony, jak zauważa Werner Führer, negują zasadnicze dla Marcina Lutra pojmowanie Słowa jako miejsca spotkania z Bogiem³⁴. Holsten Fagerberg dodaje, że takie charakterystyczne dla Lutrowej teologii ujęcie roli Słowa mówionego i sakramentów wywiedzione jest na gruncie LC ze świadectwa Pisma Świętego o stwórczym Słowie Bożym³⁵, w którym zapośredniczona jest aktywność Boża³⁶. Postawę odrzucenia Słowa zewnętrznego Wittenberczyk traktuje jako przejaw naturalnej religijności Adama i jego potomków, a ma ona

³⁰ AS III, VIII, 3, BSELK, s. 770 (KWKL, s. 353).

³¹ AS III, VIII, 3, BSELK, s. 770 (KWKL, s. 353).

³² W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 343n; na temat poglądów Thomasa Müntzera zob.: J. T. Maciuszko, Müntzer, RELIGIA; G. A. Benrath, *Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen*, w: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, red. C. Andersen, A. M. Ritter, t. 2, wyd. 2 zmienione i uzupełnione, Göttingen 1998, s. 568-584; na temat poglądów Kaspara von Schwenckfelda: *Schwenckfeld*, w: RELIGIA; G. A. Benrath, art. cyt., s. 587-591.

³³ AS III, VIII, 3n, BSELK, s. 770 (KWKL, s. 353).

³⁴ W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 343.

³⁵ Na temat miejsca Słowa w teologii Marcina Lutra por. opracowanie autora niniejszej pracy: J. Sojka, *Słowo zwiastowane w teologii Marcina Lutra i późniejszym luteranizmie*, w: Billy Graham „Ewangelizator w rozdartym świecie”. *Studium ekumeniczne*, red. A. Palion, Katowice 2015, s. 50-59; a także: A. Beutel, *Wort Gottes*, w: *Luther Handbuch*, red. A. Beutel, wyd. 2, Tübingen 2010, s. 362-371; W. Führer, *Das Wort Gottes in Luthers Theologie*, Göttingen 1984.

³⁶ H. Fagerberg, dz. cyt., s. 27.

swe źródło w upadku w grzech³⁷. Konkluzja Lutrowych wywodów jest krótka: „Dlatego winniśmy stale trwać przy tym, że Bóg nie chce z nami obcować inaczej, jak tylko przez Słowo mówione i sakrament, i że to, co bez Słowa i sakramentów w swojej chępliwości podaje się za Ducha, jest samym diablem”³⁸. Daje w niej jasno do zrozumienia, że dla niego pod Słowem zewnętrznym, przez które działa Ducha Święty, nie kryje się jedynie Słowo zwiastowane (kazanie), ale także sakrament. Założeniem więc wypowiedzi o Słowie zewnętrznym jest postrzeganie sakramentu przez pryzmat Słowa. Z tym współgrają wypowiedzi odnośnie środków, przez które działa Ewangelia, które zawarte zostały w artykułach III i IV znajdujących się w części III³⁹.

5.4. „Formuła zgody”

Linia myślenia opierająca sakrament na Słowie jest także obecna w poświęconej sporom wokół obecności Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej części FC, co potwierdza analiza dokonana przez Jörga Baura skupiająca się na Słowie jako kluczowym elemencie nauczania o Sakramencie Ołtarza w artykule VII⁴⁰. Autorzy FC nie tylko powołują się na rolę Słowa opisaną w DK⁴¹, ale także omawiają kwestię konsekracji elementów.

Zarówno *Epitome*, jak i SD stwierdzają odnośnie konsekracji w pierwszym rzędzie, że obecność ciała i krwi nie jest w żadnym wypadku ludzkim dziełem. Jej podstawą nie jest żaden czyn człowieka, niezależnie czy chodzi o godność, zasługę czy też mowę udzielającego, czy też spożywanie i wiarę przystępujących. O obecności ciała i krwi przesądza według *Epitome* wszechmoc Chrystusa, a SD precyzuje, że chodzi o wszechmogącą Bożą moc i Słowo oraz ustanowienie Chrystusowe. Należy w tym kontekście podkreślić aktywność Słowa i pasywność elementów⁴². Słowa ustanowienia wypowiedziane przy ostatniej wieczerzy są tak samo skuteczne także dziś przez ich wypowiedzanie nad chlebem i winem.

37 AS III, VIII, 5n.9, BSELK, s. 770-772 (KWKL, s. 353n).

38 AS III, VIII, 10, BSELK, s. 772 (KWKL, s. 354n).

39 AS, III, III, 8, BSELK, s. 752 (KWKL, s. 347); AS, III, IV, s. 764-766 (KWKL, s. 352).

40 J. Baur, *Abendmahlslehre und Christologie der Konkordienformel als Bekenntnis zum menschlichen Gott*, w: *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, red. M. Brecht, R. Schwarz, Stuttgart 1980, s. 201-207.

41 FC SD VII, 20-26, BSELK, s. 1463-1467 (KWKL, s. 479); por.: DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1134-1136 (KWKL, s. 122).

42 D. Chwastek, *Wieczerza Pańska – perspektywa luterańska*, w: *To czyńcie na pamiątkę moją. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 102.

SD na potwierdzenie tego poglądu przywołuje wypowiedzi Chryzostoma, który podkreśla moc Słowa, oraz Marcina Lutra, który wskazuje, że kluczowe dla skuteczności słów ustanowienia jest to, że realizują one nakaz Chrystusa⁴³. Zarówno *Epitome*, jak i SD postulują głośne wypowiadanie słów ustanowienia, motywując to między innymi konsekracyjnym znaczeniem tego faktu⁴⁴. Podsumowując całość nauki o FC, należy za Jobstem Schöne stwierdzić po pierwsze jej merytoryczną zgodność z nauczaniem Marcina Lutra o powiązaniu Słowa i sakramentu. Po drugie zaś należy wskazać, że zgodnie z nauczaniem FC to dzięki wszechmocy Chrystusa, która zawarta jest w Jego Słowie i przez nie skutecznie działa, jest odpowiedzialna za realną obecność Jego ciała i krwi w elementach Wieczery Pańskiej⁴⁵.

5.5. Podsumowanie

Wszystkie części LC wskazują na konstytutywność związku Słowa i sakramentu. CA, ACA, katechizmy oraz AS zakładają także fundamentalny związek działania Ducha Świętego ze Słowem. Najwyraźniej dochodzi on do głosu w CA V i AS III, VIII⁴⁶. Uzupełniając więc obraz nakreślony w podsumowaniu rozdziału czwartego, należy dodać, że Duch Święty działa w Słowie zewnętrznym, do którego form zaliczane są w LC także sakramenty.

Podobnie jak to miało miejsce w przypadku definicji sakramentu, różnica w interpretacji związku Słowa i sakramentu pojawia się między częściami LC, jakie wyszły spod pióra Filipa Melanchtona i Marcina Lutra. Pierwszy z nich – autor CA i ACA – posługuje się pojęciem widzialnego słowa – *verbum visibile*. Jako *pictura verbi* postrzega on cały obrzęd. Mamy tu do czynienia z równoległymi procesami werbalizacji sakramentu i sakramentalizacji Słowa. Takie powiązanie nie redukuje jednak zewnętrznych elementów sakramentu wyłącznie do ilustracji. Stanowią one w postrzeganiu CA i ACA integralny element zbawczego skutecznego dzieła sakramentu. Ilustrując Słowo ceremonia, powoduje, że

43 FC SD VII, 74-78, BSELK, s. 1485-1489 (KWKL, s. 486n); por. WA 38, 240, 8-14; WA 26, 285, 14-18 (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie o Wieczery Pańskiej*, przeł. J. Pośpiech, Bielsko-Biała 2014, s. 43); Jan Chryzostom, *De proditiōe iudae*, 1, 6, MC, t. 49, szp. 380; zob. także: J. Schöne, *Von der Macht des Wortes Christi. Die Konsekrationslehre im Artikel VII der Konkordienformel*, w: *Bekennntnis zur Wahrheit. Aufsätze über die Konkordienformel*, red. J. Schöne, Erlangen 1978, s. 93n.

44 FC SD przytacza także dodatkowe argumenty, na ich temat oraz wymogu całościowego realizacji nakazu Chrystusa w odprawianej Wieczery Pańskiej, zob. 14.2.3.

45 J. Schöne, art. cyt., s. 97n.

46 Zob. wyżej 4.

sakrament staje się pieczęcią obietnicy budzącej wiarę. Słowo, o którym mowa, to obietnica łaski i odpuszczenia grzechów.

Marcin Luter natomiast, zarówno w obu katechizmach (w tym w TB), jak i w AS kładzie dużo większy nacisk na znaczenie powiązania Słowa i sakramentu. Kategoria Słowa urasta do podstawowej kategorii interpretacyjnej lutereckiego nauczania o sakramentach. Takie docenienie roli Słowa w tym kontekście ma swoje uzasadnienie w ogólnym ujęciu Słowa w teologii Wittenberczyka⁴⁷. Punktem wyjścia jego refleksji sakramentalnej są *Verba testamenti*, zaś kluczem do opisu Chrztu i Wieczerzy Pańskiej jest ukazanie połączenia w nich Słowa i elementu. To Słowo odróżnia sakrament od zwykłej wody bądź chleba i wina. Dzięki Słowu w sakramencie te elementy stają się zbawcze. To znajduje odzwierciedlenie w częstym sięganiu przez Marcina Lutra, zarówno w DK i MK, jak i AS, do innej niż Filip Melanchton części Augustyńskiej spuścizny, a mianowicie formuły: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*. Słowo jest dla Marcina Lutra główną częścią sakramentu, gdyż to ono niesie zbawcze działania Boże w sakramencie, Jego zbawczą obietnicę. Jednocześnie w myśleniu Marcina Lutra obecnym w katechizmach nie ma możliwości redukcji sakramentu wyłącznie do Słowa, bo o postaci sakramentu przesądzają *Verba testamenti*, które przewidują obecność w sakramencie także znaku. Ta rola *Verba testamenti* dochodzi do głosu nie tylko w katechizmach, w których stanowią one punkt wyjścia dla objaśnień obu sakramentów, ale także do polemiki zawartej w AS, a skierowanej przeciw średniowiecznym koncepcjom interpretacji Chrztu (Tomasz z Akwinu, Duns Szkot), pojęciu mszy czy praktyce udzielania Sakramentu Ołtarza pod jedną postacią.

FC, skupiając się w swych rozważaniach na Wieczerzy Pańskiej, kontynuuje ogólną, wymierzoną w tzw. entuzjastów, tj. przedstawicieli lewego skrzydła Reformacji, tendencję LC do podkreślania Słowa jako środka działania Bożego. Jednocześnie przejmuje luterecki sposób interpretacji Słowa dla interpretacji znaczenia Sakramentu Ołtarza. To dzięki Słowu dochodzi do skutku Boże dzieło konsekracji elementów, które stają się ciałem i krwią Chrystusa. To Słowo jest aktywne w tym działaniu, elementy zaś pozostają pasywne. Przy czym FC przypisuje ten akt sprawczy nie działaniu Ducha Świętego w Słowie zewnętrznym, jak czynią to pozostałe omawiane księgi LC, ale samego Chrystusa. Omówienie w rozdziałach od trzeciego do piątego kwestii definicji sakramentów, ich powiązania pneumatologicznego oraz związku ze Słowem

⁴⁷ Por.: J. Sojka, *Słowo zwiastowane...*, art. cyt., s. 50-59; A. Beutel, art. cyt.; W. Führer, *Das Wort Gottes...*, dz. cyt.

pozwała przejść do kolejnego wątku ogólnego nauczania o sakramentach zawartego w LC, a mianowicie obiektywnego wymiaru sakramentów.

6. Obiektywny wymiar sakramentów – obecność zbawczego daru w sakramencie

Podążając za refleksją sakramentalną LC, kolejnym aspektem, po zaprezentowaniu w trzech poprzednich rozdziałach definicji sakramentu, a także ściśle z nią związanych kwestii pneumatologicznego wymiaru sakramentów oraz ich związku ze Słowem, który domaga się omówienia, jest obiektywny wymiar sakramentów, odnoszący się do obecności w nich zbawczych darów. W wypowiedziach LC zyskuje on dwa zasadnicze rozwinięcia. Po pierwsze jest odniesiony w kontekście eklezjologicznym do problemu warunkowania ważności sakramentu godnością szafarza (udzielającego). Poszczególne części LC odnoszą się zatem do stanowiska, które ma swoje źródło w poglądach donatystów, głoszących świętość szafarza jako warunek godnego sprawowania sakramentu¹. Po drugie zaś podnoszona jest kwestia obiektywności sakramentu jako dzieła Bożego, a więc jego ważności niezależnie od kondycji osoby przyjmującej sakrament. Szczególnie drugi z tych aspektów znajduje zakorzenienie w omówionej w poprzednim rozdziale relacji sakrament – Słowo. Chodzi więc o niezależność obecności zbawczych darów w sakramencie zarówno od kondycji tego, który go udziela, jak i tego, który go przyjmuje. Ponownie przedmiotem analizy będą wszystkie części LC, za wyjątkiem Traktatu.

6.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”

¹ Na temat donatystów zob.: J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 303-306; Z. Kubacki, *donatyzm*, RELIGIA; W. Niemczyk, *Historia dogmatów*, przedruk wydania drugiego, Warszawa 1984, s. 105-110.

Kwestia obiektywnego wymiaru sakramentów łączy się z odpowiedzią na pytanie, czy można przyjmować sakrament sprawowany przez niegodnego udzielającego. W CA odnosi się do niej bezpośrednio art. VIII, jednoznacznie stwierdzając, że „licet uti sacramentis, quae per malos administrantur/so sind die Sakrament gleichwol krefftig, obschon die Priester, dadurch sie gereicht werden, nich from sind” [„przeto można przystępować do sakramentów, których udzielają niegodni/przeto sakramenty są równie skuteczne, chociażby kapłani, którzy je podają, nie byli godnymi”]. Motywacja takiego stwierdzenia znajduje się w pierwszej części CA VIII, który nawiązuje do CA VII (oba te artykuły były w toku przygotowań CA aż do początku czerwca traktowane jako jeden²). CA VIII stwierdza, że choć Kościół to zgromadzenie wierzących i świętych, to jednak w tym życiu jest w nim także wielu obłudników i złych ludzi wymieszanych z godnymi. W związku z tym w dalszej części wskazano, że można przystępować do sakramentów udzielanych przez niegodnych. Na potwierdzenie tego faktu przywołano tekst z Mt 23,2n. Podstawą takiego stwierdzenia jest przekonanie, że sakrament nie jest uwarunkowany godnością szafarza. Taką interpretację tego artykułu potwierdza dodatkowo zawarte w jego drugiej części potępienie donatystów, a więc reprezentantów poglądu uznanego za herezję, że ważność sakramentu jest warunkowana świętością udzielającego³. Kontekst historyczny CA VIII wskazuje, że artykuł ten odpowiada przede wszystkim na pytanie o możliwość przystępowania do sakramentów u szafarzy, którzy nie dali się, o ile to możliwe, poznać jako czysto zwiastujący Ewangelię i według niej udzielający sakramentów⁴. Omawiając ten kontekst, Regin Prenter podkreśla, że taka sytuacja ma raczej charakter wyjątkowy, a nie jest pożądana. Nie zmienia to jednak podstawowej konstatacji CA VIII, że podstawą skuteczności działania sakramentów jest Chrystusowy nakaz i ustanowienie. Zgodnie z nimi są one działaniem i mową samego Boga, niezależną od osobistych właściwości udzielającego⁵.

W tym kontekście należy też przywołać CA X, które odnośnie do Wieczerzy Pańskiej stwierdza, że ciało i krew są obecne i rozdzielane spożywającym bez wprowadzania rozróżnienia na godnych i niegodnych przyjmujących⁶. Na

2 W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, t. 2, Gütersloh 1978, s. 164; G. Kretschmar, *Der Kirchenartikel der Confessio Augustana Melnachts*, w: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 421.

3 CA VIII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 30).

4 Por. CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 30; a także niżej 13).

5 R. Prenter, *Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung*, Erlangen 1980, s. 108.111n.

6 CA X, BSELK, s. 104n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 32).

obiektywizm sakramentu wskazuje także jego definicja zawarta w CA XIII przedstawiająca je jako w pierwszym rzędzie działania Boże – znaki i świadectwa jego woli względem człowieka⁷.

Jak już zauważono wyżej, CA VIII stanowił pierwotnie jedną całość z CA VII. Także w ACA artykuły te zostały potraktowane łącznie. Filip Melanchton broni w niej zapisów CA VII, odwołując się do CA VIII. Powodem tego jest zarzut sformułowany przez Konfutorów, że definicja Kościoła zawarta w CA VII mówiąca o Kościele jako o zgromadzeniu świętych wyklucza z Kościoła złych i grzeszników⁸. W odpowiedzi Filip Melanchton raz jeszcze przywołuje CA VIII i podkreśla, że źli i obłudnicy nie są oddzieleni od zewnętrznej społeczności Kościoła, a sakramenty przez nich udzielane są skuteczne i można z nich prawidłowo korzystać⁹.

W dalszej części rozważań przywołana jest kwestia obecności obłudników w Kościele w tym życiu. Są oni jego członkami z perspektywy wspólnoty określonej zewnętrznymi znakami i stąd też zdarzają się sytuacje, że pełnią funkcje w Kościele, w tym udzielają sakramentów. Po raz kolejny Filip Melanchton podkreśla tutaj, że fakt ten nie ma wpływu na skuteczność sakramentów. Dołącza do tego następujące uzasadnienie: „ponieważ reprezentują oni osobę Chrystusa na podstawie powołania Kościoła, a nie reprezentują własnej osoby, jak o tym świadczy Chrystus w Ewangelii Łukasza (10,16): »Kto was słyszy, Mnie słyszy«. Gdy głoszą Słowo, gdy podają sakramenty, podają je w zastępstwie i w miejsce Chrystusa”¹⁰. Na potwierdzenie swoich intencji przywołuje także po raz kolejny potępienie donatystów z CA VIII, doprecyzowując także, że w wymienionych w CA „wszystkich innych” chodziło także o wklefitów, gdyż obie te grupy traktowały przyjęcie sakramentu od niegodnego udzielającego jako grzech. Dodatkowe wymienienie wklefitów podyktowane jest prawdopodobnie tym, że w tekście *Konfutacji* m.in. Wycliff¹¹ został wymieniony jako kontynuator herezji donacjańskiej¹².

Na zakończenie rozważań odnośnie obiektywnego wymiaru myślenia o sakramentach w CA i ACA należy odnotować, że został on podkreślony także

7 R. Prenter, dz. cyt., s. 176; por. CA XIII, BSELK, s. 108n (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34).

8 KONFUTACJA, art. VII, s. 94-97.

9 ACA VII i VIII, 1-4, BSELK-QM1, s. 493n (KWKL, s. 225n).

10 ACA VII i VIII, 28, BSELK-QM1, s. 495 (KWKL, s. 230).

11 Por.: W. Niemczyk, *Historia dogmatów...*, dz. cyt., s. 211-214.

12 ACA VII i VIII, 28n, BSELK-QM1, s. 495n (KWKL, s. 230); por.: CA VIII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 30); KONFUTACJA, art. VII, s. 96-99; por. tezy J. Wiklifa potępione na Soborze w Konstancji: Sobór w Konstancji (1414-1418), *Sesja XV (6 lipca 1415)*, DSP t. 3, s. 118n.123n, teza 14.28.

definicją sakramentu. Zawarta w CA XIII i ACA XIII definicja sakramentu nie odnosi się bowiem do wiary. Nie należy ona do istoty sakramentu, ale jest tym czego sakrament się domaga, a także tym co też jest jego skutkiem¹³. Warto także wskazać, że w ACA XXIV Chrzest staje się w kontekście polemiki z ofiarniczym charakterem mszy¹⁴ przykładem na to, jak w sakramencie to Bóg oferuje coś człowiekowi, a nie człowiek Bogu¹⁵.

6.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm”

W „*Małym katechizmie*” kwestia obiektywnej skuteczności sakramentów nie pojawia się. Marcin Luter skupia się na odpowiedzi na pytania, czym są poszczególne sakramenty, jaki jest z nich pożytek, a także na postulacie przyjęcia ich z wiarą, a więc na subiektywnej stronie sakramentu, która zostanie omówiona niżej¹⁶. Nie znaczy to jednak, że jego podejście do kwestii obiektywności sakramentu różni się od zaprezentowanego w CA i ACA.

Potwierdzają to wypowiedzi DK, gdzie omówienie obu sakramentów zaczyna się od podkreślenia roli słów ustanowienia i zawartego w nich Bożego nakazu. Skutki tego, że sakrament oparty jest o Boży nakaz, precyzyjnie opisuje Marcin Luter w części poświęconej Wieczerzy Pańskiej: „Nie został on [Sakrament Ołtarza – dop. JS] bowiem wymyślony ani wprowadzony przez jakiegoś człowieka, ale bez czyjejkolwiek rady i narady ustanowiony przez Chrystusa. Dlatego, podobnie jak dziesięcioro przykazań, Ojciec nasz i Wierzę, pozostają tym, czym są, i zachowują swoją wartość bez względu na to, czy je zachowujesz, zmałasz i czy wierzysz, tak też i ten czcigodny sakrament pozostaje nietknięty i nie ponosi żadnego uszczerbku ani straty, choćbyśmy go niegodnie używali i udzielali”¹⁷. Sakrament jest wartością obiektywną, ugruntowaną na Słowie Chrystusowym, które jest niezależne od ludzkiej osoby czy jej niewiary. Pociąga to za sobą nie tylko niezależność jego skuteczności od godności udzielającego, o czym pisał Filip Melanchton w CA i ACA, ale także od wiary przyjmującego. Sakrament zawsze pozostaje skarbem, pytaniem pozostaje jedynie, czy ten zaoferowany mu skarb człowiek przyjmie w jedyny dostępny

¹³ CA XIII, BSELK, s. 108n (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34); ACA XIII, 3, BSELK-QM1, s. 527 (KWKL, s. 262). Zob. niżej 8.1.

¹⁴ Zob. niżej 12.1.

¹⁵ ACA XXIV, 18, BSELK-QM1, s. 561, (KWKL, s. 300).

¹⁶ Zob. niżej 7.2.

¹⁷ DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1134 (KWKL, s. 122); zob. także: tamże, BSELK, s. 1132-1136 (KWKL, s. 121n); DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1110-1114 (KWKL, s. 114n).

mu sposób, tj. wiarą¹⁸. Takie ujęcie sakramentu staje się w przypadku Chrztu jedną z głównych osi argumentacji na rzecz obrony Chrztu dzieci¹⁹. W przypadku Wieczerzy Pańskiej natomiast pociąga to za sobą możliwość przyjęcia jej nie na zbawienie, a na sąd. Przy okazji tego ostatniego sakramentu Marcin Luter szczególnie podkreśla, że nie opiera się ona na godności ludzkiej²⁰. Jak zauważa Edmund Schlink, takie rozumienie sakramentu jako obiektywnego i wyłącznie działania Bożego w Słowie ma swoją paralelę we wcieleniu, jako Bożym działaniu na rzecz grzesznego świata²¹.

Obiektywny wymiar sakramentu podkreśla także fakt, że opisując istotę sakramentu, Marcin Luter w MK i DK, podobnie jak Filip Melancton w CA i ACA, nie odwoływał się do wiary²².

6.3. „Artykuły szmalkaldzkie”

W „*Artykułach szmalkaldzkich*” problem obiektywności pojawia się bezpośrednio w odniesieniu do Wieczerzy Pańskiej, gdyż Marcin Luter jednoznacznie stwierdza, że prawdziwe ciało i krew Chrystusa są „udzielane i przyjmowane [...] nie tylko przez nabożnych, lecz także przez złych chrześcijan”²³. Jednocześnie w przypadku obu sakramentów mamy do czynienia z konstytuującym je obiektywnym Słowem ustanowienia Chrystusa, które gwarantuje siłę działania zarówno Chrztu, jak i Wieczerzy Pańskiej²⁴.

6.4. „Formuła zgody”

Ogólne odniesienie do problematyki obiektywności sakramentów pojawia się w FC dopiero w ostatnim – XII – artykule, który zawiera katalog pozostałych odrzuconych herezji nieuwzględnionych we wcześniejszych rozważaniach. W nim wśród błędów szwenkfeldian²⁵ znalazło się także potwierdzenie nie-

18 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1122-1128 (KWKL, s. 118-120).

19 Zob. niżej 9.2.

20 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1110-1114 (KWKL, s. 114n); DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1132-1156 (KWKL, s. 121-128).

21 E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, wyd. 4, Göttingen 2008, s. 134n.

22 A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 4, Göttingen 1993, s. 59; por.: MK, Sakrament Ołtarza, BSELK, s. 888 (KWKL, s. 48n); DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1134-1138 (KWKL, s. 122n).

23 AS III, VI, 1, BSELK, s. 766 (KWKL, s. 352).

24 AS III, VVI, BSELK, s. 766-768 (KWKL, s. 352n); por.: W. Führer, *Die Schmalkaldischen Artikel*, Tübingen 2009, s. 303.325n. Por. wyżej 5.3.

25 Chodzi o zwolenników Kaspara Schwenckfeld (1490-1561); por.: *Schwenckfeld*, w: RELIGIA; G. A.

zależności sakramentu od osoby udzielającego. Odrzucono reprezentowany przez nich pogląd, że dla właściwego udzielania sakramentów konieczne jest, by sprawujący urząd kościelny był prawdziwie nowo narodzony, odrodzony i sprawiedliwy²⁶.

Odnosnie do Wieczerzy Pańskiej pytanie o obiektywność sakramentu zostaje postawione w FC Ep. VII w perspektywie rozważań o obecności ciała i krwi Chrystusa w tym sakramencie. Chodzi więc o odpowiedź na pytanie: kto przyjmuje ciało i krew Chrystusa rozdzielane w Wieczerzy Pańskiej? Według FC Ep. VII w Sakramencie Ołtarza ciało i krew są przyjmowane zarówno przez wierzących, jak i przez niewierzących. Przez pierwszych jako pociecha, przez drugich na sąd²⁷. Jest to tak zwana nauka o *manducatio impiorum* [spożywaniu przez niepobożnych]. FC SD VII jako argument na rzecz takiego stanowiska przywołuje szeroki cytat z DK, a także z obu wyznań Marcina Lutra o Wieczerzy Pańskiej (z 1528 i 1544)²⁸. Argumentem przemawiającym za niezależnością obecności ciała i krwi w Wieczerzy Pańskiej od wiary przyjmujących lub też godności bądź niegodności udzielających jest fakt, że obecność tą czyni Słowo i ustanowienie Chrystusa, nie zaś wiara przyjmujących. SD przywołuje także paralelę do zwiastowania Ewangelii, która zawsze Ewangelią pozostaje niezależnie od wiary słuchających²⁹. Należy jednak zaznaczyć za Guntherem Wenzem, że FC sprzeciwia się izolacji słów konsekracji celem obiektywizacji sakramentu³⁰.

6.5. Podsumowanie

Nauczanie o obiektywnej ważności sakramentów w LC, a więc ich niezależności, czy to od kondycji szafarza, czy też osoby przyjmującej, konsekwentnie ugrun-

Benrath, *Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen*, w: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, red. C. Andersen, A. M. Ritter, t. 2, wyd. 2 zmienione i uzupełnione, Göttingen 1998, s. 587-591.

²⁶ FC Ep. XII, 27, BSELK, s. 1300 (KWKL, s. 425); FC SD XII, 35, BSELK, s. 1605 (KWKL, s. 527).

²⁷ FC Ep. VII, 16-19, BSELK, s. 1261 (KWKL, s. 413); FC SD VII, 60.63n.66.68-71, BSELK., s. 1481-1485 (KWKL, s. 484-486).

²⁸ FC SD VII, 12-34, BSELK, s. 1461-1469 (KWKL, s. 478-480); por.: DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1134-1136 (KWKL, s. 121n); WA 26, 499n.506 (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, przeł. J. Pośpiech, Bielsko-Biała 2014, s. 190.196; WA 54, 155n (tłum. polskie: M. Luter, *Krótkie wyznanie o świętym sakramencie przeciw marzycielom (koniec września 1544)*, przekł., wprowadzenie i komentarz: M. Osęka, Warszawa 2007, s. 53n).

²⁹ FC Ep. VII, 8.35, BSELK, s. 1258.1265 (KWKL, s. 144); FC SD VII, 74.89.121.123, BSELK, s. 1485.1491.1503-1505 (KWKL, s. 486.488.492n).

³⁰ G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 2, Berlin 1998, s. 673.

owane jest w LC na odniesieniu do nakazu i ustanowienia Chrystusa. To Słowo Chrystusowe gwarantuje obiektywną ważność sakramentu. To stanowisko LC potwierdza także fakt, że generalnie w definicjach sakramentu formułowanych w CA/ACA oraz MK/DK wiara nie przynależy do istoty sakramentu. Są one więc działaniem wyłącznie Bożym, powiązanim z osobą Ducha Świętego (ten ostatni wątek został wyraźnie zarysowany także w AS)³¹.

CA i ACA skupiają się w swoich rozważaniach na obiektywności sakramentu odniesionej do niezależności jego ważności od godności szafarza. Przyjmują za tym jednoznaczne stanowisko antydonatystyczne. Obok kluczowego dla owej tezy argumentu głoszącego zakorzenienie sakramentów w nakazie i ustanowieniu Chrystusa, pojawia się w ACA odwołanie do tego, że współcześnie są one udzielane przez ludzkich szafarzy w miejsce Chrystusa. Pełnią więc oni rolę Jego reprezentantów. Argumentacją tę wspiera także jednoznaczne uznanie sakramentu za wyłącznie działanie Boże.

Na gruncie katechizmów Marcina Lutra myśl o obiektywnej ważności także zakorzeniona jest w nakazie i ustanowieniu Chrystusa, a więc *Verba testamenti*. Kwestię tę Marcin Luter rozwija jedynie na kartach DK. Realizacja w sakramencie Słowa Bożego, a więc nakazu ustanowienia i obietnicy Chrystusa zawartych w *Verba testamenti*, jest w DK argumentem zarówno za niezależnością ważności sakramentu od godności szafarza, jak i wiary przyjmujących. Dla Marcina Lutra jest to podstawą zarówno dla argumentacji na rzecz Chrztu dzieci, jak również dla konstatacji o możliwości przyjęcia Wieczerzy Pańskiej zarówno na zbawienie, jak i na sąd, a więc sformułowania nauki o tzw. *manducatio impiorum*. AS kontynuuje tę linię myślenia, potwierdzając zarówno rolę Słowa dla obiektywności sakramentów, jak i naukę o *manducatio impiorum* w przypadku Wieczerzy Pańskiej, a więc niezależność obecności ciała i krwi w Sakramencie Ołtarza od wiary przyjmującego.

FC, w polemice z szwenfeldianami, potwierdza stanowisko antydonatystyczne zawarte w CA i ACA, a więc niezależność ważności sakramentów od godności szafarza. Ze względu na swoją koncentrację na problematyce Wieczerzy Pańskiej i istotę toczonego wokół tego sakramentu sporu z przedstawicielami Reformacji szwajcarskiej³² kwestia obiektywności obecności ciała

³¹ Zob. wyżej 4.

³² FC ma na uwadze zarówno spór Marcina Lutra z Ulrykiem Zwinglim – zob.: J. T. Maciuszko, *Spór o Wieczerzę Pańską*, w: M. Luter, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, Bielsko-Biała 2014, s. 7-20; P. Jaskóła, *Symboliczne rozumienie Wieczerzy Pańskiej według Ulricha Zwingliego*, w: *To czyńcie na pamiątkę moją. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 129-155; jak i późniejsze kontrowersje na linii spadkobiercy Marcina Lutra a zwolennicy Jana Kalwina – zob.: B. Lohse, *Dogma*

i krwi w elementach Sakramentu Ołtarza dzięki Słowu i ustanowieniu Chrystusa wyrażona w nauce o *manducatio impiorum* staje się jednym z kluczowych wątków FC. FC w kontekście nauczania o niezależności ważności sakramentu od wiary przyjmujących formułuje interesujący i oryginalny na tle pozostałych ksiąg wyznaniowych argument. Mianowicie przeprowadza paralełę między obiektywnością sakramentu a zwiastowaniem Ewangelii, która pozostaje Ewangelią, będąc zwiastowaną także niewierzącym.

Powyżej przedstawione tezy na temat obiektywnego wymiaru sakramentu zawarte w LC należy rozpatrywać łącznie z subiektywnym spojrzeniem na sakrament, skupionym na pojęciu wiary, jakie zostanie omówione w rozdziale kolejnym.

und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch, w: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, dz. cyt., s. 129-134; R. Kolb, *Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie*, Göttingen 2011, s. 110-140.

7. Subiektywny wymiar sakramentu – przyjęcie zbawczego daru sakramentu

Zaprezentowany w poprzednim rozdziale obiektywny aspekt sakramentu, uniezależniający ważność sakramentu, to jest obecność w nim zbawczych darów, zarówno od godności udzielającego, szafarza, jak i kondycji osoby przyjmującej, dopełnia w LC aspekt subiektywny. Jego treść sprowadza się do pytania, kto jest zdolny przyswoić sobie obiektywnie obecne w sakramencie zbawcze dary, a zatem jakie warunki należy spełnić, by przyjmowany sakrament był nie tylko ważny, ale również skuteczny dla osoby do niego przystępującej. W wypowiedziach omówionych niżej wszystkich części LC, poza Traktatem, odpowiedź na to pytanie sprowadza się do postulatu wiary osoby przyjmującej, którego spełnienie jest konieczne dla subiektywnie skutecznego przyjęcia zbawczego daru obiektywnie oferowanego w sakramentach.

7.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”

W CA kwestia konieczności wiary przy przyjmowaniu sakramentów uzupełnia zawartą w artykule XIII ich definicję jako znaków i świadectw woli Bożej, których celem jest pobudzanie i wzmacnianie wiary. W wersji łacińskiej stwierdzono: „Itaque utendum ets sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per Sacramento exhibentur et ostenduntur” [„Dlatego należy przystępować do sakramentów z wiarą, która ufa obietnicom, jakie są przez nie objawione i zapowiedziane”]. Zawarta w CA XIII definicja sakramentów i opis ich pożytków stały się podstawą wniosku o konieczności przystępowania do nich z wiarą. Wersja niemiecka stwierdza „derhalben sie [sakramenty – dop. JS] auch Glauben foddern und denn recht gebraucht wer-

den, so mans im Glauben empfahe und den Glauben dadurch sterckt” [„aby zarazem [sakramenty – dop. JS] domagały się naszej wiary i wówczas dopiero były właściwie używane, gdy się je przyjmuje w wierze i wzmacnia przez nie wiarę”]. Podkreśla ona wyraźnie, że sakramenty domagają się przyjmowania ich w wierze oraz że ich właściwe używanie zakłada wiarę przy przystępowaniu do sakramentu, jak i jej wzmocnienie na skutek jego przyjęcia¹.

Wiara, o której mowa w CA XIII, jak zwraca uwagę Friedhelm Krüger, to *fides specialis* ukierunkowana na zaufanie obietnicom, które konkretnie towarzyszą każdemu z sakramentów². Zaś Erwin Iserloh i Vilmos Vajta dodają, że odnosi się ona nie tylko do usłyszanego Słowa, ale i do złączonego z nim sakramentalnego znaku, a tym samym całej sakramentalnej rzeczywistości³. *Fides specialis*, której domaga się CA XIII, nie można interpretować jako dyspozycji czy skłonności, a co za tym idzie spełnienia jakiegoś zestawu warunków minimum, które pozwalają przyjąć sakrament w sposób właściwy, a więc skuteczny. *Fides specialis* jest przyjęciem znaku wraz z powiązaną z nim *promissio*, czyli przyjęciem prawdy, że Bóg jest łaskawy wobec człowieka i doświadczeniem w działaniu sakramentalnym łaskawego wyjścia Boga naprzeciw człowiekowi⁴.

Kwestia konieczności przyjmowania sakramentu z wiarą pojawia się w CA także w kontekście opisu nadużyć opisanych w części drugiej. Jednym z elementów krytyki mszy zawartej w CA XXIV jest polemika z pojmowaniem skuteczności Wieczerzy Pańskiej *ex opere operato* [mocą dzieła dokonanego]⁵.

1 CA XIII, BSELK, s. 108n (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34).

2 F. Krüger, *Sakramente*, w: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, red. H. G. Pöhlmann, T. Austad, F. Krüger, Gütersloh 1996, s. 148.

3 E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente: Taufe und Abendmahl*, w: *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980, s. 202n.

4 L. Crane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterańskiej*, Bielsko-Biała 2002, s. 142.

5 Należy zauważyć, że już XVI-wieczni polemicy wytknęli Filipowi Melanchtonowi błędną interpretację tej nauki, sprzeczną z faktycznym stanowiskiem ówczesnego Kościoła, zob.: E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente...*, art. cyt., s. 219, przypis 52n; E. Iserloh, *Die Abendmahlslehre der Confessio Augustana als Anfrage an die Konfessionen im 16. Jahrhundert und heute*, w: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter der Herrenmahles*, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau – Göttingen 1983, s. 134-137; podobnie sprawę przedstawiają współczesne badania problemu por.: E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente...*, art. cyt., s. 216-220; H. Henning, *Die Lehre vom opus operandum in den lutherischen Bekenntnisschriften*, „Una Sancta” t. 13: 1958, s. 121-135; V. Pfnür, *Die Wirksamkeit der Sakramente sola fide und ex opere operato*, w: *Das Herrenmahl*, red. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Paderborn 1978, s. 112-121.

Filip Melanchton diagnozuje w CA XXIV, że podstawą nauki o *ex opere operato* jest nauczanie o ofiarniczym charakterze mszy⁶. Przeciw pogładowi o skuteczności *ex opere operato* Filip Melanchton wysuwa nie tylko argumenty wymierzone w jego ofiarnicze podstawy, ale również formułuje krytykę opartą o jądro myślenia reformacyjnego. Pogląd ten był dla niego przejawem głoszenia sprawiedliwości z uczynków, a tym samym był on sprzeczny z artykułem o usprawiedliwieniu jedynie z łaski przez wiarę⁷. Filip Melanchton podkreśla, że jeżeli zgładzenie grzechów żywych i umarłych miałoby się dokonać na podstawie czynności mszalnych, jak chce tego pogląd o *ex opere operato*, to wtedy one byłyby źródłem usprawiedliwienia, nie zaś wiara. Takie zaś postawienie sprawy jest zasadniczo sprzeczne z nauką Pisma Świętego⁸. Oprócz tego wskazuje, że warunkiem właściwego przyjęcia Wieczerzy Pańskiej nie jest nic ponadto, co jest w niej ofiarowane, gdyż Sakrament Ołtarza zarówno wymaga wiary, jak i daje ją i wzmacnia⁹.

Na marginesie omówienia polemiki w CA XXIV należy przywołać CA V, które potwierdza suwerenność Boga w budzeniu wiary, co także ma wydźwięk skierowany przeciw doktrynie o skuteczności sakramentu *ex opere operato*¹⁰.

W CA XXIV Filip Melanchton obok wskazania na sprzeczność nauczania o skuteczności sakramentu przez sam fakt jego dokonania z Pismem Świętym, skupia się na kwestii roli wiary w czasie przyjmowania sakramentu. W swojej argumentacji wychodzi od stwierdzenia, że sakrament Wieczerzy Pańskiej (mszę) ustanowiono na pamiątkę Chrystusa. Oznacza to, zgodnie z tekstem łacińskim, że ma ona przypominać przyjmującym, jakich dobrodziejstw dostępują przez Chrystusa (tekst niemiecki doprecyzowuje w tym miejscu, że chodzi o łaskę i odpuszczenie grzechów), a także budować i pocieszać strwożone sumienia. Tekst niemiecki podkreśla w tym miejscu: „Derhalben foddert dis Sacrament Glauben und wird one Glauben vergeblich gebraucht” [„Dlatego sakrament ten domaga się wiary i będzie bez wiary używany na próżno”]¹¹. Dalej Filip Melanchton podkreśla, że wspomnianie Chrystusa oznacza wspomnianie jego dobrodziejstw, a także ich doświadczanie, nie zaś wspomnienie jedynie

6 Zob. niżej 12.1.

7 H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965, s. 175.

8 CA XXIV, 14-23.28n, BSELK, s. 142-146 (KWKL, s. 152).

9 E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, wyd. 4, Göttingen 2008, s. 149n; por. CA XXIV, 30, BSELK, s. 144n (KWKL, s. 152).

10 R. Prenter, *Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung*, Erlangen 1980, s. 92n; CA V, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 28); kwestia suwerenności Boga w CA V została już omówiona wyżej, zob. 4.1.

11 CA XXIV, 32n, BSELK, s. 144n (KWKL, s. 152).

faktów historycznych, gdyż to ostatnie jest dostępne także dla niechrześcijan¹².

W szerszym kontekście do kwestii sakramentu i wiary odwołuje się także CA VII. Za zawartą w tym artykule definicję Kościoła, która odwołuje się do Słowa i sakramentu, stoi pojęcie usprawiedliwienia z wiary, które domaga się wiary polegającej na środkach łaski, zgodnie z powiązaniem wiary i środków łaski, jakie zakłada CA V¹³.

W ACA problem wiary przy przyjmowaniu sakramentów pojawia się wcześniej niż w CA, bo już w ACA VII i VIII. Jest tak, ponieważ w ACA już w tym artykule Filip Melanchton zawarł polemikę z nauką o skuteczności sakramentów *ex opere operato*. Nauka ta została wymieniona w ciągu przykładów poglądów przeciwników, które podważają znaczenie fundamentu Chrystusa. Pada tutaj retoryczne pytanie: „Na co zatem potrzebna wiara, jeżeli sakramenty usprawiedliwiają przez samo ich dokonanie, bez wewnętrznego poruszenia u tego, kto z nich korzysta?”¹⁴.

W ACA XIII Filip Melanchton potępia pogląd o tym, że sakramenty darzą łaską *ex opere operato*, bez wewnętrznego poruszenia ku dobremu ze strony korzystającego, jeśli tylko nie stawia on ich działaniu przeszkody. Określa to stanowisko jako pogląd żydowski, czyli taki, który doszukuje się usprawiedliwienia poprzez ceremonię. W oparciu o Rz 4,9nn przywołuje przykład Abrahama, który został usprawiedliwiony na podstawie wiary, a nie ceremonii obżezania. Dlatego w nauce Reformatorów pojawia się żądanie, by przy korzystaniu z sakramentów pojawiła się wiara. Po raz kolejny, tak jak i w CA, Filip Melanchton określa tę wiarę jako *fides specialis* – „wierze szczególnej, która wierzy obecnej, aktualnej, w teraźniejszej chwili przyjętej obietnicy, a nie tylko o tej ogólnej wierze, która wierzy jedynie ogólnie, że Bóg jest; mówimy o wierze, która wierzy, że zaoferowane jest odpuszczenie grzechów”¹⁵. Tylko przyjmowanie sakramentu z taką wiarą pozwala skutecznie korzystać z obietnicy i przynosi pocieszenie nabożnym i zalęknionym sumieniom. Na koniec swoich wywodów w ACA XIII Filip Melanchton stwierdza, że wypaczenie nauczania o sakramentach w nauce o *ex opere operato* powoduje liczne nadużycia, szczególnie dotyczące mszy, co zostanie później szczegółowo omówione w ACA XXIV. Przywołuje także twierdzenie Augustyna, że „usprawiedliwia wiara w sakrament, a nie

¹² CA XXIV, 34, BSELK, s. 146n (KWKL, s. 153).

¹³ L. Grane, dz. cyt., 86n; por. CA V/VII, BSELK, s. 100-103 (KWKL, s. 144; BKE1, s. 28n).

¹⁴ ACA VII i VIII, 21, BSELK, s. 494.

¹⁵ ACA XIII, 21, BSELK, s. 529.; zob.: H. Fagerberg, dz. cyt., s. 180; por.: G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1, Berlin 1996, s. 604.

sakrament”¹⁶ oraz Pawłowy tekst z Rz 10,10¹⁷.

Kwestia konieczności wiary zgodnie z zapowiedzią powraca w ACA XXIV, gdzie Filip Melanchton zawarł szeroką polemikę z ofiarniczym rozumieniem mszy, które w jego ujęciu jest ściśle powiązane z pojmowaniem skuteczności sakramentu *ex opere operato*. Kwestia wiary pojawia się już na samym wstępie tego artykułu jako argument za wprowadzeniem języka niemieckiego do liturgii Sakramentu Ołtarza. Zmiana ta podyktowana jest postulatem, by ludzie uczyli się Pisma Świętego i upominani Słowem Bożym pochwycili wiarę, nabrali bojaźni i modlili się. Inaczej bowiem mamy do czynienia z faryzejskim poglądem, że ceremonia ważna jest przez sam fakt jej dokonania, nawet bez jej zrozumienia¹⁸. Określając w ACA XXIV główny przedmiot sporu Filip Melanchton po raz kolejny odrzuca pogląd o skuteczności sakramentu *ex opere operato* i stwierdza konieczność wiary, by możliwy był dla człowieka skutek sakramentu w postaci odpuszczenia grzechu, winy i kary. Wiara ta musi przez poznanie Chrystusa być świadoma, że dokonuje się ono ze względu na Niego, a Jego zasługi i sprawiedliwość są w wierze człowiekowi darowane, zgodnie z Rz 5,1¹⁹. Stanisław Celesten Napiórkowski w swoim komentarzu do ACA XXIV podkreśla, że tym samym odrzucenie skuteczności sakramentu *ex opere operato* zostało połączone z kluczowym elementem reformacyjnej teologii – usprawiedliwieniem *sola fide, propter Christum*. Tym samym spór ten dotyczy kwestii dla Reformacji absolutnie fundamentalnej²⁰.

W części ACA XXIV poświęconej kwestii należytego korzystania z sakramentów Filip Melanchton ponownie odnosi się do kwestii konieczności przyjmowania ich z wiarą. Podstawą argumentacji jest wskazanie w sakramencie dwóch elementów: Słowa, a konkretnie według Nowego Testamentu Słowa obietnicy odpuszczenia grzechów, i znaku. Słowo jako obietnica oferuje odpuszczenie grzechów, zaś zadaniem ceremonii jest to Słowo przypieczętować. Tak jak obietnica bez wiary jest nieskuteczna, tak też w sakramencie konieczna jest wiara. Ponownie chodzi o *fides specialis*, która wierzy, że w sakramencie udzielane jest odpuszczenie grzechów. Takie korzystanie z sakramentu, kiedy wiara ożywia skruszone serca, Filip Melanchton nazywa „prawdziwym kultem

16 Por.: S. Aurelii Augustini, *In Evangelium Iohannis Tractatus*, LXXX, 3, ML, t. 35, szp. 1840 (tłum. polskie: Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, cz. II, Warszawa 1977, s. 175).

17 ACA XIII, 18-23, BSELK-QM1, s. 529.

18 ACA XXIV, 2-5, BSELK-QM1, s. 559.

19 ACA XXIV, 10-12, BSELK-QM1, s. 560n.

20 S. C. Napiórkowski, *Eucharystia jako ofiara według Konfesji augsburskiej i jej Apologii*, „Summarium” r. 18 (38): 1989, s. 7.

Nowego Testamentu”²¹, gdyż ten wywołuje uśmiercenie i ożywienie, a więc poruszenie duchowe. Taki był też cel ustanowienia sakramentu przez Chrystusa na swoją pamiątkę. Filip Melanchton stwierdza, że zakłada on poznanie woli i miłosierdzia Bożego, a nie tylko odtworzenie jakiegoś wydarzenia. Wiara, która poznaje to miłosierdzie, ożywia. Stąd też jasnym jest, jaki winien być sposób korzystania z sakramentu – należy przystępować do niego z wiarą, a także dla kogo jest on przeznaczony – dla przerażonych sumień. Na koniec wywodu Filip Melanchton przytacza dowody zaczerpnięte z Ambrożego i J 6,35 poświadczające, że w sakramencie oferowane jest odpuszczenie grzechów, ale należy je przyjąć z wiarą²².

Sprzeciw wobec skuteczności sakramentu *ex opere operato* jest także w ACA XXIV pierwszym z argumentów, który został wytoczony przeciw praktyce mszy za umarłych. Filip Melanchton podkreśla, że uznanie ceremonii za zdolną samym dokonaniem bez wiary do prześlągania Boga i zadośćuczynienia za grzech, jest „znieważaniem Ewangelii”²³. Za „potworną naukę” uznaje zrównanie znaczenia czynności kapłana ze znaczeniem ofiary Chrystusa. Odwołuje się także do Rz 5,1 na dowód, że jedynym sposobem przezwyciężenia grzechu i śmierci jest wiara²⁴. W toku argumentacji Filip Melanchton dodaje jeszcze, że naukę o *ex opere operato* uznać należy za herezję sprzeczną z prorokami, apostołami i świętymi, a także obrazę chwały męki Chrystusowej oraz zniweczenie nauki o sprawiedliwości z wiary²⁵.

7.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm”

W MK kwestia konieczności przyjmowania sakramentu z wiarą jest powiązana ze Słowem. Zarówno w przypadku Chrztu, jak i Wieczerzy Pańskiej Marcin Luter stwierdza, że pożytki tych sakramentów, a więc odpuszczenie grzechów, zbawienie i inne, otrzymują jedynie ci, którzy wierzą słowom i obietnicom Bożym dotyczącym tych sakramentów²⁶. W części poświęconej Wieczerzy Pańskiej Marcin Luter opisuje to następująco: „Albowiem słowa te obok ciele-

²¹ ACA XXIV, 61, BSELK-QM1, s. 569.

²² ACA XXIV, 69-73, BSELK-QM1, s. 570n; por. Ambroży z Mediolanu, *Expositio in psalmum CXVIII*, 18, 28, ML, t. 15, szp. 1462.

²³ ACA XXIV, 89, BSELK-QM1, s. 573n.

²⁴ ACA XXIV, 89.92, BSELK-QM1, s. 573n.

²⁵ ACA XXIV, 96, BSELK-QM1, s. 575.

²⁶ MK, Sakrament Chrztu Świętego, BSELK, s. 882 (KWKL, s. 49); MK, Sakrament Ołtarza, BSELK, s. 888-890 (KWKL, s. 51).

snego pożywania i picia stanowią główną część sakramentu, i kto tym słowem wierzy, ten ma, co one mówią i opiewają, to jest odpuszczenie grzechów²⁷. Konieczność przyjmowania z wiarą jest też podkreślona w czwartym pytaniu dotyczącym Wieczerzy Pańskiej, które zajmuje się kwestią jej godnego przyjmowania. Wiara jest w odpowiedzi wskazana jako jedyny warunek godnego przyjęcia sakramentu. Podobnie jak w CA i ACA nie chodzi o jakąś ogólną wiarę w istnienie Boga, ale o konkretną wiarę w Bożą obietnicę związaną z Wieczerzą Pańską, a wyrażoną we fragmencie słów ustanowienia: „Za was się daje i za was wylewa na odpuszczenie grzechów”. Marcin Luter stwierdza, że zawarte w nich „za was” wymaga prawdziwie wierzących serc²⁸.

W DK rola wiary także zostaje podkreślona w przypadku obu sakramentów. Wiara jest tam osią odpowiedzi na trzecie dotyczące ich pytanie: kto może godnie do nich przystąpić i jaki ich pożytek jest przyobiecany? Odpowiedź w obu przypadkach brzmi: ten, kto wierzy w konkretne obietnice zawarte w sakramentach. Tylko przez wiarę możliwe jest skorzystanie z tego, co przyobiecane w Chrzcie i Wieczerzy Pańskiej. Odnośnie do Chrztu Marcin Luter podsumowuje: „Potrzeba tu jednak jednego: wiary, która w to wierzy; nie skarbu tu brak, chodzi tylko o to, aby go mocno uchwycić i zachować²⁹”. Podobnie odnośnie do Wieczerzy Pańskiej: „Skarb jest otwarty i każdemu dostępny, więcej, na stół położony, lecz trzeba, abyś zwrócił na niego uwagę i miał go z całą pewnością za to, za co go słowa tobie podają³⁰”. Tym samym każdorazowo w sakramencie oferowany jest obiektywnie istniejący skarb opisany obietnicą. Kwestią zależną od wiary pozostaje, czy człowiek przyjmie oferowane odpuszczenie grzechów i inne z nim związane pożytki³¹. Należy zatem podkreślić zarówno pasywność wiary, jak i fakt, że pojawia się ona w DK dopiero w kontekście sprawowania sakramentu, nie zaś w samej jego definicji. Pewne wątpliwości co do wyłączności wiary budzi duszpastersko sformułowane pytanie Marcina Lutra we fragmencie DK, poświęconym częstotliwości przystępowania do sakramentu: „Cóż tedy mam począć, jeżeli nie odczuwam takiej potrzeby sakramentu ani też głodu i pragnienia sakramentu?”³². Może ono sugerować, że poczucie słabości stanowi obok wiary jakieś kryterium przystąpienia. Wątpliwości rozwiewa

27 MK, Sakrament Ołtarza, BSELK, s. 890 (KWKL, s. 51).

28 MK, Sakrament Ołtarza, BSELK, s. 890 (KWKL, s. 51).

29 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1120 (KWKL, s. 118).

30 DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1142 (KWKL, s. 124).

31 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1116-1120 (KWKL, s. 116-118); DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1138-1144 (KWKL, s. 123n).

32 DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1153 (KWKL, s. 127).

sam Marcin Luter, kiedy w odpowiedzi na to pytanie zachęca i przynagla, by przystąpić do Wieczerzy Pańskiej wbrew swoim odczuciom w oparciu o dia-gnozę sytuacji człowieka wynikającą ze Słowa Bożego³³. Polscy komentatorzy tego fragmentu DK wyjaśniają w tym kontekście, że wiara to nie odczuwanie słabości, a przyjęcie Bożej łaski³⁴.

7.3. „Artykuły szmalkaldzkie”

W AS postulat wiary przy przyjmowaniu sakramentu nie jest bezpośrednio wyartykułowany. Zawarty jest jednak w jednoznacznym określeniu sakramentów jako sposobów, w których działa Ewangelia. Ewangelia, Boża obietnica, domaga się wiary. W artykule o pokucie Marcin Luter przywołuje Jezusowe słowa z Mk 1,15, które wzywają do pokuty i wiary Ewangelii³⁵.

Omawiany postulat zawarty jest też *implicite* w artykułach dotyczących poszczególnych sakramentów. W artykule o Chrzcie Marcin Luter zakłada znajomość nauczania MK i DK o darze, używaniu i znaczeniu tego sakramentu. Stąd też w tle poświęconego mu artykułu stoi przekonanie o roli wiary w Chrzcie, zarówno jako daru w nim otrzymywanego, jak i jako czynnika, który pozwala obietnicy Bożej powiązanej z tym sakramentem działać, tak jak w jej treści jest powiedziane³⁶. W przypadku artykułu dotyczącego Wieczerzy Pańskiej Marcin Luter skupia się przede wszystkim na stronie obiektywnej sakramentu ze względu na obronę nauki o realnej obecności Chrystusa i polemikę z nauką o konkomitancji oraz transsubstancjacji. Trzeba jednak pamiętać, że w zdecydowaną tendencję uwypuklenia w tym artykule obiektywnej strony sakramentu wpisuje się też nauczanie o *manducatio impiorum*, a więc przyjmowanie ciała i krwi w elementach Wieczerzy Pańskiej, zarówno przez pobożnych, jak i złych chrześcijan. Mając ponownie na uwadze nauczanie MK i DK o sakramentach, należy stwierdzić, że kryterium rozdziału pobożnych od złych chrześcijan jest ich wiara w zawarte w sakramencie *Verba testamenti* wraz z ich obietnicami³⁷.

33 DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1152-1154 (KWKL, s. 127n).

34 P. Mendroch, *Nauka o Sakramencie Ołtarza w Księgach Symbolicznych Kościoła Lutherańskiego*, „Z Problemów Reformacji” t. 2: 1980, s. 103; D. Chwastek, *Wieczerza Pańska – perspektywa lutherańska*, w: *To czyńcie na pamiątkę moją. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 110.

35 AS, III, III, 8, BSELK, s. 752 (KWKL, s. 347); AS, III, IV, s. 764-766 (KWKL, s. 352).

36 W. Führer, *Die Schmalkaldischen Artikel*, Tübingen 2009, s. 304; por.: AS, III, IV, BSELK, s. 766 (KWKL, s. 352).

37 AS, III, IV, BSELK, s. 764-766 (KWKL, s. 352).

Postulat wiary przyjmującego sakrament ujęty jest również *implicit* w części II AS w zawartej tam krytyce mszy. Marcin Luter odrzuca naukę o mszy głoszącą, że odkupienie dokonuje się w niej mocą ofiary wykonanej przez kapłana (*ex opere operato*). Jest to dla niego sprzeczne z pierwszym i głównym artykułem głoszącym usprawiedliwienie bez uczynków i zasług człowieka, przez odkupienie w Chrystusie. Artykuł ten domaga się wiary. Zaś sakrament winien być realizowany zgodnie z nim, a przede wszystkim zgodnie z ustanowieniem Chrystusowym. W kontekście powyższej analizy sposobu korzystania z sakramentu zawartego w MK i DK można więc podobnie jak w przypadku Chrztu założyć, że także w przypadku Wieczery Pańskiej sakrament ten domaga się wiary³⁸.

7.4. „Formuła zgody”

Oдноśnie do wiary i sakramentów w ogólności znajduje się w FC wzmianka w artykule III „O sprawiedliwości wiary przed Bogiem”, gdzie wskazano, że sprawiedliwość ofiarowana w Ewangelii i sakramentach jest przez wiarę przydana i przywłaszczona³⁹. Tym samym wiara jest wskazana jako narzędzie przyjęcia daru zbawienia. Należy tutaj przypomnieć, że FC podkreśla, iż jest ona darem i dziełem Ducha Świętego w człowieku⁴⁰.

W kontekście Wieczery Pańskiej kwestia subiektywnej strony sakramentu jest poruszona w FC podobnie jak aspekt obiektywny w powiązaniu z podstawowym przedmiotem zainteresowania FC VII, a mianowicie kwestią obecności ciała i krwi Chrystusa w Sakramencie Ołtarza. Omawiany artykuł w SD powtarza powyżej przywołane twierdzenie z MK i DK o wierze jako warunku godnego przyjęcia ciała i krwi Chrystusa. Podkreśla on także, że godność ta opiera się jedynie na zasłudze Chrystusa przyswojonej wiara, nie zaś na ludzkich zaletach czy zewnętrznym przygotowaniu. Jednocześnie jasno powiedziano, że wierzący przyjmują go na pocieszenie, niewierzący zaś na sąd⁴¹. Epitome podkreśla także, że słabość wiary nie jest przeszkodą w godnym przyjęciu sakramentu, o ile wiara ta jest żywa i towarzyszy jej pokuta⁴². Dariusz Chwastek

38 AS II, I, BSELK, s. 726 (KWKL, s. 338); AS II, II, 1.4, BSELK, s. 726-730 (KWKL, s. 338n).

39 FC SD III, 16, BSELK, s. 1392 (KWKL, s. 456).

40 FC SD II, 48.50, BSELK, s. 1368-1370 (KWKL, s. 448); FC SD XI, 78, BSELK, s. 1588 (KWKL, s. 522).

41 FC Ep. VII, 7-10, BSELK, s. 1259 (KWKL, s. 412); FC SD VII, 60.69-71.124n, BSELK, s. 1481.1485.1505 (KWKL, s. 484-486.493); tutaj należy uwzględnić dwa aspekty zawarte w SD, a mianowicie szerszą listę warunków godnego przystąpienia oraz obiektywną podstawę godnego przyjęcia sakramentu.

42 FC Ep. VII, 18-20.38n, BSELK, s. 1261-1263.1265 (KWKL, s. 478n.481).

w tym kontekście podkreśla, że w nauczaniu LC bardziej wyakcentowane jest zaproszenie dla wierzących niż ostrzeżenie o sądzie⁴³.

7.5. Podsumowanie

Wszystkie części LC odnoszące się do problemu subiektywnego przyjęcia obiektywnego daru zbawienia zawartego w sakramentach są zgodne co do tego, że dokonuje się ono za pomocą wiary. Wiary, która nie jest wiarą ogólną w istnienie Boga, ale wiarą nakierowaną na konkretną obietnicę Bożą (*fides specialis*) związaną z sakramentem, a wyrażoną w towarzyszącym mu Słowie zawartym w *Verba testamenti*. *Fides specialis* jest sposobem pochwycenia zawartej w sakramencie konkretnej obietnicy. Filip Melanchton tłumaczy ten proces w ACA w odniesieniu do swojego opisu sakramentu w kategoriach Słowa i znaku. Słowo zawierające obietnicę domaga się wiary, zaś znak owy dar obietnicy przypieczętowuje. Zatem sakrament na gruncie CA i ACA domaga się wiary, by budzić i wzmacniać wiarę⁴⁴. W tym kontekście należy przypomnieć wypowiedzi CA V o suwerenności Ducha Świętego w budzeniu wiary⁴⁵. Ma to swoje konsekwencje praktyczne w wezwaniach CA, by liturgia była prowadzona w zrozumiałym języku, by Słowo obietnicy mogło działać w słuchających bez przeszkód⁴⁶. Obietnica bowiem nie może być przyswojona bez wiary. Marcin Luter zajmując się tą kwestią w katechizmach koncentruje się ponownie bardziej na wskazaniu na treść *Verba testamenti*, w których zawarto obietnicę i, podobnie jak Filip Melanchton, stwierdza, że obietnica domaga się wiary. W katechizmowym nauczaniu wyciąga z tej tezy również konsekwencję praktyczną. Jest nią sprowadzenie wymogów odnośnie godnego przyjmowania sakramentu do postulatu przyjmowania go z wiarą w zawarte w nim obietnice. W tej samej perspektywie przedstawione zostają także sakramenty, ujęte jako środki, przez które działa obietnica – Ewangelia w AS⁴⁷. Także FC podziela pogląd, że to wiara stanowi narzędzie przyjęcia sakramentów. W tej najmłodszej księdze FC dochodzi też silnie do głosu obecny w częściach LC proweniencji luterskiej pogląd o *manducatio impiorum* odnośnie do Wieczerzy Pańskiej, a więc ze względu na obiektywną obecność w niej ciała i krwi Pańskiej, ci którzy spożywają je, nie wierząc w *Verba testamenti*, spożywają ten sakrament nie ku pocieszeniu, lecz na sąd.

43 D. Chwastek, *Wieczerza Pańska...*, art. cyt., s. 113.

44 Zob. niżej 8.1.

45 Zob. wyżej 4.1.

46 Zob. niżej 14.2.1.

47 Por. niżej Ekskurs 1.2.

Z postulatem przyjmowania sakramentów z wiarą łączy się w CA i ACA oraz AS sprzeciw wobec pojmowania działania sakramentów w kategoriach *ex opere operato* [mocą dzieła dokonanego]. Zarówno Filip Melanchton, jak i Marcin Luter uznają ten pogląd za sprawdzanie istoty sakramentu do obdarzania zbawczymi darami na podstawie ceremonii, ludzkiego uczynku, a nie obietnicy, która domaga się wiary. Jednocześnie nie tylko prowadzi to do nadużyć, szczególnie w zakresie praktyki mszalnej, ale co ważniejsze czyni to pojmowanie sakramentu sprzecznym z fundamentalnym artykułem wiary, który głosi usprawiedliwienie *sola fide*.

Poprzedni rozdział ukazał sakramenty jako obiektywnie zawierające zbawcze dary. Niniejszy wskazał, że nieodzownym dla ich przyjęcia jest wiara w obietnice zawarte w sakramentach. W kolejnym rozdziale zaś przedstawiona będzie odpowiedź na pytanie, czym są owe zbawcze dary.

8. Pożytek sakramentów – istota zbawczego daru sakramentu

W poprzednich rozdziałach ukazano, że według LC zbawcze dary w sakramentach zawarte są obiektywnie, zaś dla ich subiektywnego przyswojenia konieczna jest wiara w oferowane w sakramentach obietnice. Czym jednak są owe zbawcze dary? Odpowiedź na to pytanie na gruncie LC wymaga spojrzenia zarówno na pożytki sakramentów w perspektywie ogólnej, jak i przyjrzeniu się każdemu z sakramentów – Chrzta i Wieczerzy Pańskiej – z osobna. By uchwycić zarówno ową ogólną linię wypowiedzi o sakramentach, jak i wypowiedzi odnoszone do poszczególnych z nich, każdy z poniższych podrozdziałów, omawiających poszczególne części LC za wyjątkiem Traktatu, rozpoczyna się od prezentacji wypowiedzi danych ksiąg wyznaniowych odnoszących się do sakramentów w ogólności. Następnie zaś wydzielono w nich części poświęcone wypowiedziom odnoszącym się wyłącznie do Chrztu i Wieczerzy Pańskiej. Wyjątek stanowi tutaj omówienie AS, w którym zabrakło odniesień do pożytków Wieczerzy Pańskiej. Na wstępie do niniejszej prezentacji należy również odnotować, że w przypadku katechizmów punktem odniesienia dla pożytków Chrztu będą również wypowiedzi zawarte w „Książeczce Chrztu”.

8.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”

Pożytek sakramentów zostaje określony już w pierwszej ogólnej wypowiedzi CA na ich temat. Jest on ściśle związany z rozumieniem sakramentów jako środków działania Ducha Świętego. Przez Słowo/Ewangelię i sakramenty „...tanquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fide efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt Evangelium/[Gott] als durch mittel

der heilig geist wirckt und die hertzen tröst und glauben gibt, wo und wenn er will, inn denen, so das Evangelium hören ” [...jak gdyby przez środki, udzielany jest Duch Święty, wznecający wiarę, gdzie i kiedy Bóg zechce, w tych, co słuchają Ewangelii/[Bóg] jako przez środki, udziela Ducha Świętego, który wzbudza wiarę, gdzie i kiedy chce, w tych, którzy słuchają Ewangelii”]¹. Zatem pożytkiem sakramentu jest wiara, będąca dziełem Ducha Świętego. Jest to wiara, o której mówi CA IV, a więc wiara usprawiedliwiająca².

Opis pożytków sakramentu zawiera także CA XIII, który oprócz stwierdzenia, że sakramenty są znakami i świadectwami woli Bożej, podkreśla również, że ustanowiono je „...ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, propositia/...unsern glauben dadurch zuerwecken und zu stercken, derhalben się auch Glauben foddern...” [...aby pokrzepiały i utwierdzały wiarę tych, co przystępują do sakramentów/...aby pobudzały i wzmacniały naszą wiarę, aby zarazem domagały się naszej wiary...”]³.

W ACA Filip Melanchton, broniąc treści CA XIII odnośnie do ogólnie pojmowanych pożytków sakramentu, skupia się na obietnicy, która obok przykazania Bożego towarzyszy znakowi, jeśli ten jest sakramentem. Obietnica łaski to obietnica odpuszczenia grzechów, które też otrzymują ci, którzy przyjmują Chrzest, Wieczerzę Pańską bądź absolicję. Winni oni wyznawać, że „...prawdziwie przebacza nam Bóg ze względu na Jezusa Chrystusa”⁴. Jednocześnie Filip Melanchton stwierdza także ponownie, że poprzez Słowo i obrzęd Bóg „...porusza serca, aby wierzyły i pochwyciły wiarę”⁵. Na zakończenie ACA XIII pojawia się także motyw pocieszenia zaleknionego sumienia jako skutku sakramentu⁶. Tutaj jednak Filip Melanchton podchodzi do kwestii bardziej szczegółowo, stwierdzając, że takie pocieszenie jest wynikiem właściwego przyjmowania sakramentu, a więc przyjmowania z wiarą w towarzyszące mu obietnice⁷.

W kontekście wzmocnienia i budowania wiary jako ogólnego ujęcia pożytków sakramentu należy także wspomnieć o ACA IV, w którym znalazła się następująca wzmianka: „Jak więc Chrzest i Wieczerza Pańska są znakami, które raz po raz napominają, podnoszą, utwierdzają i wzmacniają lękliwe

1 CA V, BSELK, s. 60 (KWKL, s. 144; BKE1, s. 28).

2 Por. CA IV, BSELK, s. 98n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 28); zob. niżej 8.1.

3 CA XIII, BSELK, s. 68 (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34).

4 ACA XIII, 4, BSELK-QM1, s. 292 (KWKL, s. 262).

5 ACA XIII, 3-5, BSELK-QM1, s. 527 (KWKL, s. 262).

6 ACA XIII, 3-5, BSELK-QM1, s. 527 (KWKL, s. 262); por.: CA XIII, BSELK, s. 108n (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34).

7 ACA XIII, 20-22, BSELK-QM1, s. 529 (KWKL, s. 264).

umysły, by mocniej wierzyły, że grzechy są odpuszczone”⁸. Drugim wartym wzmianki odniesieniem jest ACA XII, w którym obok zwiastowania Ewangelii sakramenty zostały określone jako to, za pomocą czego wiara karmi się w pokuszeniach. W tym samym miejscu pada też stwierdzenie, że za pośrednictwem zwiastowania Ewangelii, sakramentów, a także aboslucji wiara nie tylko się umacnia w obliczu starcia z trwogami grzechu i śmierci, ale także się rodzi⁹.

8.1.1. Chrzest

Jeśli chodzi o charakterystykę pożytków Chrztu w CA, to pierwsza wzmianka na ten temat pojawia się jeszcze zanim pojawi się pojęcie sakramentu. Ramą dla refleksji o pożytku Chrztu staje się bowiem nauka o grzechu pierworodnym, sformułowana już w CA II. Skutkiem grzechu pierworodnego traktowanego jako „prawdziwy grzech” jest potępienie i śmierć. Jedyna możliwość uniknięcia tych konsekwencji grzechu dotyczy tych, którzy „renascuntur per baptismum et spiritum sanctum/durch die Tauffe und heiligen geist wider geporn werden” [„...narodzą się na nowo przez Chrzest i Ducha Świętego/narodzą się na nowo przez Chrzest i Ducha Świętego”]¹⁰. Chrzest jest więc nowym narodzeniem, które jest konieczne dla uwolnienia od grzechu pierworodnego. To działanie Chrztu pozostaje w ścisłym związku z działaniem Ducha Świętego. Teza CA II o nowonarodzeniu jako pożytku sakramentu wskazuje na jego inicjacyjny charakter, który, zgodnie z obserwacją Holstena Fagerberga, nigdy nie stał się w księgach wyznaniowych tematem pierwszoplanowym¹¹. Wagę tej wzmianki podkreśla Regin Prenter, dla którego pojęcie nowonarodzenia stanie się kluczem do interpretacji całego chrzcielnego nauczania CA¹². Widzi w nim uzasadnienie niepowtarzalności Chrztu, gdyż nowonarodzenie w Chrzcie jest nowonarodzeniem do życia wiecznego. W dalszej argumentacji na rzecz niepowtarzalności Chrztu odwołuje się do jednorazowości przyjścia Chrystusa, a także jednorazowości śmierci i zmartwychwstania¹³.

Związek pożytku Chrztu ze zbawieniem jest kontynuowany w zasadniczym artykule CA poświęconym Chrzciowi – CA IX. W nim Filip Melanchton orzeka, że „De Baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem quodque per Bapti-

⁸ ACA IV, 276, BSELK-QM1, s. 473n (KWKL, s. 208).

⁹ ACA XII, 42, BSELK-QM1, s. 506 (KWKL, s. 241).

¹⁰ CA II, BSELK, s. 96n (KWKL, s. 143; BKE1, s. 26).

¹¹ H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965, s. 181.

¹² Zob. R. Prenter *Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung*, Erlangen 1980, s. 121-138.

¹³ Tamże, s. 130-132.

smum offeratur gratia Dei/Von der Tauff wirt gelert, das się nötig sey und das dadurch gnad angeboten wird [„Kościoły nasze uczą o Chrzcie, że jest konieczny do zbawienia, gdyż przezeń ofiarowana jest łaska Boża”/„O Chrzcie naucza się, że jest konieczny i że przezeń łaska ofiarowana bywa...”]. To, co zostało powiedziane odnośnie usunięcia skutków grzechu pierworodnego w CA II, zostaje tutaj ujęte w deklaracji o Chrzcie jako koniecznym do zbawienia, przy czym zostaje to dodatkowo wyjaśnione faktem, że w Chrzcie oferowana jest łaska. Dalsze objaśnienie pożytków Chrztu w CA IX znalazło się w kontekście polemiki na temat Chrztu dzieci, gdzie wskazano, że skutkiem Chrztu jest nie tylko ofiarowanie/oddanie Boga, ale też przyjęcie do łaski¹⁴. Hans Jorissen to ostatnie stwierdzenie uznaje za kluczową wypowiedź odnośnie pożytków Chrztu, nie uważając ją za ograniczoną jedynie do kontekstu dyskusji o Chrzcie dzieci¹⁵.

Komentując CA IX Leif Grane wskazuje, że stwierdzenie o konieczności Chrztu do zbawienia należy rozumieć w ten sposób, że „nie ma innych dróg dostępu do łaski Bożej, niż te nakazane przez Chrystusa, a mianowicie Chrzest”¹⁶. Podkreśla także, że w CA IX wypowiedzi uzasadniające pozytywnie Chrzest dzieci, wskazując na jego pożytki jako nie tylko znak zewnętrzny, ale znak skutecznie przynoszący łaskę, bronią tego sakramentu jako środka łaski¹⁷.

Hans Jorissen podkreśla, że właściwym kontekstem nauki o Chrzcie w CA IX jest nauka o usprawiedliwieniu, zawarta w CA IV. Zwraca przy tym uwagę, że sformułowanie łacińskiej CA IX odnośnie pożytków Chrztu o przyjęciu do łaski (*recipientur in gratiam*) odnośnie dzieci jest wyrażone tymi samymi słowami jak stwierdzenie o przyjęciu do łaski (*in gratiam recipi*) jako przedmiocie zbawczej wiary, która umożliwia przyjęcie usprawiedliwienia *propter Christum* w CA IV¹⁸. Obserwację tą dzielą Erwin Iserloh i Vilmos Vajta. Jednocześnie podkreślają oni, że ten związek wskazuje na nieodłączne powiązanie zbawczego działania Bożego w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa ze skutkami aktu Chrztu¹⁹. Związek II, IV i IX artykułu CA podkreśla także Regin Prenter.

14 CA IX, BSELK, s. 104n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 32).

15 H. Jorissen, *Die Sakramente – Taufe und Busse*, w: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 541.

16 L. Grane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterńskiej*, Bielsko-Biała 2002, s. 96.

17 Tamże.

18 H. Jorissen, dz. cyt., s. 541n; por.: CA IV, BSELK, 98n (KWKL, s. 144, BKE1, s. 28).

19 E. Iserloh, *Die Abendmahlslehre der Confessio Augustana als Anfrage an die Konfessionen im 16. Jahrhundert und heute*, w: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche*, red. K. Lehmann i in., Freiburg im

Widzi on w konieczności nowego narodzenia opisaną w CA II uzasadnienie konieczności Chrztu uwzględnionej w CA IX. Jednocześnie nowe narodzenie jest dla niego także odpowiednikiem usprawiedliwienia opisanego w CA IV. W nowym narodzeniu dokonuje się przyjęcie człowieka, zaś w usprawiedliwieniu mamy do czynienia z uniewinniającym wyrokiem. Istota obu tych wydarzeń jest jednak ta sama, czego uzasadnienie widzi w tekście z Tt 3,3-7, z którego pochodzi metafora kąpeli odrodzenia, a jednocześnie jest w nim mowa o zbawieniu nie ze względu na uczynki sprawiedliwości, co wyraźnie neguje CA IV. Usprawiedliwienie dla Regina Prentera musi wydarzyć się jako nowonarodzenie w Chrście. Potwierdzenie tak zarysowanej relacji CA II i CA IX Regin Prenter widzi w łączącym te artykuły CA V, opisującym sakramenty jako budzące wiarę²⁰.

Omawiając pożytki Chrztu w ACA, także należy zacząć od przyjrzenia się nauczaniu „Obrony Wyznania augsburskiego” o grzechu pierworodnym w artykule II. Tutaj Filip Melanchton skupia się na wyjaśnieniu twierdzenia Marcina Lutra: „Grzech pierworodny pozostaje po Chrście”, które znalazło się wśród tez potępionych bullą *Exsurge domine* przez papieża Leona X²¹. Objasnia je, wskazując, że „...chrzest znosi i niweczy, i gładzi winę grzechu pierworodnego, chociaż materialny pierwiastek grzechu (jak oni to nazywają), mianowicie żądza pozostaje”. Filip Melanchton rozwija tutaj więc myśl CA II w duchu reformacyjnej teologii, zgodnie z którą człowiek pozostaje grzesznikiem także po Chrście, w tym znaczeniu, że jest w nim żądza, która prowadzi go do grzechu i która aktualizuje się w codziennych grzesznych czynach. To właśnie o niej pisał w CA II, że stanowi ona prawdziwy grzech²². Chrzest nie usuwa tej żądzy, ale usuwa winę człowieka, którą człowiek pozostaje obciążony ze względu na grzech pierworodny. Jednocześnie Filip Melanchton objaśnia relację Ducha Świętego i Chrztu, które zostały bez bliższej precyzacji wymienione w CA II. W Chrście Duch Święty jest ofiarowany i dzięki temu rozpoczyna się proces w życiu chrześcijanina niszczenia owej żądzy²³. Takie ujęcie problematyki sprzeciwia się stanowisku scholastycznemu odnośnie skutków Chrztu dla grzechu pierworodnego. To ostatnie głosiło bowiem usunięcie w Chrście nie tylko winy, ale i samego grzechu pierworodnego, a także będących jego rezultatem grzesznych czynów. W ochrzczonego pozostawała

Breisgau-Göttingen 1983, s. 204n.

²⁰ R. Prenter, dz. cyt., s. 121-123.130-133.

²¹ Por. *Bulla papieża Leona X Exsurge Domine*, 15 czerwca 1520 r., BF2, nr 304.

²² CA II, BSELK, s. 96n (KWKL, s. 143; BKE1, s. 26).

²³ ACA II, 35, BSELK-QM1, s. 432 (KWKL, s. 171).

jedynie „żądza”, albo „iskra zapalna grzechu”. Ci, którzy na ich skutek popadną w grzech, winni skorzystać z drugiego ratunku, jaki po utracie łaski Chrztu oferował sakrament pokuty²⁴.

Zbawcze pożytki Chrztu potwierdzają także wzmianki w ACA IV „O usprawiedliwieniu”, gdzie pojawiają się stwierdzenia, że człowiek „...po kąpeli Chrztu jest usprawiedliwiony...”²⁵, czy też mówiąc o zbawczej mocy wiary, odwołuje się do tekstu z Kol 2,12, w którym wskrzeszenie przez wiarę w moc Bożą jest łączone z aktem Chrztu²⁶. To zdaniem Horsta Georga Pöhlmann’a łączy usprawiedliwienie z Kościołem i sprzeciwia się prywatyzacji Chrztu²⁷.

Kwestia pożytków Chrztu pojawia się także w ACA IX, przy czym zasadniczo artykuł ten, ze względu na brak polemiki Konfutacji z przedstawionym w CA IX ujęciem, powtarza jedynie jego zasadnicze tezy. Po pierwsze Chrzest jest zbawczo konieczny, po drugie, w odniesieniu do dzieci, należy uznawać go nie tylko za potrzebny, ale też skuteczny do zbawienia. W tej argumentacji antyanbaptystycznej dochodzi do głosu także inicjacyjny charakter Chrztu. Sakrament ten wiąże bowiem dziecko z obietnicą zbawienia, której realizacja powiązana jest z byciem członkiem Kościoła, czyli miejsca działania środków łaski: Słowa i sakramentów²⁸. Dla Horsta Georga Pöhlmann’a uznanie Chrztu za konieczny do zbawienia jest wyrazem tendencji ACA by bronić monergizmu łaski wobec wszelkiego synergizmu. Jednocześnie jest też argumentem za zakazem odmawiania Chrztu²⁹.

Ostatnia wzmianka w ACA odnosząca się do pożytków Chrztu znalazła się w artykule XXVII, polemizującym ze zrównaniem Chrztu ze ślubami mniszymi. Chrzest jest tam określony jako zawierający obietnicę, która niesie w sobie zapowiedź łaski i życia³⁰. To odniesienie Horst Georg Pöhlmann interpretuje w kategoriach docenienia Chrztu³¹.

24 F. Krüger, *Sakramente*, w: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, red. H. G. Pöhlmann, T. Austad, F. Krüger, Gütersloh 1996, s. 152, zob. też L. Grane, dz. cyt., s. 38-40. Por.: Sobór we Florencji (1439-1442), *Bulla unii z Ormianami (Exultate Deo)*, 11.14d, DSP t. 3, s. 506n.510n; Sobór we Florencji (1439-1442), *Bulla unii z Grekami (Laetentur caeli)*, 14, DSP t. 3, s. 470-473.

25 ACA IV, 103, BSELK-QM1, s. 448 (KWKL, s. 185n).

26 ACA IV, 250, BSELK-QM1, s. 468 (KWKL, s. 203).

27 H. G. Pöhlmann, *Einleitung in die Theologie der Apologie*, w: Ph. Melancton, *Apologia Confessionis Augustanae*, tłum. i red. H. G. Pöhlmann, Gütersloh 1967, s. 25.

28 ACA IX, 2, BSELK-QM1, s. 499 (KWKL, s. 234).

29 H. G. Pöhlmann, *Einleitung...*, art. cyt., s. 25.

30 CA XXVII, BSELK, s. 165 (KWKL, s. 156).

31 H. G. Pöhlmann, *Einleitung...*, art. cyt., s. 25.

8.1.2. Wieczerza Pańska

Zasadniczy artykuł poświęcony Chrzstowi w CA jedynie wspominał o pożytkach tego sakramentu. Takie pominięcie tego zagadnienia w odniesieniu do Wieczerzy Pańskiej jest jeszcze bardziej widoczne. Poświęcony jej artykuł – CA X – nie zajmuje się w ogóle kwestią pożytku sakramentu. Zasadniczą treścią CA X pozostaje bowiem zagadnienie obecności ciała i krwi w sakramencie. Artykuł ten nie wspomina zaś o pożytkach sakramentu³².

Kwestia pożytków Wieczerzy Pańskiej jest przywołana natomiast w CA XXIV. Pojawia się tutaj nie tylko wątek budzenia wiary, ale i pocieszenia strwożonych sumień. Podstawą do takiego wniosku jest przywołane w toku polemiki z pojmowaniem skuteczności sakramentu *ex opere operato* (mocą dzieła dokonanego)³³ Chrystusowe ustanowienie Wieczerzy Pańskiej jako pamiątki. Celem tego ustanowienia zgodnie z wersją łacińską jest „...ut fides in iis, qui utuntur sacramento, recordetur, quae beneficia accipiat per Christum, et erigat et consoletur pavidam conscientiam” [„...aby wiara tych, którzy przyjmują sakrament, przypominała im, jakich dobrodziejstw dostępują przez Chrystusa, oraz by budowała i pocieszała strwożone sumienie”]. Odpowiedni fragment wersji niemieckiej ujmuje kwestię nieco inaczej: „...das unser glaub dadurch erweckt und die gewissen getröst werden, welche durchs Sacrament vernehmen, das ihn gnad und vergebung der sund von Christo zugesagt ist“ [„...że nasza wiara przez to zostanie wzbudzona i sumienie pocieszone, które przez sakrament dowiadyuje się, że są mu przyrzeczone przez Chrystusa łaska i przebaczenie grzechów”]³⁴.

W wersji niemieckiej CA XXIV budzenie wiary, podobnie jak w CA V, jest wymienione jako skutek sakramentu obok pocieszenia sumienia. Wersja łacińska zarysowuje natomiast mechanizm, w którym to wiara, przypominając dobrodziejstwa Chrystusa, daje powód do pocieszenia sumienia. Opisuje ona także precyzyjniej, że podstawą pocieszenia sumienia jest wiadomość o otrzymaniu od Chrystusa łaski i przebaczenia grzechów.

Jeśli chodzi o pożytki Wieczerzy Pańskiej wskazane w ACA, to podobnie jak w CA wypowiedzi na ich temat nie znalazły się w dedykowanym temu sakramentowi artykule X, ale w poświęconym kwestii przyjmowania go pod obiema postaciami ACA XXII. Tam obok pocieszenia przestraszonych umysłów Filip Melanchton zwraca uwagę na to, że pożytek Wieczerzy Pańskiej stanowi także

³² CA X, BSELK, s. 104n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 32).

³³ Zob. wyżej 7.1.

³⁴ CA XXIV, BSELK, s. 144n (KWKL, s. 152).

złączenie z Chrystusem, zaś złączeni z nim również wraz z nim ożywają³⁵.

Fakt, że sakrament Wieczerzy Pańskiej przynosi łaskę, stoi również w tle sporu, jaki toczy Filip Melanchton w sprawie ofiarniczego rozumienia Wieczerzy Pańskiej i jej skuteczności *ex opere operato* w ACA XXIV. W artykule tym powtórzony jest w troszkę innej formie ciąg argumentacji występujący już w CA XXIV. Rozwijając definicję sakramentu z CA XIII jako znaku i świadectwa woli Bożej, Filip Melanchton nazywa sakrament znakiem łaski. Jak już wyżej zauważono, w jego skład wchodzi znak i Słowo, to ostatnie to obietnica łaski, którą według Nowego Testamentu jest odpuszczenie grzechów. Znaki łaski są jej świadectwem i pieczęcią – potwierdzeniem. W tym kontekście przywołuje także Filip Melanchton stwierdzenie, że przez sakramenty działa Duch Święty i dlatego Słowo i sakrament mają budzić wiarę i pobudzać serce do wierzenia. Filip Melanchton wskazuje też w kontekście postulatu wiary, z którą ma być przyjmowany sakrament, że wiara ta, poznając Boże miłosierdzie, ożywia serce³⁶.

8.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm” oraz „Książeczka Chrztu”

W katechizmach zagadnienie pożytku sakramentu jest jednym z pierwszoplanowych. Zarówno w MK, jak i DK w częściach poświęconych obu sakramentom, stanowi drugą z rozważanych kwestii, zaraz po odpowiedzi na pytanie o istotę sakramentu³⁷.

Zanim jednak zostanie przedstawione ujęcie pożytku sakramentów na podstawie części IV i V, należy zwrócić uwagę na wcześniejsze wypowiedzi DK odnoszące się do sakramentów w ogólności. Pierwsza taka wzmianka pojawia się w omówieniu III artykułu wiary dotyczącego uświęcenia. Wskazano w niej, że pożytkiem sakramentu jest odpuszczenie grzechów³⁸. Ten wątek jest także ośrodkowy dla odpowiedzi na pytanie o pożytek poszczególnych sakramentów w ich objaśnieniach w odpowiednich częściach MK i DK. Zanim jednak przejdziemy do prezentacji refleksji Marcina Lutra nad pożytkami sakramentu w ich poszczególnych katechizmowych omówieniach, należy przywołać jeszcze objaśnienie do I prośby Modlitwy Pańskiej, gdzie Marcin

35 ACA XXII, 10, BSELK-QM1, s. 549 (KWKL, s. 285).

36 ACA XXIV, 49.69-77, BSELK-QM1, s. 567.570n (KWKL, s. 308n); por.: CA XIII, BSELK, s. 108n (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34); CA XXIV, BSELK, s. 145 (KWKL, s. 152n).

37 MK, Sakrament Chrztu Świętego, BSELK, s. 515n; MK, Sakrament Ołtarza, BSELK, s. 520.; DK, O Chrzcie, BSELK, s. 695-697; DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 711-714.

38 DK, O wierze, Trzeci artykuł, BSELK, s. 1064 (KWKL, s. 100).

Luter kontynuuje łączenie sakramentów z uświęceniem. Wskazuje tam, że Bóg dał sakramenty, przez które łączy chrześcijan cielesnie z sobą, co pozwala im korzystać z wszelkich Bożych darów³⁹. Albrecht Peters, ze względu na kontekst wypowiedzi o Chrzcie, jakie pojawiają się w bezpośrednio przed przywoływaną wypowiedzią DK, odnosi ją także przede wszystkim do Chrztu⁴⁰. Nie zmienia to jednak faktu, że w odniesieniu do obu sakramentów współgra ona z tezą samego Albrechta Petersa głoszącą, że pożytki sakramentów to eschatologiczne dary jednej Ewangelii. W sakramentach i absolucji darowane jest zjednoczenie z Trójjedynym Bogiem⁴¹.

8.2.1. Chrzest

W przypadku Chrztu w MK problem pożytku sakramentu pojawia się w drugim z pytań. Rozdzielenie pytań o istotę i pożytek sakramentu nie upoważnia do interpretacji rozdzielających te dwie wielkości⁴². MK głosi, że pożytkiem Chrztu, podobnie jak Wieczerzy Pańskiej jest odpuszczenie grzechów, a także zbawienie. Obok tych wspólnych dla obu sakramentów pożytków wymienia także wybawienie od śmierci i diabła. Podstawą dla takiego orzeczenia o pożytkach Chrztu są słowa obietnicy powiązanej przez Marcina Lutra z tym sakramentem, a mianowicie tekst z Mk 16,16⁴³.

Argumentacja odwołująca się do obietnic zawartych w słowach ustanowienia staje się także punktem wyjścia do refleksji w DK. Na podstawie cytowanej obietnicy z Mk 16,16 Marcin Luter stwierdza, że Chrzest przyjmuje się, aby być zbawionym, a więc „być wybawionym od grzechów, śmierci i diabła, wejść do Królestwa Chrystusa i żyć z nim wiecznie”⁴⁴. Podobnie jak w MK opis pożytków sakramentu rozpoczyna się od kwestii zbawienia i odpuszczenia grzechów, które w katechizmach znalazły się w ogólnych wypowiedziach o pożytkach sakramentu. Obok grzechu pojawiają się zarówno w DK, jak i w MK, także śmierć i diabeł, a więc obecne w katechizmowym nauczaniu moce zniszczenia, przed którymi Bóg broni zbawionych⁴⁵. Całość wypowiedzi o pożytkach Chrztu,

39 DK, Ojciec nasz, Pierwsza prośba, BSELK, s. 1082 (KWKL, s. 105).

40 A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 3, Göttingen 1992, s. 63n.

41 A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 4, Göttingen 1992, s. 61.

42 E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, wyd. 4, Göttingen 2008, s. 142n.

43 MK, Sakrament Chrztu Świętego, BSELK, s. 882 (KWKL, s. 48n).

44 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1116 (KWKL, s. 116).

45 Por. DK O wierze, Drugi artykuł, BSELK, s. 1054-1059 (KWKL, s. 97n); DK, Ojciec nasz, Pierwsza prośba, BSELK, s. 1084-1088 (KWKL, s. 106n.); A. Peters, *Kommentar...*, t. 3, dz. cyt., s. 81-83; H. Fagerberg,

jak zwraca uwagę Holsten Fagerberg, łączy objaśnienie tego sakramentu w DK z objaśnieniem II artykułu wiary. Chrzest stanowi bowiem skutek i zastosowanie zbawczego dzieła Chrystusa⁴⁶. Tym samym w DK wyraźne jest przekonanie, że Chrzest i usprawiedliwienie nieodłącznie do siebie należą⁴⁷.

Kluczowe rozwinięcie słów obietnicy chrzcielnej DK odnośnie pożytków sakramentu mówi także o wejściu do Królestwa Chrystusa i życiu z nim wiecznie. Należy w tym kontekście przywołać uwagę Albrechta Petersa o eschatologicznym celu Chrztu, co wyrażone było już także w opisie Chrztu jako uwolnieniu od tyrani mocy śmierci. To stwierdzenie łączy się z uwagą o wejściu do Królestwa Chrystusa, gdyż uwolniony spod panowania mocy zniszczenia chrzczony przekazany jest pod łaskawe panowanie Chrystusa, co łączy się z pewnym udziałem w eschatologicznym zbawieniu⁴⁸.

Wejście do Królestwa Chrystusa jako pożytek Chrztu wiąże się z inicjacyjnym charakterem sakramentu Chrztu. Co ciekawe wypowiedź o inicjacyjnym charakterze Chrztu pojawia się w DK zaraz na wstępie części poświęconej temu sakramentowi, zanim Marcin Luter przejdzie do rozwinięcia zasadniczych tematów istoty, pożytku, znaczenia itd. tego sakramentu⁴⁹. Takiego umiejscowienia związku Chrztu z przyjęciem do Kościoła w ramach objaśnienia DK nie należy jednak przeceniać. Potwierdza ono raczej tezę Holstena Fagerberga, że ta kwestia podejmowana jest w księgach wyznaniowych jedynie marginalnie⁵⁰, za czym opowiada się również Albrecht Peters, wskazując na praktyczne zignorowanie tego tematu w świetle innych wypowiedzi Reformatora, w których podkreślał Chrzest jako moment zawarcia przymierza Boga z człowiekiem. Albrecht Peters tłumaczy takie ujęcie tej kwestii w katechizmach faktem, że zawarte w nich objaśnienie Chrztu zakłada wcześniejsze wypowiedzi Marcina Lutra o przymierzu Chrztu⁵¹. Warto zauważyć, że wzmianka o inicjacyjnej roli Chrztu jako przyjęcia do chrześcijańskiej społeczności pojawia się w części DK objaśniającej Chrzest jeszcze raz, a mianowicie na wstępie części objaśnienia poświęconej znaczeniu tego sakramentu, a więc jego codziennemu wymiarowi⁵².

dz. cyt., s. 189n.

46 DK O wierze, Drugi artykuł, BSELK, s. 1054-1059 (KWKL, s. 97n).

47 H. Fagerberg, dz. cyt., 190n.

48 A. Peters, *Kommentar...*, t. 4, dz. cyt., s. 88.

49 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1110 (KWKL, s. 114).

50 H. Fagerberg, dz. cyt., s. 181.

51 A. Peters, *Kommentar...*, t. 4, dz. cyt., s. 89n.

52 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1128 (KWKL, s. 120).

Przy analizie znaczenia Chrztu dla włączenia do Kościoła w DK nie można się ograniczyć do objaśnienia dotyczącego tylko tego sakramentu. Obszerniejsza wypowiedź na ten temat znalazła się bowiem w objaśnieniu pierwszej prośby Modlitwy Pańskiej. Pojawia się w nim także drugie w DK wyraźne połączenie momentu stania się chrześcijaninem z Chrztem⁵³. Takie umiejscowienie odniesienia do Chrztu wynika z faktu, że interpretacja I prośby modlitwy „Ojcze nasz” w DK łączy się z tematyką uświęcenia. Z objaśnienia III artykułu wiary w DK wiemy zaś, że dla Marcina Lutra Kościół był narzędziem, przez które Duch Święty uświęca chrześcijan⁵⁴. Kościół jest też stworzeniem Ducha Świętego, w którym ten karmi wierzących przez Słowo Boże. Takie pojęcie Kościoła uprawnia Marcina Lutra do stwierdzenia, że „poza Kościołem nie ma zbawienia”⁵⁵, gdyż poza Kościołem nie ma Ducha Świętego, który w Słowie, zwiastowaniu o Chrystusie ów Kościół tworzy. Takie ujęcie przydaje wagi włączeniu przez Chrzest do Kościoła, a jednocześnie łączy inicjacyjny charakter Chrztu z jego bezpośrednio zbawczymi pożytkami⁵⁶. W objaśnieniu I prośby Modlitwy Pańskiej akt Chrztu zinterpretowany jest jako moment otrzymania Bożego imienia, co jest równoznaczne ze staniem się Bożym dzieckiem⁵⁷. Współgra to także z uwagami na temat Chrztu zawartymi w objaśnieniu DK dotyczącym Sakramentu Ołtarza. W tym objaśnieniu dochodzi do głosu inicjacyjny charakter Chrztu, a w jego kontekście jako pożytek tego inicjacyjnego sakramentu wymienione zostaje nowe narodzenie⁵⁸.

Takie ujęcie skutków inicjacyjnego charakteru Chrztu powoduje zdaniem Gunthera Wenza, że tezę Paula Althausa, iż Lutrowa nauka o Chrzcie staje się „jego nauką o usprawiedliwieniu w konkretnej postaci”⁵⁹ należy uznać za trafną. Idąc dalej, Gunther Wenz rozwija interpretację wyżej przytoczonych wypowiedzi DK o inicjującym charakterze Chrztu i wskazując na współwystępujący, dwójaki efekt Chrztu. Z jednej strony Chrzest socjalizuje chrzczonego, włączając go do Kościoła, czyli wspólnoty wiary łączącej go z chrześcijanami wszystkich miejsc i czasów. Z drugiej zaś jest momentem indywidualizacji chrzczonego w jego jedyności przed Bogiem. To ostatnie jest dla Gunthera Wenza argumentem za jednorazowością Chrztu oraz za tym, że każdy powinien

53 DK, Ojcze nasz, Pierwsza prośba, BSELK, s. 1082 (KWKL, s. 105).

54 DK, O wierze, Trzeci artykuł, BSELK, s. 1058 (KWKL, s. 98).

55 DK, O wierze, Trzeci artykuł, BSELK, s. 1060 (KWKL, s. 99).

56 DK, O wierze, Trzeci artykuł, BSELK, s. 1060 (KWKL, s. 99).

57 DK, Ojcze nasz, Pierwsza prośba, BSELK, s. 1082 (KWKL, s. 105).

58 DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1138 (KWKL, s. 123).

59 P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, s. 305.

przyjąć Chrzest osobiście. Nie ma możliwości ochrzczenia w zastępstwie⁶⁰. Ten specyficzny inicjacyjny aspekt Chrztu – sakramentu włączenia w społeczność wierzących – stanie się też punktem wyjścia opisanego katechizmowego ujęcia jego relacji do Wieczery Pańskiej, co zostanie przedstawione niżej w ramach prezentacji pożytków sakramentu Stołu Pańskiego.

Pożytki Chrztu mają znaczenie nie tylko dla inicjacji życia chrześcijańskiego, ale dla jego całości, co widać w podsumowaniu objaśnienia DK. Marcin Luter pisze w nim: „Z tego widać, jak wielką i znakomitą rzeczą jest chrzest; wyrwa nas on z gardzieli szatana, czyni nas własnością Bożą, tłumi i gładzi grzech, następnie zaś codziennie wzmacnia nowego człowieka, jest on i pozostaje skuteczny dopóty, dopóki nie przejdziemy z doczesnej nędzy do wiecznej chwały”⁶¹. Wypowiedź ta wskazuje, że żaden z wcześniej omawianych pożytków Chrztu nie ma charakteru jednorazowego, ale jest czymś stale obecnym w życiu chrześcijanina. Jest to bezpośrednio powiązana z zawartą w DK nauką o Chrzcie jako elemencie chrześcijańskiej codzienności, która będzie przedmiotem omówienia w jednym z kolejnych rozdziałów⁶². W tym kontekście należy się zgodzić z tezą Moniki Waluś odnoszoną przez nią do całości nauczania LC o Chrzcie, że stanowi on *conditio sine qua non* zbawienia oraz z jej wskazaniem na ścisły związek Chrztu z uświęceniem⁶³.

Wypowiedzi odnośnie pożytków Chrztu znalazły się także w „Książeczce Chrztu” z 1526 roku, która była dołączana do wydań MK⁶⁴. Pożytki, jakie niesie ten sakrament, stają się dla Marcina Lutra podstawą dla podkreślenia w przedmowie do TB jego znaczenia oraz wskazań odnośnie poważnego traktowania udzielenia Chrztu. Nie tylko pod względem zachowania właściwej postawy przez duchownego i rodziców chrzestnych (zarówno w odniesieniu do ceremonii, jak i zachowania pobożności w całym życiu), ale także dążenia do zrozumienia całej ceremonii dla wszystkich jej uczestników, co łączy się z postulatem użycia języka niemieckiego w jej trakcie, czego zawarty w TB formularz liturgiczny jest przykładem⁶⁵.

60 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1, Berlin 1996, s. 613n.

61 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1132 (KWKL, s. 121).

62 Zob. niżej 10.

63 M. Waluś, *Spiritus Sanctificator. Człowiek wobec Ducha Świętego według ksiąg wyznaniowych luteranizmu (1529-1537)*, Lublin 2010, s. 133.

64 A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 5, Göttingen 1994, s. 157.

65 TB, BSELK, s. 905.907; por. omówienie znaczenia i pożytków Chrztu w TB w: S. C. Napiórkowski, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi zgody”*, Lublin 1999, s. 147-149.

Według przedmowy do TB istotą Chrztu jest fundamentalna zmiana w życiu dziecka, a mianowicie dziecku, które było w posiadaniu diabła, było dzieckiem grzechu i niełaski, w sakramencie oferowana jest łaska i pomoc, tak, że może stać się dzieckiem Bożym. Chrzt jest więc nowym narodzeniem (tu Marcin Luter powołuje się na J 3,3.5), w wyniku którego dziecko zostaje uwolnione od tyranii diabła, grzechu, śmierci i piekła, a zyskuje wszelkie dziedzictwo i dobra Boże, gdyż w wyniku Chrztu staje się dzieckiem Bożym i bratem Chrystusa⁶⁶. Chrzt jest zatem zmianą panowania nad człowiekiem, z królestwa szatana, trafia on pod panowanie Boże, jednocześnie Chrzt staje się więc też walką z mocami zniszczenia, które konsekwentnie przeciwstawiane są chrześcijanom w MK i DK: diabłem, śmiercią i grzechem⁶⁷.

Także liturgiczny formularz Chrztu zawarty w TB dostarcza informacji o jego pożytkach. Zawarta w nim formuła egzorcyzmu oddaje chrzczonego spod panowania ducha nieczystego pod panowanie Ducha Świętego. Zaś w zawartych w nim modlitwach Chrzt jest opisany jako nowe, duchowe narodzenie, niebiańska kąpiel niosąca dobra i wieczne błogosławieństwo, a także obiecane bogactwo łaski Bożej. Niesie on też wiarę i będącego jej sprawcą Ducha Świętego, a także przemianę starego Adama w radosnego, przepełnionego nadzieją sługę Bożego, któremu przyrzeczona jest obietnica żywota wiecznego⁶⁸.

8.2.2. Wieczerza Pańska

Podobnie jak w przypadku Chrztu objaśnienie pożytków Wieczerzy Pańskiej pojawia się w MK w ramach odpowiedzi na drugie pytanie dotyczące tego sakramentu. Należy tutaj także przypomnieć uwagę poczynioną już przy okazji omówienia Chrztu, że takie umiejscowienie kwestii pożytku sakramentów nie uprawnia do interpretacji rozdzielającej istotę i pożytek sakramentu⁶⁹. Również kluczowy pożytek sakramentu w MK w odniesieniu do Wieczerzy Pańskiej jest taki sam jak w przypadku Chrztu, to jest odpuszczenie grzechów, a także zbawienie. Oprócz tego MK wśród pożytków Wieczerzy Pańskiej wymienia życie. Ten pożytek ma ścisły związek z wzajemną relacją Chrztu i Wieczerzy Pańskiej, co bliżej objaśnia DK, a czym zajmiemy się w dalszej części niniejszej analizy pożytków tego sakramentu w katechizmach. Marcin Luter w części MK poświęconej Sakramentowi Ołtarza stosuje też ten sam rodzaj argumentacji

⁶⁶ TB, BSELK, s. 905-907.

⁶⁷ A. Peters, *Kommentar...*, t. 5, dz. cyt., s. 186-188.

⁶⁸ TB, BSELK, s. 907n.910.

⁶⁹ E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, wyd. 4, dz. cyt., s. 142n.

uzasadniającej pożytek sakramentu, jak w części dotyczącej drugiego z sakramentów – Chrztu. Kluczowym argumentem jest obietnica zawarta w słowach ustanowienia sakramentu: „za was daje i wylewa na odpuszczenie grzechów”⁷⁰.

Także DK buduje swój opis pożytku sakramentu w oparciu o treść obietnicy zawartej w słowach ustanowienia. Odwołując się do słów „To jest ciało moje i krew, którą się za was daje i wylewa na odpuszczenie grzechów”, Marcin Luter stwierdza, że w sakramencie Wieczerzy Pańskiej otrzymujemy odpuszczenie grzechów⁷¹. Nacisk na słowa „za was się daje i wylewa” nierozzerwalnie łączy Wieczerzę Pańską z wydarzeniem śmierci krzyżowej Chrystusa, która nabyła dla wierzących przebaczenie⁷².

Przyobiecane odpuszczenie grzechów to nic innego jak przyjęcie grzesznika do wspólnoty z Chrystusem, stąd też jest ono nie jednym z wielu darów łaski, ale istotą wszystkich z nich. Nie można w odniesieniu do odpuszczenia grzechów rozdzielać albo przeciwstawiać sobie jego aspektu forensystycznego i efektywnego⁷³. Sakrament jest ustanowiony jako dobro skierowane nie tylko przeciw grzechowi, ale także śmierci i wszelkiemu nieszczęściu. W odniesieniu do Wieczerzy Pańskiej uzasadnionym jest zatem określanie jej jako pokarmu duszy, a jej zadaniem jest żywienie i umacnianie nowego człowieka, przy czym nie można pożytku tego sakramentu ograniczać jedynie do wymiaru duchowego. Wieczerza Pańska przekracza duchową sferę ludzkiego życia, dotykając także ludzkiej cielesności, stając się lekarstwem ciała i duszy⁷⁴.

Takie posilające i leczące znaczenie Wieczerzy Pańskiej umieszcza ją we właściwej relacji do sakramentu Chrztu. W człowieku ochrzczoneym pozostaje stara, grzeszna natura, która powoduje, że kuszony przez diabła i świat nieraz upada⁷⁵. Dlatego też dano Wieczerzę Pańską, by jako codzienny pokarm odświeżała i wzmacniała wiarę, dawała siły do walki i nieulegania starej naturze. Tak więc oprócz wspólnego dla obu pożytku odpuszczenia grzechów i zbawienia Chrzest i Wieczerza Pańska posiadają także swoje specyficzne pożytki, które wiążą się z ich umiejscowieniem na drodze chrześcijańskiego życia. Chrzest ją otwiera, dając zbawienie, jednak pozostający w ciele człowiek na swojej drodze w walce z ciągle w nim obecną starą naturą wymaga wsparcia i wzmocnienia

70 MK, Sakrament Chrztu Świętego, BSELK, s. 882 (KWKL, s. 49); MK, Sakrament Ołtarza, BSELK, s. 888-891 (KWKL, s. 51).

71 DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1138 (KWKL, s. 123).

72 E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, wyd. 4, dz. cyt., s. 137.

73 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 652.

74 Tamże, s. 652n.

75 Por. DK, Ojciec nasz, Szósta prośba, BSELK, s. 1102-1106 (KWKL, s. 112n).

wiary, które wraz z odpuszczeniem grzechów są mu ofiarowane w Wieczery Pańskiej jako codziennym pokarmie⁷⁶.

W odpuszczeniu grzechów i zbawieniu дарowanym w sakramentach dostrzegalny jest eschatologiczny wymiar. Nie zostaje w nich odpuszczone jedynie to, co przeszłe, ale w sakramencie człowiek zostaje wprowadzony w otwartą przez Chrystusa przyszłość. Współgra to ze sformułowaniem przez Albrechta Petersa określeniem Wieczery Pańskiej jako „eschatologicznego rozszerzenia Chrztu”. Chrzest wprowadza w nowe życie, zaś Wieczera Pańska, będąc wsparciem na drodze życia, jest też tym sakramentem, który przez śmierć prowadzi do życia⁷⁷.

8.3. „Artykuły szmalkaldzkie”

Pożytek sakramentów w AS jest określony jedynie ogólnie. Zostają one zaliczone do sposobów, w jaki Ewangelia pomaga przeciw grzechowi. Tym samym pożytek Ewangelii jest tożsamy z pożytkiem sakramentów. Zatem jest nim pociecha i odpuszczenie grzechów, które człowiek otrzymuje ze względu na dobroć i łaskę Boga⁷⁸.

Artykuły części III AS poświęcone poszczególnym sakramentom zakładają znajomość u czytelnika wyżej wskazanych wypowiedzi katechizmowych⁷⁹. Stąd brak w AS zdefiniowania pożytków Wieczery Pańskiej, zaś wnioski odnośnie Chrztu można wyciągać jedynie w oparciu o wypowiedzi na temat kwestii Chrztu dzieci. Jednocześnie Lutrowy dodatek do wersji drukowanej AS z 1538 r. dotyczący znaczenia zewnętrznego⁸⁰ podkreśla, że Bóg udziela swojego Ducha i łaski jedynie ze Słowem i w Słowie zewnętrznym, jego postaciami są zaś Słowo zwiastowane i sakramenty⁸¹.

8.3.1. Chrzest

⁷⁶ DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1138-1140 (KWKL, s. 123); por.: A. Peters, *Kommentar...*, t. 4, dz. cyt., s. 62n; E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, wyd. 4, dz. cyt., s. 140-142.

⁷⁷ A. Peters, *Kommentar...*, t. 4, dz. cyt., s. 62n; por.: D. Chwastek, *Wieczera Pańska – perspektywa luterkańska*, w: *To czyńcie na pamiątkę moją. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górką, Warszawa 2005, s. 107n; P. Mendroch, *Nauka o Sakramencie Ołtarza w Księgach Symbolicznych Kościoła Luterkańskiego*, „Z Problemów Reformacji” t. 2: 1980, s. 101n.

⁷⁸ AS III, III, BSELK, s. 752 (KWKL, s. 347); AS III, IV, BSELK, s. 764-766 (KWKL, s. 352).

⁷⁹ W. Führer, *Die Schmalkaldischen Artikel*, Tübingen 2009, s. 303-307.

⁸⁰ Tamże, s. 341.

⁸¹ AS III, VIII, 3.10, BSELK s. 770-772 (KWKL, s. 353n).

Zastosowana we fragmencie wydzielonym z V artykułu części III AS argumentacja na rzecz Chrztu dzieci odwołuje się do kwestii pożytków Chrztu. Głosi ona bowiem, że Kościół jest dłużny dzieciom Chrztu ze względu na obietnicę odkupienia⁸². Wypowiedź ta widzi więc pożytek Chrztu w zbawczym darze odkupienia przez Chrystusa.

8.4. „Formuła zgody”

Sakramenty wraz ze Słowem niosą w FC jako środki Ducha Świętego dary zbawienia. W artykule II wśród tych darów wymienione zostają zarówno nawrócenie i nowonarodzenie⁸³ człowieka, jak i prawdziwa pokuta, wiara oraz nowe duchowe siły i zdolności do czynienia dobra oraz zdolność posługiwania się tymi darami⁸⁴, a także pociecha wiecznego Bożego przeznaczenia i miłosierdzia⁸⁵. Dary te umożliwiają współdziałanie z Duchem Świętym w procesie zbawienia, który on sam wyłącznie zainicjował przy pełnej pasywności woli człowieka. Przy czym SD podkreśla jasno, że ta zdolność współpracy wynika tylko i wyłącznie z otrzymanych w Słowie i sakramentach darów Ducha⁸⁶.

SD III uzupełnia powyższą listę o darowaną człowiekowi sprawiedliwość, która wynika nie z przyrodzonych sił człowieka, ale posłuszeństwa, męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa⁸⁷.

W SD XI kwestia darów otrzymywanych w Słowie i sakramencie pojawia się dwukrotnie. W pierwszej wzmiance jako pożytki sakramentów wymienione zostają zasługa Chrystusa i jego dobrodziejstwa. Brak w tym miejscu bezpośredniego powiązania tych darów z osobą Ducha Świętego⁸⁸. Natomiast już w kolejnej wzmiance w dalszej części omawianego artykułu jako pożytki Słowa i sakramentu wymienione są pokuta i wiara, widziane tutaj, tak jak w innych miejscach FC, również jako dary Ducha. To ich powiązanie pneumatologiczne opatrzone jest uwagą, że dzięki związkowi działania Ducha Świętego z sakramentami w reakcji na przyjętą naukę Chrystusa człowiek nie musi starać się wzniecić w sobie pokuty i wiary własnymi siłami⁸⁹.

⁸² AS III, V, BSELK, s. 766 (KWKL, s. 352).

⁸³ FC Ep. II, 18, BSELK, s. 1132-1135 (KWKL, s. 403).

⁸⁴ FC SD II, 48, BSELK, s. 1368n (KWKL, s. 448); por.: FC SD II, 50, BSELK, s. 1368-1371 (KWKL, s. 448).

⁸⁵ FC SD II, 57, BSELK, s. 1372n (KWKL, s. 449).

⁸⁶ FC SD II, 65, BSELK, s. 1374n (KWKL, s. 450).

⁸⁷ FC SD III, 9-16, BSELK, s. 1390-1393 (KWKL, s. 455n).

⁸⁸ FC SD XI, 16, BSELK, s. 1566n (KWKL, s. 514).

⁸⁹ FC SD XI, 71, BSELK, s. 1586n (KWKL, s. 521).

8.4.1. Chrzest

W FC temat pożytków Chrztu pojawia się na marginesie innych rozważań. Po raz pierwszy w artykule II poświęconym wolności woli. Wspomniany jest w nim inicjacyjny charakter Chrztu. Sakrament ten jest przedstawiony jako przynoszący dzięki Duchowi Świętemu odrodzenie i oświecenie, a także początek prawdziwego poznania i wiary w Boga, które rozniecił w sercach ludzkich sam Bóg, przez swego Ducha⁹⁰. Ponadto wskazane zostało, że ludzie ochrzczeni, w przeciwieństwie do nieochrzczonych, przyoblekli się w Chrytusa zgodnie z Ga 3,27. To pociąga za sobą nowonarodzenie oraz nową wolność – uwolnioną wolę. Ta ostatnia pozwala im słuchać Słowa Bożego, odnosić się do niego pozytywnie i przyjąć je wiarą⁹¹.

W artykule XI poświęconym wiecznej opatrności i wyborowi Bożemu znalazła się wzmianka o łasce nie tylko przyobiecanej, ale też udzielonej w Chrzcie. Łaska ta skutkuje wzniesieniem w człowieku pokuty i wiary, przez Słowo i sakramenty, a także umożliwia wytrwanie i postępowania w prawdziwej pobożności⁹².

O pożytkach Chrztu można także wnioskować z wypowiedzi ostatniego artykułu FC. Podstawą do tego, podobnie jak w przypadku AS, są tutaj sformułowania potępień wobec stanowiska anabaptystycznego w zakresie Chrztu dzieci. Autorzy FC w artykule XII domagają się docenienia Chrztu ze względu na złączoną z nim obietnicę. Umieszczone w tym kontekście marginesowe odniesienie do I Mż 17 (które w tekście niemieckim FC znalazło się nawet bezpośrednio w tekście) sugeruje, że chodzi o obietnicę zbawczego przymierza między Bogiem a człowiekiem, które autorzy łączą ze skutkami Chrztu⁹³. W dalszej części, odnoszącej się do błędów szwenkfeldian⁹⁴, autorzy FC odrzucają też poglądy negujące rozumienie Chrztu jako pieczętującego synostwo Boże oraz prowadzącego do nowonarodzenia⁹⁵.

8.4.2. Wieczerza Pańska

⁹⁰ FC SD II, 16, BSELK, s. 1352-1355 (KWKL, s. 443).

⁹¹ FC SD II, 67, BSELK, s. 1367n (KWKL, s. 451).

⁹² FC SD IX, 72, BSELK, s. 1587 (KWKL, s. 521).

⁹³ FC Ep. XII, 6, BSELK, 1294-1297 (KWKL, s. 424); FC SD XII, 13, BSELK, s. 1600n (KWKL, s. 526).

⁹⁴ Na temat poglądów Kaspara von Schwenckfelda zob.: G. A. Benrath, *Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen*, w: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, red. C. Andersen, A. M. Ritter, t. 2, wyd. 2 poprawione i uzupełnione, Göttingen 1998, s. 587-591.

⁹⁵ FC Ep. XII, 23, BSELK, s. 1298n (KWKL, s. 425); FC SD XII, 31, BSELK, s. 1602n (KWKL, s. 527).

Wieczerza Pańska doczekała się w FC znacząco obszerniejszego omówienia niż Chrzest. Poświęcony jest artykuł VII nie koncentruje się jednak na pożytkach tego sakramentu. W jego tekście znajdują się tylko wzmianki, że do pożytków Wieczerzy Pańskiej należy zaliczyć: pociechę, życie oraz wzmocnienie dla wiary przyjmujących. Podstawą do tego jest fakt, że wraz z udziałem w ciele i krwi w Wieczerzy Pańskiej wierzący zyskują udział w zasługach i czynach Chrystusa, otrzymując wszystkie dobrodziejstwa, które one oferują i gwarantują, a więc odpuszczenie grzechów, gwarancję zamieszkania Chrystusa w nich i udział w jego ciele⁹⁶.

8.5. Podsumowanie

Refleksja poszczególnych części LC nad pożytkiem sakramentu skupia się na dwóch zasadniczych kwestiach. Pisma autorstwa Filipa Melanchtona na pierwszy plan wysuwają budzenie i wzmocnienie wiary, co ściśle powiązane jest z faktem, że przez nie zapośredniczony jest Duch Święty, który tę wiarę budzi. Tworzy to swoiste sprzężenie zwrotne, bo zgodnie z nauczaniem CA i ACA wiara, rozumiana jako *fides specialis* nakierowana na zbawcze dary sakramentu, to jest wspomnianie dobrodziejstw Chrystusowych, konieczna jest dla skutecznego przyjęcia sakramentu⁹⁷. Zaś katechizmy Marcina Lutra (oraz AS, które w tym zakresie zakładają nauczanie katechizmowe) jako podstawowy pożytek sakramentu ukazują odpuszczenie grzechów i zbawienie. To ostatnie jest wynikiem katechizmowej analizy obietnic, które dołączone są do poszczególnych sakramentów. Nie świadczy to jednak o rozbieżności stanowisk pism wyznaniowych pochodzących od Marcina Lutra i Filipa Melanchtona, a raczej o różnym rozłożeniu akcentów w prezentacji skutków przyjęcia sakramentu. Potwierdza to fakt, że motyw odpuszczenia grzechów jako skutku sakramentu dochodzi w CA i ACA do głosu w odniesieniu do poszczególnych sakramentów. Tutaj także, jak u Marcina Lutra w katechizmach, punktem wyjścia do mówienia o łasce i odpuszczeniu grzechów w sakramencie jest analiza przypisanej im obietnicy. Zaś bliższa analiza nauczania katechizmowego wskazuje, że sakramenty kształtują całość życia chrześcijańskiego, Chrzest je inicjuje, zaś Wieczerza Pańska wzmacnia. Nieodłącznym zaś elementem życia chrześcijańskiego w katechizmach jest wiara⁹⁸. Zresztą jej wzmocnienie jako pożytek

⁹⁶ FC Ep. VII, 2.16-19.31, BSELK, s. 1256n.1260n.1264 (KWKL, s. 411.413n); FC SD VII, 6.48-53.58n.63n.81.117, BSELK, s. 1458n.1474-1483.1488n.1502n (KWKL, s. 477.482-485.487.492).

⁹⁷ Zob. wyżej 7.1.

⁹⁸ Por. DK, Część pierwsza, Pierwsze przykazanie, BSELK, s. 930-946 (KWKL, s. 62-66); DK, O wierze,

Sakramentu Ołtarza jest wspominane przez Marcina Lutra *expressis verbis*. Za swego rodzaju odpowiednik nauczania katechizmowego o związku sakramentu z całością życia chrześcijańskiego w CA i ACA można uznać częste w tych pismach wskazania, że zbawcze dary sakramentów niosą w sobie pociechę sumienia. Te dwie linie myślenia o pożytku sakramentu spotykają się w FC, która na równi traktuje wypowiedzi o zbawieniu i odpuszczeniu grzechów jako pożytku sakramentu z tymi głoszącymi, że wśród sakramentalnych korzyści jest poddanie działaniu Ducha Świętego, a co za tym idzie budzenie i wzmocnienie wiary. FC wskazuje także na praktyczny skutek takich pożytków sakramentu, jaką jest prawdziwa pokuta czy też pobożne życie.

Odnosząc się do pożytków specyficznych dla Chrztu, należy zauważyć, że nieczęsto w księgach wyznaniowych dochodzi do głosu nauczanie o Chrzcie jako sakramencie przyjęcia do Kościoła. Więcej wzmianek mamy na temat szerzej rozumianego inicjacyjnego charakteru Chrztu odnoszących się do niego jako sakramentu nowego narodzenia (dla części komentatorów ten motyw jest kluczowym argumentem za jednorazowością Chrztu), stania się Bożym dzieckiem, sakramentu łączącego człowieka ze zbawczą obietnicą Bożą, czy też usuwającego winę grzechu pierwotnego i inicjującego proces uwalniania się od żądz tego grzechu, która pozostaje w człowieku nawet po Chrzcie. Warto wskazać, że wszystkie te aspekty dochodzą też do głosu w liturgii Chrztu zaproponowanej w TB. W tym kontekście należy także wspomnieć o nauczaniu *expressis verbis* sformułowanym w CA, że Chrzest jest konieczny do zbawienia. Jednocześnie należy zauważyć, że zarówno wypowiedzi CA i ACA, jak i Lutowych katechizmów łączą bezpośrednio ze sobą Chrzest i usprawiedliwienie. Przyjęcie przez Boga w Chrzcie w CA jest tym samym przyjęciem, które dokonuje się dzięki usprawiedliwieniu, a dla Marcina Lutra w katechizmach usprawiedliwienie zyskuje konkretną postać w Chrzcie. Specyficzne pożytki Wieczerzy Pańskiej łączą się z jej miejscem na drodze chrześcijańskiego życia i skupiają się wokół Sakramentu Ołtarza jako wzmocnienia wiary, wsparcia w walce z grzeszną naturą starego Adama. W katechizmach to lecznicze działanie nie jest odnoszone tylko do wymiaru duchowego człowieka, ale także cielesnego.

Na zakończenie tego podsumowania należy wspomnieć o dwóch niekoniecznie pierwszoplanowych wątkach w nauczaniu LC na temat pożytku sakramentu. Po pierwsze oba sakramenty w nauczaniu ksiąg wyznaniowych zyskują eschatologiczny horyzont, gdyż w nich są udzielane eschatologiczne dary jednej Ewangelii. Po drugie w katechizmowych nauczaniu pojawia się też wątek

sakramentów jako środków jednoczących z Trójjedynym Bogiem, zaś w ACA Wieczera Pańska została określona jako sakrament łączący z Chrystusem.

Niniejszy rozdział połączył perspektywę sakramentów w ogólności z rozważaniami na temat konkretnych z nich. Otworzył tym samym rozważania z zakresu szczegółowego nauczania o sakramentach. Kolejny rozdział będzie je kontynuować w odniesieniu do szczegółowego zagadnienia, jakim jest kwestia uzasadnienia praktyki Chrztu dzieci.

9. Chrzest dzieci

Rozważania rozdziału poprzedniego o pożytkach sakramentu pozwoliły nam nie tylko ukazać ich zabawcze dary, ale także uwypuklić, że LC zna nie tylko ogólną perspektywę spojrzenia na sakramenty, lecz także zajmuje się tematami odnoszącymi się jedynie do konkretnych z nich. Pierwszym specyficznym zagadnieniem związanym wyłącznie z Chrztem w LC jest pytanie o praktykę Chrztu dzieci. Jak wiadomo Reformacja wittenberska została skonfrontowana z grupami i ruchami reformacyjnymi, które negowały tę praktykę. Grupy i ruchy te były przez wittenberskich Reformatorów określane wspólnym mianem anabaptystów bądź nowochrzczeńców. Jako ich istotnych przedstawicieli można wymienić takie postaci jak Balthasar Hubmeier czy Melchior Hoffman¹. Wątki anabaptystyczne obecne były także w nauczaniu innych przedstawicieli tzw. marzycieli, czyli radykalnego skrzydła Reformacji, takich jak Thomas Müntzer². Z powodu tego, że przeciwnicy Reformacji niejednokrotnie mieszały nauczanie wittenberskich Reformatorów z nauczaniem liderów anabaptystycznych, próbując obwinąć wittenberczyków o negację praktyki Chrztu dzieci³. Ponadto

¹ Na temat nauczania nowochrzczeńców zob.: G. A. Benrath, *Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen*, w: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, red. C. Andersen, A. M. Ritter, t. 2, wyd. 2 poprawione i uzupełnione, Göttingen 1998, s. 618-640.

² Na temat poglądów Thomasa Müntzera na Chrzest zob.: J. T. Maciuszko, *Müntzer*, RELIGIA; G. A. Benrath, art. cyt., s. 572n.

³ Przykładem takiego działania są przygotowane przez Johannesa Ecka na sejm w Augsburgu w 1530 roku „404 artykuły” (zob. L. Grane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterńskiej*, Bielsko-Biała 2002, s. 97; por.: *D. Johann Ecks vierhundertundvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530*, w: *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses*, t. 2, Kassel 2005).

na różnych etapach wprowadzania Reformacji kształtowanej przez ośrodek wittenberski jej przedstawiciele musieli konkurować i spierać się z przedstawicielami nurtów anabaptystycznych, co znalazło także odzwierciedlenie w ich aktywności polemicznej⁴. Stąd kwestia obrony praktyki Chrztu dzieci nabrała dla wyznań wiary luterkańskiej Reformacji kluczowego znaczenia. Poniżej zostaną przedstawione odpowiedzi CA, ACA, katechizmów (z uwzględnieniem TB), AS i FC na pytanie o Chrzest dzieci.

9.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”

Problem Chrztu dzieci odgrywa kluczową rolę w poświęconym Chrzтови CA IX. Pokazuje to historia powstania tekstu CA IX. Poprzedzające go wyznanie wiary Marcina Lutra z 1528 roku⁵ oraz „Artykuły szwabachskie”⁶ poruszają obok kwestii Chrztu dzieci takie zagadnienia, jak zewnętrzny znak, stwórcze Słowo, znaczenie połączenia Słowa i elementu – wody, czy jednorazowość Chrztu. Te elementy nie pojawiły się już jednak w bezpośrednio poprzedzających tekst CA wersjach Na i Nb. Pierwsza z nich to przesłany do konsultacji do Norymbergii szkic wyznania z 3 czerwca 1530 (Na). Druga to pierwsze zachowane pełne sformułowanie wyznania, także przesłane do Norymbergii, z 15 czerwca 1530 (Nb). Wskazywane jest także, że w tych poprzedzających CA IX wersjach artykuł ten miał nosić tytuł: „O konieczności Chrztu dzieci”⁷. Te zmiany pokazują, że zainteresowanie Filipa Melanchtona w tym artykule przesunęło się zdecydowanie w kierunku polemiki z anabaptystami⁸. Powodem takiego przesunięcia akcentów należy się doszukiwać w przygotowanych przez Johanna Ecka na sejm w Augsburgu „404 artykułach”. Pismo to stanowiło katalog wypowiedzi przedstawicieli różnych nurtów Reformacji uznanych przez Johanna Ecka za sprzeczne z nauczaniem Kościoła rzymskiego. Wśród nich obok twierdzeń

4 Por.: M. Luther, *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn*, WA 26, 137-74; P. Melancthon, *Adversus Anabaptistas Iudicium*, w: tenże: *Werke in Auswahl*, red. R. Stupperich, t. 1, Gütersloh 1951, s. 272-295; charakterystyka obu pism zob.: *Healing Memories: Reconciling in Christ. Report of the Lutheran-Mennonite International Study Commission*, Geneva-Strasbourg 2010, s. 43-47, http://www.lwf-assembly.org/uploads/media/Report_Lutheran-Mennonite_Study_Commission.pdf (dostęp: 9.12.2015).

5 Por.: WA 26, 506 (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie o Wieczery Pańskiej*, przeł. J. Pośpiech, Bielsko-Biała 2014, s. 196.).

6 Por.: *Schwabacher Artikel*, Der neundt, BSELK-QM1, s. 40.

7 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1, Berlin 1996, 605n.

8 Zob. W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, t. 2, Gütersloh 1978, s. 176-180; por. G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 605; L. Grane, dz. cyt., s. 96.

charakterystycznych dla nurtów wittenberskiego pojawiły się wypowiedzi negujące Chrzest dzieci pochodzące od różnych anabaptystów. Groziło to utożsamieniem wittenberskich reform z postulatami anabaptystycznymi⁹.

Zawarte w CA IX tezy dotyczące Chrztu dzieci: „De baptismo docent [...] sint Baptisandi, qui per Baptismum oblatis Deo recipiantur in gratiam Dei/Von der Tauff wirt gelert [...] Das man auch die kinder teuffen sol, welche durch solche Tauff Gott uberantwort und gefellig werden” [„Kościoły nasze uczą o Chrzcie [...] że należy chrzczyć dzieci, które w Chrzcie są ofiarowane Bogu i przyjmowane do łaski Bożej/O Chrzcie naucza się, że należy chrzczyć dzieci, które przez taki Chrzest bywają oddane Bogu i są mu miłe”]¹⁰ współgrają z poprzedzającym je stwierdzeniem o tym, że Chrzest jest konieczny do zbawienia ze względu na to, że w nim ofiarowana jest łaska Boża. Tezę o poprawności Chrztu dzieci Filip Melanchton argumentuje więc tym, że Chrzest taki skutecznie powierza dzieci Bogu i sprawia ich przyjęcie do łaski.

W tym miejscu warto przywołać uwagę Regina Prentera, który także w kontekście Chrztu dzieci łączy wypowiedzi CA IX z CA II, widząc w Chrzcie jako nowym narodzeniu, o którym mowa w CA II, podstawę dla praktyki Chrztu dzieci. Wskazuje też, że nie można oddzielić aktu ofiarowania Bogu dzieci w Chrzcie (działanie człowieka) od Bożego aktu przyjęcia ich. Oba z nich stają się jednym w działaniu, które w ostatecznym rozrachunku w całości jest działaniem Bożym. Jednocześnie akt ofiarowania zakłada, że w Chrzcie dziecka mamy do czynienia z prawdziwym Chrztem, a więc jest on czymś więcej niż tylko dopełnieniem określonej ceremonii na dziecku, które zostało przyniesione do Kościoła¹¹.

Wykład pozytywny CA IX wspierają potępienia zawarte w tym artykule skierowane przeciwko anabaptystom: „Damnant Anabaptistas, qui improbant baptismum puerorum et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri/Derhalben werden die Widderteuffer verworfen, welche leren, das die kindertauff nicht recht sey” [„Kościoły nasze potępiają anabaptystów, którzy nie uznają Chrztu dzieci i utrzymują, że bez Chrztu dostępują one zbawienia/Z tego powodu odrzuca się nowochrzczeńców, którzy nauczą, że Chrzest dzieci nie jest właściwy”]¹². Jak widać tekst niemiecki jest tutaj oszczędniejszy, tylko w wersja

9 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 605; por.: D. Johann Ecks *vierhundertundvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530*, w: *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsbургischen Glaubensbekenntnisses*, t. 2, Kassel 2005.

10 CA IX, BSELK, s. 104n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 32).

11 R. Prenter *Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung*, Erlangen 1980, s. 133-135.

12 CA IX, BSELK, s. 104n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 32).

łacińska podnosi argument, że anabaptyści głoszą, iż także bez Chrztu dzieci mogą dostać zbawienia.

Leif Grane ogranicza się w interpretacji potępień z wersji łacińskiej CA IX do wskazania, że sprzeciwiają się one negacji dwóch z trzech zasadniczych tez pozytywnych artykułu. Po pierwsze negacji konieczności Chrztu dzieci, po drugie zaś negacji konieczności Chrztu do zbawienia w odniesieniu do dzieci¹³. W innym kierunku idzie refleksja Regina Prentera. W swojej interpretacji skupia się on na fakcie, że tekst łaciński CA IX jest obszerniejszy niż niemiecki i precyzuje, że godnym odrzucenia poglądem anabaptystów jest ich twierdzenie, że dzieci bez Chrztu dostępują zbawienia. Z tego doprecyzowania, obecnego jedynie w tekście łacińskim, Regina Prenter wyciąga wniosek, że przeciw pozytywnemu wykładowi CA IX głoszącemu, że Chrzest jest konieczny do zbawienia, występują tylko ci spośród anabaptystów, którzy głoszą, że zbawienie jest możliwe bez Chrztu. Dla Regina Prentera sformułowania CA IX nie odnoszą się więc do sytuacji w rodzaju śmierci dziecka bez Chrztu bądź też męczeńskiej śmierci katechumenów przed Chrztem. W odniesieniu do takich okoliczności głoszoną przez CA konieczność Chrztu dla zbawienia wywiedzioną z Bożego ustanowienia i nakazu należy uznać za wiążącą tylko dla ludzi, nie rozstrzyga zaś ona Bożej oceny wskazanych przypadków. Tym samym dla Regina Prentera Chrzest nie jest absolutnie konieczny do zbawienia¹⁴.

Takiej interpretacji zdecydowanie sprzeciwia się Friedrich Mildenberger, który z zapisów CA IX wyciąga jasny wniosek: „To znaczy [...], że dziecko umarłe jako nieochrzczone nie może być zbawione”¹⁵. Widzi w tym też uzasadnienie praktyki Chrztu nagłego na gruncie ewangelickim¹⁶.

Powyżej cytowane wypowiedzi Friedricha Mildenbergera należy umieścić w kontekście jego szerszej krytyki argumentacji na rzecz Chrztu dzieci zawartej w CA IX. Stwierdza w niej, że zawarte w tym artykule pojęcie Chrztu pomija subiektywno-pneumatologiczną stronę Chrztu, która w każdym działaniu sakramentalnym stoi obok obiektywno-zbawczego działania Bożego, czego doskonałym przykładem jest negacja działania Wieczery Pańskiej *ex opere operato*, a więc bez wiary przyjmującej dary sakramentu. Takie wyizolowanie strony obiektywno-zbawczej prowadzi zdaniem Friedricha Mildenbergera między innymi do uczynienia Kościoła odpowiedzialnym za czynione przez Chrystusa zbawienie, bowiem zbawczo koniecznym staje się czyn Kościoła

¹³ L. Grane, dz. cyt., s. 96.

¹⁴ R. Prenter, dz. cyt., s. 138.

¹⁵ F. Mildenberger, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Stuttgart 1983, s. 98.

¹⁶ Tamże.

– Chrzest. Jest to dla niego wyrazem pominięcia wolności działania Bożego w Ewangelii. Dla takiego ujęcia zdaniem Friedricha Mildembergera nie jest usprawiedliwieniem stanowisko strony anabaptystycznej, która doprowadza do izolacji subiektywno-pneumatologicznego aspektu (wstępnej wiary chrzczonego), która podobnie uzależnia zbawienie od ludzkiego działania, prowadząc do antropocentrycznego rozumienia sakramentu. Takie pojmowanie Chrztu tak samo traci balans subiektywnego i obiektywnego w pojmowaniu sakramentu, jak zawarta w CA IX obrona Chrztu dzieci¹⁷.

W odpowiedzi na krytykę Friedricha Mildembergera można odwołać się do obserwacji, że nie tylko CA IX, ale także dotyczący Wieczerzy Pańskiej CA X nie zajmuje się kwestią wiary, czyni to dopiero CA XIII¹⁸. Stąd też zarzut Friedricha Mildembergera o wyizolowaniu obiektywno-zbawczej strony sakramentu kosztem jej strony subiektywno-pneumatologicznej wydaje się do utrzymania tylko przy wyizolowaniu CA IX od całości CA, a szczególnie CA XIII. Zaś faktem jest, że reformacyjna argumentacja na rzecz Chrztu dzieci wychodzi zdecydowanie od obiektywno-zbawczej strony sakramentu, z czym spotkamy się jeszcze w kolejnych księgach wyznaniowych, a co jest zrozumiałe także w kontekście faktu, że polemika ta skierowana jest w kierunku stanowiska reprezentującego wyizolowane pojęcie subiektywno-pneumatologiczne. Poza tym współgra z pojmowaniem Chrztu jako konkretnej aplikacji nauki o usprawiedliwieniu zawartej w CA IV, w której także człowiek zbawiany pozostaje stroną bierną¹⁹.

Takie ujęcie CA IX spotkało się z pozytywnym przyjęciem w Konfutacji²⁰, choć jak wykazuje Leif Grane rozbieżności w pojmowaniu Chrztu między stroną reformacyjną a rzymską, jakie stały w tle CA IX, otwierały co najmniej kilka pól sporu, np. pojmowanie konieczności tego sakramentu do zbawienia czy kwestia rozumienia udzielanej przez Chrzest łaski. Pytania te jednak w Konfutacji zostały pominięte²¹.

Wykorzystując skupienie Konfutacji na afirmacji odrzucenia anabaptystów przez CA IX, Filip Melanchton rozwija tę myśl w tekście ACA IX²². Artykuł ten

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. CA XIII, BSELK, s. 108n (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34); L. Grane, dz. cyt., s. 138-143.

¹⁹ E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente: Taufe und Abendmahl*, w: *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980, s. 204n; R. Prenter, dz. cyt., s. 122n.

²⁰ Zob. KONFUTACJA, art. IX, s. 98n.

²¹ L. Grane, dz. cyt., s. 96.103n.

²² G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 606n

rozpoczyna przypomnienia głównych tez CA IX²³, pozostała zaś jego część poświęcona jest argumentacji antyanabaptystycznej, która miała utwierdzić pozytywny odbiór Konfutacji wobec CA IX. Rozważania te rozpoczyna stwierdzenie, że brak anabaptystów wśród zwolenników CA wynika z czystego i pilnego nauczania Ewangelii, którego jednym z pożytków, dzięki dobrodziejstwu Bożemu, jest zabezpieczenie zborów przed osobami reprezentującymi poglądy anabaptystyczne. Wynika to z faktu, że członkowie zreformowanych zborów zostali dzięki prawidłowemu zwiastowaniu wyposażeni w narzędzia (sam Filip Melanchton ujmuje to dosadniej pisząc o uzbrojeniu Słowem Bożym) pozwalające odeprzeć poglądy anabaptystów, którzy zostali określani jako stronnictwo bezbożne i odstępcze²⁴.

Następnie Filip Melanchton stwierdza, że obok innych błędów anabaptystycznych popierający CA odrzucają także ich tezę jakoby Chrzest dzieci był nieużyteczny. Pierwszym argumentem na rzecz takiego stanowisko jest to, że „obietnica zbawienia odnosi się także do dzieci”²⁵. Jednocześnie wskazane zostaje, że zbawcza obietnica odnosi się jedynie do tych, którzy są w Kościele, gdyż ci, którzy są poza nim, nie są poddani środkom łaski, przez które Chrystus odradza ludzi, a więc Słowu i sakramentom. Chrzest jest zatem konieczny jako powiązanie dzieci z obietnicą zbawienia. Jako uzasadnienie Filip Melanchton przywołuje tutaj także uniwersalistycznie brzmiący fragment ustanowienia Chrztu z Mt 28,19: „chrzczijcie wszystkie narody”. Tak jak wszystkim oferuje się zbawienie, tak też wszystkim oferuje się Chrzest. Filip Melanchton nie pozostawia tutaj wątpliwości, wymieniając obok mężczyzn i kobiet nie tylko dzieci [*pueri*], jak to uczynił w tekście CA IX²⁶, ale także niemowlęta [*infantibus*]²⁷. Filip Melanchton podsumowuje: „Wynika z tego jasno, że należy chrzcić niemowlęta [*infantes*], ponieważ z Chrztem oferowane zostaje zbawienie”²⁸. Friedrich Brunstäd, komentując powyższe wypowiedzi ACA IX o Chrzcie dzieci, zwraca uwagę na fakt, że w ich tle stoi pytanie nie tyle o to, czy Kościół ma prawo chrzcić dzieci, a raczej czy Kościół ma im prawo odmawiać Chrztu, skoro obejmuje je obietnica. Zwraca także uwagę na fakt, że jest koniecznym przyjęcie dzieci do Kościoła przez Chrzest, gdyż wtedy

²³ ACA IX, 1, BSELK-QM1, s. 499 (KWKL, s. 234).

²⁴ ACA IX, 2, BSELK-QM1, s. 499 (KWKL, s. 234).

²⁵ ACA IX, 2, BSELK-QM1, s. 499 (KWKL, s. 234).

²⁶ CA IX, BSELK, s. 104n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 32).

²⁷ ACA IX, 2, BSELK-QM1, s. 499 (KWKL, s. 234).; zob. G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 607.

²⁸ ACA IX, 2, BSELK-QM1, s. 499 (KWKL, s. 234).

tylko znajdują się w obszarze działania środków łaski: Słowa i sakramentów, które prowadzą do odrodzenia²⁹.

Drugi z argumentów, jakiego używa Filip Melanchton w obronie praktyki Chrztu dzieci, ma naturę historyczną. Dowodem Bożej aprobaty dla Chrztu dzieci, a tym samym błędu anabaptystów w ich twierdzeniu o odrzuceniu takiego Chrztu, jest fakt, że daje tak ochrzczonego Ducha Świętego. Gdyby było inaczej, nikt nie byłby zbawiony, a także nie byłoby Kościoła, gdyż jedno i drugie jest dziełem Ducha Świętego³⁰.

Także argumentację na rzecz Chrztu dzieci zawartą w ACA poddaje krytyce Friedrich Mildenerberger. Widzi w niej przykład trudności, w jakie popadła Reformacja, argumentując na rzecz Chrztu dzieci. Skupia się przy tym na pierwszym z przytoczonych argumentów, który jego zdaniem odwołuje się do trzech elementów: 1. obowiązywania obietnicy zbawienia także wobec dzieci, 2. obowiązywania obietnicy zbawienia tylko w obrębie Kościoła – miejsca szafarstwa środków łaski, 3. konieczności Chrztu dzieci, by powiązać je z obietnicą zbawienia. Ostatni z nich ukazuje swoją słabość, kiedy spojrzysz na przedstawione w nim rozumienie Kościoła. Kościół jest tutaj obszarem zbawienia, do którego włączane są dzieci poprzez Chrzest. Sam Kościół zaś jest tam, gdzie Chrystus działa w Słowie i sakramencie. Te obserwacje Friedrich Mildenerberger odnosi do Chrztu: „[Chrzest] jest tam skutecznym działaniem Bożym, gdzie jest oferowany i przyjmowany w wierze. Działanie Boga w Ewangeli konstituuje Kościół”, przy czym zauważa, że „w argumentie Filipa Melanchtona wygląda to jednak tak, jakby to działanie Boże zakładało [istnienie] Kościoła”³¹.

Ponownie wydaje się, że krytyka Friedricha Mildenerbergera jest nietrafna, bo ogranicza się jedynie do wyrwanego z kontekstu argumentu zawartego w ACA IX. Wystarczy spojrzeć na opis Kościoła w CA, gdzie artykuł V głosi, że gruntem dla wiary jest szafarstwo środków łaski, zaś Kościół zgodnie z CA VII jest wspólnotą wierzących, a więc tych, którzy poddali się działaniu Ducha Świętego w środkach łaski. Jednocześnie to Kościół zgodnie z CA VII jest tym miejscem, który rozpoznawany jest po obecności w nim *notae ecclesiae*, które tożsame są ze środkami łaski. Tym samym z jednej strony Kościół budowany jest na działaniu środków łaski, z drugiej zaś strony jest tym miejscem, w którym dokonuje się szafarstwo środków łaski. Ujmując rzecz w kategoriach zaczerpniętych z krytyki Friedricha Mildenerbergera, Kościół jest ukonstytuowany na środkach łaski, jednocześnie jednak ich działanie zakłada istnienie

29 F. Brunstād, *Theologie des lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, s. 143.

30 ACA IX, 3, BSELK-QM1, s. 499n (KWKL, s. 234).

31 F. Mildenerberger, dz. cyt., s. 99.

Kościół³². Nie można obu tych twierdzeń od siebie oddzielić czy też sobie przeciwstawić, co jest konieczne, by zarzuty Friedricha Mildembergera mogły zostać utrzymane.

9.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm” oraz „Książeczka Chrztu”

W przypadku katechizmów mamy do czynienia z najbardziej całościową nauką o Chrzcie na gruncie ksiąg wyznaniowych. Friedrich Brunstäd uznał nawet, że wypowiedzi w pozostałych z nich należy traktować tylko jako preludium do wykładu katechizmowego³³. Podobną obserwację można poczynić odnośnie obszerności argumentacji na rzecz Chrztu dzieci. Przy czym od razu na wstępie należy odnotować, że nie znalazła ona swojego miejsca w złożonym z czterech pytań schemacie wypowiedzi „Małego katechizmu”. Podobnie jak kwestia zachęty do przystępowania do sakramentu w przypadku części poświęconej Wieczerzy Pańskiej stanowi ona wątek omawiany wyłącznie na kartach „Dużego katechizmu”. Jednocześnie już na wstępie Marcin Luter zastrzega się, że kwestionowanie praktyki Chrztu dzieci poprzez pytania o jego ważność czy też wiarę chrzczonych dzieci, stanowi zamieszanie będące dziełem diabła, realizowanym za pośrednictwem jego sekt. Tym samym jednoznacznie ocenione zostały wszelkie grupy, które przejawiały tendencje anabaptystyczne. Marcin Luter zaleca przy tym, by prostaczkowie nie wdawali się w polemiki w tym temacie, ale odsyłali do ludzi uczonych. Przedstawione zaś przez niego w objaśnieniu „Dużego katechizmu” argumenty stanowią jedynie pomoc dla prostaczków, którzy by jednak sami chcieli odpowiedzieć na tego typu

32 Por. interpretacje *notae ecclesiae* sprzeciwiające się przeciwstawianiu sobie ich rozumienia jako fundamentów oraz jako przejawów życia Kościoła: G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 2, dz. cyt., s. 248-254.315; por.: G. Kretschmar, *Der Kirchenartikel der Confessio Augustana Melchtons*, w: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 426; B. Lohse, *Die Einheit der Kirche nach der Confessio Augustana*, w: *Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche*, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau 1982, s. 72; E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, wyd. 4, dz. cyt., s. 181; H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965, s. 281n; F. Brunstäd, dz. cyt., s. 118; D. Nowak, *Nauka o Duchu Świętym w świetle teologii ks. dra Marcina Lutra i Ksiąg Symbolicznych*, „Studia Humanistyczno-Teologiczne” t. 1 (1): 2003, s. 178; oraz wskazanie na nabożeństwowe umiejscowienie środków łaski w CA: R. Prenter, dz. cyt., s. 101-103; E. Schlink, *Kriterien der Einheit der Kirche aufgrund der Augsburgischen Konfession*, w: *Evangelium – Sakramente – Amt...*, dz. cyt., s. 110n; tenże, *Theologie der lutherischen...*, wyd. 4, dz. cyt., s. 165; szerzej na ten temat zob. niżej 15.1.

33 F. Brunstäd, dz. cyt., s. 142.

zwodnicze pytania³⁴. Takie ujęcie problemu może tłumaczyć, że Marcin Luter w ujęciu katechizmowym zasadniczo ograniczył stosowany przez siebie zestaw argumentów na rzecz Chrztu dzieci. W katechizmowej narracji nie pojawiają się przywoływane przez M. Lutra przy innych okazjach odwołania do miejsc biblijnych opisujących błogosławieństwo dzieci przez Jezusa (Mt 19,13-15; Mk 10,13-16; Łk 18,15-17) czy też wskazań, że chrzczono całe domy (Dz 16,15.33; 1 Kor 1,16), a sam nakaz chrzestny z Mt 28,19n ma wymiar uniwersalny. W przeciwieństwie do innych swoich wypowiedzi na temat Chrztu dzieci Marcin Luter nie rozwija w DK także kwestii *fides infantium*³⁵.

Marcin Luter swój wykład na temat tego, że Chrzest dzieci jest właściwy, rozpoczyna od przywołania argumentu o tym, że Bóg uznaje Chrzest dzieci, gdyż daje im Ducha Świętego, co widoczne jest w przykładach nauki i życia poszczególnych osób. Jako przykłady potwierdzające tę tezę pojawiają się w DK Bernard z Clairvaux, Jan Gerson oraz Jan Hus. Ponadto ochrzczeni w dzieciństwie otrzymali zdolność pojęcia Pisma Świętego, a także poznania Chrystusa, co bez Ducha Świętego nie byłoby możliwe. Zresztą jeżeliby Bóg nie uznawał Chrztu dzieci i nie obdarzał ich Duchem Świętym, to także Kościół straciłby swoją ciągłość. Wyznajemy zaś wiarę w święty Kościół chrześcijański zgodnie z III artykułem wyznania wiary. Gdyby więc Chrzest dzieci nie miał być miły Bogu, to ów artykuł zostałby obalony, a tego nie jest w stanie nikt uczynić. Ponadto w takiej sytuacji sam Bóg popadłby w sprzeczność z samym sobą, obdarzając Duchem Świętym ochrzczonych w dzieciństwie³⁶. Albrecht Peters widzi jako tło wyżej omówionego argumentu przekonanie o Chrzcie dzieci jako niekwestionowanym zwyczaju chrześcijańskim, którego negacja niesie za sobą konieczność unieważnienia już dokonanych Chrzta. Z braku jasnego potwierdzenia, jak i jasnej negacji tej praktyki w Piśmie Świętym stwierdza, że nie ma podstaw, by obalać ją na podstawie sprzeczności z normą Pisma, jednocześnie wskazuje przy tym na uniwersalność Ewangelii kierowanej do wszystkich, bez względu na wiek³⁷.

Dalsza część argumentacji „Dużego katechizmu” w dyskusji nad Chrztem dzieci koncentruje się wokół znaczenia pojęcia wiary dla Chrzta, a więc klu-

34 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1122 (KWKL, s. 118).

35 Por.: WA 17 II, 72-88 (szczególnie s. 78-88); WA 26, 137-74. Syntetyczne omówienie argumentacji Marcina Lutra na rzecz Chrzta dzieci zawarto w: J. Ślawik, *Chrzest dzieci u Lutra. Ewolucja poglądów?*, „Rocznik Teologiczny ChAT” r. XLI: 1999, z. 1-2, s. 121-130; W. Führer, *Die Schmalkaldischen Artikel*, Tübingen 2009, s. 308-310; A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 4, Göttingen 1993, 114-117.

36 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1122-1124 (KWKL, s. 116).

37 F. Brunstäd, *Theologie des lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, s. 105-107.

czowego postulatów strony anabaptystycznej, która domagała się Chrztu na wyznanie wiary. Friedrich Brunstäd zauważa w tym kontekście, że to właśnie pytanie o Chrzest dzieci ujawnia charakter Chrztu oraz relacji Chrzest – wiara³⁸. Marcin Luter zdecydowanie sprzeciwia się uznawaniu wiary chrzczonego za istotową dla Chrztu. O istocie Chrztu przesądza bowiem Słowo Boże i Boży nakaz, zaś „wiara nie stanowi chrztu, ale przyjmuje chrzest”³⁹, tak więc tam, gdzie zachowany jest ustanowiony Bożym Słowem i nakazem związek Słowa i wody, tam też Chrzest pozostaje ważny, niezależnie od kondycji czy to udzielającego Chrztu, czy też przyjmującego go, tak samo jak ma się to w przypadku obecności ciała i krwi Pańskiej w elementach Wieczerzy Pańskiej⁴⁰. Komentując zacytowaną wyżej wypowiedź Marcina Lutra o wyłącznie przyjmującym charakterze wiary w odniesieniu do Chrztu, Friedhelm Krüger widzi w niej obronę reformacyjnego pojęcia usprawiedliwienia *sola fide*. Bowiem postulowany przez anabaptystów Chrzest na wyznanie wiary narażony był na niebezpieczeństwo uzależnienia darowanych w Chrzcie zbawczych pożytków od wyznania wiary, a więc uczynku człowieka⁴¹.

Kontynuując rozważania o wierze w kontekście Chrztu, Marcin Luter wskazuje, że na podstawie powyższego argumentu odwołującego się do istoty Chrztu pytanie o wiarę chrzczonych dzieci traci swoje znaczenie, gdyż Chrzest pozostawałby ważny nawet gdyby nie wierzyły (z czym sam Reformator się nie zgadza). Z tego stwierdzenia Marcin Luter przechodzi do kwestii ponownego Chrztu, który uważa za najgorsze „zbeszczeszczenie i znieważenie sakramentu”⁴². Ta ocena wynika z faktu, że ponowny Chrzest stanowi negację Słowa i nakazu Bożego, nie dlatego, że są one nieprawdziwe, ale tylko dlatego, gdyż dana osoba uczyniła z nich niewłaściwy użytek, nie przyjmując ich wiarą. Stąd też ci, którzy zostali ochrzczeni bez wiary, nie powinni powtarzać swego Chrztu, ale uwierzyć w obietnicę Słowa Bożego, która towarzyszyła tamtemu

38 F. Brunstäd, dz. cyt., s. 148.

39 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1124 (KWKL, s. 119).

40 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1124 (KWKL, s. 119). Por. wyżej 6, a także niżej 11.

41 F. Krüger, *Sakramente*, w: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, red. H. G. Pöhlmann, T. Austad, F. Krüger, Gütersloh 1996, s. 155.

42 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1124 (KWKL, s. 119). W tym kontekście warto przywołać wskazania Marcina Lutra odnośnie Chrztu nagłego przeprowadzanego przez położną, który miał być potwierdzany jedynie przez publiczne nałożenie rąk. Znaczenie publicznego dokonania aktu Chrztu dochodzi także do głosu w tym, jak Reformator nakazywał rozwiązywać kwestię Chrztu nagłego, którego dokonała matka bez świadków. W takiej sytuacji powinna ona przemilczeć dokonanie Chrztu i zanieść dziecko, by dokonany był na nim publiczny akt udzielenia sakramentu (WA 47,657; zob. A. Peters, *Kommentar...*, t. 4, dz. cyt., s. 119).

Chrztopi. To powiązane jest ze wskazaniem, że nie należy w tej kwestii budować na swojej wierze czy też wierze innych osób, których modlitwa towarzyszyła Chrztopi⁴³. Friedrich Brunstäd zauważa, że Marcin Luter zrównuje tutaj Chrzest dziecka i Chrzest dorosłego. Żaden z nich nie dokonuje się ze względu na wiarę chrzczonego, ale ze względu na Słowo i ustanowienie⁴⁴.

Marcin Luter stwierdza następnie, że akt Chrztu dokonuje się w nadziei, że chrzczone dziecko wierzy i z modlitwą, by Bóg wiarą je obdarzył. Akt ten jednak nie dokonuje się w oparciu o tę nadzieję i prośbę, ale w oparciu o nakaz Boga i zaufanie w prawdziwość Słowa Bożego. Tym samym stanowisko Marcina Lutra w sprawie Chrztu dzieci nie zakładało odwołania się do wiary Kościoła (Tomasz z Akwinu) bądź też chrzczenie w oparciu o przyszłą wiarę dziecka (zwyczaj waldensów), ale jedynie w oparciu o zmieniającą rzeczywistość, zbawczo skuteczne Słowo Boże⁴⁵.

By uzasadnić niezależnienie ważności Chrztu od wiary chrzczonego (ale nie jego zbawczej skuteczności – wiara jest konieczna, by przyjąć Chrzest!), Marcin Luter odwołuje się do stwierdzenia, że niewłaściwe używanie danej rzeczy nie unieważnia jej, zgodnie ze stwierdzeniem, że *Abusus non tollit, sed confirmat substantiam* [Nadużywanie nie niweczy, ale potwierdza substancję]⁴⁶. By zobrazować ten przykład, Marcin Luter wskazuje, że tak samo jak w przypadku Chrztu niewiara nie narusza jego istoty, tak samo rzecz ma się w przypadku Chrystusa, który nie staje się niczym od tego, że komuś brak wiary w Niego. Podobnie ma się z Bożymi porządkami ufundowanymi na Słowie Bożym, takimi jak władza rodzicielska czy władza zwierzchności świeckiej⁴⁷.

Swoje rozważania o Chrzcie dzieci w „Dużym katechizmie” Marcin Luter kończy podkreśleniem raz jeszcze faktu, że Boże Słowo i ustanowienie stanowią rzeczywistość obiektywną przesądzającą o prawdziwości Chrztu, niezależnie od różnorodnych opinii na ten temat. Negacja obiektywnego znaczenia Słowa Bożego w Chrzcie jest działaniem diabelskim, podobnym do tego, jak diabeł występuje przeciw zwierzchności, lekceważąc jej ustanowienie

43 Do takiej modlitwy wzywa jednak sam Marcin Luter w dołączanym do „Małego katechizmu” liturgicznym formularzy Chrztu – „Książeczce Chrztu” [Taufbüchlein], zob. TB, BSELK, s. 906–908.

44 F. Brunstäd, dz. cyt., s. 149.

45 A. Peters, *Kommentar...*, t. 4, dz. cyt., s. 113. Por.: WA 17 II, 78–82.

46 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1126 (KWKL, s. 119).

47 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1126 (KWKL, s. 119); por. DK, Część pierwsza, Czwarte przykazanie, BSELK, s. 968–992 (KWKL, s. 72–79); zob. także: I. Lichtner, *Afirmacja życia. Kwestia doczesności w teologii Marcina Lutra*, Dziegielów 2012, s. 28–49; A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 1, Göttingen 1990, s. 187–208.

Słowem Bożym. Traktuje on bowiem i Chrzest, i zwierzchność jakby miał do czynienia z czymś jedynie zewnętrznym, a nie Bożym ustanowieniem, które zwykłej wodzie przydaje zbawczości lub danej osobie powierza władzę nad innymi. Stąd też kluczem do zachowania właściwego nauczania o Chrzcie jest zachowanie przekonania o jego zbawczej skuteczności i nieprzyzwolenie na to, by był on traktowany jako zwykły znak⁴⁸. Ta ostatnia uwaga poszerza kontekst polemiki „Dużego katechizmu” broniącej Chrztu dzieci. Jej adresatami nie są tylko głoszący poglądy anabaptystyczne, ale wszelcy marzyciele negujący zbawczość sakramentu⁴⁹, gdyż to właśnie przekonanie o tej ostatniej ufundowanej na towarzyszącej Chrzcie obietnicy pozwala ochronić Chrzest dzieci.

Podsumowując wypowiedzi Marcina Lutra w „Dużym katechizmie”, warto przywołać dwie skrajnie różne opinie dotyczące zawartego w nim stanowiska na temat Chrztu dzieci. Friedrich Brunstäd podkreśla przy tym obrazowość Chrztu dziecka, która znakomicie pokazuje przyjęcie przez Boga oraz to, po czyjej stronie leży zbawcza inicjatywa tego działania⁵⁰. Odmiennego zdania jest Friedrich Mildenerberger, który w oparciu argumentacji na temat Chrztu dzieci nie na wierze, a jedynie na koncentracji na Słowie i nakazie nie widzi dostatecznego zobrazowania integralności konkretnego aktu chrzcielnego. Docenia jednak, że akt chrzcielny dokonuje się jako akt posłuszeństwa zboru, który realizuje go w oczekiwaniu na działanie Boże. Takie ujęcie Chrztu powoduje jednak dalsze problemy. Dostrzegana przez Friedricha Mildenerbergera izolacja obiektywno-chrystologicznego momentu Chrztu kosztem jego subiektywno-pneumatologicznego przyswojenia prowadzi do stanowiska, które przytacza za Paulem Althausem: „Chrzest dziecka oczekuje oczywiście na wiarę i wyznanie, wraz z którymi ochrzczony uchwyci i przyswoi jego sens [...]. Dopiero w publicznym wyznaniu ochrzczonego przy confirmacji Chrzest dziecka staje się kompletnym Chrztem”⁵¹. Friedrich Mildenerberger krytykuje takie spojrzenie i stwierdza, że odpowiedzialna za nie jest reformacyjna praktyka Chrztu, która doprowadziła do rozdzielenia obu momentów Chrztu: obiektywno-chrystologicznego i subiektywno-pneumatologicznego, czyniąc z nich nie teocentryczną całość, ale dwa osobne antropocentrycznie rozumia-

48 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1126-1128 (KWKL, s. 119n).

49 Przykładem takich poglądów było stanowisko Andreasa Karlstadta, zob.: G. A. Benrath, art. cyt., s. 575n.

50 F. Brunstäd, dz. cyt., s. 149.

51 P. Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh 1969, s. 555n, cyt. za: F. Mildenerberger, dz. cyt., s. 99.

ne wydarzenia⁵². Sprzeciw wobec uznawania, że Chrzest dzieci domaga się uzupełnienia w konfirmacji, gdyż chrzczony nie otrzymał w nim pełni daru, podziela także Friedhelm Krüger⁵³.

Zgadzając się z odrzuceniem przeceniania konfirmacji kosztem Chrztu, należy zapytać, czy przypadkiem krytyka Friedricha Mildembergera skierowana wobec reformacyjnej praktyki Chrztu po raz kolejny nie koncentruje się tylko na jednym wątku katechizmowego pojmowania Chrztu, przeocząc inne jego znaczące elementy, tak jak miało to już miejsce w przypadku krytyki kierowanej wobec CA i ACA? W tym wypadku Friedrich Mildemberger nie uwzględnia całego nauczania dotyczącego Chrztu jako codziennej szaty i zadania chrześcijanina⁵⁴. Poważne potraktowanie tego wątku teologii Chrztu w praktyce Kościoła wydaje się znacznie lepszym lekarstwem na budowanie statusu konfirmacji jako nadsakramentu gwarantującego jednorazowym publicznym wyznaniem ważność Chrztu niż sugerowane przez Friedricha Mildembergera bliżej nieokreślone zmiany w praktyce chrzcielnej Kościoła, które miałyby odchodzić od reformacyjnego jej ujęcia⁵⁵. Jednocześnie lekarstwo to wydaje się zdecydowanie bliższe reformacyjnym pryncypiom pojmowania życia chrześcijańskiego jako wzrostu człowieka, który pozostaje *simul iustus et peccator*, w wierze i sprawiedliwości, niż nie do końca jasne postulaty Friedricha Mildembergera.

Uzupełnieniem powyższego katechizmowego obrazu kwestii Chrztu dzieci są wypowiedzi zawarte w formularzu liturgicznym w TB. W zawartych w nim modlitwach wyraźnym motywem jest prośba o wiarę dla chrzczonego, tak by faktycznie dokonywany Chrzest przyniósł ze sobą właściwie zbawcze pożytki⁵⁶. Jak stwierdza Albrecht Peters, w TB Marcin Luter przejmuje tradycyjny formularz chrzcielny Chrztu nieświadomego dziecka, który wyrósł z formularzy chrzcielnych przygotowanych na okoliczność sakramentu udzielanego dorosłym. Z tym związane jest to, że obok dziecka jako tego, który jedynie przyjmuje Chrzest, nie dając w żadnym razie odpowiedzi na kierowane zwykle do chrzczonego w liturgii chrzcielnej pytania, pojawiają się rodzice chrzestni, którzy przejmują jego rolę i w jego imieniu wyrzekają się szatana, jego spraw i czynów, wyznają wiarę, a także wyrażają wolę bycia ochrzczoneym⁵⁷.

52 F. Mildemberger, dz. cyt., s. 99.

53 F. Krüger, *Sakramente*, art. cyt., s. 157.

54 Zob. DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1128 (KWKL, s. 120), a także niżej 10.2.

55 F. Mildemberger, dz. cyt., s. 99.

56 TB, BSELK, s. 908.

57 TB, BSELK, s. 909n; A. Peters, *Kommentar...*, t. 5, dz. cyt., s. 185.

9.3. „Artykuły szmalkaldzkie”

W przypadku „Artykułów szmalkaldzkich” V artykuł trzeciej części zajmuje się dwiema kwestiami: istotą Chrztu i problemem Chrztu dzieci. W obu wypadkach Marcin Luter potraktował kwestię lapidarnie, zakładając znajomość u czytelników szerszego rozwinięcia obu tych tematów w katechizmach⁵⁸. Wypowiedź Reformatora w AS w wydzielonej części artykułu V części III zatytułowanej „O Chrzcie dzieci” składa się z tezy i dwóch popierających ją argumentów. Teza głosi, że strona ewangelicka twierdzi, iż należy chrzczyć dzieci. Pierwszy popierający ją argument odwołuje się do uniwersalności obietnic odkupienia w Chrystusie, które odnoszą się także do dzieci. Z tym bezpośrednio związany jest z drugi z zastosowanych argumentów. Skoro także do dzieci skierowana jest obietnica Chrystusa, to Kościół dłużny jest im środki łaski niosące ową obietnicę, a konkretnie Chrzest i zwiastowanie⁵⁹.

Temat Chrztu dzieci i wiary powraca w dodatku, jakim Marcin Luter uzupełnił artykuł VIII części III rękopis AS z 1536 r. przed jego drukiem dwa lata później⁶⁰. Jest on poświęcony roli Słowa zewnętrznego. W tym kontekście, a więc Słowa, przez które działa Duch Święty, i które poprzedza wiarę, pada stwierdzenie: „Albowiem także ci, którzy przed ochrzczeniem wierzą lub w czasie Chrztu zaczynają wierzyć, wierzą dzięki poprzedniemu zewnętrznemu Słowu, tak jak dorośli; słyszą bowiem, że »Kto uwierzy i ochrzci się, zbawiony będzie« (Mk 16,16), i chociaż początkowo nie wierzyli, po dziesięciu latach otrzymali Ducha i przyjęli Chrzest”⁶¹. Zatem tym, co budzi wiarę chrzczonego, jest usłyszane przez niego Słowo obietnicy, które stanowi nieodłączną część sakramentu⁶².

9.4. „Formuła zgody”

Problem Chrztu dzieci nie doczekał się osobnego ujęcia w FC. Nie zmienia to jednak faktu, że autorzy FC konsekwentnie trzymają się prezentowanego przez Reformację wittenberską przekonania o tym, że należy chrzczyć dzieci. Wyraz dają temu w ujęciu negatywnym, kiedy wśród potępionych tez różnorodnych

58 W. Führer, *Die Schmalkaldischen Artikel*, Tübingen 2009, s. 303.307.

59 AS III, V, BSELK, s. 766 (KWKL, s. 352).

60 W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 341; zob. wyżej 3.3.

61 AS III, VIII, 7, BSELK, s. 772 (KWKL, s. 354).

62 Por. wyżej 3.2. i 3.3.

sekt, które nie przyznały się do CA, które zostały zestawione w ostatnim XII artkule FC, zarówno w Ep., jak i w SD, umieszczają także poglądy negujące Chrzest dzieci. Wśród odrzuconych poglądów znalazły się między innymi trzy odnoszące się do Chrztu dzieci twierdzenia anabaptystów.

Pierwsze z nich negowało pojmowanie grzechu pierworodnego jako wrodzonego zepsucia ludzkiej natury i głosiło, że dzieci przed Bogiem nie są grzesznikami, a ze względu na swoją niewinność i sprawiedliwość nie potrzebują także Chrztu. Drugie odrzucało możliwość Chrztu człowieka zanim zyska on zdolność do posługiwania się rozumem i wyznania własnej wiary. Trzecie stwierdzało, że jest się świętym i dzieckiem Bożym tylko na podstawie urodzenia z chrześcijańskich, wierzących rodziców, także bez Chrztu. To przekonanie przez autorów FC widziane było jako źródło anabaptystycznej pogardy dla Chrztu. Z tego też powodu opatrzyli je kontrargumentem odwołującym się do słów obietnicy przymierza z I Mż 17,7. Odrzucenie Chrztu odczytywane jest przez autorów FC jako negacja owej obietnicy i oferowanego w niej przymierza Bożego⁶³.

9.5. Podsumowanie

Wszystkie poruszające ten temat części LC są zgodne w stawianiu w obronie praktyki Chrztu dzieci, występując tym samym w mniej lub bardziej otwarty sposób przeciw postulatom anabaptystycznym. W przypadku CA i ACA jest to wręcz najbardziej akcentowana treść artykułu o Chrzcie, także w DK argumentacja na rzecz Chrztu dzieci jest szczególnie obszerna. Zaś AS poświęca temu zagadnieniu odrębny fragment artykułu dotyczącego Chrztu. Na tym tle wyróżnia się jedynie FC, w której wypowiedzi na temat praktyki Chrztu dzieci nie grają pierwszoplanowej roli. Wynika to jednak z faktu, że w momencie powstawania tej księgi wyznaniowej najostrzejsze kontrowersje anabaptystyczne były już sprawą przebrzmiałą, a uwaga autorów koncentrowała się w odniesieniu do sakramentów na podówczas gorącym sporze o Wieczerzę Pańską⁶⁴.

W argumentacji wymienionych części LC można wyróżnić trzy zasadnicze argumenty na rzecz Chrztu dzieci. Pierwszy z nich odwołuje się do uniwersalności obietnicy zbawienia, która odnosi się także do dzieci. Tym argumentem posługuje się CA (w postaci stwierdzenia o skierowaniu do dzieci oferty łaski

⁶³ FC Ep. XII, 6-8, BSELK, 1294-1297 (KWKL, s. 424); FC SD XII, 11-13, BSELK, s. 1600n (KWKL, s. 526).

⁶⁴ Zob. niżej 9.4.

i przyjęcia ich do niej w Chrzcie), ACA, a także AS. Drugi odnosi się do uznania przez Boga praktyki Chrztu dzieci, gdyż daje on Ducha Świętego tym, którzy jako dzieci zostali ochrzczeni. Ten argument pojawia się zarówno w ACA, jak i w DK. Trzeci argument jest dobrem własnym Marcina Lutra i został użyty tylko w DK, który zawiera najobszerniejszą argumentację na rzecz Chrztu dzieci, choć opatrzoną zastrzeżeniem, że jest ona kierowana do prostaczków, którzy zapytani o tę kwestię winni pytających odsyłać do uczonych. Chodzi w nim o obiektywność istoty sakramentu, która opiera się na nakazie i ustanowieniu Bożym, a nie na wierze chrzczonego. Z tym powiązane są uwagi przyjmującej roli wiary oraz ślady rozważań obecnego w innych pismach Wittenberczyka nauczania o *fides infantium*⁶⁵ w postaci stwierdzenia, że dziecko chrzczone jest w nadziei, że posiada wiarę, które jednak zrównoważone są dopowiedzeniami, że brak takiej wiary nie unieważnia sakramentu, a osoba ochrzczona jako niewierząca, by skorzystać z dobrodziejstw Chrztu winna uwierzyć danej w nim obietnicy, a nie powtarzać rytu. Warto w tym miejscu przypomnieć zawarte w formularzu liturgicznym TB modlitwy o wiarę dla chrzczonego. Trzeci argument na rzecz Chrztu dzieci jest dla Marcina Lutra w DK podstawą odrzucenia powtórnego Chrztu, który uznany jest za bluźnierstwo wobec nakazu i ustanowienia Bożego. Jak widać więc nauczania ksiąg wyznaniowych pochodzących od Marcina Lutra i Filipa Melanchtona jest częściowo zbieżne, a częściowo komplementarne.

FC nie została wspomniana w powyższych rozważaniach, gdyż stanowi przykład drugiego sposobu wypowiedzi LC na temat praktyki sakramentu Chrztu dzieci. Chodzi o wyrażnie sformułowane odrzucenie praktyk anabaptystycznych obecne obok FC także w CA. W CA potępiono dwie tezy. Po pierwsze nieuznawanie Chrztu dzieci, po drugie twierdzenie jakoby bez Chrztu dzieci dostępowali zbawienia. Druga z nich podobna jest do jednej z trzech tez odrzuconych w FC, głoszącej, że dzieci na podstawie urodzenia z chrześcijańskich rodziców dostępują zbawienia bez konieczności Chrztu. Druga z potępionych w FC tez współgra z poprzednią, gdyż odrzuca pojęcie grzechu pierworodnego jako wrodzonego zepsucia natury, co miałoby skutkować sprawiedliwością i niewinnością dzieci przed Bogiem, a co za tym idzie ich Chrzest nie byłby konieczny. Ostatnią z tez odrzuconych w FC można potraktować jako uszczegółowienie tezy pierwszej z CA. Chodzi mianowicie o odrzucenie praktyki Chrztu osób niezdolnych do posługiwania się rozumem

65 Zob.: J. Slawik, art. cyt.; H.-M. Barth, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh 2009, s. 332-334; B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, s. 321-324.

i wyznania wiary.

Pytanie o praktykę Chrztu dzieci nie jest jedynym zagadnieniem szczegółowym, jakie znalazło swoje miejsce w rozwżaniach LC. Umieszczenie Chrztu u początku życia doczesnego nasuwa pytanie o relację Chrztu do pozostałej części egzystencji chrześcijanina. Ten problem będzie przedmiotem rozważań w rozdziale kolejnym.

10. Chrzest a dalsze życie chrześcijanina

Szczegółowe rozważania odnośnie Chrztu nie wyczerpują się ani na obronie praktyki Chrztu dzieci, która była przedmiotem rozważań w rozdziale poprzednim, ani też na ukazaniu jego zbawczego działania czy też roli inicjacyjnej dla życia chrześcijańskiego. Zarówno obrona praktyki chrzczenia u początku życia, jak i inicjacyjny charakter Chrztu w LC nasuwają pytanie o jego związek z dalszą egzystencją chrześcijańską. Szukając odpowiedzi na to pytanie, należy zauważyć, że istotnym komponentem nauczania o Chrście w LC jest wskazanie na jego codzienne znaczenie. Polska teolog Monika Waluś, komentując znaczenie Chrztu z perspektywy pneumatologiczno-soteriologicznej, nie tylko wskazuje na Chrzest jako warunek *sine qua non* zbawienia, ale podkreśla, że istotą nauczania LC o Chrście jest uświęcenie¹. Znaczenie Chrztu dla chrześcijańskiej codzienności jest szczególnie uwypuklone w katechizmach Marcina Lutera, i też na tych dwóch księgach wyznaniowych skupi się poniższa prezentacja. W pozostałych częściach LC pojawiają się wypowiedzi bezpośrednio wskazujące na Chrzest jako początek konkretnych procesów realizujących się przez całość życia chrześcijańskiego bądź też w dyskusji nad interpretacją pozostałych ksiąg pojawiają się, być może inspirowane nauczaniem katechizmowym, odniesienia pewnych motywów i wypowiedzi do całości życia chrześcijańskiego. Stąd też w częściach niniejszego rozdziału prezentujących niekatechizmowe części LC skupimy się właśnie na wskazaniu takich wypowiedzi i interpretacji na gruncie CA i ACA oraz FC².

¹ M. Waluś, *Spiritus sanctificator. Człowiek wobec Ducha Świętego według ksiąg wyznaniowych luteranizmu* (1529-1537), Lublin 2010, s. 133.

² Przedstawione poniżej wyniki stanowią rozwinięcie badań własnych opublikowanych: J. Sojka, *Pokuta w luterskich księgach wyznaniowych*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” t. VII: 2013, s. 232-234.

10.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”

W kontekście związku Chrztu z dalszym życiem chrześcijanina komentatorzy wskazują na odwołania do wypowiedzi CA, która w części drugiej, w której neguje się zniesione nadużycia, krytykuje w artykule XXVII zrównanie ślubów mniszych z Chrztem, widząc w tym przejaw oczekiwania zbawienia opartego na uczynkach³. Związane to było z późnośredniowiecznymi poglądami, jakoby Chrzest miał być jedynie symbolicznym przyjęciem do Kościoła, ewentualnie przyznawano mu status środka łaski, lecz skuteczność Chrztu w tym względzie miała być wysoce niepewna. Pewniejszym od niego miały być śluby zakonne, traktowane jako drugi Chrzest⁴. W tym miejscu należy także wskazać, że myśl tę rozwija ACA, także w artykule XXVIII, gdzie powtórzona zostaje teza CA XXVII: „Przeto w żaden sposób nie wolno tolerować tego bluźnierstwa, jakie można wyczytać u Tomasza, że ślubowanie mnisze równe jest Chrzutowi, znaczy tyle co Chrzest”, a dalej wyjaśnia: „Jest szaleństwem zrównywać tradycję ludzką, która nie ma za sobą ani przykazania Bożego, ani obietnicy, z ustanowieniem Chrystusowym, które ma za sobą i przykazanie, i obietnicę Bożą, zawierającą zapowiedź łaski i życia”⁵. Przytoczone wypowiedzi ACA XXVII również umieszczone zostały w kontekście polemiki skierowanej przeciw przekonaniu o zdolności zasłużenia sobie na zbawienie uczynkami człowieka⁶. Erwin Iserloh i Vilmos Vajta wskazują, odwołując się do tej krytyki wyrażonej w CA, na to, że Chrzest także w CA ma status podstawowego sakramentu dla codziennego życia chrześcijańskiego ze względu na nauczanie CA wywodzące sprawiedliwość z wiary, a nie z uczynków⁷.

W podobnym kierunku idzie obserwacja Horsta Jessego, który komentując CA IX, odwołuje się do łączności Chrztu z usprawiedliwieniem i wskazuje, że

3 CA XXVII, BSELK, s. 165 (KWKL, s. 156); szerzej ma temat krytyki CA odnośnie ślubów mniszych i reakcji na nią zob.: B. Lohse, K. S. Frank i in., *Mönchtum*, w: *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980, s. 281-302; analiza całościowej krytyki FC wobec ślubów mniszych zob.: G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 2, Berlin 1998, s. 336-354.

4 M. Waluś, dz. cyt., s. 132n (szczególnie: przyp. 271), a także: tamże, s. 139n (szczególnie: przyp. 313).

5 ACA XXVII, 20, BSELK-QM1, s. 579 (KWKL, s. 315n).

6 ACA XXVII, 20, BSELK-QM1, s. 579 (KWKL, s. 315n).

7 E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente: Taufe und Abendmahl*, w: *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980, s. 204n.

konieczną, rozciągającą się na całe życie konsekwencją Chrztu są wiara w usprawiedliwienie ze względu na Chrystusa i codzienna skrucha i pokuta⁸. Uzupełnia to obserwacja poczyniona przez tego samego komentatora w omówieniu CA XI-XII, gdzie stwierdza: „Według »Wyznania augsburskiego« pokuta jest dziełem Bożym w człowieku, bez ludzkiego pośrednictwa. Jest ona uważana za następstwo Chrztu”⁹. Podobnie związek pokuty z Chrztm i usprawiedliwieniem akcentują Holsten Fagerberg i Hans Jorissen¹⁰. Z tym stanowiskiem współgra także stwierdzenie zawarte w ACA II, gdzie w kontekście wypowiedzi dotyczących pozostawania grzechu pierworodnego w ochrzczoneym w postaci jego pierwiastka materialnego, czyli żądz, pojawia się stwierdzenie: „A co do tego pierwiastka materialnego, dodał, że Duch Święty darowany przez Chrztst zaczyna zabijać żądzę i stwarza w człowieku nowe poruszenia”¹¹.

10.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm” oraz „Książeczka Chrztu”

Nauczanie o związku Chrztu z chrześcijańską codziennością rozwinięte w katechizmach jeszcze lepiej uwidacznia, że to właśnie te księgi wyznaniowe przedstawiają najbardziej całościowe nauczania o tym sakramencie, przy których wypowiedzi pozostałych części LC stanowią jedynie preludeum¹². O ile w przypadku kwestii Chrztu dzieci mieliśmy w pozakatechizmowych wypowiedziach podstawy do sformułowania możliwie całościowego stanowiska, które w DK zostało najbardziej gruntownie i całościowo przedstawione, to w przypadku kwestii znaczenia Chrztu dla codzienności chrześcijanina MK i DK są jedynymi spośród wyznań zawartych w LC, które kwestię tę traktują jako samodzielny problem.

Wyraz temu daje już układ pytań w MK, gdzie pytanie 4 poświęcone jest wyłącznie temu zagadnieniu. Skupia się ono na znaczeniu sakramentu, przy czym odpowiedź nie odnosi się do pożytków Chrztu, które omówione zostały w drugim z pytań: „Co daje lub co sprawia chrzest?”. Albrecht Peters zauważa przy tym, że brak w MK refleksji na temat wzajemnej relacji odpowiedzi na pytanie 2. o dary Chrztu a odpowiedzią na pytanie 4. o znaczenie Chrztu, co

8 H. Jesse, *Das Augsburger Bekenntnis. Glaubenszeugnis einer Kirche*, Augsburg 1981, s. 122.

9 Tamże, s. 133.

10 H. Fagerberg, H. Jorissen, *Buße und Beichte*, w: *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens...*, dz. cyt., s. 235; por.: H. Jorissen, *Die Sakramente – Taufe und Busse*, w: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 541.

11 ACA II, 35, BSELK-QM1, s. 432 (KWKL, s. 171).

12 F. Brunstäd, *Theologie des lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, s. 142.

jednak zostanie uzupełnione w DK¹³. Znaczeniem Chrztu jest dla Marcina Lutra w MK codzienne topienie i uśmiercanie starego Adama wraz z jego grzechami i złymi pożądaniami przez skruchę i pokutę oraz wynurzanie się z tak rozumianego codziennego Chrztu nowego człowieka, „który w sprawiedliwości i czystości będzie żył wiecznie przed Bogiem”¹⁴. Odpowiedź ta umotywowana jest przez Marcina Lutra odwołaniem do Listu do Rzymian 6,4¹⁵. Warto podkreślić, że w odpowiedzi na 4. pytanie pojawiają się także skrucha i pokuta jako narzędzia dla pozbywania się starego Adama. Bliżej ich rolę również wyjaśnia DK.

Analogicznie do MK, także w DK część zawartego w nim objaśnienia dotyczącego sakramentu Chrztu poświęcona jest jego codziennemu znaczeniu. Marcin Luter rozpoczyna w nim od wskazania na znak, jaki towarzyszy Chrztowi, to jest zanurzenie w wodzie i wydobywanie w niej¹⁶. Obrazuje to topienie starego Adama i wynurzenie się z Chrztu nowego człowieka. Jest to coś, co dzieje się w życiu człowieka przez całe życie, „gdyż chrześcijańskie życie nie jest niczym innym, jak codziennym chrztem raz rozpoczętym i ciągle trwającym”¹⁷. Następnie Marcin Luter przechodzi do charakterystyki starego Adama, wskazując, że pod tym pojęciem kryje się to, co człowiek odziedziczył po swoim praojcu, a co realizuje się w jego życiu jako gniew, nienawiść, zazdrość, nieczystość, chciwość, lenistwo, wyniosłość, niewiara, i wszystkie inne przywary, które ukazują, że człowiek z natury nie ma w sobie nic dobrego¹⁸. Co więcej te negatywne elementy postawy człowieka przybierają na sile wraz z wiekiem, gdyż jeśli zepsuta natura człowieka nie jest tłumiona to dochodzi coraz bardziej do głosu¹⁹. Jednak fakt bycia wcielonym w Chrście do królestwa Chrystusowego zobowiązuje do codziennego tłumienia w człowieku wyżej wymienionych elementów negatywnych, a pielęgnowanie ich przeciwnieństw: łagodności, cierpliwości, cichości²⁰. Chrzest obdarza człowieka darami: łaską, duchem

13 A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 4, Göttingen 1993, s. 95.

14 MK, Sakrament Chrztu Świętego, BSELK, s. 884 (KWKL, s. 49).

15 MK, Sakrament Chrztu Świętego, BSELK, s. 882 (KWKL, s. 49).

16 Warto przy tym zwrócić uwagę, że Marcin Luter opowiadał się za zachowaniem praktyki Chrztu przez całkowite zanurzenie (A. Peters, *Kommentar...*, t. 4, dz. cyt., s. 97; J. Ślawik, *Chrzest dzieci u Lutra. Ewolucja poglądów?*, „Rocznik Teologiczny ChAT” r. XLI: 1999, z. 1-2, s. 123, przyp. 8; por. WA 2, 727).

17 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1128 (KWKL, s. 120).

18 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1128 (KWKL, s. 120); por. charakterystykę starego Adama zawartą w objaśnieniu VI prośby Modlitwy Pańskiej: DK, Ojciec nasz, Szósta prośba, BSELK, s. 1102-1106 (KWKL, s. 112n).

19 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1128 (KWKL, s. 120).

20 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1128-1130 (KWKL, s. 120).

i mocą, które umożliwiają takie tłumienie starego człowieka²¹. Marcin Luter w DK praktycznie przedstawia skutki nowego narodzenia w Chrzcie i jego codziennej aktualizacji, należy jednak pamiętać o podsumowaniu chrzcielnego nauczania Marcina Lutra dokonanego przez Friedricha Brunstāda: „[Chrzest] nie jest moralną przemianą człowieka, dziejącą się stopniowo, postępującą, lecz zmianą jego stosunku do Boga, [co wynika] z Bożego dzieła”²².

Takie rozciągnięcie znaczenia Chrztu ma w tle luterską naukę o człowieku jako zarówno sprawiedliwym i grzesznym [*simul iustus et peccator*]²³. DK podkreśla bowiem, że jednym z efektów Chrztu jest to, że „codziennie wzmacnia nowego człowieka, jest on i pozostaje skuteczny dopóty, dopóki nie przejdziemy z doczesnej nędzy do wiecznej chwały”²⁴, a także, że dane w nim odpuszczenie grzechów: „pozostaje [...] naszym udziałem dopóki żyjemy, dopóki dźwigamy na barkach starego człowieka”²⁵. Widzimy zatem, że pożytki Chrztu wymieniane w MK i DK zyskują odniesienie do codzienności chrześcijanina. Chrzest staje się nie tylko początkiem eschatologicznego dzieła oczyszczenia i uświęcenia przez Boga, ale w Chrzcie cały ten proces dokonuje się, rozciągając na całą egzystencję chrześcijańską. Bowiem także akt topienia starego Adama i powstawania nowego człowieka nie jest efektem własnych wysiłków człowieka, ale samego Chrztu²⁶. Ten obiektywny aspekt działania Chrztu dostrzec można w tym, jak konsekwentnie Marcin Luter także do tego aspektu Chrztu odnosi swoje nauczanie o wierze jako narzędziu przyjęcia darów i skutków Chrztu. Ponownie wiara przedstawiona jako warunek tego, by znak zanurzenia i utopienia starego człowieka oraz wynurzenia nowego człowieka z Chrztu stał się rzeczywistością w życiu konkretnego chrześcijanina. Wiara zatem przyjmuje Chrzest nie tylko u początku drogi chrześcijanina, ale także w codzienności chrześcijanina w procesie uświęcenia i nowego życia. Jednocześnie proces topienia starego Adama i wynurzania się nowego człowieka jest w DK przedstawiony jako wydawanie owoców wiary. Do takiej wiary powołany jest każdy chrześcijanin, stąd też Chrzest niesie z sobą dary, który stanowią jednocześnie zobowiązanie dla życia ochrzczonych, by w wierze czynili z nich użytek, który

21 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1128 (KWKL, s. 120).

22 F. Brunstād, dz. cyt., s. 152.

23 Zob. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, s. 211-213; H.-M. Barth, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh 2009, s. 253-298.

24 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1132 (KWKL, s. 121).

25 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1132 (KWKL, s. 121).

26 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1128-1130 (KWKL, s. 120).

przejawiać się będzie zmianami w życiu chrzczonego²⁷. Podsumowując te rozważania, można za Guntherem Wenzem powtórzyć, że „Chrześcijańska pokuta jest zatem według Marcina Lutra w swej istocie ćwiczeniem wiary Chrztu”²⁸. Takie posłuszeństwo wiary, jak zauważa Albrecht Peters, jest możliwe tylko w Chrście dzięki przyrzeczonej w nim łasce Chrystusa, dlatego Chrzest jest w ściśle eschatologicznym znaczeniu sakramentem wiary²⁹. Także Edmund Schlink podkreśla eschatologiczny wymiar powrotu do Chrztu, widząc w nim także wybieganie w kierunku dnia sądu ostatecznego, wskazując jednocześnie, że w Chrście osiągnięty jest już cały cel nowego człowieka³⁰.

Powyżej scharakteryzowany aspekt nauczania Marcina Lutra o Chrście jako „codziennej szacie” chrześcijanina wyjaśnia też obecność wzmianek o Chrście w kontekście uświęcenia obecnych w objaśnieniu I prośby Modlitwy Pańskiej w DK, która w całości skoncentrowana jest na ukazaniu praktycznych sposobów uświęcenia Bożego imienia w życiu chrześcijanina, a więc realizacji II przykazania³¹.

Takie ujęcie znaczenia Chrztu pozwala Lutrowi także rozstrzygnąć kwestię miejsca pokuty w kontekście sakramentów. Jak wiadomo Reformator nie wyliczył jej pośród sakramentów. Jednak nauczanie o codziennym Chrście pozwala mu stwierdzić, że tak rozumiany Chrzest jest tożsamy z pokutą. Dzieje się tak, gdyż sensem zarówno codziennej aktualizacji Chrztu, jak i pokuty jest walka ze starym Adamem. Chrzest wyposaża także człowieka w te dary (łaskę, ducha i moc), które umożliwiają pokutę. Takie powiązanie Chrztu z pokutą staje się dla Marcina Lutra punktem wyjścia dla argumentacji na rzecz jednorazowości Chrztu. Nawet w sytuacji, kiedy człowiek odpada od Chrztu, oddaje pole do działania staremu człowiekowi i grzeszy, to może powrócić do Chrztu i ponownie zacząć tłumić starego człowieka. To jednak nie wymaga nowego aktu polania wodą. Marcin Luter rozdziela tutaj zasadniczo akt Chrztu, który jest jeden, oraz jego skutki, które trwają i pozostają w ochrzczoneym, a z których korzysta się, wracając do Chrztu w pokucie. To ujęcie pozwala także odrzucić Marcinowi Lutrowi starokościelny obraz

27 DK, O Chrście, BSELK, s. 1132 (KWKL, s. 121); por. H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965, s. 190n.

28 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 611.

29 A. Peters, *Kommentar...*, t. 4, dz. cyt., s. 100.

30 E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, wyd. 4, Göttingen 2008, s. 152n.

31 Por.: DK, Ojciec nasz, Pierwsza prośba, BSELK, s. 1082 (KWKL, s. 105); DK, Część pierwsza, Pierwsze przykazanie, BSELK, s. 946-958 (KWKL, s. 66-69).

pochodzący od Hieronima³² głoszący, że pokuta była drugą deską ratunku po tym jak statek-Chrzest został zniszczony w wyniku grzechu. Dla Marcina Lutra takie podsumowanie relacji Chrztu i pokuty jest wyrazem nieuprawnionego traktowania Chrztu jako rzeczywistości przeszłej, z której brak teraźniejszego pożytku. Kontekstem dla takiego sprzeciwu Wittenebrzyka były także wypowiedzi niektórych późnośredniowiecznych teologów, w tym między innymi Gabriela Biela i Piotra Lombarda, którzy wyżej cenili pokutę niż Chrzest³³. Twierdzenie Hieronima o rozbiciu statku-Chrztu jest także nieprawidłowe ze względu na fakt, że zakłada zniszczenie dzieła i ustanowienia Bożego. Tak nie może się stać. W sytuacji, kiedy przez grzech chrześcijanin wypadnie z pokładu okrętu-Chrztu, nie powinien szukać alternatywnych dla niego sposobów ratunku, ale powrócić do Chrztu wraz z jego skutkami zmieniającymi codzienne życie³⁴. Takie ujęcie pokuty różni się od obecnych w CA, ACA i AS jej analiz odwołujących się do działania Zakonu i Ewangelii³⁵. Edmund Schlink wskazuje jednak, że pokuta jako powrót do Chrztu jest tożsama z pokutą opisywaną jako wynik działania Zakonu³⁶.

W takie pojmowanie Chrztu jako obejmującego całe życie chrześcijanina wpisuje się także TB. Zarówno zawarte we wstępie do niej objaśnienia modlitw, jak i same modlitwy zawarte w formularzu liturgicznym kładą nacisk na to, że Chrzest rozciąga swoje skutki na całość egzystencji chrzczonego. Marcin Luter podkreśla, że znaczenie Chrztu wynika z tego, że zmiana władzy nad chrzczonym, jego przejście spod panowania diabelskiego do królestwa Chrystusa, ściąga mu na kark najgorszego wroga w osobie samego diabła. Stąd zawarte w modlitwach prośby, by Bóg wspomógł chrzczonego przeciw przemocy diabła, a także wsparł go w ostaniu się „rycersko” w życiu i śmierci. Istotnym zaś motywem w samych modlitwach zawartych w formularzu liturgicznym Chrztu w TB jest prośba o zachowanie chrzczonego aż do spełnienia wobec niego obietnicy wiecznego życia w prawdziwej wierze, a także prośba, by to, co

32 Por.: Hieronim ze Strydonu, *Epistola CXXX ad Demetriadem. De servanda virginitatem. List 130 do Demetriady. O zachowaniu dziewictwa*, 9, w: tenże, *Listy IV* (116-130). *Tekst łaciński i polski*, red. M. Ożóg, H. Pietras, Kraków 2011, s. 200; tenże, *Epistola CXXII ad Rusticum de poenitentia. List 122 do Rustyka o pokucie*, 4, w: tenże, *Listy IV...*, dz. cyt., s. 123; tenże, *Epistola CXLVII ad Sabinum. Diaconum cohortatoria de poenitentia. List 147 do Sabiniana. Diakona, zachęta do pokuty*, 3, w: tenże, *Listy V* (131-156). *Tekst łaciński i polski*, red. M. Ożóg, H. Pietras, Kraków 2013, s. 86.

33 Zob.: M. Waluś, dz. cyt., s. 132 (szczególnie: przyp. 271).147n.

34 DK, O Chrzcie, BSELK, s. 1130-1132 (KWKL, s. 120n).

35 Zob. niżej Ekskurs 1.

36 E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, wyd. 4, dz. cyt., s. 123-126.

w nim zostało ze starego Adama, „tonęło”³⁷ i by mógł służyć imieniu Bożemu w nadziei i z radością, a także pałając w Duchu³⁸.

10.3. „Formuła zgody”

FC, podobnie jak CA, nie zawiera całościowego wykładu kwestii związku Chrztu z życiem chrześcijańskim. Na marginesie jednak jej wypowiedzi poświęconych innym zagadnieniom znalazło się kilka wzmianek, które należy odnotować w tym kontekście. Pierwsza z nich pojawia się w SD przy okazji rozważań artykułu I „O grzechu pierworodnym”. Jej autorzy wskazują, że grzech pierworodny pozostaje w wierzących i ochrzczonych, zaś jego usunięcie to efekt dzieła Ducha Świętego, które rozpoczyna się w doczesności, a znajduje swoje dopełnienie w perspektywie eschatologicznej³⁹. W podobnym duchu wypowiada się artykuł III SD „O sprawiedliwości wiary przed Bogiem”⁴⁰ oraz artykuł VI SD „O trzeciej funkcji Zakonu”⁴¹. Także artykuł XI SD „O wiecznym wyborze Bożym” wskazuje, że wierzący upadają w grzechach i są przez Ducha Świętego wzywani do pokuty⁴².

W artykule II SD autorzy zachęcają do modlitw, by w życiu chrześcijan pielęgnowane były dzięki Duchowi Świętemu i jego łasce wiara i niebieskie dary, które ofiarowano człowiekowi w Chrzcie. Ma się to dziać przez codzienne ćwiczenia słuchania, czytania i praktykowania Słowa Bożego, co ma na celu nie tylko codzienne umacnianie wiary i Bożych darów, ale również i zachowanie człowieka w perspektywie eschatologicznej⁴³. W dalszych rozważaniach artykuł II SD wskazuje na to, że w nowonarodzeniu w Chrzcie darowana jest na nowo uwolniona wola, co pozwala na słuchanie i przyjęcie wiarą Słowa Bożego. Jednocześnie autorzy stwierdzają, że nowonarodzenie dane w Chrzcie nie jest jeszcze ukończone i chrześcijanin jest skazany na walkę między ciałem a duchem. Z tym też łączy się problem tego, co należy uczynić z człowiekiem,

³⁷ Ta metafora wpisuje się w ogólną metaforikę omawianych modlitw, które odwołują się do wód potopu i bezpiecznej arki Noego, bezpiecznego przejścia przez Morze Czerwone czy obmycia z grzechu w wodach Jordanu. Wspomniane starotestamentowe motywy traktowane są jako prefiguracja Chrztu. Na temat modlitw użytych w formularzu chrzcielnym TB zob.: A. Peters, *Kommentar...*, t. 5, dz. cyt., s. 162-172.

³⁸ TB, BSELK, s. 906.908.

³⁹ FD SD I, 14, BSELK, s. 1326n (KWKL, s. 434).

⁴⁰ FC SD III, 22, BSELK, s. 1394-1397 (KWKL, s. 456n).

⁴¹ FC SD VI, 6-8.18, BSELK, s. 1416-1419.1422n (KWKL, s. 473n).

⁴² FC SD XI, 75, BSELK, s. 1586-1589 (KWKL, s. 521).

⁴³ FC SD II, 16, BSELK, s. 1352-1355 (KWKL, s. 443).

który postępując wbrew sumieniu i pozwalając na panowanie grzechu w swoim życiu, zasmucił i utracił Ducha Świętego. Wobec takich osób nie należy ponawiać Chrztu. W ich przypadku jest konieczne jedynie ponowne nawrócenie⁴⁴.

Podobny do wypowiedzi artykułu II motyw modlitwy o zachowanie w łasce przyobiecanej i darowanej w Chrzcie, która prowadzi do wiary i pokuty oraz pozwala postępować i trwać w prawdziwej pobożności, znalazł się w artykule XI FC w kontekście problemu opatrzości i wybrania Bożego⁴⁵.

10.4. Podsumowanie

Kluczowe dla odpowiedzi na pytanie o relację Chrztu i chrześcijańskiej codzienności są w LC wypowiedzi obu katechizmów. Nauczanie Marcina Lutra zawarte w katechizmach wskazuje na znak Chrztu – zanurzenie w wodzie i wynurzenie w niej – jako obraz topienia starego Adama z jego grzesznymi pożądlivościami i wyłanianie się nowego człowieka żyjącego w sprawiedliwości i czystości przed Bogiem. Jest to codzienny proces aktualizacji sakramentu, który towarzyszy chrześcijaninowi przez całe jego doczesne życie. Efektem tego procesu są owoce wiary, ta ostatnia zaś jest kluczowa do tego, by proces ten mógł być skuteczny w życiu chrześcijanina. Ponownie bowiem, tak jak w przypadku darów i pożytków Chrztu, wiara jest tutaj przedstawiona jako element receptywny. To ona przyjmuje nie tylko pożytki Chrztu w momencie dokonania aktu chrzcielnego, ale przez całe życie chrześcijanina. Ten aspekt codzienności i stałości wyzwań związanych z Chrztem dochodzi do głosu także w TB w kontekście wyrwania chrzczonego spod ponowania diabła i przeniesienia go do królestwa Bożego, co jednocześnie powoduje, że diabeł staje się jego stałym wrogiem.

Takie rozumienie sakramentu Chrztu w myśleniu Marcina Lutra nie jest czymś, co zamyka się w przeszłości chrześcijanina, ale kształtuje jego teraźniejszość w pokucie, skrusze i zmianie postępowania. Takie pojmowanie Chrztu pozwala Wittenberczykowi odpowiedzieć na pytanie o status sakramentalny pokuty. W katechizmach kontynuowane jest w tym względzie stanowisko, które zostało już po raz pierwszy zarysowane przez Marcina Lutra w traktacie *De captivitate babilonica ecclesiae praeledium* z 1520 roku⁴⁶. Pokuta jest dla niego powrotem i aktualizacją Chrztu, a nie samodzielną alternatywą dla tych, którzy

⁴⁴ FC SD II, 67–69, BSELK, s. 1367n (KWKL, s. 451); por. FC Ep. IV, 4, BSELK, s. 1252–1255 (KWKL, s. 410).

⁴⁵ FC IX, 71n, BSELK, s. 1587 (KWKL, s. 521).

⁴⁶ WA 6, 528–530; B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, s. 153n; zob. wyżej 1.4.

utracili pożytki tego sakramentu. Odrzuca więc pochodzące od Hieronima nauczanie o pokucie jako drugiej desce ratunku po Chrzcie. Widzi w nim nieuprawnione traktowanie Chrztu jako rzeczywistości przeszłej, a co więcej także uznanie, że możliwym jest zniszczenie dzieła Bożego, jakie dokonano w Chrzcie. To zaś jest niemożliwe ze względu na fakt, że Chrzest ugruntowany jest na Słowie i ustanowieniu Bożym. Odpowiedzią na pytanie, co z tymi, którzy popadając w grzech, odpadli od Chrztu, jest nauczanie o przyjmującym charakterze wiary. Takie osoby nie powinny się chrzcić ponownie, ale w wierze przyjąć pożytki Chrztu w skrusze i pokucie.

Pozostałe księgi wyznaniowe nie rozwijają tak kompleksowego obrazu znaczenia Chrztu dla codziennego życia chrześcijanina. Jednak należy odnotować, że CA dostrzega związek Chrztu i usprawiedliwienia, widząc w tym pierwszym podstawowy sakrament życia chrześcijańskiego. Natomiast ACA oraz FC podziela diagnozę o pozostaniu grzechu pierwotnego w ochrzczonym i w akcie Chrztu dostrzegają początek działania Ducha Świętego w wierzącym, mającym ową żądzę poskromić. Działanie to obejmuje całość doczesnego życia chrześcijanina i swe dopełnienie znajdzie w perspektywie eschatologicznej, wraz z jego śmiercią. FC podziela także tezę DK, że osoby ochrzczone, które utraciły bądź zasmuciły Ducha Świętego z powodu swojego grzechu, nie muszą ponawiać Chrztu, ale zobowiązane są do nawrócenia.

Obraz znaczenia Chrztu dla życia chrześcijańskiego pozostanie niepełny, jeśli w pełni nie doceni się związku, jaki między Chrztem a pokutą ukazał Marcin Luter w DK. W pozostałych księgach wyznaniowych ten motyw się nie pojawia, jednak sama pokuta ma w nich także charakter stałego elementu egzystencji chrześcijanina. Ten egzystencjalny wymiar pokuty, rozumianej jako dzieło Zakonu i Ewangelii, będzie przedmiotem rozważań w następującym po niniejszym rozdziale ekskursie. Natomiast w rozdziale kolejnym ukazany zostanie pierwszy ze szczegółowych tematów odnoszących się do Wieczerzy Pańskiej – kwestia obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach chleba i wina.

Ekskurs 1: Pokuta w jej egzystencjalnym wymiarze – dzieło Zakonu i Ewangelii

Aktualizacja Chrztu opisana w katechizmach jako sakrament pokuty łączy kwestię sakramentu inicjacji chrześcijańskiej z zasadniczym tematem teologii reformacyjnej. Na gruncie ksiąg wyznaniowych nasuwa to pewnego rodzaju problemy ze względu na niejasności terminologiczne. Pokuta bowiem funkcjonuje w nich zarówno w odniesieniu egzystencjalnej postawy człowieka wierzącego, jak i do średniowiecznego nauczania o sakramencie pokuty¹. Ten drugi problem związany bezpośrednio ze spowiedzią i na gruncie CA i ACA z sakramentalnością absolucji będzie przedmiotem rozważań w Ekskursie 2, który został poświęcony spowiedzi².

Przedmiotem niniejszego ekskursu będzie egzystencjalny wymiar pokuty³. Jak zauważają zgodnie komentatorzy, tak pojmowana pokuta jest nieodłącznie powiązana z artykułem o usprawiedliwieniu. Friedrich Brunstäd widzi w niej

¹ Por. typologię rozumienia pokuty w CA i ACA w: H. Fagerberg, H. Jorissen, *Buße und Beichte*, w: *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980, s. 234-244; H. Jorissen, *Die Sakramente – Taufe und Buße*, w: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 527-540; H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965, s. 218; czy też uwagi odnośnie CA XII w: H. Jesse, *Das Augsburger Bekenntnis. Glaubenszeugnis einer Kirche*, Augsburg 1981, s. 133n; zob. także podział w omówieniu pokuty w: M. Waluś, *Spiritus Sanctificator. Człowiek wobec Ducha Świętego według ksiąg wyznaniowych luteranizmu (1529-1537)*, Lublin 2010, s. 171-210; por. również wyżej 3.1. i 3.4.

² Zob. niżej Ekskurs 2.

³ Przedstawione poniżej wyniki stanowią rozwinięcie badań własnych opublikowanych: J. Sojka, *Pokuta w luterskich księgach wyznaniowych*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” t. VII: 2013, s. 224-232.

zastosowanie artykułu o usprawiedliwieniu⁴, Hans Jorissen pisze o „punkcie krystalizacji nauki o usprawiedliwieniu”⁵. Taką ocenę powiązań nauki o pokucie w Reformacji potwierdzają także inni komentatorzy⁶. Podobnie zgodni komenatorzy są odnośnie do konstatacji, że powyżej wskazane pojmowanie pokuty jest nieodłącznie związane z kategoriami Zakonu i Ewangelii⁷. Jak ujmuje to Gunther Wenz: „W nauce o pokucie można rozwinąć w sposób egzemplaryczny różnicujący związek Zakonu i Ewangelii, który elementarnie strukturyzuje całość reformacyjnej teologii, przynajmniej o tyle, o ile pochodzące z teologii pokuty rozróżnienie skruchy i wiary jest analogiczne do rozróżnienia Zakonu i Ewangelii”⁸. Warto w tym kontekście przytoczyć także opinię polskiej komentatorki LC Moniki Waluś, która umieszcza rozważania o pokucie w kontekście Reformacyjnego stwierdzenia o człowieku usprawiedliwionym rozumianym jako *simul iustus et peccator*, który jest przedmiotem uświęcającego działania Ducha Świętego⁹.

By zatem uzupełnić zarówno przedstawione w rozdziale 8 rozważania o Chrzcie, a także przedstawić szerszy kontekst dla rozważań zawartych w kursie 2 o spowiedzi, niniejszy ekskurs koncentruje się na kwestii związku egzystencjalnego pojmowania pokuty w kontekście jej związku z Zakonem i Ewangelią. Przedmiotem analizy będą wszystkie części LC poza MK i DK, które w swym wykładzie ograniczyły się do ukazania pokuty jako aktualizacji Chrztu. Należy tutaj także odnotować, że mimo iż katechizmy nie zajmują się definiowaniem pojęć Zakonu i Ewangelii czy też bezpośrednim opisem ich wzajemnego związku, to należy odnotować, że oba te pojęcia stoją w tle rozważań katechizmowych¹⁰.

Oczywiście analiza ksiąg wyznaniowych w zakresie egzystencjalnego wymiaru nauczania o pokucie nie może abstrahować od średniowiecznego modelu

4 F. Brunstäd, *Theologie des lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, s. 183.186.

5 H. Jorissen, art. cyt., s. 526; z aprobatą cytowany przez G. Wenza, zob. tenże, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1, Berlin 1996, s. 689.

6 H. Fagerberg, dz. cyt., s. 216; H. Jesse, dz. cyt., s. 131; L. Grane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji lutherańskiej*, Bielsko-Biała 2002, s. 126.

7 F. Brunstäd, dz. cyt., s. 186; H. Fagerberg, H. Jorissen, art. cyt., s. 234n; H. Jesse, dz. cyt., s. 131.134; R. Prenter, *Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung*, Erlangen 1980, s. 171; H. Jorissen, art. cyt., s. 524.

8 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 689.

9 M. Waluś, dz. cyt., s. 171-182. Na temat formuły *simul iustus et peccator* w teologii Marcina Lutra zob.: P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, s. 211-213; H.-M. Barth, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh 2009, s. 253-294.

10 Por.: DK, O wierze, Wstęp, BSELK, s. 1048 (KWKL, s. 95).

pojmowania sakramentu pokuty, na który składały się skrucha (rozumiana jako pełne, wypływające z miłości *contritio* bądź połowiczne, oparte na strachu przed karą *attritio*), wyznanie grzechów [*confessio*] oraz zadośćuczynienie [*satisfactio*]¹¹. Na uwadze należy mieć także to, że reformacyjna polemika w tej materii skupia się na późnośredniowiecznej, nominalistycznej postaci nauczania o pokucie, która charakteryzowała się m.in. tym, że kładła nacisk na pojmowanie skruchy nie jako współdziałania między naturalnym człowiekiem a ponadnaturalną łaską, ale widziała w niej własną dyspozycję człowieka¹².

Ekskurs 1.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”

CA w artykule XII poświęconym pokucie nie przywołuje bezpośrednio pary pojęć „Zakon” i „Ewangelia”. Jednak artykuł ten zawiera opis pokuty jako następujących dwóch elementów: skruchy i wiary, która to podział zostanie objaśniony przez Filip Melanchtona w „Obronie Wyznania augsburskiego” za pośrednictwem rozróżnienia na działanie Zakonu i Ewangelii. Tym tropem idą także komentatorzy CA, omawiając artykuł XII¹³. Skrucha jest określona przez CA XII w tekście łacińskim jako „terrores incussi conscientiae agnito peccato” [„bojaźń dręcząca sumienia świadomością grzechu”], a w tekście niemieckim skrucha określona jest także jako *leid* [„ból”], zaś oba te pojęcia wyjaśniono stwierdzeniem „odder schrecken haben uber die sund” [„czyli przerażeniem z powodu grzechu”]. Wiara zaś według tekstu łacińskiego „concupitur ex Evangelio seu absolute et credit propter Christum remitti peccata et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat” [„rodzi się z ewangelii lub rozgrzeszenia i ufa, że grzechy są odpuszczone dla Chrystusa, który sumienie pociesza i uwalnia od bojaźni”]. Tekst niemiecki zaś ujmuje kwestię drugiej części pokuty nieco inaczej: „darneben gleuben an das Evangelium und Absolution, das die sunde vergeben und durch Christum gnad erworben sey, welcher glaub widderumb das hertz tröst und zu frieden macht” [„polega na wierze w Ewangelię i w rozgrzeszenie: że grzech jest odpuszczony i że przez Chrystusa łaska stała się udziałem; wiara ta pociesza z kolei serce i uspokaja”]. Skrucha jest zatem w obu wersjach językowych CA XII stanem przerażenia

¹¹ Por.: Sobór we Florencji, *Bulla unii z Ormianami*, nr 12.17, DSP t. 3, s. 506n.518-521. Definicja soborowa nie przewidywała *attritio* jako uprawnionej części sakramentu pokuty. W takiej roli widział je Duns Szkot (H. Fagerberg, H. Jorissen, art. cyt., s. 230n). Szerzej zob. niżej Ekskurs 2, wstęp.

¹² Zob. H. Fagerberg, dz. cyt., s. 220n; H. Fagerberg, H. Jorissen, art. cyt., s. 228-232; G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 686n.

¹³ R. Prenter, dz. cyt., s. 171; H. Jesse, dz. cyt., s. 131.134.

grzesznością człowieka. Jeśli chodzi zaś o wiarę, to wypowiedzi wersji łacińskiej i niemieckiej CA XII nieco się różnią, przy czym można je potraktować jako wypowiedzi komplementarne. Wersja łacińska skupia się na źródle wiary, jakim jest Ewangelia bądź absolucja. Tekst niemiecki dopowiada zaś, że wiara owa polega na zaufaniu w ich treść, a więc odpuszczenie grzechów. Tekst łaciński bezpośrednio łączy odpuszczenie z Chrystusem [*propter Christum*/dla Chrystusa], tekst niemiecki odwołuje się tutaj także do pojęcia łaski. Oba sformułowania odsyłają czytelnika do treści CA IV, poświęconego usprawiedliwieniu¹⁴. Skutki wiary opisane są jako pociecha, uwolnienie z bojaźni i uspokojenie, a więc wiara ratuje człowieka ze stanu, w jaki wpędziła go skrucha¹⁵.

Podział pokuty odnoszący się do skruchy i wiary nasuwa pytanie o relację tego podziału do średniowiecznego podziału człowieczej aktywności w sakramentalnie pojmowanym akcie pokuty na skruchę, wyznanie i zadośćuczynienie. W tym kontekście na wstępie należy przywołać obserwację Leifa Granego i Wilhelma Maurera, że oba przewidziane w CA XII elementy aktu pokuty nie są wynikiem aktywności człowieka¹⁶. Zgadza się z nimi Gunther Wenz, wskazując na nieporównywalność opisu pokuty z CA XII ze średniowiecznym ujęciem. Istota problemu leży w tym, że reformacyjna nauka o pokucie nie opisuje podziału aktów pokutnych człowieka, jak ma to miejsce w trzyczęściowym podziale średniowiecznym, ale działanie Boga w Słowie¹⁷. Stąd CA XII, jak stwierdza Wolfhart Pannenberg, „nie mówi w żadnym razie o instytucjonalnym porządku sakramentu, lecz o teologicznej zawartości pokuty”¹⁸. Holsten Fagerberg i Hans Jorissen natomiast wskazują, że zawarty w CA XII opis skruchy i wiary jako „właściwych dwóch części” pokuty nie wyklucza innych ujęć. Takie założenie stanowi dla obu autorów punkt wyjścia do połączenia definicji pokuty z CA XII z praktyką średniowiecznego sakramentu pokuty¹⁹.

Opisowi pokuty w CA XII w kategoriach skruchy i wiary towarzyszy wskazanie, że jej konsekwencją powinny być „bona opera, quae sunt fructus poenitentiae” [„dobre uczynki, będące owocem pokuty”], co tekst niemiecki oddaje

14 Zob. CA IV, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 142; BKE1, s. 28).

15 CA XII, BSELK, s. 106n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 32).

16 W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, t. 2, Gütersloh 1978, s. 196-199; L. Grane, dz. cyt., s. 128-135.

17 G. Wenz, *Theologie dder Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 695

18 W. Pannenberg, *Die Augsburgische Konfession als katholisches Bekenntnis und Grundlage für die Einheit*, w: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche*, wyd. H. Meyer i in., Frankfurt a. M. 1977, s. 33.

19 H. Fagerberg, H. Jorissen, art. cyt., s. 240; zob. niżej Ekskurs 2.1.

wyjaśniająco, jako że pokucie powinny towarzyszyć: „besserung [...] und das man von sunden lasse. Denn dis sollen die fruchte der busse sein” [„poprawa i wyrzeczenie grzechów; to bowiem powinno być owocem pokuty”]. Tekst niemiecki na potwierdzenie postulatu zmiany życia przywołuje tekst z Ewangelii Mateusza 3,8: „Wydawajcie prawy owoc pokuty”²⁰. Regin Prentner zauważa, że owoce pokuty nie są częścią pokuty, ale powinny po niej następować. Owoce pokuty są rozumiane jako owoce wiary w CA VI²¹. Nie można ich też rozumieć w sensie średniowiecznego *satisfactio*, a więc zadośćuczynienia²².

Powyższy pozytywny opis pokuty uzupełniły w CA XII w wersji łacińskiej potępienie (*damnant*), a w wersji niemieckiej odrzucenie (*verworfen*) poglądu jakoby ci, którzy dostąpili usprawiedliwienia nie mogą już, jak chce tekst niemiecki ponownie „upaść” [*widder fallen*]. Tym razem tekst łaciński jest obszerniejszy. Tłumaczy on bowiem, że pod upadkiem z tekstu niemieckiego kryje się utrata Ducha Świętego. Tekst łaciński dodaje także, że przywołany pogląd jest poglądem środowisk anabaptystycznych i przy okazji odrzuca przypisywane im przekonanie o możliwości osiągnięcia doskonałości w życiu doczesnym²³. Pogląd o niemożności upadku pojawił się m.in. u Hans Dencka (przed 1500-1527)²⁴, przy czym nie reprezentowali go wszyscy przedstawiciele anabaptystów²⁵.

Powiązanie CA XII z CA IV potwierdza ujęcie ACA. Tam kwestia pokuty staje się przedmiotem rozważań już przy okazji artykułu IV. Pokuta określona jest tam jako trwoga²⁶, która rodzi się z kazania pokuty, które obwinia człowieka, że jest pod władaniem grzechu i zasługuje na śmierć²⁷, trwoga ta jest odczuciem gniewu Bożego²⁸. Z niej podnosi wiara, rozumiana jako *fides*

²⁰ CA XII, BSELK, s. 106n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 32). Tłumaczenie tekstu Mt 3,8 na podstawie tłumaczenia niemieckiego zastosowanego w CA XII.

²¹ CA VI, BSELK, s. 100-103 (KWKL, s. 144; BKE1, s. 30).

²² R. Prenter, dz. cyt., s. 171n.

²³ CA XII, BSELK, s. 106n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 32); por. odrzucenie przeświadczenia o możliwości doskonałości chrześcijańskiej w życiu doczesnym obecne w objaśnieniu V prośby Modlitwy Pańskiej w DK, zob.: DK, Ojciec nasz, Piąta prośba, BSELK, s. 1098-1102 (KWKL, s. 110n).

²⁴ Na temat poglądów Hansa Dencka zob.: G. A. Benrath, *Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen*, w: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, red. C. Andersen, A. M. Ritter, t. 2, wyd. 2 poprawione i uzupełnione, Göttingen 1998, s. 576-578.

²⁵ R. Prenter, dz. cyt., s. 172; por.: L. Grane, dz. cyt., s. 135.

²⁶ ACA IV, 45, BSELK-QM1, s. 440 (KWKL, s. 178).

²⁷ ACA IV, 62, BSELK-QM1, s. 442 (KWKL, s. 180).

²⁸ ACA IV, 142.200, BSELK-QM1, s. 452n.460 (KWKL, s. 189.196).

specialis, mająca za treść odpuszczenie grzechów ze względu na Chrystusa²⁹. Kazanie pokuty to kazanie Zakonu, które oskarża tych, którzy źle czynią oraz domaga się, by czynić dobrze³⁰. Stawiane przez Zakon postulatory są spełnialne jedynie w wierze, sam więc Zakon nie może stać się podstawą usprawiedliwienia, gdyż to unieważniałoby znaczenie Chrystusa i Ewangelii. Ewangelia, a więc obietnica, wieść o odpuszczeniu grzechu ze względu na Chrystusa domagająca się wiary, musi towarzyszyć kazaniu Zakonu³¹. ACA IV widzi także w dobrych uczynkach owoc pokuty, nie są one jednak podstawą usprawiedliwienia człowieka, które dokonuje się wyłącznie na podstawie obietnicy, która przyjmowana jest wiarą. To właśnie takiemu odrodzeniu towarzyszą owoce pokuty³², które są jej konieczną konsekwencją, gdyż prowadzi ona do nowego życia³³. Pokuta nieprowadząca do dobrych uczynków byłaby jedynie obłudą i zmyśloną pokutą. Ponadto stanowią one zewnętrzny znak potwierdzający sumieniom obietnicę. Są one znakami podobnie jak sakramenty Chrztu i Wieczerzy Pańskiej, napominają do wiary. Podobieństwo uczynków i sakramentów uwidacznia się też w tym, że żadne z nich nie działają *ex opere operato*³⁴, a są skuteczne jedynie na podstawie wiary³⁵.

Podsumowując wypowiedzi ACA IV, należy stwierdzić, że pokuta składa się z przerażenia wywołanego kazaniem Zakonu, odpowiedzią na nie jest Ewangelia, czyli obietnica przebaczenia i pojednania ze względu na Chrystusa przyjmowana wiarą, a następstwem tego procesu jest „miłość i inne dobre owoce”³⁶. Pokuta jest procesem, w którym wiara wzrasta „wśród dobrych uczynków, pokus i niebezpieczeństw”³⁷. Wzrost ten polega na utwierdzeniu w obietnicy przebaczenia ze względu na Chrystusa³⁸. Ten wzrost wiary i pokuty jest przez ACA IV określany jako doskonałość chrześcijańska³⁹. To stanowisko ACA IV uzupełnia wypowiedź ACA XX o tym, że wiara istnieje w tych, którzy pokutują, ci zaś, którzy odrzucają pokutę, tracą wiarę i Ducha Świętego⁴⁰.

29 ACA IV, 45, BSELK-QM1, s. 440 (KWKL, s. 178).

30 ACA IV, 255, BSELK-QM1, s. 469 (KWKL, s. 204).

31 ACA IV, 256-262.272, BSELK-QM1, s. 469-471.473 (KWKL, s. 204-207).

32 ACA IV, 262-267, BSELK-QM1, s. 471 (KWKL, s. 205-207).

33 ACA IV, 274n, BSELK-QM1, s. 473 (KWKL, s. 208).

34 Por. wyżej 6.1.

35 ACA IV, 275-278, BSELK-QM1, s. 473n (KWKL, s. 208).

36 ACA IV, 292, BSELK-QM1, s. 477 (KWKL, s. 211).

37 ACA IV, 350, BSELK-QM1, s. 485 (KWKL, s. 219).

38 ACA IV, 350, BSELK-QM1, s. 485 (KWKL, s. 219).

39 ACA IV, 353, BSELK-QM1, s. 485 (KWKL, s. 219).

40 ACA XX, 13, BSELK-QM1, s. 541n (KWKL, s. 276).

W podobnym kierunku idą wypowiedzi zawarte w ACA XII. Artykuł ten utożsamia bowiem pokutę z nawróceniem bezbożnego. Składa się ono ze skruchy i wiary. Skrucha to przerażenie grzechem i uśmiercenie grzesznika. Wiara, będąca *fides specialis*, której treścią jest odpuszczenie grzechów, niesie pocieszenie i ożywienie⁴¹. To właśnie ona odróżnia skruchę Piotra od skruchy Judasza⁴². Skrucha i wiara, jako dwie części pokuty, odpowiadają więc dwóm zasadniczym działaniom Boga: przerażeniu (*opus alienum*) i usprawiedliwieniu człowieka (*opus proprium*), które dokonują się przez zasadnicze nauki zawarte w całym Piśmie Świętym. Pierwsze dokonuje się w Zakonie, który ukazuje grzech i spowodowaną nim winę człowieka, a także potępia go. Drugie zaś realizuje się w Ewangelii, czyli „obietnicy łaski darowanej w Chrystusie”. Wiara w ową obietnicę usprawiedliwia⁴³. Konsekwencją odrodzenia i odpuszczenia grzechów są godne owoce i przyjęcie na siebie kar⁴⁴. Tym samym nauka o pokucie i nauka o usprawiedliwieniu są blisko spokrewnionymi elementami nauczania chrześcijańskiego⁴⁵. Zaś twierdzenie, że wiara musi poprzedzać pokutę jest pomieszaniem *fides generalis* dotyczącej istnienia Boga z *fides specialis* odnoszącej się do odpuszczenia grzechów konkretnej osobie⁴⁶. Wiara jest uprawnioną częścią pokuty, gdyż to na jej podstawie dokonuje się odpuszczenie grzechów, będące częścią bądź końcem pokuty. Dopiero sumienie uspokojone otrzymanym dzięki pośrednictwu Chrystusa odpuszczeniem grzechów jest zdolne do miłości. Inaczej jest sparaliżowane przerażeniem, które jest skutkiem gniewu Bożego. Stąd też miłość nie może zająć miejsca wiary jako podstawa odpuszczenia⁴⁷. Głoszenie odpuszczenia z miłości jest pomieszaniem Zakonu i Ewangelii. Gdyż to Zakon domaga się uczynków, a więc miłości. Zaś strona reformacyjna wskazuje w kontekście usprawiedliwienia nie na Zakon i miłość, ale na zawartą w Ewangelii obietnicę i wiarę. Lekceważenie Ewangelii jako podstawy usprawiedliwienia jest zniewagą Chrystusa. Ponadto przeciw takiemu ujęciu przemawia fakt, że człowiek nie jest zdolny spełniać Zakonu. Miłość jest następstwem wiary, które wynika z faktu, że wierzący otrzymują Ducha Świętego. Zakon można więc jedynie wypełnić na podstawie wiary, ze względu na Chrystusa. Ponadto oparcie usprawiedliwienia na Ewangelii daje

41 ACA XII, 44-52, BSELK-QM1, s. 506-508 (KWKL, s. 242n).

42 ACA IV, 8.36, BSELK-QM1, s. 435.439 (KWKL, s. 168.171).

43 ACA XII, 53-57, BSELK-QM1, s. 508n (KWKL, s. 243).

44 ACA XII, 58, BSELK-QM1, s. 509 (KWKL, s. 244).

45 ACA XII, 59, BSELK-QM1, s. 509 (KWKL, s. 244).

46 ACA XII, 60, BSELK-QM1, s. 509 (KWKL, s. 244).

47 ACA XII, 63-65, BSELK-QM1, s. 510 (KWKL, s. 244n).

pewność wiary. Zaś opieranie się jedynie na Zakonie prowadzi do zwątpienia w odpuszczenie, zaprzeczenia Ewangelii i do rozpacz⁴⁸.

Odnosząc się do nowotestamentowych wezwań do pokuty w kontekście kwestii zadośćuczynień, Filip Melanchton podkreśla, że odnoszą się one do pokuty rozumianej jako nawrócenie lub odrodzenie. W tak pojmowanej pokucie nie ma miejsca na kanoniczne zadośćuczynienia nakładane w średniowiecznej praktyce w ramach sakramentu pokuty na penitenta. Zakłada ona natomiast obecność owoców pokuty. Nie ma bowiem skruchy, która nie zawiera w sobie umartwiania ciała i dobrych owoców. Trwogi duszy wywołane skruchą nie pozwalają pobłażać ciału, zaś prawdziwa wiara nie pozwala gardzić przykazaniami Bożymi, a prawdziwa pokuta rodzi zewnętrznie czystość cielesną⁴⁹.

Nie są to jednak scholastyczne zadośćuczynienia [*satisfactio*], bo Pismo Święte postrzega je jako obowiązkowe, a nie nadobowiązkowe uczynki. Podobnie odpusty zwalniające z zadośćuczynień nie są w stanie uwolnić od przestrzegania przykazań. Nauczanie o zadośćuczynieniach kanonicznych jest szatańskim niszczeniem w Kościele prawdziwego poznania Zakonu, Ewangelii, pokuty, nowego życia oraz dobrodziejstwa Chrystusowego. Zaś same zadośćuczynienia kanoniczne należy traktować jako przejaw sprawiedliwości cywilnej [*iustitia civilis*]. Jedynymi bowiem koniecznymi uczynkami są te przez Boga nakazane z prawa Bożego, pozostałe, do których przeciwnicy zaliczają zadośćuczynienia, pochodzą z prawa ludzkiego i nie są obowiązkowe⁵⁰.

Karą zaś w pokucie nie są zadośćuczynienia kanoniczne, lecz uśmiercanie ciała, czyli skrucha niosąca ze sobą prawdziwe trwogi serca. Są nimi też śmierć i utrapienia. Te ostatnie zsyłane są przez Boga ze względu na grzeszne czyny świętych (wierzących), niszcząc w nich pożyteczność prowadzącą do grzechu. Te kary nie stoją jednak w gestii władzy kluczy, ale są nakładane przez samego Boga. Taka kara za grzech ma wymiar pedagogiczny dla człowieka, ćwiczy go w sprawiedliwości, pobożności i pokorze. Nie wszystkie jednak utrapienia mają taki charakter. Przykład Joba pokazuje, że niekiedy mają one jedynie działać ku pożytkowi tych, których dotknęły, i dla objawienia Bożej mocy w ludzkiej słabości. Zadośćuczynienia kanoniczne nie uwalniają od tak rozumianych utrapień⁵¹.

Sąd nad człowiekiem, o jakim mówi Paweł choćby w 1 Kor 11,31, to nie wymogi pokutne średniowiecznej pobożności, ale pełna pokuta, a więc skrucha

48 ACA XII, 75-89, BSELK-QM1, s. 511-513 (KWKL, s. 246-248).

49 ACA XII, 131, BSELK-QM1, s. 519 (KWKL, s. 244).

50 ACA XII, 133-135-141-147, BSELK-QM1, s. 520-522 (KWKL, s. 254-257).

51 ACA XII, 148-162, BSELK-QM1, s. 522-524 (KWKL, s. 257-259).

i wiara oraz dobre owoce. Nie należy więc wypowiedzi Pisma Świętego odnoszących się do pełnej pokuty przenosić na tradycje i ustanowienia ludzkie. Prawdziwe owoce pokuty mają za sobą przykazanie Boże i wykonywane są na Jego chwałę⁵². Jako przykłady takich Filip Melancton podaje: „wzywanie Boga i dziękczynienie, wyznawanie Ewangelii, nauczanie Ewangelii, posłuszeństwo rodzicom i władzy, służba swojemu powołaniu, niezabijanie, niechowanie nienawiści, lecz pojednawczość, udzielanie pomocy potrzebującym w miarę swoich możliwości, nieuprawianie nierządu, wystrzeganie się cudzołóstwa, powściąganie się i pohamowywanie, kielznanie ciała nie celem wyrównania kary wiecznej, lecz by nie ulegało diabłu, nie obrażało Ducha Świętego, a także prawdomówność”⁵³.

Ekskurs 1.2. „Artykuły szmalkaldzkie”

Pokuta jako dzieło Zakonu i Ewangelii stanowi istotny temat trzeciej części AS. Po diagnozie sytuacji grzeszności człowieka w art. I⁵⁴ następują trzy, ściśle ze sobą powiązane⁵⁵, kolejne artykuły poświęcone kolejno Zakonowi, pokucie oraz Ewangelii. Werner Führer zauważa, że w artykule „O Zakonie” odzwierciedlona jest dwójaka funkcja Zakonu charakterystyczna dla teologii Marcin Lutra: *usus politicus legis* oraz *usus theologicus legis*⁵⁶.

Usus politicus legis Werner Führer odnosi do otwierającego artykuł stwierdzenia o tym, że w swym pierwotnym zadaniu, tj. zapobieżeniu grzechowi dzięki groźbie kary i zwiastowaniu łaski, Zakon poniósł porażkę⁵⁷. Jej przyczyną jest grzech. W tej sytuacji ludzie reagują na wymagania Zakonu dwójako. Jedni je lekceważą, czyniąc chętnie to, czego on zakazuje, zaś uchylając się od spełnienia jego nakazów. Drudzy zaś popadli w inną skrajność. Mianowicie ich zaślepienie powoduje u nich przekonanie, że są zdolni własnymi siłami zrealizować wymogi Zakonowi. Pierwsi więc świadomie oddają się grzechowi, drudzy zaś negują istnienie grzechu, przyznając się do tez, jakie odnośnie rozumienia grzechu

52 ACA XII, 139.163-165.174, BSELK-QM1, s. 520n.524-526 (KWKL, s. 255.259.261).

53 ACA XII, 174, BSELK-QM1, s. 526 (KWKL, s. 261).

54 AS III, I, BSELK, s. 746.748 (KWKL, s. 345n).

55 W. Führer, *Die Schmalkaldischen Artikel*, Tübingen 2009, s. 237.

56 Tamże, s. 239n. Na temat Zakonu i Ewangelii w teologii M. Lutra zob.: W. Niemczyk, *Nauka o Zakonie i Ewangelii*, w: *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i Ksiąg Wyznaniowych Kościoła Lutherańskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 286-296; A. Peters, *Gesetz und Evangelium*, Gütersloh 1981, s. 27-57; P. Althaus, dz. cyt., s. 220-222; H.-M. Barth, *Die Theologie Martin Luthers...*, dz. cyt., s. 236-240.

57 W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 240-243.

Marcin Luter odrzucił już w artykule I, a które głosiły, że człowiek jest zdolny własnymi siłami przestrzegać przykazań, czy też kochać Boga i bliźniego. Obie postawy są jednak błędnym podejściem do zadania Zakonu⁵⁸.

W kontekście zbawczym, jak zauważa Werner Führer, istotna jest druga z funkcji – *usus theologicus legis*. Do niej odnosi się zdaniem tego komentatora fragment artykułu drugiego⁵⁹, który przywołuje to, że „głównym urządzeniem i mocą Zakonu”⁶⁰ jest ukazywanie człowiekowi grzechu pierwotnego i wszystkich jego tragicznych skutków. Jego zadaniem jest więc ukazanie człowiekowi głębi zepsucia jego natury, a także tego, że nie ma Boga ani Go nie poważa i zwraca się do obcych bogów. Ta ocena człowieka jest mu dostępna tylko na podstawie wiary w diagnozę Zakonu. Tym samym Zakon prowadzi człowieka do zwątpienia, przerażenia, poszukiwania pomocy. To beznadziejne położenie prowadzi człowieka do nienawiści ku Bogu. Na dowód tego Marcin Luter przywołuje teksty z Listu do Rzymian 4,15 i 5,20 opisujące Zakon jako przyczynę grzechu oraz czynnik wzmagający grzech⁶¹.

W kolejnym artykule AS Marcin Luter, ściśle nawiązując do treści artykułu drugiego części III o Zakonie⁶², zajmuje się już bezpośrednio tematem pokuty. Stwierdza w nim, że urząd⁶³ Zakonu został utrzymany w Nowym Testamencie, czego dowodzą teksty z Listu do Rzymian 1,18 i 3,12 oraz Ewangelii Jana 16,8. Jest to dla Friedricha Brunstäda dowodem, że w AS Marcin Luter „z góry ustanawia pokutę na stosunku Zakonu i Ewangelii”⁶⁴. Zadaniem więc Zakonu – pioruna Bożego – jest powalenie obu grup lekceważących go, którzy zostali opisani w artykule II, zarówno otwartych grzeszników, jak i fałszywych świętych, a więc także tych, którzy w kontekście zbawienia usiłują się odwołać do *usus politicus*. Zakon ma ich doprowadzić do lęku i zwątpienia, a więc zgodnie z *usus theologicus* uświadomić im ich grzeszność, realizując *opus alienum* Boga. Dlatego Zakon jest młotem, o którym mówi Księga Jeremiasza 23,29. Tak pojmowane skutki działania Zakonu prowadzą do prawdziwej skruchy⁶⁵. Tym

58 AS III, II, 1-3, BSELK, s. 750 (KWKL, s. 346).

59 W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 243-247.

60 KWKL tłumaczy „naczelnym przeznaczeniem”, odchodząc tym samym zarówno od tekstu niemieckiego (*fürnemste ampt*), jak również będącego podstawą tłumaczenia w KWKL przekładu łacińskiego AS (*praecipuum [...] officium*).

61 AS III, II, 4n, BSELK, s. 750 (KWKL, s. 346).

62 F. Brunstäd, dz. cyt., s. 184.

63 Ponownie wbrew tekstowi niemieckiemu (*ampt*) i łacińskiemu (*officium*) KWKL tłumaczy pojęcie jako „służba”.

64 F. Brunstäd, dz. cyt., s. 184.

65 AS III, III, 1n, BSELK, s. 750 (KWKL, s. 346).

samym Zakon w swoim *usus theologicus* rozpoczyna naprawę skutków porażki swojego *usus politicus*, do której doszło z powodu grzechu.

Marcin Luter, używając w tekście niemieckim łacińskiego pojęcia *contritio*, przeciwstawia sobie aktywną *contritio*, która jest własnym wymysłem i dziełem człowieka pasywnej *contritio*, a więc wynikowi działania Zakonu, czyli udręce serca, cierpieniu i odczuciu śmierci. To doświadczenie pasywnej skruchy [*contritio*] to jest w ujęciu AS początek prawdziwej pokuty. Ten wyrok Zakonu głosi, że niezależnie od samopostrzegania się człowieka, czy widzi w sobie jawnego grzesznika, czy też uznaje siebie za świętego, musi się zmienić. Bo nikt nie jest pobożny i sprawiedliwy⁶⁶. Skrucha przestaje więc być aktem człowieka dopełnianym we współpracy z ponadnaturalną łaską lub też wręcz naturalną zdolnością człowieka (Gabriel Biel), ale wyłącznie czynem Bożym⁶⁷.

W tym momencie Nowy Testament do wyroku Zakonu dołącza obietnicę Ewangelii, która stanowi pocieszenie, a jednocześnie domaga się wiary, zgodnie z Ewangelią Marka 1,15: „Pokutujcie i wierzcie Ewangelii”⁶⁸. Przykładem tego jest Jan Chrzciciel, który jako głosiciel pokuty poprzedzał Jezusa. Jego misja polegała na realizacji misji Zakonu, tj. ukazania ludziom ich grzeszności, czym przygotowywał ich na przyjęcie odpuszczenia. Tylko bowiem człowiek, który został przekonany o swojej grzeszności i zatraceniu, jest właściwie przygotowany by przyjąć łaskę i odpuszczenie grzechów, zgodnie z poleceniem z Ewangelii Łukasza 24,47: „W imieniu moim należy wszędzie zwiastować pokutę i odpuszczenie grzechów wśród wszystkich ludzi”⁶⁹. To działanie Zakonu prowadzi człowieka do śmierci i piekła, zgodnie ze słowami Pawła z 7,10 o tym, że Zakon wydaje człowieka na śmierć. Dlatego w tym miejscu dołączona jest Ewangelia, które na różne sposoby niesie pocieszenie i odpuszczenie. W artykule III wśród owych środków Ewangelii wymienione zostały Słowo i sakramenty⁷⁰. Artykuł IV rozwinie tę listę. Znajdą się na niej oprócz Słowa zwiastowanego (kazania) także sakramenty: Chrzest i Wieczerza Pańska, a także władza kluczy oraz rozmowa braterska⁷¹. Tym samym Zakon i Ewangelia, rozważane w tym artykule w kontekście pokuty, zostają odniesione bezpośrednio do problematyki zbawienia⁷².

66 AS III, III, 2n, BSELK, s. 750.752 (KWKL, s. 346n).

67 H. Fagerberg, dz. cyt., s. 220n.

68 Tłumaczenie na podstawie przekładu przywołanego w AS, za KWKL.

69 Tłumaczenie na podstawie przekładu przywołanego w AS, za KWKL.

70 AS III, III, 4-8 BSELK, s. 752 (KWKL, s. 347).

71 AS III, IV, BSELK, s. 764.766 (KWKL, s. 352).

72 W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 249.

Powyższe rozważania uzupełnia w artykule III części III AS obszerna polemika z „fałszywą pokutą papistów”, a więc jej scholastycznym ujęciem, głoszącym, że składa się ona z trzech części: skruchy, wyznania oraz zadośćuczynienia. Jak zauważa w tym kontekście Werner Führer, pokuta w AS jest ściśle powiązana z usprawiedliwieniem i jest pojmowana nie w kategoriach sakramentalnych, a jako nawrócenie⁷³. Marcin Luter stwierdza, że nieprawidłowe rozumienie pokuty przez zwolenników papieża wynika z błędnego pojęcia grzechu, jakie reprezentują sofiści (scholastycy), które zakłada, że człowiek zdolny jest własnymi siłami nie grzeszyć⁷⁴, w sensie niepopelniania grzesznych czynów, i powinien pokutować jedynie wtedy, kiedy mu się to nie powiedzie. Powodem zaś do pokuty nie jest zepsucie natury człowieka, jego zła skłonność, żądza, gdyż sofiści nie uznają ich za grzech. Dlatego stworzyli oni koncepcję pokuty odnoszącą się jedynie do konkretnych grzesznych czynów, której jednak wszystkie trzy części oparte są na fałszywych przesłankach ugruntowanych na ludzkich zdolnościach i predyspozycjach, co sprowadza całość pokuty do ludzkiego działania, a nie dzieła Boga, który oddziałuje na człowieka przez Zakon i Ewangelię, jak to zostało wyżej opisane. Takie ujęcie pokuty prowadzi do zaufania człowieka w jego własne czyny. Stąd też brak w tym nauczaniu o pokucie mowy o Chrystusie i wierze, a jej miejsce zajęła nadzieja pokładana w ludzkich uczynkach, co przejawiało się między innymi we wstępowaniu do zakonów jako miejsca składania siebie w walce przeciw grzechowi⁷⁵.

Jeśli chodzi o pierwszy z elementów scholastycznej pokuty – skruchę, to istniał wymóg, by dotyczyła wszystkich grzechów. W efekcie ludzie nie byli w stanie zapamiętać wszystkich swoich grzechów, szczególnie jeśli przystępowali do sakramentu pokuty tylko raz do roku, realizując tym samym wymóg

73 Tamże, s. 265.

74 W AS III, I Marcin Luter zestawia tezy o grzechu, które odrzuca: „Po upadku Adama naturalne siły człowieka pozostały nienaruszone i nieskażone i człowiek z natury swojej ma rozum prawy i dobrą wolę, jak nauczają filozofowie. I że człowiek ma wolną wolę czynienia tego, co dobre, i zaniechania tego, co złe, i na odwrót, zaniechania tego, co dobre, i czynienia tego, co złe. Tymże sposobem człowiek może dzięki siłom przyrodzonym, z natury przestrzegać wszystkich przykazań Bożych i czynić je. I że może dzięki siłom przyrodzonym, z natury miłować Boga nade wszystko, a bliźniego jak siebie samego. Tymże sposobem, jeżeli człowiek czyni, na ile tylko go stać, Bóg na pewno udzieli mu obficie swej łaski. I że jeżeli człowiek chce przystąpić do eucharystii, to nie potrzebuje dobrego postanowienia czynienia tego, co prawe, lecz wystarczy, jeżeli nie ma u niego złego postanowienia, by grzeszyć: tak dobra mianowicie jest jego natura i tak wielka jest siła sakramentu. Tymże sposobem nie da się dowieść z Pisma, że do dobrego uczynku potrzebny jest jeszcze Duch Święty z Jego łaską” (AS III, I, 4-10, BSELK, s. 748; KWKL, s. 345n).

75 AS III, III, 10n, BSELK, s. 752-754 (KWKL, s. 347).

minimalnego uczestnictwa w sakramencie pokuty, jaki przyjął IV Sobór Laterański⁷⁶. Przez to polecano takich ludzi łasce Bożej, każąc im przychodzić ponownie do spowiedzi, jeśli jakiś grzech się im przypomniał. Ze względu na niejasność tego jak powinna wyglądać owa skrucha zaczęto rozróżniać między skruchą pełną (*contritio*) a połowiczną (*attritio*), uznając także tę drugą za wystarczającą skruchę, a nawet posuwając się do uznania za skruchę tylko życzenia takowej. Rozróżnienie między *contritio*, a więc skruchą wynikającą z miłości do Boga i *attritio*, której podstawą jest strach przed Bogiem, zostało ukute w środowisku nominalistów⁷⁷. Taka skrucha jest czystą obłudą i ludzkim dziełem, gdyż podstawą prawdziwej skruchy może być tylko diagnoza postawiona i objawiona człowiekowi w Zakonie⁷⁸. Marcin Luter, jak zauważa Werner Führer, odrzuca więc rozważania o skrusze pozbawione kontekstu działania Słowa Bożego w postaci Zakonu i Ewangelii oraz wiary w nie⁷⁹.

Dalej Marcin Luter krytykuje praktykę spowiedni za wymóg wymieniania wszystkich grzechów⁸⁰. W kontekście pojęcia pokuty rozumianego jako działanie Zakonu i Ewangelii należy przywołać w tym miejscu interpretację Wernera Führera, który wskazał, że podstawą do krytyki wyliczania grzechów jest stojące za nimi pojęcie grzechu ograniczające się do ujmowaniu grzechu jako konkretnego czynu. Zaś pokuta opisywana przez Marcina Lutra w AS III, III ma charakter całościowy i odwołuje się do pojęcia grzeszności człowieka, jako zepsucia jego natury, zgodnie z opisem AS III, I⁸¹.

Jednocześnie należy zauważyć, że osią krytyki zarówno nakazu wyliczania grzechów, jak i trzeciego elementu średniowiecznego ujęcia pokuty – zadośćuczynienia [*satisfactio*], podobnie jak w przypadku skruchy, jest niepewność, do jakiej prowadzą oba z nich⁸². Powodem niepewności w kontekście zadośćuczynienia jest postrzeganie go jako ludzkiego czynu. W jego przypadku problemem było pytanie, jak duże powinno być zadośćuczynienie. To prowadziło z jednej strony do nakazywania prostych działań jako zadośćuczynienia (np. jednodniowy post), z drugiej do przenoszenia tych trudniejszych do czyśćca. Efektem takiego podejścia była rosnąca niepewność, czy dokonane zadośćuczyni-

76 Por.: Sobór Laterański IV, Konstytucja 21. O nakazie spowiedzi i związanej z nią tajemnicy oraz o obowiązku przyjmowania Komunii świętej przynajmniej w czasie Paschy, DSP t. 2, s. 258-261.

77 H. Fagerberg, dz. cyt., s. 220

78 AS III, III, 12-18, BSELK, s. 754.756 (KWKL, s. 347n).

79 W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 271n.

80 AS III, III, 19n, BSELK, s. 754 (KWKL, s. 348n). Zob. także niżej Ekskurs 2.3.

81 W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 270.

82 Odnosnie niepewności powodowanej przez wymóg wyliczania grzechów zob. niżej Ekskurs 2.3.

nienie jest wystarczające. Równocześnie dopuszczało to teoretyczną możliwość doskonałego zadośćuczynienia, które unieważniałoby znaczenia Chrystusa i wiary. Werner Führer w tym kontekście zauważa, że Marcin Luter używał pojęcia *satisfactio* [zadośćuczynienie] wyłącznie w kontekście soteriologicznym dla interpretacji zastępczego działania Bożego w krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystusa, a więc jedynie w ramach artykułu o usprawiedliwieniu⁸³. Wspomniana niepewność prowadziła do leczenia jej takimi metodami, jak odpusty znoszące konieczność zadośćuczynienia. Kiedy okazało się, że jest to dobre źródło dochodu, wprowadzono także lata jubileuszowe, a następnie msze i wigilie będące zadośćuczynieniem za dusze cierpiące w czyśćcu. Do nich odniesiono też pożytki odpustów i lat jubileuszowych. Te wszystkie wysiłki, by dać ludziom pewność odpuszczenia, były jednocześnie unieważniane przez wymóg odbycia skruchy i właściwego wypowiedania, by skorzystać z odpustu czy roku jubileuszowego⁸⁴.

Takie pojmowanie pokuty prowadziło także do tego, że pojawiły się grupy ludzi, zrzeszające się w zakonach i innych podobnych instytucjach, które uważały, że są zdolne uniknąć grzesznych czynów, a tym samym wypracować swoją świętość. Negowały one konieczność pokuty. W odpowiedzi na taki stan rzeczy Marcin Luter zestawia teksty biblijne wzywające wszystkich bez wyjątku do pokuty (Obj 10,10; Mt 3,7, Rz 3,10-12; Dz 17,30). Przytoczone wezwania nie odnoszą się jednak do krytykowanej wyżej trzyczęściowej pokuty, ale do pokuty rozumianej jako dzieło Zakonu, a więc pokuty prowadzącej do poznania grzechu i własnej grzeszności. Części takiej pokuty nie są skażone niepewnością. Nie wdaje się ona bowiem w dywagację, co jest, a co nie jest grzechem. Uznaje w całości diagnozę grzeszności człowieka i ją wyznaje, unikając problemu wymogu kompletności spowiedzi⁸⁵, a jej zadośćuczynieniem nie jest taki czy inni uczynek człowieka, ale męka i przelana krew niewinnego Baranka Bożego wydanego za grzech świata⁸⁶.

To wszystko, zgodnie z nauczaniem Jana z Objawienia i Chrystusa w Ewangeliach, sprzeciwia się papieskiemu ujęciu pokuty, które buduje na dobrych uczynkach, a więc wypełniania Zakonu, a wiadomo, że tego nikt nie jest w stanie uczynić. Co więcej, grzech w ciele chrześcijan pozostaje aż do śmierci, więc także właściwie rozumiana pokuta jest aż do śmierci udziałem chrześcijan (Rz 7,23; 8,2). Nie jest to dzieło własnych sił człowieka, ale darem Ducha Świętego,

83 W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 276.

84 AS III, III., BSELK, s. 752.754 (KWKL, s. 347).

85 Zob. niżej Ekskurs 2.3.

86 AS III, III, 21-29, BSELK, s. 756.758.760 (KWKL, s. 349n).

który obdarza odpuszczeniem grzechów, także codziennie oczyszcza z resztek grzechu i czyni świętym⁸⁷. Marcin Luter opisuje tu więc, jak zauważa Hans Jorissen, nawrócenie jako stałe zadanie egzystencji chrześcijańskiej⁸⁸.

W 1538 roku do polemiki ze scholastycznym nauczaniem o pokucie Marcin Luter dodał jeszcze fragment wymierzony w poglądy marzycieli, tj. przedstawicieli lewego skrzydła Reformacji⁸⁹. Odrzuca w nim po pierwsze pogląd, że wierzący nie może zgrzeszyć, co pociąga za sobą twierdzenie, że nie potrzebuje pokuty. Po drugie zaś tezę, że prawdziwy wierzący nie jest zdolny do grzechu, a ten, który zgrzeszył, był jedynie obłudnikiem pozbawionym prawdziwego ducha i wiary. W opozycji do takich poglądów Marcin Luter podkreśla przekonanie, że także w świętych (tj. wierzących) pozostaje grzech pierworodny, dlatego też muszą codziennie pokutować. Zaś popadnięcie w jawny grzech traktuje jako odrzucenie wiary i Ducha Świętego, gdyż ten ostatni nie pozwala grzechowi panować i wzmacniać się w człowieku⁹⁰.

Ekskurs 1.3. „Traktat o władzy i prymacie papieża”

Problem nauki o pokucie nie jest zasadniczym tematem Traktatu. Jednak jego waga dla kluczowych wątków reformacyjnego nauczania sprawia, że także w tym piśmie pojawia się wątek krytyczny odnośnie średniowiecznego pojmowania pokuty. Filip Melanchton wytyka stronie papieskiej wypaczenie pokuty poprzez nauczanie o odpuszczeniu grzechów z powodu godności uczynków, co prowadzi do wątpliwości co do tego, czy odpuszczenie miało miejsce. Zwolennicy papieża natomiast nie nauczają o usprawiedliwieniu darmo, ze względu na Chrystusa, przez wiarę⁹¹. Te działania przyćmiewają chwałę Chrystusa i odbierają sumieniom pociechę, a także podważają wiarę w treść obietnicy Ewangelii, a więc właściwe nabożeństwo, które jest lekarstwem na niewiarę i rozpacz. Zamiast jednak naprawić ten stan rzeczy, strona papieska poucza o zadośćuczynieniach, które nie tylko zaciemniają dobrodziejstwo Chrystusowe, ale dodatkowo zrodziły odpusty, będące kłamstwem wymyślonym z chęci zysku, czy też nauczanie, że śluby zakonne są sprawiedliwością przed Bogiem i niosą odpuszczenie grzechów. To także stłumiło naukę o wierze⁹².

87 AS III, III, 30-41, BSELK, s. 760.762.764 (KWKL, s. 350n).

88 H. Jorissen, art. cyt., s. 540.

89 W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 291n.

90 AS III, III, 42-45, BSELK, s. 764 (KWKL, s. 350).

91 Por. CA IV, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 142; BKE1, s. 28).

92 Traktat, 44-48, BSELK, s. 818 (KWKL, s. 364).

Ekskurs 1.4. „Formuła zgody”

FC skupia się w swoich rozważaniach nie tyle na pojęciu pokuty, ale właściwym rozróżnieniu Zakonu i Ewangelii, a także funkcji tego pierwszego, co jest spowodowane spornymi kwestiami teologicznymi, jakie stały w tle jej powstania⁹³. Zanim jednak przejdziemy do omówienia treści poświęconych tym zagadnieniom V i VI artykułu FC, należy stwierdzić, że FC odnosi się do pokuty także w innych artykułach. Wzmianki na ten temat znalazły się w artykułach o wolnej woli, sprawiedliwości wiary przed Bogiem, a także opatrności i wiecznym wyborze Bożym. W tych wzmiankach FC widzi w pokucie stały element życia chrześcijańskiego, w którym duch człowieka nawróconego współpracuje z Duchem Świętym⁹⁴, realizując wolę Bożą względem człowieka⁹⁵. Dzieje się tak, gdyż po nawróceniu grzech pozostaje w człowieku, nie należy w nim jednak trwać, co pociąga za sobą obowiązek pokuty realizowanej w skrusic i wierze. Wiare musi poprzedzać prawdziwa skrucha, zaś ich następstwem powinna być miłość⁹⁶. W innym miejscu FC stwierdza, że pokuta i miłość (dobre uczynki) są warunkiem istnienia w człowieku żywej wiary, tam gdzie ich zabraknie, nie ma też wiary⁹⁷. Dlatego też FC przestrzega przed traktowaniem nauki o wyborze Bożym jako zwolnienia od konieczności pokuty, Pismo Święte bowiem w sposób jasny wzywa wszystkich do pokuty⁹⁸. Bóg pragnie też wszystkich prawdziwie pokutujących i przyjmujących Chrystusa w prawdziwej wierze usprawiedliwić oraz adoptować na dzieci i dziedziców żywota wiecznego, czego konsekwencją jest poświęcenie w miłości, zaś niepokutujących czeka kara⁹⁹. Duch Święty budzi w człowieku pokutę poprzez służbę Słowa – jego zwiastowanie i słuchanie¹⁰⁰, a także przez sakramenty¹⁰¹. Przedmiotem zwiastowania prowadzącego

93 FC Ep V, 1, BSELK, s. 1246n (KWKL, s. 408); FC SD V, 2, BSELK, s. 1430-1434 (KWKL, s. 468); por.: R. Kolb, *Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie*, Göttingen 2011, s. 32-35.72n; B. Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, w: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, dz. cyt., s. 39-46.117-121.

94 FC Ep. II, 17, BSELK, s. 1232n (KWKL, s. 403); FC SD II, 34.88, BSELK, s. 1362n.1384n (KWKL, s. 446.453)

95 FC Ep XI, 17, BSELK, s. 1292n (KWKL, s. 423).

96 FC SD III, 22-27, BSELK, s. 1394-13979 (KWKL, s. 456n); FC SD XI, 39, BSELK, s. 1574n (KWKL, s. 517).

97 FC Ep III, 17, BSELK, s. 1240n (KWKL, s. 405); FC SD IV, 15.33, BSELK, s. 1420n.1426n (KWKL, s. 464-467).

98 FC SD XI, 9-12.75.89.91.96, BSELK, s. 1562-1567.1586n.1594-1597 (KWKL, s. 512n.521.523n).

99 FC SD XI, 18n, BSELK, s. 1566n (KWKL, s. 514).

100 FC Ep. XII, 22, BSELK, s. 1296n (KWKL, s. 425); FC SD XI, 17.75.83.86, BSELK, s. 1566n.1556-1593 (KWKL, s. 514.521-523); FC SD XII, 30, BSELK, s. 1602n (KWKL, s. 527).

101 FC SD II, 4, BSELK, s. 1346n (KWKL, s. 441).

do prawdziwej pokuty i poznania są Zakon i Ewangelia¹⁰², a dokonuje się ono z mandatu Bożego¹⁰³. Zarówno kazanie pokuty, jak i obietnica Ewangelii są uniwersalne¹⁰⁴.

Artykuł V obu części FC skupia się na właściwym rozróżnieniu Zakonu i Ewangelii¹⁰⁵. Zakon definiowany jest w nim jako objawiona nauka woli Bożej, a zarazem karą za grzech, za to, co sprzeciwia się woli Bożej. Wszelkie takie treści w Piśmie Świętym przynależą do Zakonu¹⁰⁶. Właściwe poznanie grzechów dzięki Zakonowi możliwe jest tylko dzięki wyłożeniu go w sposób duchowy przez Chrystusa. Wykład ten ujawnia gniew Boży. Ten aspekt zwiastowania o cierpieniu i śmierci Chrystusa przynależy do zwiastowania Zakonu, a więc obcego dzieła Chrystusa mającego za zadanie odsłonić gniew Boży i przerazić człowieka¹⁰⁷. FC VI uzupełnia ten obraz roli Zakonu o stwierdzenie, że powinien być on zwiastowany zarówno niepokutującym, jak i tym, którzy są nawróceni do Boga, nowo narodzeni i usprawiedliwieni. Chodzi o tzw. *tertius usus legis*, czyli *usus legis in renatis*, tj. względem odrodzonych. Samo pojęcie sformułował Filip Melanchton najpierw w II (1535), a potem w III wydaniu swoich *Loci communes* (1559)¹⁰⁸. W nauczaniu FC punktem wyjścia tego aspektu refleksji o Zakonie jest to, że także w wierzących pozostaje stary grzeszny Adam. Zakon w tym aspekcie odniesiony zostaje nie tyle do całego wierzącego, ale do starego, grzesznego Adama w nim. Jak zauważa Martin Honecker, stanowi to ograniczenia koncepcji *tertius usus legis* rozumianego przez Filipa Melanchtona jako trwałego ustanowienia Bożego, które co prawda nie potępia wierzącego, ale stale go obowiązuje¹⁰⁹, do ram, jakie proponuje Lutrova nauka o *simul iustus et peccator*¹¹⁰. FC czyni też rozróżnienie między uczynkami Zakonu, wykonywanymi ze strachu przed karą i gniewem Boga, a owocami Ducha, wydawanymi przez wierzących bez przymusu, gdyż dla nich posłuszeństwo Zakonowi jest

¹⁰² FC SD II, 50, BSELK, s. 1368n (KWKL, s. 448).

¹⁰³ FC SD II, 51n, BSELK, s. 1368-1371 (KWKL, s. 448).

¹⁰⁴ FC SD XI, 28, BSELK, s. 1570n (KWKL, s. 515)

¹⁰⁵ FC Ep V, 1n, BSELK, s. 1246-1249 (KWKL, s. 408); FC SD V, 1.27; BSELK, s. 1430n.1442n (KWKL, s. 468.471n).

¹⁰⁶ FC Ep V, 3n, BSELK, s. 1248n (KWKL, s. 408).

¹⁰⁷ FC Ep V, 9n, BSELK, s. 1250n (KWKL, s. 409); FC SD V, 10.12-18, BSELK, s. 1434-1439 (KWKL, s. 469n).

¹⁰⁸ M. Honecker, *Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe*, Berlin-New-York 1990, s. 76; spór na temat obecności *tertius usus legis* w teologii Marcina Lutra podsumowuje: G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 2, Berlin 1998, s. 634-636, przyp. 1.

¹⁰⁹ Por. A. Peters, *Gesetz und Evangelium*, Gütersloh 1981, s. 78-80.

¹¹⁰ M. Honecker, dz. cyt., s. 76.

wyrazem nowego narodzenia¹¹¹. Ewangelia zaś jest nauką o tym, w co winien wierzyć człowiek, który nie przestrzegał Zakonu, a mianowicie w zadośćuczynienie i odpuszczenie dzięki dziełu Jezusa Chrystusa. FC zastrzega przy tym, że termin Ewangelia rozumiany jest w Piśmie Świętym dwojako. Kiedy stoi w opozycji do Zakonu, to spełnia on powyżej przytoczoną definicję. Druga możliwość użycia odnosi się do oznaczania całości nauki i służby Chrystusa. W tym drugim znaczeniu Ewangelia obejmuje zwiastowanie o pokucie i odpuszczeniu grzechów, w pierwszym zaś skupia się wyłącznie na radosnej wieści i pocieszeniu¹¹². Uznanie Ewangelii w pierwszym z przytaczanych znaczeń za zwiastowanie o pokucie stanowi pomieszanie Zakonu i Ewangelii i zostało przez FC odrzucone¹¹³.

Rozwinięcie FC V w SD dodaje do powyższych rozróżnień także rozróżnienie co do znaczenia terminu „pokuta” na gruncie Pisma Świętego. Oznacza on bowiem nawrócenie do Boga. Tam jednak, gdzie rozróżnia się między pokutą a wiarą, to ta pierwsza oznacza wyłącznie poznanie grzechu, a więc dzieło Zakonu. Nawrócenie zaś to owo dzieło Zakonu, do którego dołącza Ewangelia¹¹⁴. Zwiastowanie Ewangelii bez Zakonu prowadzi albo do zwątpienia, albo do obłudnej pychy przeświadczonej o zdolności wypełnienia Zakonu ludzkimi siłami, stąd konieczne jest dochowanie w Kościele ich obu¹¹⁵. FC SD V potwierdza także, że zwiastowanie Zakonu i Ewangelii to dzieło Ducha Świętego¹¹⁶. Zadaniem Zakonu jest także karcenie niewiary, zaś Ewangelia o niej poucza¹¹⁷. Ewangelia jest nadrzędna wobec Zakonu. Zaś na podstawie Zakonu istnieje też pewne poznanie Boga u pogan¹¹⁸.

Także FC SD VI dodaje nowe wątki do wyżej krótko scharakteryzowanych tez o Zakonie. Podkreśla on, że wolność od przekleństwa Zakonu nie jest tożsama z wolnością od Zakonu¹¹⁹. Zaś zdolność do wypełniania Zakonu przez wierzących jest wynikiem odnowy ich życia przez Ducha Świętego. Jest to wynikiem

111 FC Ep VI, 2-7, BSELK, s. 1252-1255 (KWKL, s. 410); FC SD VI, 7-9.16-19.23n, BSELK, s. 1434-1443 (KWKL, s. 473-475).

112 FC Ep V, 5-7, BSELK, s. 1248n (KWKL, s. 408); FC SD V, 3-6.20-22, BSELK, s. 1434n.1438-1441 (KWKL, s. 468-471).

113 FC Ep V, 11, BSELK, s. 1250n (KWKL, s. 409); FC SD V, 27, BSELK, s. 1442n (KWKL, s. 471n).

114 FC SD V, 7-9, BSELK, s. 1434n (KWKL, s. 469).

115 FC SD V, 10.23-25, BSELK, s. 1434n.1440-1443 (KWKL, s. 469.471).

116 FC SD V, 11, BSELK, s. 1434-1437 (KWKL, s. 469).

117 FC SD V, 19, BSELK, s. 1438n (KWKL, s. 470).

118 FC SD V, 22, BSELK, s. 1440n (KWKL, s. 471).

119 FC SD VI, 4, BSELK, s. 1444n (KWKL, s. 472).

działania Ducha Świętego nie przez Zakon, a przez Ewangelię¹²⁰. Nauczanie wierzących Zakonu ma ich uchronić przed własnymi fantazjami na temat tego, jak powinno wyglądać uświęcone życie, a jednocześnie zabezpieczyć przed popadnięciem w przekonanie o doskonałości własnych uczynków¹²¹. Zakon skupia się przy tym na żądaniu posłuszeństwa, zaś Ewangelia wyjaśnia, dlaczego dobre uczynki są Bogu miłe¹²².

Ekskurs 1.5. Podsumowanie

Zasadniczym kontekstem nauczania o pokucie, rozumianej jako element egzystencji chrześcijańskiej w poszczególnych, omówionych wyżej częściach LC, jest powiązanie problemu z kluczową dla reformacyjnego przesłania nauką o usprawiedliwieniu jedynie z łaski, dla Chrystusa, przez wiarę, a także z nauczaniem o Zakonie i Ewangelii. W tle tych rozważań stoi diagnoza człowieka wierzącego rozumianego jako *simul iustus et peccator*.

Należy także odnotować, szczególnie w pismach powstałych przed 1537 rokiem, że podstawą polemiki z krytykowanym średniowiecznym ujęciem pokuty, w ramach trzyczęściowego podziału na skruchę, wyznanie i zadośćuczynienie, był motyw o charakterze duszpasterskim. Mianowicie takie nauczanie o pokucie, skupione na aktach pokutnych człowieka, prowadzić ma zdaniem autorów LC jedynie do niepewności co do skuteczności aktu pokutnego, co w efekcie przyniosło takie wypaczenia w życiu Kościoła, jak na przykład praktyka odpustowa. Najkrócej ten akcent Reformatorów w nauce o pokucie wyraziła krytyka średniowiecznego rozumienia pokuty zawarta w Traktacie.

Wątek ten jest także obecny w rozważaniach CA i ACA, przy czym oba te pisma dostarczają szerszego obrazu, czym jest pokuta w rozumieniu ewangelickim. Zaproponowana w CA i ACA definicja pokuty odwołuje się do skruchy i wiary. Ta pierwsza to przerażanie grzesznością, a więc *opus alienum* Boga, które realizowane jest poprzez Zakon. Ta druga zaś to *fides specialis* w konkretną treść obietnicy Ewangelii, która jest *opus proprium* Boga. Treść ta to odpuszczenie grzechów darmo, ze względu na Chrystusa. Ta obietnica, ze swej istoty, by być skuteczną dla człowieka, domaga się wiary. Tylko wiara w Ewangelię może być uznana za podstawę usprawiedliwienia.

Tezy o usprawiedliwieniu z miłości, a więc z wykonania Zakonu, są dla ACA mieszanym Zakonu i Ewangelii, co więcej, nie dadzą się zrealizować

¹²⁰ FC SD VI, 6.10-12, BSELK, s. 1444-1449 (KWKL, s. 473).

¹²¹ FC SD VI, 20n, BSELK, s. 1450-1453 (KWKL, s. 475).

¹²² FC SD VI, 22, BSELK, s. 1452n (KWKL, s. 475).

w praktyce, gdyż przerażone Zakonem sumienie nie jest zdolne do uczynków miłości. To jednak nie zmienia faktu, że według CA i ACA pokuta koniecznie powinna przynosić dobre owoce, tj. dobre uczynki, a więc wykonywania nakazanych przez Boga przykazań, a co za tym idzie – zmianę życia. Dobre uczynki nie mają tutaj charakteru nadobowiązkowego zadośćuczynienia, ale stałego skutku pokuty dla egzystencji chrześcijanina. Zaś doskonałość chrześcijańska nie realizuje się w doskonałości uczynków, ale we wzroście w wyżej opisanej pokucie oraz w wierze.

Podobnie AS skupia się w swej części krytycznej na niepewności, do jakiej prowadzi średniowieczne nauczanie o pokucie, które prowadziło do takich wypaczeń, jak praktyka odpustowa czy przeświadczenie o doskonałości życia w zakonach. Marcin Luter akcentuje przy tym wyraźnie, że powodem takiego stanu rzeczy jest to, że średniowieczne nauczanie o pokucie koncentrowało się na uczynkach człowieka, a nie na działaniu Bożym względem niego w Zakonie i Ewangelii. Źródłem tego wypaczenia jest błędne postrzeganie grzesznego stanu człowieka, dające szanse siłom człowieka, które Reformacja wykluczyła w swej pesymistycznej antropologii.

W części pozytywnej swego wykładu AS widzi w Zakonie, podobnie jak CA i ACA, narzędzie uświadomienia grzeszności, które przeraża człowieka. Przy czym dodają, że dzieje się tak, gdyż Zakon zawiódł w swoim *usus politicus*, w którym wzywał do przestrzegania zawartych w nim nakazów. Ze względu na grzech doprowadziło to wyłącznie bądź to do przeświadczenia o zdolności wypełnienia Zakonu siłami człowieka, bądź też do negacji diagnozy grzeszności. Stąd, podobnie jak w CA i ACA, główną służbą Zakonu jest jego *usus theologicus*, to jest przerażenie człowieka i ukazanie mu jego grzeszności. To dzieło Zakonu pozostawiłoby człowieka w głębokim zwątpieniu, gdyby od razu nie dołączyła do niego obietnica zbawienia zawarta w Ewangelii. Zarówno Zakon, jak i Ewangelia są narzędziami Bożymi, człowiek pozostaje wobec nich bierny.

Odmienne niż CA i ACA, które obok pokuty jako dzieła Zakonu i Ewangelii kładły nacisk na owoce, które powinna ona za sobą pociągać, AS skupia się na fakcie, że człowiek zbawiony ze względu na wiarę potrzebuje w życiu doczesnym pokuty. To stanowisko AS współgra z koncepcją pokuty jako aktualizacji Chrztu zawartą w MK i DK¹²³. Zaś różnice w akcentach względem CA i ACA można tłumaczyć tym, że pisma, które wyszły spod pióra Filipa Melanchtona, pozostawiają otwartą możliwość dyskusji na temat tego, jak definicja z CA i ACA mówiąca o teologicznej treści pokuty ma się do średniowiecznej jej

123 Zob. wyżej 8.2.

ujęcia jako skruchy, wyznania i zadośćuczynienia. Zaś AS zdecydowanie takie pojmowanie pokuty odrzucają, widząc ją tylko w perspektywie dzieła Boga w zwiastowaniu Zakonu i Ewangelii.

Zwiastowanie Zakonu jest dla AS zwiastowaniem w kazaniu, zaś w przypadku Ewangelii wskazane zostało całe spektrum środków łaski (kazanie, sakramenty, absolucja). W CA i ACA taki związek wydaje się niewidoczny na pierwszy rzut oka. Jednak jest to tylko pozór. ACA mówi wyraźnie o kazaniu pokuty, a więc Zakonu. Zaś co do Ewangelii to należy tutaj przypomnieć, że CA V jednoznacznie widzi w kazaniu i sakramentach środki łaski, które budzą wiarę o jakiej mowa w CA IV¹²⁴, a to przecież wiarą w tą samą Ewangelią, jaka zwiastowana jest pokutującemu, a CA XIII widzi budzenie i wzmacnianie wiary jako podstawy pożytek sakramentów¹²⁵. Zarówno CA i ACA, jak i AS widzą też pokutę jako skutek działania Ducha Świętego.

Ten ostatni wątek został silnie wyakcentowany w nauczaniu o pokucie w FC. Pokutę sprawia Duch Święty poprzez Słowo i sakramenty. FC skupia się także na właściwym pojmowaniu zadania Zakonu i Ewangelii, co jest skutkiem sporów w łonie luterńskiej Reformacji jeszcze za życia, a potem po śmierci Marcin Lutra. FC, podobnie jak wcześniejsze pisma, widzi w Zakonie objawienie woli Bożej, ukazujące grzeszność człowieka. Dla takiego działania Zakon musi być duchowo zinterpretowany przez Chrystusa. Ewangelia zaś to nauka o tym, w co powinien wierzyć ten, który nie wykonuje Zakonu, a więc o zadośćuczynieniu i odpuszczeniu grzechów w Chrystusie. FC kładzie, podobnie jak AS, nacisk na to, że pokuta jest stałym elementem egzystencji chrześcijańskiej. FC w rozwinięciu tej tezy odchodzi od perspektywy zawartej w AS i rozwija naukę o Zakonie. Obok *usus politicus* i *usus theologicus* uznaje bowiem, tzw. *tertius usus legis*, a więc zwiastowanie Zakonu jako normy dla odrodzonych, które wymierzone jest w starego, grzesznego Adama pozostającego w wierzącym i ma prowadzić do odnowy życia.

Powyższe rozważania przedstawione w Ekskursie 1 stanowią uzupełnienie i kontekst zarówno dla przedstawionej w rozdziale poprzedzającym koncepcji pokuty jako aktualizacji Chrztu, jak i dla przedstawionych niżej, w ekskursie 2 rozważań o spowiedzi i absolucji. Tym samym ekskurs ten uzupełnia omówienie szczegółowych aspektów Chrztu. Zanim jednak przejdziemy do omówienia spowiedniego nauczania LC w Ekskursie 2, koniecznym jest przedstawienie szczegółowych aspektów nauczania o drugim z sakramentów – Wieczerzy

124 Por.: CA IV, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 142; BKE1, s. 28); CA V, BSELK, s. 60 (KWKL, s. 144; BKE1, s. 28); zob. wyżej 3.1. i 4.1. oraz niżej 16.1.

125 Por. CA XIII, BSELK, s. 108n (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34); zob. wyżej 8.1.

Pańskiej. Przedmiotem kolejnych czterech rozdziałów staną się zatem kolejno kwestia obecności ciała i krwi w elementach Sakramentu Ołtarza, krytyka mszy, postulat udzielania skaramentu pod obiema postaciami oraz uzupełniające wskazówki odnośnie praktyki Wieczerzy Pańskiej zawarte w LC.

11. Obecność ciała i krwi Chrystusa w elementach Wieczerzy Pańskiej

Omówiwszy w rozdziałach dziewiątym i dziesiątym kwestie szczegółowe odnośnie Chrztu, które zostały dopełnione rozważaniami ekskursu 1 poświęconego egzystencjalnemu wymiarowi pokuty, należy przejść do zagadnień związanych z drugim z sakramentów – Wieczerzą Pańską. Pierwszą z kwestii szczegółowych, jaką zajmujemy się w odniesieniu do Sakramentu Ołtarza, będzie pytanie o obecność ciała i krwi Chrystusa w elementach Wieczerzy Pańskiej. Odgrywa ono pierwszoplanową rolę w refleksji LC poświęconej temu sakramentowi¹. Dzieje się tak niewątpliwie także dlatego, że kwestia ta stanowiła istotę wewnątrzreformacyjnego sporu dotyczącego tego sakramentu, jaki Marcin Luter toczył z przedstawicielami przede wszystkim Reformacji szwajcarskiej z Ulrykiem Zwinglim na czele, a także przedstawicielami tzw. lewego skrzydła Reformacji, tzw. marzycieli (np. Andreasem Karlstadtem i Kasparem Schwenckfeldem)².

¹ Por.: „Punktem wyjścia [refleksji LC nad Wieczerzą Pańską – dop. JS] staje się więc wyznanie wiary w »prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa Pana, w chlebie i winie, i pod postacią chleba i wina nam, chrześcijanom, ku spożywaniu i piciu ustanowione« (M. Waluś, *Spiritus Sanctificator. Człowiek wobec Ducha Świętego według ksiąg wyznaniowych luteranizmu (1529-1537)*, Lublin 2010, s. 162); natomiast Stanisław Celestyn Napiórkowski jako główny wątek rozważań LC o Wieczerzy Pańskiej obok obecności ciała i krwi w elementach identyfikuje także polemikę w kwestii mszy (zob. niżej 10), por. tenże, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi zgody”*, Lublin 1999, s. 151.

² Na temat sporu ze szwajcami zob.: J. T. Maciuszko, *Spór o Wieczerzę Pańską*, w: M. Luter, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, Bielsko-Biała 2014, s. 7-20; P. Jaskóła, *Symboliczne rozumienie Wieczerzy Pańskiej według Ulricha Zwingliego*, w: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 129-155; B. Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, w: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, red. C. Andersen, A. M. Ritter, t. 2, wyd. 2 zmienione, Göttingen 1998, s. 46-64; na temat ujęcia Wieczerzy Pańskiej przez A. Karlstadta

Zagadnienie to jest zarówno jedyną kwestią będącą przedmiotem CA X, jak i pierwszoplanowym tematem omówienia tego sakramentu w katechizmach Marcina Lutra. Także odpowiedni artykuł AS otwiera *passus* odnoszący się do tego zagadnienia, a jedyny artykuł sakramentologiczny FC jest zasadniczo poświęcony jedynie jemu. Treści odnośnie tego problemu zawiera też ACA, ponownie więc przedmiotem analizy będą wszystkie XVI-wieczne części LC, za wyjątkiem Traktatu.

By w pełni zarysować kontekst analizowanych pism, należy wspomnieć, że dla rozważań FC istotny nie jest tylko spór z ujęciem teologii Wieczerzy Pańskiej przez pierwsze pokolenie Refomatorów szwajcarskich z Ulrykiem Zwinglim na czele, ale także spór prowadzony w tej samej kwestii z uczniami chyba najbardziej znaczącego przedstawiciela Reformacji szwajcarskiej, wywodzącego się z pokolenia Refomatorów, którzy na scenę dziejów wkroczyli w latach 30. XVI wieku – Jana Kalwina³.

11.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”

CA zajmuje się kwestią obecności Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej w art. X. Wersja łacińska stwierdza: „De Coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini” [„Kościoły nasze uczą o Wieczerzy Pańskiej, że ciało i krew Chrystusa są prawdziwie obecne i rozdzielane spożywającym w Wieczerzy Pańskiej”]⁴. Wersja niemiecka zawiera ujęcie szersze: „Vom dem Abendmahl des Herrn wird also gelehrt, das warer leib und blut Christi wahrhaftiglich unter gestalt des brods und weins im Abentmal gegenwertig sey und da ausgeteilt und genomen wirt” [„O Wieczerzy Pańskiej naucza się, że prawdziwe ciało i krew Chrystusa są prawdziwie w Wieczerzy pod postacią chleba i wina obecne, w niej rozdzielane i przyjmowane”]⁵. Oba artykuły kończy odrzucenie inaczej nauczających: „et improbant secus docentes/Derhalben wirt auch die gegenlahr verworffen” [„inaczej nauczających odrzucamy/z tego powodu też odrzuca się naukę przeciwną”]⁶. Artykuł ten jest bardzo skrótowy, a jego lapidarność, jak ocenia Wilhelm Maurer, więcej

zob.: G. A. Benrath, *Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen*, w: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, dz. cyt., s. 575n.

³ B. Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation...*, dz. cyt., s. 129-134; R. Kolb, *Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie*, Göttingen 2011, s. 110-140.

⁴ CA X, BSELK, s. 105 (KWKL, s. 145).

⁵ CA X, BSELK, s. 104 (BKE1, s. 32).

⁶ CA X, BSELK, s. 104n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 32).

zaciemnia, niż rozjaśnia⁷.

Tekst niemiecki różni się od łacińskiego. Zanim zostaną przedstawione szczegółowe cztery różnice, należy zrelacjonować stan dyskusji o ich ogólnym do siebie stosunku. Wolf-Dieter Hauschild podsumowuje ją i zestawia trzy reprezentowane stanowiska: 1. różnice te reprezentują rozbieżność między nauką o Wieczerzy Pańskiej Filipa Melanchtona i Marcina Lutra, 2. istnieje między nimi merytoryczna zgodność, a tekst łaciński należy interpretować w odniesieniu do niemieckiego jako oficjalnej wersji, 3. obie wersje wzajemnie się uzupełniają, a różnice powstały ze względu na różne cele ich powstania⁸.

Za pierwszą z opcji opowiada się Wilhelm Neuser. Argumentuje on, że tekst łaciński CA X powstał niezależnie od „Artykułów marburskich”⁹ i „Artykułów szwabachskich”¹⁰, a także wszystkich znanych Filipowi Melanchtonowi definicji Wieczerzy Pańskiej, także luterańskiej. Formuła ta była oparta o materiał zebrany przez niego od 1526 w toku sporu o Wieczerzę Pańską, toczonego między nurtem wittenberskim a szwajcarskim¹¹. Tym samym CA X w wersji łacińskiej jest samodzielna względem wersji niemieckiej. Dodatkowo Wilhelm Neuser dowodzi, że wersja łacińska jest szersza, ale jej treść nie obejmuje wersji niemieckiej, reprezentującej stanowisko stricte luterańskie. Jego zdaniem ujęcie łacińskiej wersji CA względem pozycji luterańskiej odróżniają: przyjęcie jedynie *manducatio spiritualis* [spożywania duchowego], nieba rozumianego

7 W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, t. 2, Gütersloh 1978, s. 187; por. L. Grane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterańskiej*, Bielsko-Biała 2002, s. 105; ze względu na lapidarność CA X Wilhelm Maurer sugeruje, by czytać go w kontekście głębszej i jaśniejszej myśli Marcina Lutra na temat sakramentu Wieczerzy Pańskiej. Podkreśla, że Filip Melanchton przejął w CA stosunkowo niewiele z wypracowanej przez Marcina Lutra teologii Sakramentu Ołtarza. W CA X swoje miejsce znalazło jedynie podstawowe zdanie o realnej obecności ciała i krwi Chrystusa. Nie jest ono jednak w tym artykule rozwinięte, mimo że Marcin Luter zdążył do 1530 roku wypracować całą swoją teologię sakramentu Wieczerzy Pańskiej (W. Maurer, *Historischer Kommentar...*, t. 2, dz. cyt., s. 188-195.); por.: P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, s. 275-279.297-303.318-338; H.-M. Barth, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh 2009, s. 325-331.337-355; O. Bayer, *Martin Luthers Theologie. Ein Vergegenwärtigung*, wyd. 2 przejrane, Tübingen 2004, s. 245-248; M. Uglorz, *Świadectwo Lutra o Wieczerzy Pańskiej*, w: *Teologia wiary. Teologia ks. dra Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterańskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 311-328; A. Skowronek, *Nauka Marcina Lutra o Wieczerzy Pańskiej*, w: *Mysterium Verbi*, red. H. Muszyński, A. Skowronek, Warszawa 1985, s. 193-203.

8 W.-D. Hauschild, *Lutherische Abendmahlslehre nach der Confessio Augustana*, w: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter der Herrenmahles*, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau – Göttingen 1983, s. 99.

9 Por. *Marburger Artikel, Vom sacrament des leibes und bluts Christi*, BSELK-QM1, s. 46.

10 Por.: *Schwabacher Artikel, Der zehend*, BSELK-QM1, s. 40.

11 Zob. wyżej, s. 52, przyp. 1.

przestrzennie, odrzucenie słów konsekracji i luźne powiązanie darów Wie-
czerzy Pańskiej z elementami i jest ono de facto zajęciem pozycji pomiędzy
stanowiskiem Marcin Lutra z jednej, a Ulryka Zwingliego z drugiej strony¹².

Sam Wolf-Dieter Hauschild, odwołując się do pierwszych komentarzy do CA
X, zarówno strony rzymskiej, jak i odpowiedzi na Konfutację w ACA X, opowia-
da się za drugą z opcji. Zgadza się przy tym z reprezentantami pierwszej opcji,
że tekst niemiecki wyraża stanowisko luterskie. Odmienne jednak od nich
stwierdza, że tekst łaciński wspiera luterską interpretację CA X¹³. Nie odnosi
się przy tym do opcji trzeciej, zaś pierwszą odrzuca, argumentując, że tak da-
leko idące rozbieżności są niemożliwe, gdyż w przypadku CA w obu wersjach
językowych chodzi o jedno wyznanie¹⁴. Podobne stanowisko reprezentuje
Ernst Bizer, który w tekście niemieckim widzi wytłumaczenie i rozwinięcie
łacińskiego. Stwierdza jednak, że tekstu niemieckiego mogłoby zabraknąć, a to,
co on uwypukla, jest już zawarte w sformułowaniu łacińskim¹⁵. Peter Brunner
stwierdza, że mimo różnic w brzmieniu obu wersji językowych są one zgodne
pod względem merytorycznym, opowiadając się za realną obecnością cała i krwi
Chrystusa w udzielanych i przyjmowanych elementach¹⁶. Za podobną konsta-
tacją opowiada się Vilmos Vajta, podkreślając, że treść o obecności „prawdziwie
pod postacią chleba i wina” jest nie tylko *expressis verbis* sformułowana w tekście
niemieckim, ale jest też stanowiskiem łacińskiego ujęcia CA X. Jednocześnie
Vilmos Vajta sprzeciwia się interpretacjom, które sugerują, że wersja łacińska
osłabia treść artykułu, ze względu na to, że mamy w wersji łacińskiej do czy-
nienia z językiem średniowiecznego dogmatu¹⁷. Nieco inne podejście w tej
kwestii, zbieżne jednak w swych wynikach z wyżej omówionymi stanowiskami,
zajmuje Edmund Schlink. Omawiana kwestia jest dla niego przykładem na
zastosowanie postulowanej zasady interpretacyjnej poszczególnych części LC.
Głosi ona, odwołując się do konsensusu Kościoła, jaki legł u powstania ksiąg
wyznaniowych, że nie należy interpretować zawartych w nich rozbieżności

12 W. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchton in ihrer geistlichen Entwicklung (1519-1530)*, Neukirchen 1968, s. 434-473.

13 W.-D. Hauschild, art. cyt., s. 101.

14 Tamże, s. 101.

15 E. Bizer, *Die Abendmahlslehre in den lutherischen Bekenntnisschriften*, w: E. Bizer, W. Kreck, *Die Abendmahlslehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften*, wyd. 2, München 1959, s. 16-18.

16 P. Brunner, *Vom heiligen Abendmahl. Zum Verständnis des 10. Artikel der Augsburgerischen Konfession*, w: ten-
że, *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*, t. 1, wyd. 2, Berlin-Hamburg 1962, s. 190n.

17 V. Vajta, *Das Abendmahl Gegenwart Christi – Feier der Gemeinschaft – Eucharistische Opfer*, w: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 547n.

jako przeciwnych wypowiedzi ich poszczególnych autorów, ale należy wyklądać je całościowo we wzajemnym powiązaniu¹⁸. Tym samym „w ramach »Księgi zgody« nauka o Wieczerzy Pańskiej »Wyznania augsburskiego« nie jest już więcej artykułem melanchtonowskiej teologii, lecz należy ją interpretować w nierozłącznym połączeniu z Lutrowymi katechizmami, jeśli chce się brać poważnie »Wyznanie augsburskie« za księgę wyznaniową”¹⁹. Tym samym merytoryczna zgodność ujęć CA i MK oraz DK nie wynika z samych tych tekstów, ale jest dla Edmunda Schlinka wynikiem ich interpretacji we wzajemnym kontekście, czego domaga się ich status jako ksiąg wyznaniowych. Argumentem na rzecz takiego podejścia jest także historia oddziaływania poszczególnych tekstów, jakie weszły do LC, w okresie przed jej powstaniem. Jak zauważa Reinhard Schwarz, AS oraz katechizmy Marcina Lutra jako powszechnie uznane pisma w sporach po roku 1546 stanowiły ramy interpretacyjne dla CA²⁰. Z tą samą intencją Jakob Andrae zestawiał *corpus doctrinae*, które po uzupełnieniu przez FC stało się LC²¹.

Trzecią z przedstawionych opcji reprezentuje Wilhelm Maurer, wskazujący na zasadniczo różne cele, które determinowały treść niemieckiej i łacińskiej wersji CA X. Pierwsza z nich, jako oficjalny tekst Sejmu w Augsburgu, mający charakter wiążący także od strony prawnej, została ukształtowana nie tylko przez zainteresowania teologiczne, ale również przez założenia polityczne strony saskiej, która naciskała w interesie kompromisu z cesarzem na jasne i wyraźne odcięcie się od sakramentarzy, czyli Szwajcarów i miast górnoniemieckich. Polityka saksońska w interesie zgody z cesarzem chciała wykorzystać CA jako narzędzie destrukcji planów landgrafów heskich, którzy usiłowali montować sojusz ogólnoprotestancki w Niemczech, mający obejmować zarówno zwolenników nurtu wittenberskiego, jak i szwajcarskiego Reformacji. Natomiast wersja łacińska obliczona była jako materiał do dysputy teologicznej z Johannesem Ekiem, a przy tym nieobciążona balastem politycznych oczekiwania. Same zaś reguły przewidywanej dysputy zdaniem Wilhelma Maurera miały zakładać nieuwajnianie w materiale początkowym całości reprezentowanego stanowiska, sam zaś materiał miał być tak przygotowany, by mógł stać się przedmiotem rozwijanego w toku dysputy komentarza. Przy czym

18 E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, wyd. 4, Göttingen 2008, s. 6n.

19 Tamże, s. 7.

20 R. Schwarz, *Lehrnorm und Lehkontinuität. Das Selbstverständnis der lutherischen Bekenntnisschriften*, w: *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, red. M. Brecht, R. Schwarz, Stuttgart 1980, s. 264n.

21 E. Koch, *Konkordienbuch*, TRE, t. 19, s. 474.

Wilhelm Maurer zauważa, że taki stan rzeczy pozwala uznać obszerniejszą wersję niemiecką artykułu za determinującą kierunek jego interpretacji²².

Szczegółowo różnice między tekstem niemieckim i łacińskim przedstawiają się następująco. Po pierwsze w tekście niemieckim prawdziwość ciała i krwi nie określono jedynie przysłówkiem „*vere/warhafftiglich* [prawdziwie] obecne i rozdzielane...”, ale też dodano przymiotnik *warer* [prawdziwy] do słów „ciało” i „krew”. Po drugie dodano w tekście niemieckim słowa: „*unter gestalt des brods und weins*” [„pod postacią chleba i wina”]. Trzecią różnicę stanowi fakt, że tekst niemiecki posiada trójczłonowe, zaś łaciński dwuczłonowe orzeczenie (*vescentibus* [spożywającym] może odnosić się zarówno do *distribuantur* [rozdzielane], jak również do *adsint* [są obecne], przy założeniu drugiej możliwości, do której skłaniają się komentatorzy, pozostaje ona bez ekwiwalentu w tekście niemieckim). Czwarta z różnic ujawnia się nie w porównaniu konkretnych fragmentów wersji niemieckiej i łacińskiej omawianego artykułu, ale w odniesieniu do całości CA. Dotyczy ona słowa użytego w części odrzucającej inną naukę. Tekst łaciński stosuje tutaj łagodniejszą formę [*improbant*/odrzucamy] niż w innych artykułach, w których używa w części negatywnej czasownika *damno* [potępiać]. *Damno* na niemiecki tłumaczone jest różnie, zarówno tak jak w CA X, jako *verworfen* [odrzucamy], jak i jako *verdammen* [potępiamy]²³.

Pierwsza i ostatnia z powyższych różnic są interpretowane w literaturze przedmiotu w odniesieniu do odrzucenia w CA X interpretacji tego artykułu, która nie zakładałaby realnej obecności ciał i krwi w Wieczery Pańskiej. Mimo ostatniej z przytoczonych różnic, to jest użycia łagodniejszej formy potępienia, nie ma wątpliwości, że pod odrzuconymi „inaczej nauczającymi” kryje się w pierwszym rzędzie Ulyrk Zwingli z jego symbolicznym pojmowaniem tego sakramentu²⁴. Pierwszą z różnic natomiast chce wykorzystać Regin Prenter,

²² W. Maurer, *Zum geschichtlichen Verständnis des Abendmahlsartikel in der Confessio Augustana*, w: *Festschrift für Gerhard Ritter*, Tübingen 1950, s. 194-196.

²³ *Verworfen* użyte jest w: CA I.II.IX.XVII, BSELK, s. 94.96.104.112 (BKE1, s. 26.32.36); *verdammen* w: CA V.VIII.XVI, BSELK, s. 100.102.110 (BKE1, s. 28.30.34.36); CA XII stosuje oba tłumaczenia, zob. CA XII, BSELK, s. 106 (BKE1, s. 32); odnośnie do różnic w tekstach por.: R. Prenter, *Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung*, Erlangen 1980, s. 142n; W.-D. Hauschild, art. cyt., s. 99-101; E. Bizer, art. cyt., s. 16n; G. Wenz, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1988, s. 167-170; szczegółowo historię tekstu CA X prezentuje: W. Maurer, *Zum geschichtlichen Verständnis...*, art. cyt., s. 161-209.

²⁴ R. Prenter, dz. cyt., s. 141n; L. Grane, dz. cyt., s. 107; Na temat pojmowania Wieczery Pańskiej u Ulyrka Zwingliego zob.: U. Zwingli, *Przyjazna polemika z Lutrem*, „Jednota”, r. XXV (XL): 1981, z. 7-8, s. 26-28 [fragmenty]; tenże, *Wykład wiary chrześcijańskiej*, tamże, s. 33 [fragmenty], K. Karski, *Poglądy Ulyrka Zwingliego*, tamże, s. 14n; P. Jaskóła, *Symboliczne rozumienie Wieczery Pańskiej według Ulricha Zwingliego*, w: *To czyście na pamiątkę moją. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, War-

twierdząc, że dodany w tekście niemieckim czasownik *warer* [prawdziwy] określający ciało i krew jest wymierzony nie tylko w nauczanie o Wieczerzy Pańskiej sformułowane przez Ulryka Zwingliego, ale także w stanowisko Jana Kalwina²⁵. Inaczej interpretuje ją Wilhelm Maurer, widząc w niej jedynie pleonazm bez znaczenia merytorycznego²⁶.

Odnośnie do drugiej z wymienionych różnic, to jest uzupełnienia w tekście niemieckim „unter gestalt des brods und weins” [„pod postacią chleba i wina”], komentatorzy wskazują na jego zgodność ze sformułowaniem użytym w dogmacie o transsubstancjacji²⁷, jaki został uchwalony na IV Soborze Laterańskim (1215) w konstytucji *De fide catholica* [O wierze katolickiej]²⁸. Umieszcza to tę różnicę w szerszym kontekście dyskusji, czy CA X można interpretować w kategoriach transsubstancjacji. Dyskusja ta spowodowana jest między innymi faktem, na jaki zwraca uwagę Friedhelm Krüger, a mianowicie w CA X jasno wypowiada się tylko odnośnie nauki szwajcarów o Wieczerzy Pańskiej, zaś kwestię ustosunkowania się do nauczania o transsubstancjacji pozostawia otwartą. Friedhelm Krüger wskazuje, że takie rozłożenie akcentów spowodowało, że na sejmie w Augsburgu nie udało się uzyskać zgody co do składanego

szawa 2005, s. 129-155; J. T. Maciuszko, *Spór o Wieczerzę Pańską*, w: M. Luter, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, Bielsko-Biała 2014, s. 7-20.

25 R. Prenter, dz. cyt., s. 145; por.: L. Grane, dz. cyt., s. 106; na temat pojmowania Wieczerzy Pańskiej u Jana Kalwina por.: J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis*, wyd. 2 przejrzone, Neukirchen-Vluyn 1955, s. 877-897.940-1005; J. Kalwin, *Krótki wykład nauki o komunii świętej*, Warszawa 1905; S. Piwko, *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 1995, s. 146-153; W. Janse, *Sakramente*, w: *Calvin Handbuch*, red. H. J. Selderhuis, Tübingen, s. 345-349.

26 W. Maurer, *Historischer Kommentar...*, t. 2, dz. cyt., s. 188.

27 Nauka o transsubstancjacji interpretowała obecność Chrystusa w sakramencie stosując kategorie arystotelesowskie. Transsubstancja to „inna nazwa przeistoczenia czyli przemiany mocą Ducha Świętego całej istoty (substancji) chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa bez zmiany postaci (przypadłości) chleba i wina” (*Transsubstancjacja*, RELIGIA). Naukę tę zdogmatyzowano na Soborze Laterańskim IV (1215), por. Sobór Laterański IV (1215), *Konstytucja „De fide catholica”* 1,9, DSP t. 2, s. 222n, zob. wyżej 1.3.

28 W. Maurer, *Historischer Kommentar...*, t. 2, dz. cyt., s. 182.187; zob. także: tenże, *Zum geschichtlichen Verständnis...*, art. cyt., s. 163n; L. Grane, dz. cyt., s. 106; E. Iserloh, *Die Abendmahlslehre der Confessio Augustana als Anfrage an die Konfessionen im 16. Jahrhundert und heute*, w: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche*, red. K. Lehmann i in., Freiburg im Breisgau-Göttingen 1983, s. 124n; E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente: Taufe und Abendmahl*, w: *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980, s. 205n; W.-D. Hauschild, art. cyt., s. 108; R. Prenter, dz. cyt., s. 142-144; por.: „[Chrystusa] ciało i krew prawdziwie zawarte są w sakramencie ołtarza pod postaciami chleba i wina [podkreślenie JS], przeistoczonymi mocą Bożą: chleb w Ciało, wino w Krew...” (Sobór Laterański IV (1215), *Konstytucja „De fide catholica”* 1,9, DSP t. 2, s. 222n.).

wyznania strony ewangelickiej i obok CA złożono *Confessio Tetrapolitana* powiązanych z Reformacją szwajcarską czterech miast południowoniemieckich (Strasburga, Lindau, Memmingen, Konstancji) oraz prywatne wyznanie Ulryka Zwingliego pt. *Fidei ratio*²⁹.

Przeciwnicy odczytywania CA X w kategoriach transsubstancjacji formułują następujące argumenty na poparcie swojego stanowiska. Pierwsza grupa argumentów odwołuje się do braku w cytacie w CA X zasadniczego fragmentu Konstytucji *De fide catholica* IV Soboru Laterańskiego, który mówi o przemianie elementów oraz odbioru CA X przez Konfutację. Zdaniem Regina Prentera i Vilmosa Vajty pominięcie kluczowego fragmentu *De fide catholica* było świadome³⁰. Drugi z wymienionych zwraca także uwagę, że zbieżność CA X z *De fide catholica* nie stała się dla Konfutorów podstawą uznania tego artykułu, wskazując, że domagali się otwartego uznania nauki o transsubstancjacji³¹.

Druga grupa argumentów odwołuje się do tekstu ACA X oraz ACA XIII, które zostaną omówione niżej. Tutaj należy jedynie stwierdzić, że zdaniem Vilmosa Vajty i Edmunda Schlinka, jeżeli możliwa by była interpretacja CA X w kategorii transsubstancjacji to ACA X,1 zostałyby sformułowane w inny sposób³². W oparciu o ACA XIII Vilmos Vajta i Erwin Iserloh, stwierdzają, że transsubstancjację w CA X wyklucza użyte tam nawiązanie do greckiego (prawosławnego) rozumienia nauki o Wieczery Pańskiej³³.

Trzecia grupa to argumenty historyczne, które formułuje Wilhelm Maurer. Pierwszy z nich to zwrócenie uwagi na fakt, że zastosowanie sformułowania rodem z IV Soboru Laterańskiego nie ma swoich założeń czy konsekwencji zarówno w prehistorii tego artykułu, też jak i w historii jego oddziaływania

29 F. Krüger, *Aufbau, Ziel und Eigenart der einzelne Bekenntnisse des Konkordienbuches. Versuch eines Gesamtüberblicks*, w: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, red. H. G. Pöhlmann, T. Austad, F. Krüger, Gütersloh 1996, s. 16; por.: *Confessio Tetrapolitana*, w: *Reformierte Bekenntnisschriften*, t. 1/1, Neukirchen-Vluyn 2002, s. 469-494; Zwinglis »Fidei ratio« von 1530, w: tamże, s. 425-446; J. M. Kittelson, *Confessio Tetrapolitana*, TRE, t. 8, s. 173-177.

30 R. Prenter, dz. cyt., s. 144; V. Vajta, *Das Abendmahl Gegenwart Christi – Feier der Gemeinschaft – Eucharistisches Opfer*, w: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 550n; E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, wyd. 4, Göttingen 2008, s. 145.

31 V. Vajta, *Das Abendmahl Gegenwart Christi...*, art. cyt., s. 550n; por.: KONFUTACJA, art. X, s. 109-111.

32 V. Vajta, *Das Abendmahl Gegenwart Christi...*, art. cyt., s. 550n; E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, wyd. 4, dz. cyt., s. 145.

33 E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente...*, art. cyt., s. 205n; V. Vajta, *Das Abendmahl Gegenwart Christi...*, art. cyt., s. 550n.

i jest jedynie nakierowane na podkreślenie realnej obecności³⁴. Drugi natomiast odwołuje się do już przytoczonej wyżej interpretacji różnic w tekście niemieckim i łacińskim CA X opartej o polityczny kontekst przygotowania tekstu niemieckiego CA. Ze względu na dążenie do kompromisu z cesarzem użyto w CA X w wersji niemieckiej terminologii polemistów ze strony rzymskiej, konkretnie Wimpiny, który terminu „postać” używa w piśmie polemicznym wobec odrzuconych już przez cesarza „Artykułów Szwabachskich”³⁵.

Ostatnia grupa argumentów przeciwników opiera się na wymogu rozdzielania i przyjmowania ciała i krwi „unter gestalt des brods und weins” [„pod postacią chleba i wina”]³⁶. Wilhelm Maurer podkreśla istniejące w CA X ograniczenie realnej obecności ciała i krwi do rozdzielania i przyjmowania³⁷. Ernst Kinder uzupełnia go, że w efekcie transsubstancjacji możliwe jest dowolne obchodzenie się z uzyskanymi elementami, natomiast CA X kładzie nacisk na to, by były wykorzystane jedynie zgodnie ze słowami ustanowienia, to jest by były rozdzielane i spożywane³⁸.

Powyższym trzem grupom argumentów sprzeciwia się Leif Grane. W oparciu o kontekst CA X w ACA X stwierdza, że CA X *de facto* świadomie zacierało różnice między stanowiskiem rzymskim a reformacyjnym (analizę ACA Leifa Grane ujęto niżej). Przy czym ACA X właściwie przyjęło interpretację CA X zaproponowaną przez Konfutatorów, którzy jego zdaniem widzieli w tym artykule naukę o transsubstancjacji i domagali się jedynie jej uznania *expressis verbis*³⁹. Leif Grane odrzuca także interpretację okoliczności historycznych powstania CA zaproponowaną przez Wilhelma Maurera⁴⁰.

Stanowisko kompromisowe wobec tego problemu zajmuje Gunther Wenz. Stwierdza on, że CA X nie zawiera żadnego wyrażenia, które by zaprzeczało transsubstancjacji, a jednocześnie nie ma też w nim żadnego wyrażenia, które pozwalałoby przeciwnikom interpretować ten artykuł w tych kategoriach. Stąd też dla Gunthera Wenza istnieje teoretyczna możliwość, że transsubstancjacja zostanie dopuszczona na podstawie CA X pod warunkiem zachowania całości

34 W. Maurer, *Historischer Kommentar...*, t. 2, dz. cyt., s. 188; por.: P. Brunner, *Vom heiligen Abendmahl...*, art. cyt., s. 187.

35 W. Maurer, *Zum geschichtlichen Verständnis...*, art. cyt., s. 195-200.

36 CA X, BSELK, s. 104 (BKE1, s. 32).

37 W. Maurer, *Historischer Kommentar...*, t. 2, dz. cyt., s. 188; por.: R. Prenter, dz. cyt., s. 144n.

38 E. Kinder, *Die Gegenwart Christi im Abendmahl nach lutherischem Verständnis*, w: P. Jacobs i in., *Gegenwart Christi. Ein Beitrag zum Abendmahlgespräch in der Evangelischen Kirche Deutschland*, Göttingen 1959, s. 58.

39 L. Grane, dz. cyt., s. 108n.

40 Tamże, s. 106.

reformatorskiej nauki o Wieczery Pańskiej, jako jedna z możliwych odpowiedzi na pytanie o powiązanie elementów oraz ciała i krwi w Sakramencie Ołtarza⁴¹. Tym samym Gunther Wenz dopuszcza propozycję Wolfharta Pannenberg, który stwierdza, że ze względu na postęp dialogu ekumenicznego treść CA X można dziś odczytywać jako adekwatną w swej intencji do dogmatu o transsubstancjacji, tym samym brak wzmiankowania transsubstancjacji traci swoją dzielącą moc⁴².

Trzecia z wymienionych wyżej różnic między tekstem niemieckim a łacińskim dotycząca budowy orzeczenia także wzbudza w literaturze przedmiotu dyskusję, która związana jest z pytaniem o obecność ciała i krwi w sakramencie *extra usum*.

Wilhelm Maurer wskazuje, że sformułowanie w tekście niemieckim odnoszące się do ciała i krwi Chrystusa w Wieczery Pańskiej („gegenwertig sey [...] ausgeteilt [...] genomen wirt” [„są obecne [...] rozdzielane [...] przyjmowane”]) umożliwia interpretację dopuszczającą czasowe rozdzielanie aktu rozdzielania i przyjęcia. Natomiast tekst łaciński stosując termin *vescentibus* [„spożywającym”] mówi o jednym, zamkniętym wydarzeniu i obecności Chrystusa przez cały czas Wieczery Pańskiej. Wilhelm Maurer wyklucza przy tym możliwość interpretacji CA X w wersji niemieckiej jako mówiącej o realnej obecności ograniczonej jedynie do momentu przyjęcia⁴³.

Erwin Iserloh i Vilmos Vajta przytaczają opinię B. Moellera, że o ile ujęcie tekstu niemieckiego sugeruje obecność ciała i krwi także *extra usum*, to w przypadku tekstu łacińskiego możliwość ta jest wykluczona. Obaj autorzy polemizują z tym stanowiskiem, stawiając pytanie: komu w tekście niemieckim ciało i krew są udzielane i przez kogo są przyjmowane oraz kim są spożywający z tekstu łacińskiego, a inaczej rzecz ujmując, jaka jest faktyczna różnica między oboma wypowiedziami? Ich konkluzja brzmi, że jeśli na tym tle miała w CA między tekstem łacińskim i niemieckim występować różnica, której Filip Melancton był świadomy, to wtedy inaczej rozwinąłby CA X w ACA X⁴⁴. Argumentem za odrzuceniem obecności ciała i krwi w Wieczery Pańskiej *extra usum*, jak zwraca

41 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1, Berlin 1996, s. 646.

42 W. Pannenberg, *Die Augsburgische Konfession als katholisches Bekenntnis und Grundlage für die Einheit*, w: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche*, wyd. H. Meyer i in., Frankfurt a. M. 1977, s. 33.

43 W. Maurer, *Historischer Kommentar...*, t. 2, dz. cyt., s. 188.

44 E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente...*, art. cyt., s. 207n; por.: E. Iserloh, *Die Abendmahlslehre der Confessio Augustana...*, art. cyt., s. 124n.

uwagę Erwin Iserloh, jest także praktyczny wniosek o zaniechaniu procesji w zreformowanych Kościołach przedstawiony w CA XXII⁴⁵.

W powyższym kontekście należy przywołać tezę reprezentowaną przez Holstena Fagerberga, a przejętą od Petera Fraenkela, że realna obecność w przypadku CA X ma charakter funkcjonalny, a więc jest związana nie tyle z samymi elementami chleba i wina, jak to podkreśla Marcin Luter, ale bardziej z sakramentalnym działaniem (ceremonią, rytym), co podyktowane było u Filipa Melanchtona jego przekonaniem o zgodności takiego ujęcia z Ojcami Kościoła⁴⁶.

Oprócz omówionych powyżej aspektów dyskusji odnoszących się do interpretacji CA X, zanim zostanie zaprezentowane stanowisko sformułowane w ACA X, należy zwrócić uwagę na jeszcze dwie kwestie uzupełniające powyższe rozważania. Pierwsza z nich związana jest z faktem użycia w CA X, w części mówiącej o rozdzielaniu Wieczerzy Pańskiej, strony biernej [*distribuantur/ausgeteilt [...] wirt*], co wskazuje, że to Chrystus jest tym, który działa w sakramencie. Tylko On może w Sakramencie Ołtarza udzielać owoców swego ofiarowanego w śmierci krzyżowej ciała i przelanej krwi⁴⁷. Druga dotyczy przedstawienia Wieczerzy Pańskiej w CA X jako wspólnoty posiłku, która domaga się przyjęcia obecności, ale nie rozumianej jako obecność sama w sobie, ale jako obecność „dla nas” (por. CA VII⁴⁸, z jego określeniem miejsca sakramentów w zgromadzeniu świętych)⁴⁹. Na aspekt Sakramentu Ołtarza jako komunii zwraca uwagę także fakt, że CA X odnosi się niewątpliwie do nabożeństwa zboru⁵⁰. Przy tym jednak należy zauważyć, że zarówno CA X, jak i pozostałe księgi w LC nie wykorzystują w nauczaniu symboliki łamania chleba, wspomnienia Ostatniej Wieczerzy czy odczytywania sakramentu w kategoriach symbolu wszystkich wierzących⁵¹.

W ACA X Filip Melanchton potwierdza przesłanie CA X, że „w Wieczerzy Pańskiej prawdziwie i substancjalnie są obecne ciało i krew Chrystusa i praw-

45 E. Iserloh, *Die Abendmahlslehre der Confessio Augustana...*, art. cyt., s. 127; por. CA XXII, BSELK, s. 134n (KWKL, s. 150).

46 H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, s. 199n; P. Frenaenkel, *Ten questions concerning Melanchton, the Fathers and the Eucharist*, w: *Luther und Melanchton. Referate und Berichte des zweiten internationalen Kongress für Lutherforschung. Münster 8.-13. August*, red. V. Vajta, Göttingen 1961, s. 146-150.

47 R. Prenter, dz. cyt., s. 139-141.

48 CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34).

49 V. Vajta, *Das Abendmahl Gegenwart Christi...*, art. cyt., s. 555n.

50 L. Grane, dz. cyt., s. 105-107.

51 P. Mendroch, *Nauka o Sakramencie Ołtarza w Księgach Symbolicznych Kościoła Luterskiego*, „Z Problemów Reformacji” t. 2: 1980, s. 97.

dziwie podawane są z [cum] widzialnymi rzeczami tym, którzy sakrament przyjmują”⁵². Tezę tę Filip Melanchton uargumentowuje następująco. Po pierwsze, interpretacja 1 Kor 10,16, w którym chleb nazwany zostaje społecznością ciała Pańskiego, zakłada jego substancjalną obecność, inaczej mowa by była o społeczności Ducha Chrystusowego. Dalej powołuje się także na kanon mszy greckiej, a także Teofilakta z Ochrydy⁵³ i Cyryla⁵⁴. Podsumowując, stwierdza, że jak cały Kościół, tak też zreformowane zbory przyznające się do CA bronią wyżej sformułowanej tezy o prawdziwej i substancjalnej obecności w elementach. Przedstawiona argumentacja nie ma na celu wszczynać dysputy, gdyż CA X została przez cesarza przyjęta. Ma ona jednak uwypuklić zgodność nauczania CA z całym Kościołem. Na koniec Filip Melanchton dodaje, że obecność Chrystusa, o której mowa, to obecność żywego Chrystusa, nad którym śmierć już panować nie będzie⁵⁵.

Treść ACA X stała się podstawą argumentacji w odpowiedzi na pytanie o to, czy jest możliwa interpretacja CA X w kategoriach transsubstancjacji. Wśród przeciwników interpretacji transsubstancjalnej CA X odwołujących się do ACA X znalazł się Edmund Schlink. Wskazuje on, że użyty w tezie ACA X przyimek *cum* [z] wyklucza interpretację zarówno ACA, jak i przede wszystkim CA w kategoriach transsubstancjacji⁵⁶.

Spór wokół prawidłowości interpretacji ACA X i CA X w kategoriach transsubstancjacji koncentruje się jednak w pierwszej kolejności wokół zastosowania przez Filipa Melanchtona w ACA X terminu *mutare*, którego nie użył w CA X, a który pojawił się w artykule X Konfutacji w postulatcie uznania przez stronę reformacyjną nauki o transsubstancjacji *expressis verbis*⁵⁷. Zdaniem Erwina Iserloha i Vilmosa Vajty użycie tego terminu przez Filipa Melanchtona nie może być podstawą do uznania, że zakłada on transsubstancjację. Uważają oni, że Konfutorzy, używając go zamiast zastosowania terminu „transsubstancjacja”, który występuje w konstytucji IV Soboru Laterańskiego *De fide catholica*⁵⁸, dali

52 ACA X, 1, BSELK-QM1, s. 500, (KWKL, s. 234).

53 Za pisownią oryginału [*Vulgarius*] w polskim tłumaczeniu KWKL teolog ten występuje jako Wulgariusz.

54 Theophylactus Bulgarie Archiepiscopus, *Ennaratio in Evangelium S. Marci*, MG, t. 123, szp. 649; Cyryl z Aleksandrii, Cyrilli Alexiandrae Archiepiscopi, *Commentarium in Joannem. Continuatio*, lib. X, c. 2, MG, t. 74, szp. 341.

55 ACA X, 1-4, BSELK-QM1, s. 500, (KWKL, s. 234n).

56 E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, wyd. 4, dz. cyt., s. 145.

57 ACA X, 2, BSELK-QM1, s. 500, (KWKL, s. 234); por.: KONFUTACJA, art. X, s. 101.

58 Por.: Sobór Laterański IV (1215), *Konstytucja „De fide catholica”* 1,9, DSP t. 2, s. 222n.

możliwość stronie reformacyjnej sformułowania swojego stanowiska możliwie blisko stanowiska rzymskiego Kościoła bez tuszowania różnic terminologicznych. Zaś zastosowanie tego terminu przez Filipa Melanchtona interpretują oni jako odniesienie do stosowanej przez Marcina Lutra wielorakiej terminologii dotyczącej konsekracji chleba i wina⁵⁹. Inaczej użycie tego terminu interpretują Wolf-Dieter Hauschild i Leif Grane. Pierwszy z nich w jego użyciu widzi jasny sygnał zgodności ze stroną rzymską⁶⁰. Drugi natomiast w sformułowaniu otwierającym ACA X stwierdzającym, że Konfutorzy przyjęli CA X⁶¹, widzi dowód, że Filip Melanchton uznał ich interpretację, odnoszącą się do transsubstancjacji, za czym przemawia dodatkowo przejęcie aż dwukrotnie słowa *mutare*. Jak już zauważono wyżej, Leif Grane ocenia to jako świadome zatarcie przeciwieństw⁶².

Drugi ważny punkt, wokół którego budowana jest argumentacja w sporze o transsubstancjacje w artykule X zarówno ACA, jak i CA, to odwołanie do kanonu greckiego i użytych w nim słów na temat przemienienia, które nie jest dosłownym cytatem, a jedynie oparciem się przez Filipa Melanchtona na liturgii Jana Chryzostoma⁶³. Zdaniem Erwina Iserloha i Vilmosa Vajty fakt ten wskazuje, że obecność Chrystusa w elementach chleba i wina nie może być w CA X interpretowana w kategoriach transsubstancjacji, a także staje się podstawą do odrzucenia interpretacji CA X w kategoriach obecności *extra usum*, gdyż te koncepcje są obce wschodniej tradycji⁶⁴. Inaczej to odwołanie interpretuje Wolf-Dieter Hauschild. Stwierdza on, że ma ono uwypuklić zgodność nauki ewangelickiej z całym Kościołem, a w konsekwencji, że CA X dopuszcza transsubstancjacje, pod warunkiem, że jest ona rozumiana w sensie starokościelnego przeistoczenia, które nie stoi w sprzeczności z interpretacją grecką⁶⁵.

Argumentacja ACA X wyznacza też granice w dyskusji na temat, jak rozu-

59 E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente...*, art. cyt., s. 206n; V. Vajta, *Das Abendmahl Gegenwart Christi...*, art. cyt., s. 551n.

60 W.-D. Hauschild, art. cyt., s. 108n

61 ACA X, 1, BSELK-QM1, s. 500, (KWKL, s. 234).

62 L. Grane, dz. cyt., s. 108n.

63 W.-D. Hauschild, art. cyt., s. 109; por.: ACA X, 2, BSELK-QM1, s. 500, (KWKL, s. 234); w przywołanym miejscu pojawia się w Liturgii św. Jana Chryzostoma termin: Μεταβαλὼν [przemieniając], zob. *Die göttliche Liturgie unseres Hl. Vaters Johannes Chrysostomus. Griechischer Text mit Einführung und Anmerkungen*, red. P. de Meester, wyd. 4, München 2000, s. 80 (tłum. polskie: *Boska Liturgia Świętego Ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001, s. 83).

64 E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente...*, art. cyt., s. 206n-209; por.: V. Vajta, *Das Abendmahl Gegenwart Christi...*, art. cyt., s. 549n; por.: P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 313-323.341n.

65 W.-D. Hauschild, art. cyt., s. 108n.

mieć obecność Chrystusa w jego ciele i krwi, która zostanie omówiona niżej w kontekście nauczania katechizmów Marcina Lutra o obecności ciała i krwi w Wieczerzy Pańskiej. Przywołany cytat z Cyryla potwierdza pewność obecności Chrystusa *qua spiritus* [według ducha], ale nie *qua corpus* [według ciała]⁶⁶. Z drugiej zaś ACA X, 4 podkreśla, że mówi o obecności „żywego Chrystusa”⁶⁷.

11.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm”

Zarówno w MK, jak i w DK kwestia obecności ciała i krwi Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej otwiera omówienie tego sakramentu. W MK jest ona poruszona już w pierwszym pytaniu dotyczącym istoty Wieczerzy Pańskiej. Zgodnie z odpowiedzią sakrament ten to: „prawdziwe ciało i krew Pana naszego Jezusa Chrystusa, pod chlebem i winem nam chrześcijanom do spożywania i picia przez samego Chrystusa ustanowione”⁶⁸. Jako podstawę tej definicji Marcin Luter podaje słowa ustanowienia Wieczerzy Pańskiej⁶⁹. DK także jako pierwsze pytanie odnośnie do sakramentu formułuje kwestię, czym on jest. Także tutaj cała odpowiedź oparta jest o słowa ustanowienia. Na ich podstawie odpowiada na postawione pytanie bardzo podobnie jak w MK. Według DK Wieczerza Pańska to „prawdziwe ciało i prawdziwa krew Pana, w chlebie i winie i pod postacią chleba i wina przez Słowo Chrystusa nam, chrześcijanom, ku spożywaniu i piciu ustanowione”⁷⁰. Definicja z DK uzupełniona jest tutaj o drugi przymiód, ciało i krew jest nie tylko „pod postacią” elementów ale i „w” elementach⁷¹. DK dobitniej stwierdza również prawdziwość ciała i krwi, każde z nich opatrując tym razem odpowiednim przymiotnikiem. Poza tym podkreślono, że ustanowienie dokonało się przez Słowo Chrystusa. W dalszej części Marcin Luter podkreśla, że Słowo dołączone do elementów decyduje o tym, że chleb i wino „jest i nazywa się Chrystusowym ciałem i krwią”⁷². Słowa Chrystusa są też dla Marcina Lutra w DK podstawą odparcia wszelkich wątpliwości co do obecności ciała i krwi

66 ACA X, 3; BSELK-QM1, s. 500, (KWKL, s. 234n); por. Cyrilli Alexiandrae Archiepiscopi, *Commentarium in Joannem. Continuatio*, lib. X, c. 2, MG, t. 74, szp. 341.

67 ACA X, 4; BSELK-QM1, s. 500, (KWKL, s. 235).

68 MK, Sakrament Ołtarza, BSELK, s. 888 (KWKL, s. 51).

69 MK, Sakrament Ołtarza, BSELK, s. 888 (KWKL, s. 51).

70 DK, O Sakramencie Ołtarza, BSLK, s. 1134 (KWKL, s. 122).

71 Na temat przymiotników opisujących obecność ciała i krwi Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej w MK i DK na tle myśli Marcina Lutra zob. A. Peters, *Kommentar...*, t. 4, dz. cyt., s. 137-141.

72 DK, O Sakramencie Ołtarza, BSLK, s. 1134 (KWKL, s. 122).

Chrystusa w sakramencie⁷³. Należy przy tym zauważyć, że w katechizmach Marcin Luter nigdzie nie odwołuje się do argumentów wywiedzionych z nauki o *ubiquitas* [wszechobecności] Chrystusa, którą wykorzystywał w sporach ze stroną szwajcarską o pojmowaniu Wieczery Pańskiej⁷⁴.

Poniżej zostanie przedstawiony stan dyskusji na temat interpretacji powyższych wypowiedzi MK i DK zgodnie z zaproponowanym przez Gunthera Wenza schematem. Zwraca on uwagę, że wewnątrzluterska debata na ten temat koncentruje się wokół następujących kwestii. Po pierwsze, jak rozumieć obecność Chrystusa w jego ciele i krwi, to znaczy czy w niej zawiera się także obecność całej osoby Chrystusa? Po drugie, „co oznacza obecność ciała i krwi Chrystusa w Wieczery Pańskiej w odniesieniu do podawanego chleba i wina?”⁷⁵. Po trzecie, Gunther Wenz stawia pytanie o związek obecności z faktem jedzenia i picia konsekrowanych chleba i wina⁷⁶.

Na wstępie omówienia pierwszego ze wskazanych zagadnień należy przywołać wskazane już wyżej zawężenie problematyki wynikające z interpretacji ACA X, 3-4. Zdaniem Gunthera Wenza nie ma możliwości ujęcia obecności ciała i krwi jako dwóch niezależnych substancji Chrystusa, oderwanych od jego personalnej jedności⁷⁷.

W tym kontekście Albrecht Peters zwraca uwagę, że Marcin Luter, analizując 1 Kor 11,27, rzadko traktuje ciało i krew w kategoriach „fragmentów” Chrystusa⁷⁸, przy czym jednak nigdy nie traktuje dysjunktywnie różnicy dawca – dar. Albrecht Peters podkreśla, że Marcin Luter przechodzi od ofiarowanego ciała Jezusa do całej osoby Chrystusa⁷⁹. Tutaj należy uzupełnić za Manfredem Uglorzem, że w nauczaniu Marcina Lutra o realnej i substancjalnej obecności zawsze chodzi o Chrystusa ukrzyżowanego, przy czym podkreśla on fakt, że *Christus crucifixus* jest dla Marcina Lutra tożsamy z Chrystusem zmartwychwstałym i uwielbionym⁸⁰. Ernst Kinder podkreśla zaś, że Reformator w swoim stanowisku ujmuje stwierdzenia zarówno o obecności ciała i krwi Chrystusa,

73 DK, O Sakramencie Ołtarza, BSLK, s. 1134-1138 (KWKL, s. 122n).

74 H. Fagerberg, dz. cyt., s. 198n; na temat nauki o *ubiquitas* por.: J. T. Maciuszko, *Spór o Wieczere Pańską*, art. cyt., s. 14; M. Uglorz, *Świadectwo Lutra...*, art. cyt., s. 324n.

75 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 636.

76 Tamże.

77 Tamże.

78 Takie ujęcie, jak podaje Albrecht Peters (tenże, *Kommentar...*, t. 4, dz. cyt., s. 148, przyp. 133), znalazło się w: WA 18, 164.212; WA 26, 484.485.495 (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie...*, dz. cyt., s. 156n.166).

79 A. Peters, *Kommentar...*, t. 4, dz. cyt., s. 148.

80 M. Uglorz, *Świadectwo Lutra...*, art. cyt., s. 320.

jak i jego samego, to znaczy mówi on o „obecności Chrystusa w Jego ciele i krwi”⁸¹. Edmund Schlink zwraca uwagę na szerszy kontekst nauki Marcina Lutra i Filipa Melanchtona. Podsumowuje je w odniesieniu do omawianej kwestii następująco: „całościowo teologia Filipa Melanchtona interesuje się bezpośrednio osobą Chrystusa, w której obecności jest obecne także ciało i krew, podczas gdy Marcin Luter w wyznaniu obecności ciała i krwi wyznaje obecnego Chrystusa”⁸². Inaczej do postawionej kwestii odnosi się Ernst Bizer, który stwierdza, że nie można zakładać, że obecność ciała i krwi zakłada obecność personalną. Wskazuje, że akcent w myśleniu Marcina Lutra, kiedy mówi o ciele i krwi, leży nie na personalnej obecności Chrystusa, a raczej na ciele i krwi jako kosztownych darach, rozumianych jako znaki, które skrywają przebaczenie przychodzące przez Słowo⁸³.

Druga ze wskazanych przez Gunthera Wenza kwestii odnosi się do rozumienia stosunku obecnego ciała i krwi do elementów. W ramach jej omówienia mieszczą się dwa zagadnienia.

Pierwsze z nich to wykluczenie interpretacji obecności Chrystusa w elementach jako *localis inclusio* [przestrzennego zamknięcia], na co zwracają uwagę Albrecht Peters i Friedrich Brunstäd. Albrecht Peters podkreśla przy tym, że ta kategoria jest nieadekwatna do opisu suwerennej bliskości Boga, także w jego człowieczeństwie, które wymyka się ludzkiemu *ratio* i pozostaje kwestią wiary⁸⁴.

Druga kwestia to kontrowersje związane z użyciem na określenie nauki o Wieczerzy Pańskiej zaprezentowanej w MK i DK przez Marcina Lutra terminu „konsubstancjacja”⁸⁵. Termin ten przyjął się w polskiej literaturze przedmiotu

81 E. Kinder, *Die Gegenwart Christi...*, art. cyt., s. 42; por.: D. Chwastek, *Wieczerza Pańska – perspektywa luterska*, w: *To czyńcie na pamiątkę moją. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 104n.

82 E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, wyd. 4, dz. cyt., s. 139.

83 E. Bizer, art. cyt., s. 8-10.

84 A. Peters, *Kommentar...*, t. 4, dz. cyt., s. 140n; F. Brunstäd, *Theologie des lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, s. 158.

85 Nauka o konsubstancjacji definiowana jest następująco: „łac. *consubstantialis* [zachowujący tę samą istotę], kreślenie koncepcji teol. dotyczącej jednej z możliwych interpretacji obecności »ciała i krwi« Jezusa Chrystusa oraz statusu materialnych elementów chleba i wina w sakramencie Eucharystii (zw. Wieczerzą Pańską). Nauka o k[onsubstancjacji] została sformułowana w średniowieczu [...]; wg jej zwolenników, podczas Wieczerzy Pańskiej wierzący przyjmuje prawdziwe ciało i krew Jezusa Chrystusa, co dokonuje się jednak pod postacią realnie obecnych rzeczywistości chleba i wina; innymi słowy, substancja chleba i wina nie ulega przemianie, (elementy te nie ulegają „przeistoczeniu”, lecz zachowują swoją istotę); [...] w sakramencie obecne są dwie istoty (> ciała i krwi Jezusa Chrystusa« oraz

na określenie poglądu zaprezentowanego przez Marcina Lutra w MK i DK. Manfred Uglorz w swojej analizie nauczania Marcina Lutra i LC o Wieczerzy Pańskiej jasno stwierdza, że Marcin Luter ją przyjmował, jednak podyktowane to było nie jak u nominalistów przesłankami racjonalnymi, ale uzasadnieniem biblijnym (por. 1 Kor 10,16), jak również dowodem opartym o paralelę chrystologiczną we wcieleniu Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka⁸⁶. Określenie nauczania Marcina Lutra o Wieczerzy Pańskiej terminem „konsubstancjacja” należy uznać za powszechnie obecne w opracowaniach przedmiotu pióra polskich autorów⁸⁷. Terminu „konsubstancjacja” odnośnie do nauki Marcina Lutra o Wieczerzy Pańskiej używa bez wahania także Paul Althaus w swoim opracowaniu teologii Reformatora⁸⁸. Podobnie Friedhelm Krüger używa tego terminu jako ekwiwalentu zarówno dla *unio sacramentalis* [jedność sakramentalna], o której wspomina Marcin Luter w „Wyznaniu o Wieczerzy Pańskiej”⁸⁹, a którą przejmuje także FC⁹⁰, jak i Lutrowego rozumienia obecności Chrystusa zaprezentowanego w DK⁹¹.

» chleba i wina«) w sposób » łączny«, aczkolwiek » nie są one zmieszane«) (konsubstancjacja, RELIGIA).

86 M. Uglorz, *Świadectwo Lutra...*, art. cyt., s. 324n.

87 Por. M. Uglorz, *Eucharystia*, RELIGIA; tenże, *Marcin Luter Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995, s. 159n; D. Chwastek, *Wieczerza Pańska...*, art. cyt., s. 106, przyp. 8; P. Mendroch, art. cyt., s. 100; T. J. Zieliński, *Eucharystia w Kościołach oraz innych środowiskach ewangelikalnych*, „Symposium”, r. XV : 2011, nr 1 (20), s. 96; tenże, *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, wyd. 2, Katowice 2014, s. 237n; *Konsubstancjacja*, RELIGIA; *Porównanie wyznań rzymsko-katolickiego prawostawnego ewangelicko-augsburskiego ewangelicko-reformowanego*, Warszawa 1988, s. 74n. Janusz T. Maciuszko oraz Piotr Jaskóła opatrują użycie terminu „konsubstancjacja” w odniesieniu do stanowiska Marcina Lutra uwagą, że Wittenebrzyk sam nigdy tego terminu nie użył (J.T. Maciuszko, *Spór o Wieczerzę Pańską*, art. cyt., s. 13; P. Jaskóła, art. cyt., s. 147). Jedynie Alfons Skowronek w swoim opracowaniu teologii Wieczerzy Pańskiej zaleca ostrożność w stosowaniu terminu „konsubstancjacja” odnośnie stanowiska Marcina Lutra, wskazując przy tym na nieufność Wittenberczyka wobec terminologii o rodowodzie arystotelejskim (A. Skowronek, art. cyt., s. 198n). Terminu „konsubstancjacja” zabrakło też w popularnym opracowaniu Tadeusza Wojaka, który charakteryzując luterzańskie stanowisko odnośnie Sakramentu Ołtarza ograniczył się do stwierdzenia: „Sposób złączenia ich [ciała i krwi Pańskiej] z elementami jest tajemnicą, jak złączenie dwu natur w osobie Zbawiciela” (T. Wojak, *Ewangelik – katolik*, Warszawa 1989, s. 78; por. tamże, s. 69n). Brak też terminu „konsubstancjacja” w wydanych w Polsce przekładach opracowań i pozycji popularnych autorów zagranicznych (por.: B. Giertz, *Wierzyć po ewangelicku*, Bielsko-Biała 1994, s. 92; L. Grane, dz. cyt., s. 109-117; H. A. Obermann, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk 2004, s. 181-190).

88 P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, dz. cyt., s. 318.

89 Por.: WA 26, 442n (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie...*, dz. cyt., s. 139n).

90 Zob. niżej 9.4.

91 F. Krüger, *Sakramente*, w: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, dz. cyt., s. 163.

Stanowisko pośrednie reprezentuje sam Gunther Wenz, który przyjmując argument o nieobecności terminu „konsubstancjacja” w samych pismach Marcina Lutra, zastanawia się, na ile oddaje on faworyzowaną przez Wittenberczyka koncepcję koegzystującej obecności substancji ciała i substancji chleba. Ową koegzystencję wywodzi z faktu, że dla Marcina Lutra po konsekracji chleb i wino pozostawały w elementach. Gunther Wenz wskazuje przy tym, że objaśnienie tego współwystępowania nie było przez Wittenberczyka dopracowane w szczegółach, a przy tym samo pojęcie „konsubstancjacji” nie zabezpiecza dostatecznie pojęcia „unii sakramentalnej” przed zrozumieniem go w kategoriach powtarzającej wcielenie impanacji. Zwraca także uwagę, że u Marcina Lutra ze względu na argumentację odwołującą się do chrystologii chalcedońskiej nie można mówić o pomieszaniu substancji chleba i ciała czy wina i krwi⁹².

Na problematyczność odniesienia pojęcia „konsubstancjacja” do stanowiska Marcina Lutra na temat obecności ciała i krwi w Wieczerzy Pańskiej wskazuje także Holsten Fagerberg. Podsumowuje on swoje rozważania, wskazując, że stanowisko Wittenberczyka mieści się w tym, co określane jest mianem konsubstancjacji. Jednocześnie zauważa, że w LC termin ten nie jest używany, zaś określając stanowisko luterskie jako konsubstancjację, problemem pozostaje przypisana terminowi „substancja” ontologiczna treść, która nie mieści się w myśleniu Marcina Lutra, i jeśliaby miała być przez niego stosowana, wymagałaby redefinicji⁹³. Na rezerwę Marcina Lutra wobec terminu substancja ze względu na jej arystotelejski rodowód zwraca także uwagę polski teolog Alfons Skowronek⁹⁴.

W podobnym kierunku jak w powyższej argumentacji Holstena Fagerberga idzie Albrecht Peters w uzasadnieniu swojego sprzeciwu wobec stosowania względem poglądu Lutra terminu konsubstancjacja. Zdaniem Albrechta Petersa jego użycie: „cofnęłoby jego [Marcina Lutra – dop. JS] osobisto-dynamiczny pogląd na realną obecność na poziom abstrakcyjno-logicznych spekulacji późnych scholastyków”⁹⁵. Oprócz tego odwołuje się do faktu, że Marcin Luter, mimo iż znał nauczanie nominalistów Piotra z Ailly i Gabriela Biela, którzy ten termin niewątpliwie stosowali, to sam nie zdecydował się na jego użycie⁹⁶, a także argumentuje, że ofiarnego ciała Chrystusa nie można

92 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 646n, przyp. 125.

93 H. Fagerberg, dz. cyt., s. 202n.

94 A. Skowronek, art. cyt., s. 198n

95 A. Peters, *Kommentar...*, t. 4, dz. cyt., s. 141, przyp. 88.

96 Tamże; por.: F. Kattenbusch, *Luthers Idee der Konsubstantiation im Abendmahl*, w: *Festschrift J. Ficker*,

zrównywać z materialną substancją, gdyż Chrystus nawet w swoim poniżeniu zachował nierozdzielne zjednoczenie z wszechmocnym i wszechobecnym Ojcem⁹⁷. Wraz z Reginem Prenterem Albrecht Peters stwierdza także, iż termin konsubstancjacja, podobnie jak transsubstancjacja jest nieadekwatną próbą opisu cudu Wieczerzy Pańskiej, który w swej istocie wymyka się ludzkiemu rozumieniu⁹⁸. Na zakończenie przedstawienia stanowiska Albrechta Petersa należy przywołać jego sceptyczną konkluzję co do możliwości zmiany utartych schematów myślowych, które zakładają, że Marcin Luter reprezentował podejście konsubstancjacyjne: „Mimo to teza o zastąpieniu przez Reformatora transsubstancjacji konsubstancją wydaje się niemal niemożliwa do wykorzenia”⁹⁹. Pogląd o nieprzystawalności terminu konsubstancjacja do poglądów Marcina Lutra na obecność Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej reprezentuje także Friedrich Brunstäd, który stwierdza, że jego nauczanie nie mieści się w przeciwstawieniu transsubstancjacja-konsubstancjacja, ale mówi jedynie o sakramentalnej jedności, którą wyjaśnia on w odniesieniu do personalnej jedności Boga i człowieka w Chrystusie¹⁰⁰.

W związku z faktem, że spór o interpretację nauczania Marcina Lutra o Wieczerzy Pańskiej w kategoriach konsubstancjacji odnosi się nie tylko do jego nauczania katechizmowego, warto sięgnąć do opracowań podchodzących do kwestii Lutrowej teologii Wieczerzy Pańskiej całościowo. W swojej teologii Marcina Lutra Bernhard Lohse wskazuje, że termin *unio sacramentalis* = *sakramentalich Einigkeit* [unia sakramentalna], który pojawia się w Lutrowym wyznaniu o Wieczerzy Pańskiej z 1528 roku, lepiej oddaje jego naukę o Sa-

Leipzig 1931, s. 62-86. W tym kontekście warto przywołać tezę Jaroslava Pelikana, który w swojej historii dogmatów stwierdza, że terminu „konsubstancjacja” w odniesieniu do nauczania Marcina Lutra o Wieczerzy Pańskiej po raz pierwszy użyli polemici szwajcarskiego nurtu Reformacji (tenże, *Reformacja Kościoła i dogmatów (1300-1700)*, Kraków 2010, s. 244). Tezę tą może potwierdzać wskazanie Roberta Kolba, że zarzut szerzenia nauki o konsubstancjacji stawiał Jan Kalwin atakującemu go z pozycji luterskich Joachimowi Westphalowi w toku sporu o Wieczerzę Pańską w latach 50. i 60. XVI w. Przed zarzutem reprezentowania nauki o konsubstancjacji bronił się także Tilemann Heshusius, który w sporze o Wieczerzę Pańską jako wybuchł na początku lat 60. XVI wieku w Palatynie bronił pozycji luterskich (R. Kolb, *Die Konkordienformel...*, dz. cyt., s. 119.124). Hartmut Hilgenfeld natomiast dopatruje się genezy takiego zastosowania terminu w teologii przeciwników nurtu gnesioluterańskiego w Reformacji wittenberskiej (tenże, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlschriften*, Zürich 1971, s. 468).

⁹⁷ A. Peters, *Kommentar...*, t. 4, dz. cyt., s. 140n.

⁹⁸ Tamże, s. 140; R. Prenter, dz. cyt., s. 155n.

⁹⁹ A. Peters, *Kommentar...*, t. 4, dz. cyt., s. 141, przyp. 88.

¹⁰⁰ F. Brunstäd, dz. cyt., s. 157n.

kramencie Ołtarza niż termin konsubstancjacja¹⁰¹. Znaczenie pojęcia unia sakramentalnej podkreśla też Werner Führer w swoim komentarzu do AS, kiedy w ramach analizy szerszego kontekstu nauczania Marcina Lutra o Wieczerzy Pańskiej relacjonuje wypowiedzi „Wyznania o Wieczerzy Pańskiej” z 1528 roku¹⁰². Werner Führer podkreśla także, że pogląd, iż Marcin Luter w miejsce nauki o transsubstancjacji przyjął naukę o konsubstancjacji jest nietrafne z perspektywy historyczno-dogmatycznej, gdyż Reformator nie stosował tego pojęcia¹⁰³. Podobną tezę reprezentuje w jednym z najnowszych całościowych opracowań teologii Marcina Lutra Hans-Martin Barth. Badacz ten wskazuje na trzecią możliwość interpretacji wypowiedzi Marcina Lutra, która unika kwalifikowania jej w kategoriach przeciwstawienia transsubstancjacja – konsubstancjacja, ale za Wolfem-Dieterem Hauschildem stwierdza, że chodzi Reformatorowi o stwierdzenie tożsamości, gdyż w Chrystusie utarte terminy otrzymują nowe znaczenie, nie w sensie zmiany rzeczy, do której się odnoszą, ale w określeniu jej w inny, nowy sposób. Hans-Martin Barth przywołuje jako argument za takim ujęciem luterską teologię Słowa, zgodnie z którą słowa ustanowienia posiadają funkcję preformatywną¹⁰⁴.

Odnosnie do trzeciej ze wskazanych przez Gunthera Wenza¹⁰⁵ kwestii, to jest związku obecności ciała i krwi z jedzeniem i piciem konsekrowanych elementów, Ernst Kinder podkreśla, że obecność w sakramencie, o której mówi DK, nie jest jedynie samą oderwaną od kontekstu obecnością w elementach, wyznawaną w izolacji i w sposób absolutny. Przeciwnie, jest ona obecnością w chlebie i winie, które są udzielane w działaniu sakramentalnym połączonym ze zbawczą obietnicą, co odbywa się na mocy słowa ustanowienia i nakazu Chrystusa¹⁰⁶. To stwierdzenie uzupełnia dwiema obserwacjami. Po pierwsze

101 B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, s. 328, por.: WA 26, 442n (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie...*, dz. cyt., s. 139n).

102 W. Führer, *Die Schmalkaldischen Artikel*, Tübingen 2009, s. 315-318.

103 Tamże, s. 325, przyp. 1009.

104 H.-M. Barth, *Die Theologie Martin Luthers...*, dz. cyt., s. 347n. W tym kontekście warto przywołać inne ważkie nowsze opracowania Lutrowego pojmowania Wieczerzy Pańskiej, które skupiają się na znaczeniu Słowa w jego pojmowaniu sakramentów, a przy tym nie wspominają w ogóle terminu „konsubstancjacja” jako właściwego dla opisu Lutrowego nauczania o tym sakramencie: U. Kühn, *Sakramente*, Gütersloh 1985, s. 49-56; O. Bayer, dz. cyt., s. 245-248; D. Wendebour, *Taufe und Abendmahl*, w: *Luther Handbuch*, red. A. Beutel, wyd. 2, Tübingen 2010, s. 414-423.

105 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 636.

106 Z takiego ujęcia może płynąć wniosek o odrzuceniu obecności ciała i krwi w elementach *extra usum*. Jako komentarz do tak postawionej tezy warto przytoczyć spór, jaki pojawił się w Eisleben odnosnie postępowania z elementami, jakie pozostały po sprawowaniu Wieczerzy Pańskiej. Jeden

ważne jest, że definicja zawarta w katechizmach oprócz deklaracji realnej obecności jednym tchem wymienia cel jej zaistnienia w elementach, czyli zgodne z ustanowieniem spożycie tych elementów przez uczestniczących w Wieczerzy Pańskiej. Po drugie, mówiąc o stwórczej mocy Słowa, nie należy się ograniczyć jedynie do konstatacji samego faktu jej zaistnienia, ale należy także zwrócić uwagę na to, co jest efektem jej działania. W przypadku Wieczerzy Pańskiej jest to fakt, że ciało i krew Chrystusa przychodzą do elementów chleba i wina¹⁰⁷. Sam Gunther Wenz w odpowiedzi na podniesiony problem podkreśla, że fakt realnej obecności jest nie do oddzielenia od stwierdzenia „Za was się daje... za was się wylewa...”. Wynika to z nierozłączności w sakramencie ciała i krwi Chrystusa z sakramentalnym pożytkiem, który jest w nim darowany¹⁰⁸.

11.3. „Artykuły szmalkaldzkie”

W „Artykułach Szmalkaldzkich” w części III w artykule VI „O Sakramencie Ołtarza” Marcin Luter definiuje Wieczerzę Pańską, jasno formułując zaraz na wstępie, że chleb i wino są w niej prawdziwym ciałem i krwią Chrystusa. W porównaniu do definicji z MK i DK zabrakło w tym artykule przyimków „w” i „pod”, pozostało jedynie stwierdzenie, że chleb i wino są ciałem i krwią¹⁰⁹. Przyimek „pod” był pierwotnie zawarty w tekście, został jednak najprawdopodobniej wykreślony w czasie konferencji teologów w Wittenberdze przed Zjazdem w Szmalkalden na przełomie 1536/37 roku, w czasie której Marcin Luter zgodnie z poleceniem elektora saskiego poddał projekt artykułów pod konsultację¹¹⁰.

z tamtejszych duchownych – Wolferinus postulował, by traktować je jako zwykły chleb i wino. Marcin Luter, reagując na spór, poradził, by w Eisleben wprowadzono praktykę stosowaną w Wittenberdze, tj. spożywania wszystkich pozostałych po sprawowaniu sakramentu elementów chleba i wina. Marcin Luter argumentuje takie zalecenie wskazaniem, że praktyka ta pozwala uniknąć niebezpiecznych pytań o status pozostałych elementów, jakie podnosił Wolferinus. Jak komentuje Gunther Wenz, takie uzasadnienie wskazuje, że chodzi tutaj o duszpasterskie wskazanie mające za zadanie uchronić wiernych przed zwodniczymi spekulacjami, a nie rozstrzygnięcie o charakterze dogmatycznym czy prawnym, z którego można by wyciągać pozytywne wnioski o obecności ciała i krwi w sakramencie *extra usum* (G. Wenz, *Einführung...*, dz. cyt., s. 178n). Szerzej spór w Eisleben opisuje Jürgen Diestelmann w: tenże, *Konsekration. Luthers Abendmahlslehre in dogmatisch-liturgischer Hinsicht*, „Luthertum” t. 22: 1960, s. 31-35).

¹⁰⁷ E. Kinder, *Die Gegenwart Christi...*, art. cyt., s. 49-52.58.

¹⁰⁸ G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 652; por.: P. Mendroch, art. cyt., s. 99n.

¹⁰⁹ AS III, VI, 1, BSELK, s. 766 (KWKL, s. 352).

¹¹⁰ E. Bizer, art. cyt., s. 35-37; W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 313n. Klaus Breuer jako autorów tej poprawki wskazuje Nikolausa von Amsdorfa lub Johannesa Bugenhagena, nie rostrzygając

Zawarta w artykule VI definicja Wieczerzy Pańskiej w tle ma całość kwestii egzegetycznych i teologicznych, które Marcin Luter opracował w toku sporów o Wieczerzę Pańską zarówno z Rzymem, jak i reformatorami szwajcarskimi¹¹¹. Chodzi przede wszystkim o naukę o realnej obecności Chrystusa w elementach Wieczerzy Pańskiej, którą Marcin Luter oparł w pierwszym rzędzie na dosłownej interpretacji słów ustanowienia. O ich wadze w myśleniu o sakramencie świadczy też to, że stanowią podstawowy argument w polemice z nauką o konkomitancji zawartą w dalszej części artykułu¹¹². Oprócz argumentów bezpośrednio egzegetycznych w tle stoi także luterska chrystologia, której elementem była nauka o unii niebiańskiego i sakramentalnego ciała Chrystusa w sakramencie [*unio sacramentalis*]¹¹³.

Przywołaną definicję Wieczerzy Pańskiej uzupełnia stwierdzenie, że ciało i krew w sakramencie przyjmują wszyscy, a więc również zli chrześcijanie¹¹⁴. Przytoczenie podkreślającego obiektywność sakramentu poglądu o *manducatio oralis* [ustnym spożywaniu] z jednej strony jest konsekwencją nauczania o realnej obecności ciała Chrystusa, oraz ukutymi w toku jej obrony twierdzeń chrystologicznych o *unio sacramentalis* i *ubiquitas* [wszechobecności] ciała Chrystusa¹¹⁵, z drugiej zaś strony ma na celu obronę i dodatkowe uargumentowanie tej nauki¹¹⁶. Jednocześnie brak w tekście wyraźnego stwierdzenia, że ciało i krew przyjmują także bezbożni. Fakt ten umożliwia interpretację zapisów artykułu VI w duchu „Konkordii wittenberskiej”¹¹⁷, która za Martinem Bucerem zakładała, że ciało i krew są przyjmowane przez chrześcijan (także złych i bezbożnych), ale nie przez niechrześcijan. To pominięcie, zdaniem Ernsta Bizera,

ostatecznie, który z nich jej dokonał, zob. tenże, *Schmalkaldische Artikel*, TRE, t. 30, s. 215.

111 Podsumowanie rozwoju nauki Marcina Lutra o Wieczerzy Pańskiej zob. opracowania wskazane wyżej w przyp. 2 oraz 7.

112 AS III, VI, 2n, BSELK s. 766-768 (KWKL, s. 352).

113 W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 315-317.

114 AS III, VI, 1, BSELK, s. 766 (KWKL, s. 352); tłumaczenie polskie w KWKL, s. 352, sugerując się najprawdopodobniej łacińskim tłumaczeniem zawartym w BSLK, dodaje na zakończenia AS III, VI, 1 „i przez bezbożnych”, które to sformułowanie nie ma jednak ekwiwalentu w tekście niemieckim AS. Dodatek ten po raz pierwszy znalazł się w łacińskim wydaniu LC w Lipsku w 1584 roku (BSLK, s. 451, komentarz do linijek 14-15).

115 Najszerzej M. Luter omawia je w „Wyznaniu o Wieczerzy Pańskiej z 1528 roku”, por.: WA 26, 261-509 (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie...*, dz. cyt.).

116 W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 317-319.

117 F. Krüger, *Aufbau...*, art. cyt., s. 18; por.: *Formula Concordiae Lutheri et Bucerj* (28. Mai 1546), w: *Martin Bucers Deutsche Schriften*, t. 6,1, red. R. Stupperich i in., Gütersloh 1988, s. 120-131; na temat okoliczności powstania „Konkordii wittenberskiej” por.: T. Kaufmann, *Wittenberger Konkordie*, TRE, t. 34, s. 243-251.

musiało zostać tak zinterpretowane przez Matrina Bucera i Filipa Melanchtona, autorów „Konkordii wittenberskiej”, którzy nie dostrzegli w sformułowaniu Marcina Lutra ataku na jej sformułowania¹¹⁸. Werner Führer natomiast podkreśla, że głównym punktem zainteresowania Marcina Lutra w tym sformułowaniu było danie wyrazu nauce o *manducatio oralis*, czyli spożywaniu ciała i krwi niezależnie od wiary przyjmujących, ze względu na umocowanie ich obecności w sakramencie na mocy słów ustanowienia. Jednocześnie Werner Führer zauważa, że antydonastyczne i antyspi rytualistyczne motywy zgadzały się z wydźwiękiem „Konkordii wittenberskiej”, która jednak rezygnuje z obu wersji używanej przez Marcina Lutra terminologii, zarówno *manducatio oralis* jak i *manducatio impiorum* [spożywanie [przez] niepobożnych]¹¹⁹.

W dalszej części artykułu Marcin Luter wyciąga polemiczne konsekwencje z powyższego tła wobec rzymskiej nauki o transsubstancjacji¹²⁰, widząc w niej chytry wymysł sofistyczny, będący nieuprawnioną spekulacją w sytuacji, gdy w świetle Pisma Świętego fenomen sakramentu wystarczająco tłumaczy unia sakramentalna, zakładająca, że – jak to ujmuje w artykule – „chleb jest obecny i nim pozostaje”, na dowód czego przytacza 1 Kor 10,16 i 1 Kor 11,28¹²¹.

11.4. „Formuła zgody”

Problemem obecności ciała i krwi Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej zajmuje się też szeroko FC w art. VII. Tłem tutaj nie jest jednak spór z Rzymem czy też jak w przypadku innych artykułów FC wewnętrzne spory nurtu wittenberskiego Reformacji po śmierci Marcina Lutra, ale spór z przedstawicielami szwajcarskiego nurtu Reformacji, zwanymi w FC VII sakramentarzami¹²². Zarówno *Epitome* jak i SD już na wstępie wskazują, że ich celem jest wykazanie błędnej interpretacji CA X w duchu zarówno zwingliańskiego, zakładającym symboliczne rozumienie Wieczerzy Pańskiej, jak i kalwińskiej nauki o duchowej obecności

¹¹⁸ E. Bizer, art. cyt., s. 39-41.

¹¹⁹ W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 318n.

¹²⁰ Tamże, s. 322-325.

¹²¹ AS III, VI, 5, BSELK, s. 768 (KWKL, s. 352n).

¹²² F. Brunstäd, dz. cyt., s. 165; G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 2, Berlin 1998, s. 646n; B. Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation...*, art. cyt., s. 129-134; R. Kolb, *Die Konkordienformel...*, dz. cyt., s. 110-145; krytyka treści wypracowanego przez FC stanowiska, które miało jasno oddzielać luteranizm od nurtu szwajcarskiego z perspektywy relacji sakrament-Słowo i sakrament-wiara zob.: F. Mildenberger, *Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften*, Stuttgart 1983, s. 150-153.

Chrystusa w tym sakramencie, którą spożywa się przez wiarę¹²³. Całość tych tendencji w łonie luteranizmu określano jako kryptokalwinizm¹²⁴. Przebieg argumentacji zarówno w *Epitome*, jak i w *Solida Declaratio* jest podobny, dlatego też poniżej przedstawione zostaną one paralelnie.

Całość wykładu w *Epitome* rozpoczyna deklaracja wiary i nauczania o *vere* [rzeczywistej] i *substantialiter* [istotowej] obecności ciała i krwi Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej, które są w niej udzielane wraz z chlebem i winem i wraz z nimi spożywane¹²⁵. *Epitome*, podobnie jak CA i MK, zachowuje połączenie deklaracji wiary w realną obecność ciała i krwi ze wskazaniem, że są one udzielane i spożywane. Tym samym podobnie jak inne księgi wyznaniowe mówi nie o obecności rozumianej w izolacji, czy też w sposób absolutny, ale obecności w udzielanych elementach Wieczerzy Pańskiej¹²⁶.

Powyższa teza postawiona w *Epitome* służy w SD za klucz do rozstrzygnięcia sporów interpretacyjnych wokół CA X¹²⁷ oraz „Konkordii wittenberskiej”¹²⁸. SD stwierdza, że oba z tych dokumentów należy wyklądać w duchu stwierdzeń *Epitome* o rzeczywistej i istotowej obecności ciała i krwi Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej¹²⁹. W przypadku CA X powołuje się przy tym na nauczanie o Sakramencie Ołtarza zawarte w MK oraz w ACA, odnosząc się szczególnie do argumentacji opartej o 1 Kor 10,16, jak i przywołanych tam cytatów z Cyryla¹³⁰. Zaś w odniesieniu do „Konkordii wittenberskiej” zwraca uwagę, że winno się ją interpretować z uwzględnieniem AS, DK, a także obu wyznań o Wieczerzy Pańskiej Marcina Lutra¹³¹. Jest to przejaw tendencji całej FC VII, by naukę

123 FC Ep. VII, 1-5, BSELK, s. 1254-1259 (KWKL, s. 411n); odnośnie do pojmowania Wieczerzy Pańskiej u Ulryka Zwingliego zob. U. Zwingli, *Przyjazna polemika...*, dz. cyt.; tenże, *Wykład wiary...*, dz. cyt., K. Kar-ski, *Poglądy Ulryka Zwingliego*, art. cyt.; P. Jaskóła, art. cyt.; J. T. Maciuszko, *Spór o Wieczerzę Pańską*, art. cyt.. Na temat pojmowania Sakramentu Ołtarza u J. Kalwina zob. J. Calvin, *Unterricht...*, dz. cyt., s. 877-897.940-1005; J. Kalwin, *Krótki wykład...*, dz. cyt.; S. Piwko, dz. cyt., s. 146-153; W. Janse, art. cyt., s. 345-349.

124 Por. H. Sasse, *Die Entscheidung der Konkordienformel in der Abendmahlsfrage*, w: *Bekenntnis zur Wahrheit. Aufsätze über die Konkordienformel*, red. J. Schöne, Erlangen 1978, s. 83-86.

125 FC Ep. VII, 6, BSELK, s. 1258n (KWKL, s. 412).

126 E. Kinder, *Die Gegenwart Christi...*, art. cyt., s. 58.

127 Por.: CA X, BSELK, s. 104n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 32); por. wyżej 5.1., s. 52-62.

128 Por.: *Formula Concordiae Lutherj et Bucerj* (28. Mai 1546), dz. cyt., s. 121-125; na temat kontekstu powstania tego dokumentu zob. wyżej s. 69, przyp. 106.

129 FC SD VII, 2-34, BSELK, s. 1456-1469 (KWKL, s. 476-480).

130 Por.: MK, Sakrament Ołtarza, BSELK, s. 888-890 (KWKL, s. 51); ACA X, BSELK-QM1, s. 500, (KWKL, s. 234n).

131 Por.: DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1134-1138 (KWKL, s. 122n); AS III, VI, 1, BSELK, s. 766-168 (KWKL, s. 352n); WA 26, 499-500.506 (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie...*, dz. cyt., s. 168.173); WA 54,

o Wieczerzy Pańskiej z innych pism wyznaniowych (w tym CA) interpretować ściśle w duchu nauczania Marcina Lutra¹³².

W kolejnym punkcie *Epitome* zawiera wyznanie wiary w *unio sacramentalis* [jedność sakramentalną] ciała i krwi z chlebem i winem w oparciu o dosłowną interpretację słów ustanowienia. FC odwołuje się tym samym do ujęcia luterskiego z „Wyznania o Wieczerzy Pańskiej” z 1528 roku¹³³. SD rozwija tę kwestię. Wprowadza przy tym zestawienie trzech przyimków „w”, „z” i „pod”, określających relację ciała i krwi do chleba i wina, zestawiając w jednym ciągu zarówno „w” i „pod” użyte przez Marcina Lutra w MK i DK oraz „z” z ACA X, podkreślając tym z jednej strony odrzucenie transsubstancjacji, z drugiej zaś uwypuklając jedność sakramentalną ciała i krwi z chlebem i winem¹³⁴. Ta synteza zabezpiecza przyjętą formułę przed błędnymi interpretacjami, jednocześnie nie tłumacząc sakramentalnej tajemnicy ciała i krwi¹³⁵. Dalej SD rozwija naukę o jedności sakramentalnej, wskazując na kontekst wcielenia i jej paralelność do unii personalnej natur w Chrystusie. Odwołuje się przy tym, podobnie jak miało to już miejsce w *Epitome*¹³⁶, do pojęcia substancji ciała i chleba/wina i krwi, które współwystępują w elementach Wieczerzy Pańskiej¹³⁷. Jak komentuje Gunther Wenz: „Nawet jeśli FC ani Luter nie podają nigdzie pojęcia konsubstancjacji, wykształconego być może dopiero przez »anty-gnezjoluterańską teologię polemiczną«, to jednak znajduje się tam podobieństwo do, faworyzowanego także przez Lutra w jego teologii Wieczerzy Pańskiej, wyobrażenia symultanicznego współistnienia [...] chleba i ciała, wina i krwi, tak jakby ich wzajemny stosunek był porównany ze stosunkiem obu natur w osobie Chrystusa”¹³⁹. Przy czym należy zauważyć, że Robert Kolb, podsumowując wypowiedzi FC o obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach Wieczerzy Pańskiej, odnosi się wyłącznie

155n (tłum. polskie: M. Luter, *Krótkie wyznanie o świętym sakramencie przeciw marzycielom*, Warszawa 2007, s. 53n).

132 H. Sasse, art. cyt., s. 85.

133 FC Ep. VII, 7, BSELK, s. 1258n (KWKL, s. 412); por.: WA 26, 442n (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie...*, dz. cyt., s. 139n).

134 FC SD VII, 35, BSELK, s. 1468n (KWKL, s. 481); por. MK, Sakrament Ołtarza, BSELK, s. 888 (KWKL, s. 51); DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1134 (KWKL, s. 122); ACA X, BSELK-QM1, s. 500, (KWKL, s. 234n).

135 E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, wyd. 4, dz. cyt., s. 145n; por.: P. Mendroch, art. cyt., s. 100.

136 Por.: FC Ep. VII, 6, BSELK, s. 1258n (KWKL, s. 412).

137 FC SD VII, 36-38, BSELK, s. 1468-1471 (KWKL, s. 481).

138 W tym miejscu Gunther Wenz odsyła do zawierającego pojęcie *simul* FC SD VII, 14, BSELK, s. 1460n (KWKL, s. 478).

139 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 2, dz. cyt., s. 679.

do *unio sacramentalis* jako podsumowania stanowiska FC VII¹⁴⁰. Podobnie czyni, wzamiankując stanowisko FC (i jego luterską inspirację) Holsten Fagerberg¹⁴¹.

Następnie SD, podobnie jak *Epitome*, zajmuje się kwestią interpretacji słów ustanowienia, podkreślając konieczność jej dosłowności i sprzeciwiając się wszelkim interpretacjom symbolicznym i metaforycznym. Twierdzenie to opiera na okolicznościach, w jakich słowa ustanowienia zostały wypowiedziane, jak i na 1 Kor 10,16, powtarzając argument ACA, że gdyby chodziło o duchową obecność Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej, Paweł nazwałby ją nie społecznością ciała, a społecznością Ducha Chrystusowego. Ten fragment jest także zdaniem autorów FC podstawą przyjętej przez Marcina Lutra dosłownej interpretacji słów ustanowienia¹⁴².

Kolejny w SD argument za obecnością ciała i krwi w Wieczerzy Pańskiej stanowi 1 Kor 11,27, w którym mowa o tym, że ciało i krew przyjmują zarówno godni, jak i niegodni¹⁴³. W toku argumentacji w tym miejscu SD wprowadza rozróżnienie na dwojaki sposób spożywanie ciała Chrystusa: duchowe [*manducatio spiritualis*] i sakramentalne [*manducatio sacramentalis*], które jednak w Sakramencie Ołtarza są nierozdzielne. Pierwsze z nich dokonuje się przyjęciem w duchu z wiarą zwiastowania ewangelii, drugie zaś to ustne przyjmowanie prawdziwego ciała i krwi w sakramencie, czyli inaczej *maducatio oralis* [spożywanie ustne]. Spożywanie to dokonuje się co prawda ustnie, ale nie w sposób cielesny – kafarnaistyczny, a więc zmysłowy i fizyczny¹⁴⁴, ale w sposób nadnaturalny i niepojęty¹⁴⁵. Nauka o *manducatio oralis* łączy się z nauczaniem o *manducatio impiorum* [spożywaniu [przez] niepobożnych]¹⁴⁶. Pierwsze z nich podkreśla realność przyjmowania ustami ciała i krwi Chrystusa, druga wskazuje, że wszyscy przystępujący otrzymują w elementach ciało i krew Chrystusa, także niepobożni, niewierzący w realną obecność ciała i krwi. Nauka o *manducatio impiorum* była w okresie tworzenia FC probierzem, czy ktoś faktycznie reprezentuje wiarę w realną obecność, czy też pod podobnie do niej brzmiącymi sformułowaniami ukrywa inną treść¹⁴⁷.

W dalszej części zarówno *Epitome*, jak i SD przechodzą do kwestii kon-

140 R. Kolb, *Die Konkordienformel...*, dz. cyt., s. 140-143.

141 H. Fagerberg, dz. cyt., s. 202.

142 FC SD VII, 44-59, BSELK, s. 1470-1479 (KWKL, s. 482-484).

143 FC SD VII, 60, BSELK, s. 1480n (KWKL, s. 484n).

144 Zob. *Kafarnaici*, RELIGIA.

145 FC SD VII, 61-67, BSELK, s. 1480-1483 (KWKL, s. 485).

146 FC SD VII, 67, BSELK, s. 1482n (KWKL, s. 485); por.: FC SD VII, 8, BSELK, s. 1258n (KWKL, s. 412).

147 F. Brunstäd, dz. cyt., s. 167n.

sekracji, podkreślając, że obecność ciała i krwi nie jest w żadnym wymiarze dziełem człowieka, ale efektem działania wszechmogącej mocy Bożej, jego słowa i ustanowienia Chrystusowego. Opisowi konsekracyjnej roli słów ustanowienia bezpośrednio towarzyszy w SD wymóg, by sakrament został w pełni zrealizowany zgodnie z przewidzianym w nich nakazem, to jest by po ich wypowiedzeniu elementy zostały rozdzielone i spożyte¹⁴⁸. Konsekracja elementów zawsze dokonuje się dla ich przyjęcia, a co za tym idzie, nie można w świetle FC izolować *verba testamenti* jako formuły konsekracyjnej. Co prawda w SD słowa ustanowienia mają podwójną funkcję – po pierwsze konsekrują elementy, po drugie zwiastują przyjmującym sakrament obietnicę – jednak nie ma podstaw, by je od siebie oddzielać, gdyż są dwoma momentami jednego aktu sprawowania sakramentu¹⁴⁹. Potwierdza to nauka o braku sakramentu *extra usum*¹⁵⁰. Z niej też wynikają, zdaniem Gunthera Wenza, kolejne stwierdzenia dotyczące rozumienia realnej obecności w sakramencie. Po pierwsze nie może ona być redukowana jedynie do określonego czasowo momentu jedzenia i picia, do czego tendencje przejawiali filipiści¹⁵¹, ale też FC nie stara się czasowo określić zakresu jej zaistnienia w elementach. Czas ten jest określony jedynie przez to, że odróżnia go specjalny charakter określony przez jego zgodność z ustanowieniem¹⁵². W tym kontekście Gunther Wenz odrzuca także pogląd Jobsta Schönego, że po konsekracji a przed spożyciem konsekrowanych elementów nie ma jeszcze mowy o sakramencie, choć elementy są ciałem i krwią Chrystusa, a sakrament zachodzi dopiero wraz z zaistnieniem wszystkich elementów zgodnych z ustanowieniem¹⁵³. Gunther Wenz podkreśla, że nie ma on potwierdzenia w tekście FC i jest próbą nadinterpretacji celem ochrony obiektywizmu, który stara się zabezpieczać realną obecność poprzez złamanie powyżej omówionej całościowości sprawowania sakramentu¹⁵⁴.

Ostatnim elementem pozytywnego wykładu FC na temat Wieczerzy Pańskiej jest w SD kwestia właściwości ludzkiego ciała po wniebowstąpieniu Chrystusa. Jako podstawę i szersze udokumentowanie swojego stanowiska

148 FC Ep. VII, 8n, BSELK, s. 1258n (KWKL, s. 412); FC SD VII, 73-90, BSELK, s. 1484-1493 (KWKL, s. 486-489); na temat relacji Słowa i sakramentu zob. wyżej 5.

149 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 2, dz. cyt., s. 669n.

150 Zob. wyżej 1.4. oraz 9.1.

151 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 2, dz. cyt., s. 673.

152 Tamże, s. 674, przyp. 1.

153 J. Schöne, *Von der Macht des Wortes Christi. Die Konsekrationslehre im Artikel VII der Konkordienformel, w: Bekenntnis zur Wahrheit. Aufsätze über die Konkordienformel*, red. J. Schöne, Erlangen 1978, s. 95-97.

154 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 2, dz. cyt., s. 673n.

autorzy FC przywołują pisma Marcina Lutra: *Wider die himmlischen Propheeten* (1525), *Das diese Wort Christi (Das ist mein Leib etc) noch fest stehen wider die Schwermgeister* (1527) oraz oba wyznania o Wieczerzy Pańskiej (z 1528 i 1544)¹⁵⁵. Zarówno *Epitome*, jak i SD przywołują następujące zasady interpretacji, które Marcin Luter sformułował w „Wyznaniu o Wieczerzy Pańskiej” z 1528 roku: 1. wiara w bogociałowicieństwo Chrystusa, 2. wszechobecność prawicy Bożej, 3. prawdziwość Słowa Bożego, 4. Bóg nie jest ograniczony w sposobach swojej obecności w różnych miejscach do obecności w sposób przestrzenny [*localem*]¹⁵⁶. Dalej, odwołując się do „Wyznania o Wieczerzy Pańskiej” z 1528 roku, autorzy SD przywołują Lutrowe rozróżnienie trzech sposobów obecności ciała Chrystusa. Pierwszy z nich to cielesny, którym posługiwał się, będąc na ziemi. Jest on przestrzennie ograniczony. Po drugie duchowy, nieograniczony przestrzennie, umożliwiający przenikanie wszystkich stworzeń, używany przy i po zmartwychwstaniu (np. wejście przez zamknięte drzwi, por. J 20,19). W ten też sposób jest Chrystus obecny w chlebie i winie. Trzeci to boski i nadnaturalny, według którego Chrystus jest obecny z Bogiem wszędzie, pozostając z nim jedną osobą. W związku z rozumieniem duchowej obecności Chrystusa, jak to ujęte zostało w sposobie drugim, FC odgranicza się od sakramentarzy. Autorzy FC rozumieją za Marcinem Lutrem pod terminem „duchowa obecność” duchowy, nadnaturalny sposób, w jaki Chrystus jest obecny w Wieczerzy Pańskiej, zaś sakramentarze interpretują go jako duchową wspólnotę, wcielenie w Chrystusa w duchu¹⁵⁷. Powyższa nauka o *ubiquitas* [wszechobecności] Chrystusa zyskuje w FC uzasadnienie woluntarystyczne¹⁵⁸. Przy czym nie chodzi tutaj o dowolność, ale wola stojąca u genezy *ubiquitas* wynika z osobowego zjednoczenia i będącej jego konsekwencją wspólnoty¹⁵⁹.

Na zakończenie zarówno *Epitome*, jak i SD zestawiają listy odrzuconych poglądów. Większość z nich dotyczy problematyki obecności ciała i krwi Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej. W kontekście polemiki z Rzymem są to transsubstan-

¹⁵⁵ FC SD, VII, 91, BSELK, s. 1492n (KWKL, s. 489); por.: WA 18, 62-214; WA 23, 64-320; WA 26, 261-509 (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie...*, dz. cyt.); WA 54, 141-167 (tłum. polskie: M. Luter, *Krótkie wyznanie o świętym sakramencie...*, dz. cyt.).

¹⁵⁶ FC Ep. VII, 10-14, BSELK, s. 1258-1261 (KWKL, s. 412); FC SD VII, 92-97, BSELK, s. 1492-1495 (KWKL, s. 489); por. WA 26, 326.327.335n (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie...*, dz. cyt., s. 60.66n).

¹⁵⁷ FC SD VII, 98-105, BSELK, s. 1494-1499 (KWKL, s. 489-491); por. FC Ep. VII, 15.17-18, BSELK, s. 1260n (KWKL, s. 412n); por.: WA 26, 326-330 (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie...*, dz. cyt., s. 60-62).

¹⁵⁸ G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 2, dz. cyt., s. 677; por.: FC SD VIII, 72.92, BSELK, s. 1536n.1544n (KWKL, s. 503.506).

¹⁵⁹ J. Baur, art. cyt., s. 214.

cja, a także czczenie widzialnych elementów. Odnośnie zaś do poglądów sakramentarzy wśród odrzuconych tez znalazły się: niedosłowna interpretacja słów ustanowienia, negowanie ustnego spożywania ciała i krwi w Wieczerzy Pańskiej (jednocześnie odrzucono też rozumienie tego wydarzenia na sposób kafaistaiczny), pojmowanie chleba i wina jako znaków rozpoznawczych chrześcijan czy też znaków i symboli nieobecnego ciała Chrystusa, twierdzenie, że w Wieczerzy Pańskiej udzielane są jedynie moc, zasługa bądź działanie nieobecnego ciała Chrystusa, twierdzenie o spożywaniu ciała jedynie przez wiarę oraz że wiara, a nie Słowo, jest przyczyną obecności Chrystusa, a także odnoszące się do chrystologii stwierdzenia, że Chrystus po wniebowstąpieniu jest w swojej cielesnej naturze ograniczony i jego ciało i krew mogą znajdować się jedynie w niebie i co z tym związane, że będąc tak ograniczony swoją naturą, nie przyobiegał w konsekwencji swojej realnej i substancjalnej obecności w Wieczerzy Pańskiej¹⁶⁰.

Powyższe rozważania FC VII należy uzupełnić o konkluzje rozważań chrystologicznych zawartych w FC VIII, a poświęconych w zasadniczej części rozumieniu nauki o dwóch naturach w Chrystusie. Wśród odrzuconych poglądów znalazł się między innymi pogląd, iż Chrystus od czasu swojej męki i śmierci jest obecny na ziemi, w tym w sakramentach, jedynie swoją boskością, nie zaś człowieczeństwem¹⁶¹.

11.5. Podsumowanie

Przedstawione analizy wypowiedzi poszczególnych części LC na temat obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach Wieczerzy Pańskiej – chlebie i winie, ukazały nie tylko kluczowość tego problemu dla nauczania poszczególnych części LC o Sakramencie Ołtarza, ale także zaprezentowały liczne kontrowersje związane z wykładem treści poszczególnych ksiąg wyznaniowych. Punktem odniesienia w tych kontrowersjach jest Lutrowe pojmowanie sakramentu, które znalazło swoje odzwierciedlenie w katechizmach i AS. Wittenberczyk skupia się w nich na potwierdzeniu realnej obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach Wieczerzy Pańskiej, co wynika dla niego bezpośrednio z dosłownej interpretacji słów ustanowienia. Obiektywność istoty sakramentu oparta na słowach ustanowienia prowadzi go do nauczania o *manducatio impiorum*, a więc spożywaniu ciała i krwi Chrystusa w sakramencie przez wszystkich doń

160 FC Ep. VII, 21-42, BSELK, s. 1362-1267 (KWKL, s. 413-415); FC SD VII, 107-128, BSELK, s. 1498-1505 (KWKL, s. 491-493).

161 FC Ep. VIII, 32, BSELK, s. 1276n (KWKL, s. 418); FC SD VIII, 94, BSELK, s. 1544n (KWKL, s. 506).

przystępujących, niezależnie od wiary. Interpretacja słów ustanowienia staje się dla Marcina Lutra także argumentem do odrzucenia zasadniczych elementów średniowiecznego nauczania o obecności ciała i krwi w Sakramencie Ołtarza, to jest zarówno nauczania o transsubstancjacji, jak i nauki o konkomitancji.

Najważniejszą kontrowersją odnośnie stanowiska Lutrowego zawartego w księgach wyznaniowych jest pytanie, czy można wobec prezentowanego przez niego stanowiska stosować termin konsubstancjacja. Odnosząc się do nowszej dyskusji w literaturze przedmiotu, należy stwierdzić, że mamy do czynienia z konsensusem odnośnie odejścia od tego typu zaklasyfikowania nauczania Lutrowego na rzecz stanowiska, że jego ujęcie obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach Wieczerzy Pańskiej wymyka się ukształtowanej na bazie artystotelejskiej terminologii scholastycznej odwołującej się do takich pojęć, jak substancja i akcydens. W nowszych interpretacjach mamy do czynienia z docenieniem znaczenia Słowa Bożego i jego preformatywnego działania dla ukonstytuowania istoty sakramentu, tj. obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach.

Konfrontacja powyższego Lutrowego stanowiska z nauczaniem CA i ACA także budzi liczne kontrowersje. Odpowiedzialne za to są przede wszystkim znaczące różnice w tekście łacińskim i niemieckim CA X oraz pytanie o ich relację do sformułowań ACA X w kontekście aprobaty Konfutacji względem CA X. Znaczna część komentatorów opowiada się za interpretacją CA X w duchu luterskim. Zachowują przy tym linię interpretacyjną samej LC, w której FC była świadoma problemów z wykładem CA i dokonała interpretacji tego artykułu ściśle w duchu luterskim. Inni natomiast wskazują na problematyczność ostrożnych wypowiedzi CA X w wersji łacińskiej odnośnie realnej obecności, a także pytają, czy przypadkiem artykułu tego nie da się interpretować w kategoriach nauki o transsubstancjacji. Rozbieżności w tekście CA X w różnych wersjach językowych budzą też wątpliwości co do obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach *extra usum*. Przy czym w tym wypadku większość komentatorów opowiada się za odrzuceniem obecności *extra usum*. Współgrają z tym nieco marginalne, acz istotne wątki dyskusji interpretacyjnej nad treścią CA i ACA, wskazujące na to, że udzielającym swego ciała i krwi w Wieczerzy Pańskiej jest sam Chrystus, a sakrament nie może być oddzielany od swojego nabożeństwowego kontekstu.

Jak już wspomniano, ostatnia z części LC – „Formuła zgody” – reagując na kontrowersje związane z konfrontacją z kalwińską wersją nauki o Wieczerzy Pańskiej, zajmuje się szeroko tematem obecności ciała i krwi w elementach, stając na pozycjach wywiedzionych ze stanowiska luterskiego, także w sytuacji,

kiedy interpretuje wypowiedzi CA czy też nawet „Konkordii wittenberskiej”, która stanowiła kompromis między stanowiskiem luterskim a reprezentowanym przez miasta południowoniemieckie ciężące ku Reformacji szwajcarskiej. Stanowisko FC koncentruje się na podkreśleniu realnej i substancjalnej obecności ciała i krwi Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej, która pojawia się mocą słów ustanowienia, a relacja ciała i krwi do elementów określona jest terminem „unii sakramentalnej”. Te rozstrzygnięcia argumentuje, czerpiąc obficie z ustaleń poczynionych przez Marcina Lutera nie tylko w katechizmach, ale także w pismach polemicznych dotyczących Wieczerzy Pańskiej. Stąd przejście przez FC nieobecnej w innych częściach „Księgi zgody” nauki o *ubiquitas* Chrystusa, a także rozróżnień co do form obecności Chrystusa.

Novum względem Luterskiego opisu realnej obecności jest użycie w FC terminologii odwołującej się do pojęcia „substancji”, które było nieobecne w refleksji Wittenberczyka. Do tego aspektu nauczania FC o Sakramencie Ołtarza należy krytycznie odnieść uwagi komentatorów na temat przypisywania Marcino-owi Lutrowi reprezentowania poglądu o konsubstancjacji. Jednym z istotnych zarzutów przeciw takiemu ujęciu było to, że termin substancja prowadzi do zatracenia luterskiego dynamizmu interpretacji Wieczerzy Pańskiej. Ten zarzut powinien być poważnie potraktowany przy ocenie decyzji FC, by stosować termin substancja dla opisu obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach.

FC sprzeciwia się także twierdzeniom o obecności ciała i krwi w elementach *extra usum* oraz reprezentuje nauczanie o *manducatio oralis* oraz *manducatio impiorum*. Zaś w sformułowanych w niej odrzuceniach znalazły się wszelkie interpretacje Wieczerzy Pańskiej reprezentowane przez stronę rzymską (transsubstancjacja), a także objaśnienia słów ustanowienia w duchu przedstawicieli Reformacji szwajcarskiej, czy to w wersji zwingliańskiej, czy też kalwińskiej.

Istotą sporu na styku z Reformacją szwajcarską i Reformacją radykalną była kwestia obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach Wieczerzy Pańskiej – chlebie i winie. Mimo tego, że w ramach zajmowania się tymi kwestiami Reformacja wittenberska zanegowała także naukę o transsubstancjacji, to jednak spór o Sakrament Ołtarza na linii Wittenberga–Rzym toczył się głównie wokół dwóch innych zagadnień, będących przedmiotem analizy w kolejnych rozdziałach. Chodzi o kwestię rozumienia mszy oraz postulat udzielania sakramentu pod obiema postaciami także świeckim.

12. Krytyka mszy – problem jej ofiarniczego rozumienia

Pierwsze ze wspomnianych na zakończenie poprzedniego rozdziału głównych elementów sporu na linii Wittenberga–Rzym w kontekście Sakramentu Ołtarza to kwestia mszy. Ma ona swój istotny wymiar praktyczny, a mianowicie zmiany w praktyce liturgicznej reformacyjnego Kościoła¹, które obejmowały zniesienie mszy prywatnych czy też likwidację w formularzach liturgicznych odniesień do rozumienia sakramentu jako ofiary. Jednak nie należy zapominać, że u podłoża tych zmian legła refleksja teologiczna nad rozumieniem sakramentu i odrzucenie jej ofiarniczego charakteru oraz nauki o skuteczności sakramentu *ex opere operato* [mocą dokonanego dzieła]².

Szczególnie dużo miejsca zagadnieniu poświęca CA, a przede wszystkim ACA, reagując na zarzuty *Konfutacji*. Oprócz tego krytyka mszy jest też ważnym tematem dla Marcina Lutra w AS, gdzie znalazła swoje miejsce w części drugiej tuż po artykule o nauce o usprawiedliwieniu. Refleksja katechizmów oraz FC skupia się na innych aspektach Sakramentu Ołtarza. Nie zmienia to faktu, że nauczanie katechizmów zawiera treści posiadające implikacje relewantne dla krytyki ofiarniczego rozumienia sakramentu, zaś FC je *expressis verbis* odrzuca. Tym samym wszystkie wymienione księgi stały się przedmiotem poniższego omówienia.

12.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”

Krytyka mszy w CA, i paralelnie w ACA, zajmuje się zasadniczo trzema zagadnieniami. Pierwsze z nich to praktyka tzw. mszy prywatnych, a więc odpra-

¹ Zob.: W. Nagel, *Geschichte des christlichen Gottesdienst*, wyd. 2 poprawione, Berlin 1970, s. 123-143; K.-H. Bieritz, *Liturgik*, Berlin 2004, s. 447-474; M. Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, Tübingen 2011, s. 156-159.

² Zob. wyżej 5.

wianych bez obecności zgromadzonego ludu przez samego kapłana³. Drugie to omówione już wyżej rozumienie skuteczności sakramentu *ex opere operato* [mocą dzieła dokonanego]⁴. Trzecie zaś to stojące zdaniem Filipa Melanchtona u genezy obu zjawisk rozumienie mszy jako ofiary, które zakłada, że ofiara Chrystusa na Golgocie jest zadośćuczynieniem za grzech pierworodny, zaś msza została ustanowiona jako ofiara przebłagalna za wszystkie pozostałe grzechy⁵.

3 Por. K.-H. Bieritz, dz. cyt., s. 99n; na temat socjalno-finansowego tła praktyki mszy prywatnych zob.: E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente: Taufe und Abendmahl*, w: *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980, s. 224n; F. Mildner, *Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften*, Stuttgart 1983, s. 90.

4 Zob. wyżej 7.1. Nauka o skuteczności sakramentu *ex opere operato* zakładała, „że w sakramencie zostaje udzielona łaska wiernemu mocą samego dokonanego aktu sakramentalnego; sakrament jest skuteczny, niezależnie od wkładu kapłana i osoby go przyjmującej; dzieje się to „mocą Ducha Świętego”, a więc dzięki sakramentalnej obecności samego Boga (ujmowanej jako obecność w osobie Jezusa Chrystusa) w sakramencie, a szerzej – w Kościele” (*Ex opere operato*, RELIGIA).

5 Konfutacja ten pogląd zakwalifikowała jako błędne oddanie nauki o mszy (por. KONFUTACJA, art. XXIV, s. 162), stwierdzając, że dla przebłagania codziennych grzechów ustanowiona została pokuta, zaś msza: „ma niwelować wynikłe z grzechu kary, uzupełniać zadośćuczynienie, pomnażać łaskę i dawać nadzieję na Boże pocieszenie i pomoc” (E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente...*, art. cyt., s. 212n; por.: E. Iserloh, *Die Abendmahlslehre der Confessio Augustana als Anfrage an die Konfessionen im 16. Jahrhundert und heute*, w: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche*, red. K. Lehmann i in., Freiburg im Breisgau-Göttingen 1983, s. 130-132; V. Vajta, *Das Abendmahl Gegenwart Christi – Feier der Gemeinschaft – Eucharistisches Opfer*, w: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 568n), zaś Wolf-Dieter Hauschild interpretuje, że krytyka CA trafiała przede wszystkim w „niezreflektowane wypowiedzi katolickich kaznodziejów tamtych czasów” (W.-D. Hauschild, *Lutherische Abendmahlslehre nach der Confessio Augustana*, w: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter der Herrenmahles*, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau – Göttingen 1983, s. 114, przypis 47; por. tamże, s. 115; a także: H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965, s. 177n.211-214; L. Grane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji lutherańskiej*, Bielsko-Biała 2002, s. 117, przyp. 1; W. Kasper, *Das Kirchenverständnis der Confessio Augustana*, w: *Confessio Augustana und Confutatio...*, dz. cyt., s. 32; F. Mildner, dz. cyt., s. 90n; R. Slenczka, *Opfer Christi und Opfer Christen*, w: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter der Herrenmahles*, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau – Göttingen 1983, s. 210; S. C. Napiórkowski, *Eucharystia jako ofiara według Konfesji augsburskiej i jej Apologii*, „Summarium” r. 18 (38): 1989, s. 7n); jednocześnie Holsten Fagerberg wskazuje, że także polemika Konfutacji nie dostrzegła w krytyce ewangelickiej kluczowego powiązania z artykułem o usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę (H. Fagerberg, dz. cyt., s. 178); na temat kluczowości tego zarzutu por.: F. Brunstäd, *Theologie des lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, s. 194n.

Krytyka mszy pojawia się zasadniczo w części drugiej CA, dotyczącej zniesionych nadużyć w artykule XXIV „O mszy”. Jednak już w CA X uwaga o rozdzielaniu sakramentu implikuje odrzucenie mszy prywatnych⁶.

CA XXIV otwiera deklaracja zachowania mszy z najwyższą czcią. Filip Melancton reaguje tutaj na, jak sam stwierdza, nieprawdziwe zarzuty przeciwników⁷. Podkreśla także w zakończeniu artykułu, że odprawiane w reformacyjnych zborach msze mają wyłącznie formę publiczną. Przemawiają za tym wskazania apostoła Pawła (por.: 1 Kor 11,20–22.33n) oraz świadectwo ojców Kościoła poświadczające odprawianie mszy publicznej, podkreślając przy tym, że aż po czasy papieża Grzegorza praktyka mszy prywatnych nie była znana⁸. Taka praktyka mszalna łączy się z odrzuceniem mszy prywatnych. Fakt, że krytyka CA była wymierzona w msze prywatne, nie zaś w praktykę mszalną jako taką, podkreśla w swoim omówieniu CA XXIV polski teolog Stanisław Celestyn Napiórkowski, zwracając jednocześnie uwagę na podkreślenie w reformacyjnym ujęciu wspólnotowego wymiaru celebracji Sakramentu Ołtarza⁹. Podstawą krytyki mszy prywatnych w CA XXIV było to, że w zasadniczej większości odprawiano je dla zysku, a to jest niegodnym obchodzeniem się z sakramentem, przed czym ostrzega Paweł w 1 Kor 11,27¹⁰. Za krytyką mszy prywatnych stoi w CA przekonanie Reformatorów, że zbawcza łaska udzielana w sakramencie przekazywana jest jedynie obecnym w czasie sprawowania sakramentu, którzy w jego trakcie przyjmują ciało i krew Chrystusa i nie może być ona w żaden sposób przekazana innym¹¹. Jest ona także przejawem przekonania o wspólnotowym charakterze sakramentu¹².

Zarówno rozrost praktyki mszy prywatnych, a co za tym idzie nadużyć ze względu na chęć zysku, czemu nie przeciwdziałali powołani do tego biskupi, jak i rozumienie skuteczności sakramentu w kategoriach *ex opere operato*, to według CA XXIV efekty poglądu o ofiarniczym charakterze mszy¹³.

6 R. Prenter *Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung*, Erlangen 1980, s. 139–141; por.: CA X, BSELK, s. 104n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 32).

7 CA XXIV, BSELK, s. 140n (KWKL, s. 151).

8 CA XXIV, BSELK, s. 146n (KWKL, s. 153); por.: Joannis Chrisostomi, *Homiliae XXIV in Epistolam ad Ephesios* 3, 1, MG, t. 62, szp. 29; tenże, *Homiliae XXXI in Epistolam ad Hebraeos* 17, 10, MG, t. 63, szp. 132; Sobór Nicejski I (325), *Kanon XVII*, DSP t. 1, s. 42–45.

9 S. C. Napiórkowski, art. cyt., s. 6.

10 CA XXIV, BSELK, s. 142n (KWKL, s. 152).

11 E. Iserloh, V. Vajta, *Die Sakramente...*, art. cyt., s. 225n; V. Vajta, *Das Abendmahl Gegewart Christi...*, art. cyt., s. 564–566.

12 V. Vajta, *Das Abendmahl Gegewart Christi...*, art. cyt., s. 560n.

13 CA XXIV, BSELK, s. 142–145 (KWKL, s. 152).

Przeciw temu pogładowi Filip Melanchton argumentuje w oparciu o tekst Hbr 10,10 i 10,14, podkreślając, że ofiara Chrystusa na krzyżu miała charakter jednorazowy i wystarczający jako zadośćuczynienie zarówno za grzech pierworodny, jak i wszystkie inne grzechy. Inne jej postrzeganie jest jego zdaniem sprzeczne z Pismem Świętym i ujmuje chwały Chrystusowi¹⁴. Jednocześnie Filip Melanchton wskazuje na aspekt mszy jako pamiątki Chrystusa, ale wspomnienie to oznacza wspomnianie dobrodziejstw Chrystusowych i realne ich doświadczanie, a więc czerpanie z nich zbudowania i pocieszenia sumienia¹⁵.

Sformułowana w CA krytyka rozumienia mszy spotyka się ze sprzeciwem Konfutorów¹⁶, stąd też temat ten zostaje szeroko rozwinięty w ACA XXIV. Artykuł skupia się na wytłumaczeniu, czym jest ofiara, gdyż z perspektywy Filipa Melanchtona nadal pogląd na ofiarniczy charakter mszy jest kluczowy w argumentacji przeciw pozostałym nadużyciom, szczególnie przeciw pogładowi o skuteczności sakramentu *ex opere operato*, którego silnie bronili Konfutorzy.

Zanim jednak ACA XXIV przechodzi do odpowiedzi na podstawowe pytanie o ofiarę, podobnie jak CA XXIV potwierdza, że „[...] my mszy nie znosimy, lecz ją z religijną czcią zatrzymujemy i jej bronimy”¹⁷. Pojawia się także kwestia zniesienia mszy prywatnych. Jako argument za tą decyzją przywołuje Filip Melanchton fakt, że praktyka jednej mszy publicznej nie jest niezgodna z Kościołem powszechnym. Na potwierdzenie tego odwołuje się do praktyki chrześcijaństwa wschodniego czy też zwyczaju odprawiania jedynie mszy publicznej w klasztorach. Powtarza też argument zawarty już w CA, że przed papieżem Grzegorzem¹⁸ praktyka mszy prywatnych nie była znana. Przywołuje także pisma Epifaniusza¹⁹, które poświadczają praktykę odprawiania mszy tylko w określone dni tygodnia, nie zaś codziennie²⁰. W ACA XXIV Filip Melanchton potwierdza także odrzucenie rozumienia skuteczności sakramentu *ex opere operato*²¹.

W dalszej części ACA XXIV Filip Melanchton przechodzi do analizy po-

¹⁴ CA XXIV, BSELK, s. 144n (KWKL, s. 152).

¹⁵ CA XXIV, BSELK, s. 144n (KWKL, s. 152n).

¹⁶ Por.: KONFUTACJA, art. XXIV, s. 158-173.

¹⁷ ACA XXIV, 1, BSELK-QM1, s. 559 (KWKL, s. 298).

¹⁸ Jak podaje BSLK rozróżnienie mszy prywatnych pojawia się dopiero w *Sacramentarium Leonianum* z VI w. (por. BSLK, s. 351, przyp. 1); zob. *Sacramentarium Leonianum*, wyd. Ch. Lett Feltoe, Cambridge 1896; por. K.-H. Bieritz, dz. cyt., s. 99n; W. Nagel, dz. cyt., s. 91n.

¹⁹ Epiphani, *Brevi ac vera expositione fidei catholicae et apostolicae ecclesiae*, 22, MG t. 42, szp. 825.

²⁰ ACA XXIV, 6-8, BSELK-QM1, s. 560 (KWKL, s. 298).

²¹ Zob. wyżej 6.1.; por. ACA XXIV, 9-13, BSELK-QM1, s. 560n (KWKL, s. 298n).

jęcia ofiary, gdyż jak zauważa, w świetle odpowiedzi Konfucacji okazało się to konieczne, choć świadomie w CA unikał tego terminu ze względu na jego wieloznaczność²².

Filip Melanchton rozpoczyna swoją analizę w ACA XXIV od zdefiniowania pojęcia ofiary. Odwołuje się tutaj do podziału na sakrament [*sacramentum*] i ofiarę [*sacrificium*]. W sakramencie to Bóg ofiarowuje człowiekowi to, co oferuje w dołączonej do ceremonii obietnicy. Ofiara zaś to obrzęd – czynność święta, w której zachodzi proces odwrotny, to jest człowiek ofiaruje coś Bogu celem uczczenia go. Dalej wyróżnia dwa podstawowe rodzaje ofiary. Pierwszy z nich to ofiara przebłagalna, której celem jest zadośćuczynienie za winę i karę, mające człowieka pojednać z Bogiem i zasłużyć mu na odpuszczenie grzechów. Druga zaś to ofiara dziękczynna mająca na celu okazanie wdzięczności za dokonane odpuszczenie grzechów. Ten drugi rodzaj ofiar składają pojednani²³.

Według powyższych dwóch kategorii Filip Melanchton dzieli ofiary występujące w Starym Testamencie. Podkreśla jednak, że w sensie właściwym istnieje tylko jedna jedyna ofiara przebłagalna. Te, które tak określano w czasach Starego Testamentu nie odnosiły się do odpuszczenia grzechów przed Bogiem, ale były instrumentem przywrócenia do społeczności z ludem zgodnie ze sprawiedliwością Zakonu, będąc przy tym zapowiedzią mającej nadejść prawdziwej ofiary przebłagalnej. Jedyną ofiarą przebłagalną zgodnie z Hbr 10,4 i 10,10 jest ofiara, którą Jezus Chrystus złożył na krzyżu Golgoty. Wszelkie inne ofiary obok tej jednej przebłagalnej mają charakter dziękczynny i można je także nazywać pochwalnymi²⁴.

Jako przykłady ofiar dziękczynnych Filip Melanchton wymienia m.in.: głoszenie Ewangelii, wiarę, wzywanie, składanie dziękczynienia, wyznanie, udręki świętych, czyli jak podsumowuje, wszystkie dobre uczynki świętych. Są to ofiary Nowego Testamentu mające charakter duchowy (1 P 2,5), stojące w opozycji zarówno do zwierząt ofiarnych Starego Testamentu, jak i wszelkich uczynków rozumianych jako przynoszących zadośćuczynienie *ex opere operato*. Przymiotnik „duchowe” w ich nazwie odnosi się do poruszenia Ducha Świętego w spełniającym je człowieku. Ofiary te obejmują oddawanie chwały, dziękczynienia itp. Mają one wartość nie *ex opere operato*, ale ze względu na wiarę. Cała służba Nowego Testamentu to służba duchowa, czyli sprawiedliwość wiary w sercu i jej owoc. Jako ofiarę pochwalną interpretuje także Filip Melanchton

22 ACA XXIV, 14, BSELK-QM1, s. 561 (KWKL, s. 299).

23 ACA XXIV, 16-20, BSELK-QM1, s. 561n (KWKL, s. 299n).

24 ACA XXIV, 21-26, BSELK-QM1, s. 562n (KWKL, s. 300n).

przyjmowanie Wieczerzy Pańskiej²⁵. W dalszej części ACA XXIV, zatytułowanej „Co myśleli ojcowie Kościoła o ofierze?”, na korzyść takiego ujęcia Wieczerzy Pańskiej przywołuje świadectwa ojców Kościoła, podkreślając, że nazywają ją oni eucharystią, a więc dziękczynieniem²⁶.

Filip Melancton odrzuca także utożsamienie ofiary z obrzędem. Konsekwencją tego stanowiska jest odrzucenie powiązania pojęcia ofiary z takimi elementami jak: zwiastowanie Ewangelii, wiara, wyznawanie itd.. Według ACA XXIV to właśnie ze względu na te rzeczy został ustanowiony obrzęd, nie zaś odwrotnie. W Nowym Testamencie jest miejsce jedynie na ofiary serca, nie zaś ofiary obrzędowe, jak to miało miejsce w Starym Testamencie²⁷.

Z polemiką ACA XXIV spotyka się także alegoryczna interpretacja stałej, codziennej ofiary w czasach Starego Testamentu jako argument za koniecznością mszy jako codziennej ofiary Nowego Testamentu. Uzasadnienie alegoryczne Filip Melancton odrzuca jako zbyt słabe, jednocześnie stwierdzając, że postulat ten jest do przyjęcia, jeśli tylko jest on właściwie, całościowo rozumiany. W takim wypadku pojęcie mszy nie będzie się ograniczać jedynie do obrzędu udzielania sakramentu, ale obejmie ono także zwiastowanie Ewangelii, wiarę, wzywanie i dziękczynienie. We fragmencie ACA XXIV, który poświęcony jest rozumieniu słowa „msza”, jako argumenty za tak całościowym rozumieniem ofiary Filip Melancton przytacza odniesienia do kanonu greckiego²⁸. Dopiero wszystkie wzmiankowane elementy tworzą razem stałą ofiarę Nowego Testamentu i ze względu na nie został ustanowiony obrzęd, a co za tym idzie nie można go od nich oderwać. Tym samym słowo ofiara oznacza dla Filipa Melanctona duchowe oddawanie czci i stałą ofiarę serc, które skoncentrowane są wokół rzeczy istotnych z perspektywy Nowego Testamentu, czyli wokół Ducha Świętego, uśmiercenia i ożywiania serca itd. Ograniczenie rozumienia mszy jako stałej ofiary do samego obrzędu ma zdaniem Filipa Melanctona jedynie na celu czerpanie z niej zysków, czyli nadużywanie jej przez tych, którzy nią dysponują²⁹.

Podsumowując część poświęconą definicji ofiary, Filip Melancton odrzuca także pogląd, że „Ciało Pana raz złożone w ofierze na krzyżu za winę grzechu pierwородnego bywa stale składane na ołtarzu za codzienne przewinienia, aby

²⁵ ACA XXIV, 26-34, BSELK-QM1, s. 563-565 (KWKL, s. 301-303).

²⁶ ACA XXIV, 66n, BSELK-QM1, s. 570 (KWKL, s. 307).

²⁷ ACA XXIV, 34, BSELK-QM1, s. 565 (KWKL, s. 303).

²⁸ ACA XXIV, 88, BSELK-QM1, s. 573 (KWKL, s. 310n).

²⁹ ACA XXIV, 35-43, BSELK-QM1, s. 565n (KWKL, s. 303n).

Kościół miał w ten sposób możliwość życzliwego usposobienia sobie Boga”³⁰.

W trzeciej części ACA XXIV, poświęconej należytemu korzystaniu z sakramentów, Filip Melanchton wskazuje, że Wieczerza Pańska jako ofiara dziękczynna jest możliwa, gdyż właściwe korzystanie z sakramentów domaga się przyjęcia ich z wiarą. Ze względu na zyskane w ten sposób odpuszczenie grzechów, podniesione tym faktem sumienie dzięki wierze rozumie, od czego zostało uwolnione i jest w stanie prawdziwie dziękować za udzielone dzięki męce Chrystusowej dobrodziejstwa. Na potwierdzenie tezy o dwojakim skutku Sakramentu Ołtarza, czyli pocieszeniu sumień dotyczącym jej istoty oraz dziękczynieniu dotyczącym rozumienia jej jako ofiary, przytacza także teksty Ojców Kościoła³¹. W oparciu o cytowany tekst Pseudo-Cypriana podkreśla, że Wieczerza Pańska nie jest dziękczynieniem *ex opere operato*, ale wynika ono z porównania zestawiającego otrzymane dobrodziejstwa Boże z ogromem grzechu, śmierci i złych uczynków³².

Na koniec polemiki z argumentacją na rzecz rozumienia mszy jako ofiary przebiegalnej Filip Melanchton zajmuje się argumentami Konfutorów opartymi na znaczeniu słów „msza” i „liturgia”. Wskazuje, że zastosowane przez nich tłumaczenie greckiego słowa *leiturgia* jako „ofiara” jest błędne, a prawidłowo winno się je tłumaczyć jako „służba”. Filip Melanchton krytykuje też wywodzenie etymologii samego słowa „msza” od hebrajskiego *mizbeach* – „ołtarz”³³.

Obok zasadniczej polemiki z ofiarniczym rozumieniem mszy w ACA XXIV warto dodać, że w ACA temat ten przywija się także w artykule XIII w kontekście polemiki z sakramentalnym rozumieniem kapłaństwa. Filip Melanchton widzi w kapłaństwie rozumianym jako służba składania ofiary powtórzenie na gruncie Nowego Testamentu kapłaństwa lewickiego ze Starego Testamentu. Takie jest jednak nieuzasadnione, gdyż Chrystus na krzyżu złożył wystarczającą

³⁰ ACA XXIV, 62, BSELK-QM1, s. 569 (KWKL, s. 307); odrzucony pogląd Filip Melanchton przypisuje Tomaszowi z Akwinu, pochodzi on jednak z anonimowego dzieła *De venerabili sacramento altaris* (BLSK, s. 367, przyp. 1; por.: W. Pannenberg, *Die Augsburgische Konfession als katholisches Bekenntnis und Grundlage für die Einheit*, w: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche*, wyd. H. Meyer i in., Frankfurt a. M. 1977, s. 25n); por.: *De venerabili sacramento altaris*, c. 1, w: <http://www.corpusthomicum.org/xsa.html> (dostęp: 9.12.2015). W niniejszej pracy odwołano się do tekstu dzieła zawartego w specjalistycznym serwisie *Corpus Thomisticum*, w którym zamieszczono go zgodnie z edycją parmeńską dzieł Tomasza (t. I-XXV, Parmae 1852-1873) należącą do tzw. *editiones principales*.

³¹ Zob. ACA XXIV, 76, BSELK-QM1, s. 571 (KWKL, s. 309); por. Ernardus Abbas Bonaevallis, *De cardinalibus operibus Christi* 6, ML t. 189, szp. 1647.

³² ACA XXIV, 68-77, BSELK-QM1, s. 570n (KWKL, s. 307-309).

³³ ACA XXIV, 78-88, BSELK-QM1, s. 572n (KWKL, s. 309-311).

ofiara za grzechy całego świata. Co za tym idzie, usprawiedliwienie dokonuje się w oparciu o tę jedyną ofiarę, na podstawie wiary w jej odkupieńczą moc. Stąd odrzucenie w ACA XIII kapłaństwa ofiarniczego w Kościele na rzecz pojmowania urzędu kościelnego jako służby zwiastowania Słowa i udzielania sakramentów³⁴.

12.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm”

MK i DK nie zajmują się bezpośrednio problemem krytyki mszy. Jednak definicja Wieczerzy Pańskiej zawarta w obu katechizmach zawiera w sobie odniesienie do zboru, który je i pije ciało i krew w elementach. Tym samym nacisk położony jest na Sakrament Ołtarza nie jako na ofiarę, a wspólny posiłek, co implikuje krytykę mszy w podobnych aspektach, jak podjęte w CA i ACA³⁵. Jednocześnie akcent w MK i DK położony jest na słowa „za was się daje”, „za was się wylewa”, co wskazuje na tożsamość ciała i krwi Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej z ciałem i krwią ukrzyżowanego wcielonego Syna Bożego. Co jednak, zdaniem Edmund Schlinka, nie jest podstawą do stwierdzenia, iż jego ofiara dokonuje się w Wieczerzy Pańskiej, a nie na Golgocie³⁶.

12.3. „Artykuły szmalkaldzkie”

„Artykuły Szmalkaldzkie” formułują krytykę mszy w dużo ostrzejszej formie, niż czyni to CA i ACA. W nich Marcin Luter nie stara się przekonać o zachowaniu mszy, która została jedynie oczyszczona z pewnych nadużyć, ale dosłownie i ostro stwierdza w II artykule części drugiej: „Msza jest w papieństwie największą i najstraszliwszą obrzydliwością, z bezwzględną wrogością wręcz zwalczającą pierwszy artykuł”³⁷. Msza pojmowana jako ofiara skuteczna *ex opere operato* uderza bezpośrednio w jądro nauczania o usprawiedliwieniu i twierdzenie, iż to Chrystus jest jedynym Barankiem Bożym. Tak rozumiana msza stawia w miejsce Chrystusa dokonanie rytui przez kapłana, który ma swe skutki zarówno dla żywych, jak i zmarłych przebywających w czyśćcu. Takie rozumienie to dla Marcina Lutra wynalazek ludzki, który bez popadania w grzech można porzucić, sam zaś sakrament Wieczerzy Pańskiej można i na-

34 ACA XIII, 7-10, BSELK-QM1, s. 528 (KWKL, s. 262n).

35 A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 4, Göttingen 1993, s. 134n; por.: MK, Sakrament Ołtarza, BSELK, s. 888 (KWKL, s. 51); DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1134 (KWKL, s. 122).

36 E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, wyd. 4, Göttingen 2008, s. 137n.

37 AS II, II, 1, BSELK, s. 728 (KWKL, s. 338n); por. AS II, I, BSELK, s. 726-728 (KWKL, s. 338).

leży przyjmować bez mszy zgodnie z ustanowieniem Chrystusowym³⁸. Takie pojmowanie Sakramentu Ołtarza w kategoriach ofiary dla Marcina Lutra było całkowitym wypaczeniem i zmianą istoty tego sakramentu³⁹.

Co więcej Reformator jest przekonany, że rozpowszechnienie świadomości takiego stanu rzeczy doprowadziłoby do samoistnego upadku mszy, która trwa tylko ze względu na obronę jej przez rzymskich przeciwników. Fakt, że w praktykę mszalną wkradły się liczne nadużycia związane z kupczeniem mszami, dodatkowo przemawia za jej zniesieniem, i to nawet jeśli by nosła w sobie jakieś elementy pożyteczne. Dlatego też w zmierzeniu się z problemem nauki o mszy widzi Marcin Luter główne zadanie przyszłego soboru⁴⁰.

Dalszą część artykułu poświęca Marcin Luter na wskazanie kolejnych nadużyć, które w jego rozumieniu są owocami mszy, a które także są sprzeczne z pierwszym i głównym artykułem części drugiej AS, który mówi o usprawiedliwieniu darmo, z łaski, przez odkupienie w Chrystusie⁴¹. Zalicza do nich: naukę o czyśćcu, wiarę w oszustwo złych duchów, które ukazując się jako zmarli, domagają się mszy, czuwań, pielgrzymek i jałmużny za zmarłych, pielgrzymki celem uzyskania odpuszczenia grzechów i łaski Bożej, bractwa i towarzystwa, które organizują się wokół wzajemnego handlu mszami, kult relikwii, odpusty dla żywych i zmarłych oraz kult i wzywanie świętych⁴². Dla uzupełnienia obrazu Lutrowej krytyki mszy z drugiego artykułu części drugiej AS należy wskazać także na odrzucenie przyjmowania Wieczerzy Pańskiej poza wspólnotą Kościoła, w którym zawarty jest przejaw krytyki mszy prywatnych⁴³.

12.4. „Formuła zgody”

Problem krytyki mszy nie należy do głównych tematów FC VII. Jednak zarówno *Epitome*, jak i SD w części zawierającej potępienia ujęła odrzucenie rzymskiego rozumienia mszy. W *Epitome* odrzucono „papieską ofiarę mszalną

38 AS II, II, 3n.7, BSELK, s. 728-730 (KWKL, s. 339).

39 W. Führer, *Die Schmalkaldischen Artikel*, Tübingen 2009, s. 112; szerzej na temat Lutrowej krytyki mszy w AS w kontekście artykułu o usprawiedliwieniu na tle jego teologii: zob.: tamże, s. 106-121.

40 AS II, II, 5n.10, BSELK, s. 730-732 (KWKL, s. 339n).

41 AS II, I, BSELK, s. 726-728 (KWKL, s. 338).

42 AS II, II, 11-29, BSELK, s. 732-738 (KWKL, s. 340-342); zob.: W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 121-146.

43 AS II, II, 8n, BSELK, s. 730-732 (KWKL, s. 339); W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 120; zob. niżej 14.2.2.

składaną za grzechy żywych i umarłych”⁴⁴. W SD odrzucono wszelkie papie-skie nadużycia związane z sakramentem Wieczerzy Pańskiej, ze szczególnym uwzględnieniem mszy za żywych i umarłych⁴⁵. SD odrzuca także ofiarowanie elementów w kontekście nakazu sprawowania sakramentu w pełni zgodnie z ustanowieniem Chrystusa⁴⁶.

12.5. Podsumowanie

Zasadnicza krytyka mszy w LC zawarta jest w CA i ACA oraz AS. Pierwsze dwa pisma koncentrują się na odrzuceniu mszy prywatnych, pojmowania sakramentu w kategoriach *ex opere operato* oraz ofiarniczego charakteru mszy. Drugi z tych elementów został już wyżej omówiony⁴⁷. Pierwszy z nich argumentowany jest w oparciu o odwołania do nauczania o nabożeństwie w 1 Liście do Koryntian 11, a także w oparciu o fakt, że msze prywatne są czymś stosunkowo nowym w praktyce Kościoła. Podkreślane jest także w tym kontekście, że odprawiane są dla zysku, przy pominięciu faktu, że pożytki sakramentu udzielane są tym, którzy do niego przystępują, przyjmując ciało i krew Chrystusa. Argumentacja odnośnie trzeciego z odrzuconych elementów, tj. ofiarniczego pojmowania mszy w CA, koncentruje się na podkreśleniu jednorazowości i wystarczalności ofiary Chrystusa. W ACA towarzyszy temu rozwinięta analiza różnic między sakramentem (Bóg w nim ofiaruje coś człowiekowi) oraz ofiarą (człowiek ofiaruje coś Bogu), a także typologii ofiar. Filip Melancton wyróżnia jej dwa typy: przełagalną, tj. jedyną ofiarę Chrystusa na Golgocie, oraz dziękczynną, do której należą wszelkie duchowe (tj. wynikające z poruszeń Ducha Świętego w człowieku) uczynki Nowego Testamentu, w tym Wieczerza Pańska, co sugeruje sama jej nazwa używana przez ojców Kościoła – Eucharystia, czyli dziękczynienie. Filip Melancton krytykuje także postulat codziennej mszy wywiedziony z alegorycznej interpretacji starotestamentowych ofiar zagrzesznych, podkreślając, że takie postulaty wynikają z redukcji ofiary do obrzędu, której dokonano jedynie dla zysku. Podkreśla także, że właściwe korzystanie z sakramentu (ofiary dziękczynnej) domaga się wiary, co jest wymierzone w nauczanie o skuteczności sakramentu *ex opere operato*.

Krytyka mszy w AS obejmuje wszystkie wątki podniesione przez CA i ACA, przy czym sformułowania Marcina Lutra są dużo bardziej dobitne. Warto przy

⁴⁴ FC Ep. VII, 23, BSELK, s. 1262n (KWKL, s. 413).

⁴⁵ FC SD VII, 109, BSELK, s. 1498n (KWKL, s. 491).

⁴⁶ FC SD VII, 83, BSELK, s. 1488n (KWKL, s. 487n); por. niżej 14.2.3.

⁴⁷ Zob. wyżej 7.

tym zauważyć, że w CA i ACA można spotkać deklaracje zachowania mszy, odnoszące się jednak do zachowania w praktyce reformacyjnej określonej formy liturgicznej udzielania Wieczerzy Pańskiej⁴⁸. Natomiast Marcin Luter w AS jednoznacznie deklaruje odrzucenie mszy, przy czym dla niego termin ten nie odnosi się do liturgicznej formy udzielenia sakramentu, ale jest tożsamy z ofiarniczym pojmowaniem sakramentu. Podstawą dla odrzucenia tak rozumianej mszy w AS jest pojmowanie jej skuteczności w kategoriach *ex opere operato*. Marcin Luter widzi w tym bezpośrednie podważenie głównego artykułu wiary o usprawiedliwieniu i negację dzieła Chrystusa. Co więcej, ta negacja rodzi kolejne nadużycia (np. naukę o czyśćcu czy odpustach) również sprzeczne z artykułem o usprawiedliwieniu. Ta krytyka Marcina Lutra współgra z Melanchtonowską obroną w CA i ACA jednorazowości i wystarczalności ofiary Chrystusa na krzyżu. Marcin Luter w swoich wypowiedziach w AS odrzuca także praktykę mszy prywatnych, co spójne jest z wypowiedziami katechizmowymi ujmującymi Wieczerzę Pańską jako akt przyjęcia ciała i krwi w chlebie i winie oraz ofiarnicze pojmowanie mszy. Podstawą tego ostatniego nie może także być założona w katechizmach tożsamość ciała i krwi w elementach Sakramentu Ołtarza z ciałem i krwią ukrzyżowanego Chrystusa.

FC jednoznacznie potwierdza w zawartych w sobie potępieniach odrzucenie ofiarniczego pojmowania mszy oraz praktyki odprawiania mszy za żywych i umarłych. FC powtarza też obecne już w AS podkreślenie konieczności przyjmowania sakramentu zgodnie z Chrystusowym ustanowieniem, widząc w tym także podstawę do odrzucenia ofiarniczego pojmowania mszy.

Obok krytyki mszy kolejnym punktem zapalnym na linii Wittenberga–Rzym, także mającym swój fundamentalny wymiat praktyczny, była kwestia udzielania Sakramentu Ołtarza pod obiema postaciami także świeckim. Kwestia ta będzie przedmiotem analizy w kolejnym rozdziale.

48 Zob. niżej 14.2.

13. Postulat udzielania Wieczerzy Pańskiej pod dwiema postaciami

Kwestia postulatów udzielania Wieczerzy Pańskiej pod obiema postaciami ma podobny kontekst jak zawarta w LC krytyka mszy. Tak jak krytyka mszy był to punkt zapalny w sporze Wittenberga–Rzym, który jednocześnie miał swój konkretny wymiar praktyczny. Postulat wprowadzenia kielicha dla świeżych jest odpowiedzią strony ewangelickiej na praktykę rezerwacji kielicha dla konsekrującego kapłana i udzielania sakramentu laikom tylko pod jedną postacią w średniowiecznym Kościele. Spór o to nie jest w historii Kościoła nowy. Komunia *sub utraque specie* [pod obiema postaciami] znalazła się na przykład wśród postulatów husyckich¹. Podstawę dla udzielania sakramentu pod jedną postacią stanowi nauka o konkomitancji, zdogmatyzowana na Soborze w Konstancji (1414-1418), która zakładała, że „w każdym elemencie konsekrowanego chleba lub wina jest obecny cały Chrystus”². Temat ten nie jest rozwinięty w katechizmach Marcina Lutra, stąd też niżej omówione zostaną: CA, ACA, AS oraz FC. Należy przy tym jednak zauważyć, że definicje katechizmowe Sakramentu Ołtarza przyjmują za rzecz oczywistą udzielanie obu postaci: chleba i wina³.

¹ V. Vajta, *Das Abendmahl Gegenwart Christi – Feier der Gemeinschaft – Eucharistisches Opfer*, w: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 354; na temat postulatów husyckich por.: W. Gastpary, *Historia Kościoła. Okres średniowieczny*, Warszawa 1977, s. 118.

² M. Uglorz, *Eucharystia*, RELIGIA; por.: Sobór w Konstancji (1414-1418), *Sesja XIII* (15 czerwca 1415), I, 3, DSP t. 3, s. 108n.

³ MK, Sakrament Ołtarza, BSELK, s. 888 (KWŁK, s. 51); DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1134 (KWKL, s. 122).

13.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”

Omawiany postulat był jednym z najistotniejszych w momencie tworzenia i prezentacji CA i ACA. Był on też jednym z kluczowych tematów negocjacji, jakie toczyły się w czasie Sejmu w Augsburgu w 1530 między stroną prote stancką a rzymską⁴.

W CA omawiany postulat Wilhelm Maurer dostrzega już w kontekście artykułu X. Jego zdaniem znajdujące się tam sformułowanie o rozdzielaniu ciała i krwi pod postacią chleba i wina może sugerować, że już w tym artykule zawarto *implicite* postulat udzielania sakramentu pod dwiema postaciami⁵. Przeciwnie tej interpretacji oponuje Edmund Schlink, widząc w tym sformułowaniu nie argument opowiadający się za komunią pod obiema postaciami, a sformułowanie równoważne Lutrowemu ujęciu z MK i DK: „pod chlebem i winem”⁶. Warto zaznaczyć, że przyjmując CA X, Konfutacja domagała się obok uznania nauki o transsubstancjacji także uznania nauczania o konkomitancji, która była podstawą praktyki udzielania sakramentu pod jedną postacią⁷. W ACA X Filip Melanchton nie reaguje na to, skupiając się jedynie na przyjęciu przez Konfutatorów zapisów CA X⁸.

Kluczowy jednak dla debaty nad tym problemem jest CA XXII. Tym samym kwestia udzielania Wieczerzy Pańskiej pod obiema postaciami osobom świeckim otwiera część drugą CA, która omawia zniesione nadużycia. W CA XXII, opisując fakt wprowadzenia w reformacyjnych zborach kielicha dla świeckich, Filip Melanchton powołuje się na nakaz Chrystusa ze słów ustanowienia: „Pijcie z niego wszyscy” (Mt 26,27). Holsten Fagerberg podkreśla, że tekst ten został tutaj zinterpretowany jako nakaz [*mandatum*] Boży⁹. Odpierając interpretację, która przywołałby nakaz Chrystusa odnosi jedynie do kapłanów, argumentuje w oparciu o 1 Kor 11,20-34, gdzie Pawłowe wskazówki dla korynckiego zboru

4 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1, Berlin 1996, s. 623; szerzej na ten temat zob.: tenże, *CA XXII und der Streit um den Laienkelch*, w: *Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext*, red. H. Immenkötter, Münster 1997, s. 50-70.

5 W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, t. 2, Gütersloh 1978, s. 188.

6 E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, wyd. 4, Göttingen 2008, s. 144n; por.: MK, Sakrament Ołtarza, BSELK, s. 888 (KWKL, s. 51); DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1134 (KWKL, s. 122).

7 KONFUTACJA, art. X, s. 109-111.

8 Por.: ACA X, 1-4, BSELK-QM1, s. 500, (KWKL, s. 234n).

9 H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965, s. 21.39.

zakładają kielich dla wszystkich uczestników Wieczerzy Pańskiej. W dalszej części podkreśla także, że odmienna praktyka odmawiająca świeckim kielicha jest zwyczajem nowym, sprzecznym zarówno z Pismem Świętym, jak i starożytnymi kanonami i praktykami Kościoła, które poświadczają Ojcowie Kościoła, tacy jak przytaczani w tym artykule Cyprian, Hieronim, a także papież Gelazjusz¹⁰. Filip Melanchton podkreśla, że tych, którzy chcą przyjmować sakrament pod obiema postaciami nie należy zmuszać, by z obrazą własnego sumienia przyjmowali go w inny sposób. Fakt niepodzielności sakramentu, wynikający z ustanowienia Chrystusowego, jest także podstawą do zniesienia praktyki procesji¹¹.

Powyższe ujęcie spotkało się z krytyką Konfucacji¹². Swoją odpowiedź na nią Filip Melanchton rozpoczyna od przypomnienia głównych tez i argumentów CA XXII. Po pierwsze sakrament został ustanowiony pod obiema postaciami dla całego Kościoła, a nie jedynie dla prezbiterów. Jest to testament Chrystusa, a nie ludzki wymysł, więc nie można go unieważnić¹³. Po drugie przywołuje 1 Kor 11,23n, podkreślając, że Chrystusowe słowa „to czyńcie” dotyczą zarówno chleba, jak i kielicha, co dodatkowo poświadcza treść 1 Kor 11,28¹⁴. Po trzecie przypomina praktykę Kościoła Wschodniego, który udziela sakramentu pod dwiema postaciami, jak i świadectw Ojców (Cyprian, Hieronim, Synod w Toledo¹⁵), które potwierdzają jej funkcjonowanie także w Kościele Zachodnim¹⁶.

Następnie Filip Melanchton przechodzi do bezpośredniej polemiki z argumentami Konfucatorów. Pierwszy z nich powołuje się na miejsca w Piśmie Świętym, które mówią jedynie o łamaniu chleba, bez wzmianki o kielichu (por.: Łk 24,35; Dz 2,42.46; 20,7). Zdaniem Filipa Melanchtona teksty te co prawda odnoszą się do kwestii sakramentu, jednak nie są wystarczającym argumentem na rzecz sakramentu pod jedną postacią, gdyż fakt, że pominięto w nich kielich, da się wyjaśnić tym, że w potocznym użyciu języka często wymienia

¹⁰ Cyprian, *Epistula* 57, CSEL III 2, 652,7 (tłum. polskie: Cyprian, *List* 57, 2, w: tenże, *Listy*, tłum. W. Szołdrski, Warszawa 1969, s. 164), S. Eusebii Hieronymi, *Comentatoriorum in Sophoniam Prophetam*, ML, t. 25, szp. 1375; szp. 1337-1386; *Decretum Gratiani* III, 2, 12, w: *Corpus Iuris Canonici*, opr. A. L. Richter, A. Friedberg, t. 1, wyd. 2, Lipsiae 1879, szp. 1317n.

¹¹ CA XXII, BSELK, s. 134n (KWKL, s. 150).

¹² Por. KONFUTACJA, art. XXII, s. 132-143.

¹³ ACA XXII, 1n, BSELK-QM1, s. 548 (KWKL, s. 284).

¹⁴ ACA XXII, 3, BSELK-QM1, s. 548 (KWKL, s. 284).

¹⁵ Por.: Cyprian, *Epistula* 57, CSEL III 2, 652,7 (tłum. polskie: Cyprian, *List* 57, 2, w: tenże, *Listy*, tłum. W. Szołdrski, Warszawa 1969, s. 164), S. Eusebii Hieronymi, *Comentatoriorum in Sophoniam Prophetam*, ML, t. 25, szp. 1375; szp. 1337-1386, *Concilium Toletanum* IV (633), c. 7, w: *Sacrorum Conciliorum. Nova Amplissima Collectio*, red. J. D. Mansi, t. 10, Florentiae 1764, s. 620.

¹⁶ ACA XXII, 4, BSELK-QM1, s. 548 (KWKL, s. 284).

się część na oznaczenie całości¹⁷. Krytykuje także argument Konfutorów, którzy przywoływali wzmianki o nakazie dla kapłanów, by spożywali „komunię świeckich”. Filip Melanchton podkreśla, że jest to manipulacja, gdyż w okresie, z którego pochodzą te wzmianki, nakaz przyjęcia przez kapłana „komunii świeckich” oznaczał jedynie odsunięcie go od konsekracji, nie zaś rozróżnienie co do liczby przyjmowanych postaci przez laików i duchownych¹⁸. Konfutorzy przywołali także historię synów Heliego z 1 Sm 2,36, w której tym nakazano ubieganie się tylko o jedną część kapłaństwa. Filip Melanchton wskazuje, że w Konfucacji nie wzięto pod uwagę, że historia ta nie dotyczy sakramentów, a opisuje karę dla synów Heliego, z czego wniosek, że odmówienie na tej podstawie świeckim drugiej postaci jest bezpodstawnym karaniem¹⁹. Główny powód praktyki udzielania świeckim sakramentu pod jedną postacią Filip Melanchton dostrzega w argumentie Gabriela Biela, który pisał, że jest to podyktowane koniecznością wyraźnego rozróżnienia między świeckimi a duchownymi²⁰. Jest to jednak zdaniem Filipa Melanchtona wymysł ludzki, służący jedynie nienależnemu wywyższeniu duchowieństwa. Jeśli taki jest cel odmowy laikom obu postaci, to nawet w sytuacji, gdy z innych powodów można by było ją uznać, to ze względu na takie umotywowanie należy taką praktykę odrzucić²¹. Natomiast argumenty natury praktycznej o możliwości rozlania krwi Pańskiej nie są, zdaniem Filipa Melanchtona, wystarczające dla zmiany ustanowienia Chrystusowego. Ta obrona udzielania Wieczerzy Pańskiej pod dwiema postaciami jest przejawem silnego przekonania Reformatorów o wspólnotowym wymiarze sakramentu, który pod obiema postaciami został darowany całej wspólnotie²².

Filip Melanchton kończy swój wywód, co podkreśla Stanisław Celestyn Napiórkowski²³, stwierdzając niewinność ludu zmuszonego do przyjmowa-

¹⁷ ACA XXII, 7, BSELK-QM1, s. 549 (KWKL, s. 285).

¹⁸ ACA XXII, 8, BSELK-QM1, s. 548 (KWKL, s. 284).

¹⁹ ACA XXII, 10n, BSELK-QM1, s. 548 (KWKL, s. 284).

²⁰ Por.: G. Biel, *Sacri canonis missae expositio* (1488) lect. 84. R/S, <http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/inc-iv-543/0672> (dostęp: 9.12.2015). W niniejszej pracy przywołano cyfrowy zbiór *Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt*, który zawiera faksymile wydania G. Biel, *Sacri canonis missae expositio*, [Reutlingen]: Johann Otmar, 15 Nov. 1488.

²¹ ACA XXII, 9.12n, BSELK-QM1, s. 548n (KWKL, s. 284n).

²² V. Vajta, *Das Abendmahl Gegenwart Christi...*, art. cyt., s. 556-560; W.-D. Hauschild, *Lutherische Abendmahlslehre nach der Confessio Augustana*, w: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter der Herrenmahles*, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau – Göttingen 1983, s. 104n.

²³ S. C. Napiórkowski, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi zgody”*, Lublin 1999, s. 160

nia jednej postaci. Jednocześnie wskazuje, że winę ponoszą sprawcy takiego stanu rzeczy, którzy nie tylko wprowadzili praktykę udzielania sakramentu pod jedną postacią, ale co więcej, zakazują przyjmowania go pod obiema pod groźbą ekskomuniki, a przecież Kościół nie ma prawa czynić obojętnym zarządzenia Chrystusowego. Oni będą zmuszeni wytłumaczyć się ze swoich działań przed Bogiem²⁴.

Wydanie BSLK przekazało także alternatywne ujęcie treści ACA XXII, które w trochę innej wersji formułuje przedstawioną wyżej argumentację na rzecz obu postaci. Przywołuje ono wymienione wyżej argumenty, a także wzbogaca argumentację o wskazanie, że ani w postanowieniach Soboru w Konstancji (1414-1418), który sformułował naukę o konkomitancji będącą teologiczną podstawą praktyki udzielania sakramentu pod jedną postacią, ani też w postanowieniach kolejnego Soboru w Bazylei (1431-1437)²⁵ nie znalazły się potępienia praktyki udzielania Wieczerzy Pańskiej pod dwiema postaciami jako błędnej²⁶.

13.2. „Artykuły szmalkaldzkie”

Kwestia udzielania Wieczerzy Pańskiej pod obiema postaciami znalazła się w części trzeciej AS w artykule poświęconym Sakramentowi Ołtarza. Marcin Luter odrzuca tutaj scholastyczną naukę o konkomitancji. Podstawowym argumentem jest tu odniesienie do konstytutywnego dla sakramentu ustanowienia przez Chrystusa. Marcin Luter stwierdza, że nawet jeśli nauka o konkomitancji była prawdziwa i faktycznie każdy z udzielanych elementów zawierałby

²⁴ ACA XXII, 15-17, BSELK-QM1, s. 550 (KWKL, s. 286).

²⁵ Istotnie odpowiedni fragment dekrétów Soboru w Konstancji nie potępia praktyki udzielania Wieczerzy Pańskiej pod dwiema postaciami, jednak potwierdzając udzielanie sakramentu pod jedną postacią, uznaje tych, którzy się temu sprzeciwiają, za heretyków, zaś na praktykujących to kapłanów nakłada ekskomunikę (Sobór w Konstancji (1414-1418), *Sesja XIII* (15 czerwca 1415), I-II, DSP t. 3, s. 108-111). Sobór w Bazylei odnośnie tej kwestii wypowiedział się dwukrotnie. Pierwszy raz ratyfikując tzw. kompaktaty praskie zezwalające husytom w Czechach między innymi na udzielanie Wieczerzy Pańskiej pod dwiema postaciami. Dokument ten został unieważniony przez papieża Piusa II w 1462 roku (*kompaktaty praskie*, RELIGIA; K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, s. 148n). Drugi raz sobór odniósł się do tego problemu na XXX sesji z 23.12.1437 roku. W jej trakcie pochwalono praktykę udzielania Wieczerzy Pańskiej pod jedną postacią, dopuszczając jednocześnie udzielanie sakramentu pod dwiema postaciami (Sobór w Bazylei (1431-1437), *Sesja XXX* (23 grudnia 1437), DSP t. 3, s. 420n). Sesja ta odbyła się już jednak po tym, jak 18.11.1437 papież Eugeniusz IV przeniósł sobór z Bazylei do Ferrary, w związku z tym wyniki tej sesji nie zostały uznane przez stronę papieską (*Sobór Bazylejski*, RELIGIA; DSP t. 3, s. 420, przyp. 254).

²⁶ ACA XXII, BSLK, s. 328-331.

zarówno ciało, jak i krew Chrystusa, to i tak nie byłoby to wystarczające dla zmiany nakazu Chrystusowego zawartego w ustanowieniu sakramentu pod dwiema postaciami. Takie uzasadnienie odrzucenia nauki o konkomitancji, dopuszczające możliwość, że jest ona prawdziwa, pozwala na interpretację, że wśród reformatorów nauka o konkomitancji cieszyła się „pewną tolerancją”, ale też wraz z odrzuceniem transsubstancjacji i podważeniem autorytetu władzy kościelnej odnośnie do ustalania istoty i postaci sakramentu nauka o konkomitancji w sposób logiczny przestaje być konieczną częścią wspólnego chrześcijańskiego wyznania. Podobnie jak Filip Melanchton w zakończeniu ACA XXII, Marcin Luter nie tylko odrzuca samo uzasadnienie praktyki udzielania pod jedną postacią, ale także odnosi się do tych, którzy zwalczają przyjmowanie sakramentu pod obiema postaciami jako herezję. Ostrzeż od Filipa Melanchtona nie stwierdza jedynie ich winy, z której będą zmuszeni się wytłumaczyć przed Bogiem, ale także jasno formułuje, że są oni potępieni i odłączeni, gdyż przez swoje działania wynoszą się ponad Chrystusa i przeciwstawiają mu się²⁷.

13.3. „Formuła zgody”

Podobnie jak w kwestii krytyki mszy FC VII nie skupia się na kwestii udzielania sakramentu pod obiema postaciami. Jednak także w tym przypadku odmówienie kielicha laikom znalazło się wśród potępionych praktyk i poglądów zarówno w *Epitome*, jak i SD. *Epitome* uznaje praktykę zakazu kielicha dla laików za świętokradztwo sprzeczne z ustanowieniem Chrystusa, które pozbawia ich krwi Chrystusowej. Interpretacja *Epitome* zatem zakłada odrzucenie nauki o konkomitancji. Podobnie SD odrzuca praktykę rezerwacji kielicha dla duchownych i uznaje ją za sprzeczną z nakazem i ustanowieniem Chrystusa²⁸.

13.4. Podsumowanie

Wszystkie omówione części LC są zgodne, że należy udzielać Sakramentu Ołtarza pod obiema postaciami wszystkim przystępującym. Osią argumentacji przeciw rezerwacji kielicha dla duchownych jest zawsze odwołanie do słów ustanowienia tego sakramentu przez Chrystusa, które w interpretacji autorów ksiąg wyznaniowych nakazują jednoznacznie udzielanie wszystkim i chleba, i kielicha. Za zmianą tej praktyki nie mogą przemawiać ani argumenty

²⁷ AS III, VI, BSELK, s. 766-768 (KWKL, s. 352n); por.: ACA XXII, 16n, BSELK-QM1, s. 550 (KWKL, s. 286); W. Führer, *Die Schmalkaldischen Artikel*, Tübingen 2009, s. 319-322.

²⁸ FC Ep. VII, 24, BSELK, s. 1262n (KWKL, s. 413); FC SD VII, 110, BSLK, s. 1498n (KWKL, s. 491).

praktyczne (rozlanie krwi, o czym wspomina ACA), ani hipoteza, że nauka o konkomitancji jest prawdziwa (AS). Zarówno ACA, jak i AS łączą swoje wypowiedzi odrzucające praktykę udzielania komunii pod jedną postacią z krytyką tych, którzy do takiego stanu doprowadzili. Dla Marcin Lutra w AS jest to nawet podstawa do ekskomunikowania tych osób, gdyż wynoszą się oni ponad Chrystusa. W argumentacji CA i ACA obok odwołań skrypturystycznych, sięgających szczególnie do słów ustanowienia sakramentu, oraz Pawłowych wypowiedzi z 1 Kor 11 o praktyce udzielania Wieczerzy Pańskiej, pojawiają się wskazania, że odmawianie świeckim krwi Chrystusowej jest praktyką nową, inaczej ma się rzecz w relacjach starożytnych kanonów i Ojców Kościoła, a także w praktyce Kościoła Wschodniego. Filip Melanchton jako zasadniczy powód rezerwacji kielicha dla duchownych wskazuje na rozróżniania między duchowymi i świeckimi oraz wyróżniania tych pierwszych. Już samo to jest dla niego podstawą, by zmienić istniejącą praktykę udzielania komunii świeckim tylko pod jedną postacią. Do tych wypowiedzi przyłączą się jednoznacznie ze swoimi potępieniami FC, która formułuje je w sposób wykluczający konkomitancję, na temat której CA i ACA nie wypowiadały się, a Marcin Luter w AS zachował dystans do rozstrzygania o prawdziwości tej nauki.

Omówione w tym i dwóch poprzednich rozdziałach kwestie fundamentalne dla szczegółowej refleksji LC na temat Wieczerzy Pańskiej nie wyczerpują spektrum jej wypowiedzi na temat tego sakramentu. Stąd też w kolejnym rozdziale zgromadzono kwestie praktyczne, które są przedmiotem refleksji poszczególnych części LC w ramach nauczania o Sakramencie Ołtarza, nie odgrywają w niej jednak pierwszoplanowej roli.

14. Wskazówki odnośnie praktyki udzielania Wieczerzy Pańskiej

Obok omówionych wyżej zagadnień związanych ze szczegółową refleksją nad Wieczerzą Pańską w LC, które w tle miały istotne spory teologiczne XVI wieku, na jej kartach znalazły się też wypowiedzi odnoszące się do pewnych kwestii praktycznych. Staną się one przedmiotem analizy w niniejszym rozdziale. Przy czym należy zaznaczyć, że poruszone w nim kwestie warunków dopuszczenia do sakramentu bądź też wykluczenia z niego, zagadnienie przebiegu i języka liturgii sakramentu, a także pytanie o częstotliwość przystępowania do Wieczerzy Pańskiej nie wyczerpują spektrum problemów praktycznych, z jakimi odnośnie do tego sakramentu mierzy się LC. Do takich kwestii zaliczyć trzeba niewątpliwie omawiane w dwóch poprzednich rozdziałach krytykę mszy oraz postulat udzielania sakramentu pod obiema postaciami. Za takie należy też uznać już także omówione wyżej rozważania o wierze jako warunku godnego przyjęcia sakramentu¹ czy też kwestie związane z rezerwacją publicznego szafarstwa sakramentów dla pełniących urząd kościelny, które będą jeszcze przedmiotem analizy². Pozostałe kwestie praktyczne pojawiają się, z pewnymi wyjątkami³, na marginesie rozważań zawartych w poszczególnych częściach LC, poświęconych Wieczerzy Pańskiej. Można je podzielić na następujące

¹ Zob. wyżej 7.

² Zob. niżej 16.

³ Por. zajmujące się szerzej godnym przyjęciem Wieczerzy Pańskiej: MK, Sakrament Ołtarza, BSELK, s. 890 (KWKL, s. 51); DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1142 (KWKL, s. 124); dłuższy *passus* zachęcający do przystępowania do Wieczerzy Pańskiej w: DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1142-1156 (KWKL, s. 124-128); oraz artykuł w całości poświęcony kwestii ekskomuniki w: AS III, IX, BSELK, s. 772-773 (KWKL, s. 354).

grupy zagadnień: warunki dopuszczenia do i wykluczenie od przystępowania do sakramentu, przebieg i język liturgii Wieczerzy Pańskiej oraz pytanie o częstotliwość przystępowania. Wskazane grupy zagadnień zostaną omówione kolejno na podstawie ksiąg zawierających relewantny materiał.

14.1. Warunki dopuszczenia do/wykluczenia od Wieczerzy Pańskiej

Przystępując do prezentacji tego wątku wskazań natury praktycznej odnoszących się do Sakramentu Ołtarza należy na wstępie poczynić trzy uwagi. Po pierwsze od strony formalnej podział na gruncie LC warunków wykluczających od udziału w sakramencie i tych, których spełnienie zalecane jest przystępującym jest podziałem sztucznym, gdyż jednocześnie wypowiedzi definiujące jedno i drugie wzajemnie się uzupełniają, a szczególnie wypowiedzi o charakterze wykluczającym mają w tle postulaty pozytywne.

Po drugie od strony merytorycznej należy wyraźnie stwierdzić, że jedynym warunkiem godnego przyjęcia sakramentu, a co za tym idzie przyjęcia jego pożytków, jest wiara⁴. Relacja omówionych niżej wymogów do wiary zostanie uwzględniona w podsumowaniu.

Po trzecie należy zwrócić uwagę na ściśle powiązanie egzekwowania ekskomuniki z urzędem kościelnym, co zostanie omówione niżej⁵. Zanim zostanie przedstawione nauczanie LC o ekskomunice, należy zauważyć, że nigdzie w LC nie ma procedury zastosowania ekskomuniki, gdyż nie jest ona przedmiotem zainteresowania ksiąg wyznaniowych, które precyzyjne ustalenia w tym względzie pozostawiają konkretnym porządkom kościelnym⁶.

14.1.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”

W CA XXIV, na marginesie rozważań skupionych na krytyce mszy, znajdujemy krótki opis warunków dopuszczenia do Sakramentu Ołtarza. Wśród nich Filip Melanchton wymienia wyspowsiadanie i wysłuchanie, a także odpowiednie pouczenie o godności i używaniu sakramentu, tak by przypomnieć przystępującym o zawartej w nim pociesze dla strwożonych sumień i uczyć ich zaufania Bogu oraz oczekiwania od niego wszystkiego, co dobre, a także prośby o te dobrodziejstwa⁷. Podobna deklaracja praktyki niedopuszczania

⁴ Zob. wyżej 7.

⁵ Zob. niżej 16.

⁶ E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, wyd. 4, Göttingen 2008, s. 178n.

⁷ CA XXIV, BSELK, s. 142n (KWKL, s. 151n).

do Wieczerzy Pańskiej bez uprzedniej spowiedzi i rozgrzeszenia otwiera CA XXV „O spowiedzi”⁸. ACA XXIV powtarza te warunki przystąpienia do sakramentu⁹. Pouczenie o należytych korzystaniu z sakramentów Filip Melancton motywuje tym, że jest on „pieczęcią i świadectwem odpuszczenia grzechów darmo”, stąd konieczne jest napominanie sumień, by tę prawdę uznały i w nią wierzyły¹⁰. Podobnie ACA XI, dotyczący spowiedzi, wskazuje, że przystąpienie do sakramentu wymaga należytego przesłuchania i pouczenia, gdyż zaniechanie tego naraża ludzi na niegodne spożywanie, tj. spożywanie na sąd¹¹. W tych wypowiedziach CA XXV oraz ACA XI Holsten Fagerberg widzi ślad po reformacyjnej praktyce tzw. *Katechismusverhör* [przesłuchania z katechizmu], która weryfikowała podstawową wiedzę religijną, a była łączona ze spowiedzią¹². Tezę tę potwierdzają badania Bjarne Hareide poświęcone konfirmacji w okresie Reformacji¹³.

Jeśli chodzi o wypowiedzi odnośnie warunków wykluczających, to w ACA XI „O spowiedzi” znajduje się jedynie krótka wzmianka o ekskomunice. Tekst łaciński poświadcza praktykę wyłączania ze wspólnoty ludzi „obarczonych występami” oraz „gardzących sakramentami”. Tekst niemiecki doprecyzowuje kwestię, podając przykłady takich występów dających podstawę do ekskomunikacji i wymienia: cudzołóstwo i prostytutkę. Filip Melancton argumentuje na rzecz praktyki wykluczania ze zboru, odwołując się zarówno do Ewangelii, jak i do dawnych kanonów¹⁴.

14.1.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm”

W MK jednym z pierwszych tematów odnośnie sakramentów, jakie poruszone zostały w tym tekście, jest ekskomunika. Jest ona bowiem przedmiotem rozważań już w przedmowie. Jednym z zasadniczych tematów przedmowy jest zastosowanie katechizmu do nauczania chrześcijan podstawowych prawd wiary. Omawiając proces nauczania w oparciu o przedstawiony materiał katechizmowy, Marcin Luter zwraca uwagę, że ci, którzy odmawiają uczenia

⁸ CA XXV, BSELK, s. 146n (KWKL, s. 153).

⁹ ACA XXIV, 1, BSELK-QM1, s. 559 (KWKL, s. 298); por. ACA XI, 3, BSELK-QM1, s. 559 (KWKL, s. 298).

¹⁰ ACA XXIV, 49, BSELK-QM1, s. 566 (KWKL, s. 305).

¹¹ ACA XI, 5, BSELK-QM1, s. 501 (KWKL, s. 236).

¹² H. Fagerberg, dz. cyt., s. 236.

¹³ B. Hareide, *Die Konfirmation in der Reformationszeit. Eine Untersuchung der lutherischen Konfirmation in Deutschland 1520–1585*, Göttingen 1971, s. 87–105.

¹⁴ ACA XI, 4, BSELK-QM1, s. 501; BSELK, s. 428 (KWKL, s. 236).

się treści katechizmowych, zapierają się Chrystusa i nie są chrześcijanami. Konsekwencją tego ma być niedopuszczenie do Wieczerzy Pańskiej, a także niemożność zostania rodzicami chrzestnymi czy korzystania z innych aspektów chrześcijańskiej wolności. Podobne stwierdzenie otwiera przedmowę do DK, gdzie Marcin Luter jasno stwierdza, że ten, kto nie legitymuje się znajomością nauki katechizmowej, nie może być dopuszczony do sakramentu. Reformator wskazuje, że mamy tu do czynienia z taką samą sytuacją, jak wykluczenie z cechu rzemieślnika, który nie jest w stanie wykazać się znajomością praw i obyczajów własnego rzemiosła. W przedmowie do MK Marcin Luter rozwija powyższą myśl i zwraca uwagę, że nie chodzi tutaj o przymus wiary, ale o świadomość wśród ludzi tego, co słuszne¹⁵. Przy czym należy zauważyć, że występuje tu sprzeczność z omówionym już wyżej przypisaniem ekskomuniki do zadań urzędu duchownego¹⁶, gdyż podmiotem egzekwującym ekskomunikę w przedmowie do MK jest rodzic, pan domu w jego granicach oraz ksiązę w państwie, a więc władza świecka¹⁷.

Wymóg znajomości treści katechizmowych od przystępujących do Wieczerzy Pańskiej pojawia się także na wstępie do omówienia Wieczerzy Pańskiej w DK Marcin Luter stwierdza tam, że zaprezentowane omówienie sakramentu oparte o słowa ustanowienia podyktowane jest tym, że: „Nie mamy bowiem zamiaru dopuszczać do niego i udzielać go tym, którzy nie wiedzą, czego w nim szukać lub po co do niego przystępują”¹⁸. Tym samym wskazuje, że warunkiem dopuszczenia jest znajomość katechizmowej nauki na temat sakramentu. Chodzi więc, jak wskazuje Albrecht Peters, o wymóg tzw. *Katechismusverhör* [przesłuchania z katechizmu] jako warunku wstępnego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej¹⁹. Jak wskazują komentatorzy była ona łączona ze spowiedzią. O ile spowiedź rozumiana jako wyznanie grzechów była traktowana jako przestrzeń wolności (z zastrzeżeniem, że nie można tej wolności traktować jako wolność od spowiedzi)²⁰, to przesłuchanie z katechizmu traktowane było jako obowiązkowa podstawa dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej²¹.

15 MK, [Przedmowa], BSELK, s. 852-856 (KWKL. s. 41n).

16 Zob. niżej 16.

17 MK, [Przedmowa], BSELK, s. 852-856 (KWKL. s. 42).

18 DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1132-1134 (KWKL. s. 121).

19 A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 5, Göttingen 1994, s. 15.

20 Zob. niżej Ekskurs 2.2.

21 A. Peters, *Kommentar...*, t. 5, dz. cyt., s. 15-17. 42n. 76n; K.-H. Bieritz, *Liturgik*, Berlin 2004, s. 657n; E. Bezzel, *Beichte III*, TRE, t. 5, s. 423n; B. Hareide, dz. cyt., s. 87-105. Potwierdzają to zachowane wydania MK z 1529 roku, w których w miejscu wprowadzonych w 1531 roku części *Wie man einfaltigen sol leren Beichten*

Temat wykluczenia ze wspólnoty Sakramentu Ołtarza jest kontynuowany w dalszych rozważaniach części DK, poświęconej Sakramentowi Ołtarza. Marcin Luter nakazuje zabraniać przystąpienia do Wieczerzy Pańskiej tym, którzy są zuchwali i rozwiązli, gdyż nie pragną oni ani odpuszczenia grzechów, ani poprawy swojego życia, tak by było świątobliwe. Przywołuje tutaj jako argument także cytą z Hilarego, zachęcający do stosowania tak rozumianej dyscypliny kościelnej²². Jak zwracają uwagę Piotr Mendroch i Dariusz Chwastek pod tym opisem mogą kryć się zarówno ci, którzy wprost nie pragną odpuszczenia grzechów, gdyż obojętna jest im łaska i dar życia wiecznego, jak i ci, którzy ze względu na zaufanie w swoje dobre uczynki są przekonani, że zarówno łaska, jak i życie wieczne są im należne²³. Wszyscy inni grzesznicy zaś winni być dopuszczani bez ograniczeń²⁴.

Ten sam wątek powraca w kolejnej części DK – „Krótkim napomnieniu do spowiedzi”. Do tych, którzy nie powinni być uważani za chrześcijan, a co za tym idzie, powinni być wyłączeni ze wspólnoty Wieczerzy Pańskiej, DK zalicza tych, którzy pogardzają darem zawartym w absolucji udzielanej w spowiedzi prywatnej. Jest to bowiem pogarda dla samego odpuszczenia grzechów, jak i dla Ewangelii. Takie osoby zaś nie powinny być dopuszczone do Stołu Pańskiego²⁵.

Oprócz tego MK i DK odnoszą się do wymogów odnośnie do przygotowania do przyjęcia sakramentu, omawiając sposób jego godnego przyjęcia. Marcin Luter jednoznacznie odrzuca jakiekolwiek inne wymogi oprócz wiary²⁶. Nie oznacza to, że nie dostrzega on wartości zewnętrznego przygotowania do

[Jak uczyć prostaczków spowiadania się] (zob. niżej Ekskurs 2.2), która znalazła się ostatecznie w MK włączonym do LC drukowana była część zatytułowana: *Eine kurze Weise zu beichten für die Einfaltigen, dem Priester* [„Krótki sposób spowiedzi, księdzu, dla prostaczków”]. Część ta oprócz dwóch wzorców spowiedniego wyznania grzechów zawierała jedynie dwa pytania z odpowiedziami. Pierwsze pytanie z odpowiedzią brzmiały: „Dlaczego chcesz przyjąć Sakrament [Ołtarza – dop. JS; por. tłum. łacińskie tekstu w WA 30 I, 345]? Dlatego, że chcę wzmocnić moją duszę Bożym Słowem i znakiem i zyskać łaskę” (WA 30 I, 345), drugie pytanie i odpowiedź brzmiały natomiast następująco: „Czy masz w spowiedzi odpuszczenie grzechów? Cóż to szkodzi? Chcę przyjąć znak Boży wraz ze Słowem, a jeszcze lepiej jest przyjmować wielokrotnie Słowo Boże” (WA 30 I, 345).

²² Por.: *Decretum Gratiani*, III, 2, 15, w: *Corpus Iuris Canonici*, opr. A. L. Richter, A. Friedberg, t. 1, wyd. 2, Lipsiae 1879, szp. 1319.

²³ P. Mendroch, *Nauka o Sakramencie Ołtarza w Księgach Symbolicznych Kościoła Luteranckiego*, „Z Problemów Reformacji” t. 2: 1980, s. 103; D. Chwastek, *Wieczerza Pańska – perspektywa luteraniska*, w: *To czyńcie na pamiątkę moją. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 110, przyp. 12.

²⁴ DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1148 (KWKL, s. 126).

²⁵ DK, Krótkie napomnienie do spowiedzi, BSELK, s. 1161, (KWKL, s. 131).

²⁶ Zob. wyżej 7.

przyjęcia sakramentu. Nie jest już ono dla niego warunkiem jego godnego spożycia, ale w MK wskazuje, że zarówno post, jak i zewnętrzne przygotowania to piękne zwyczaje²⁷. Co oznaczają te sformułowania, wyjaśnia w DK, w którym docenia zewnętrzne formy przygotowania jako powodujące właściwy stosunek i obchodzenie się z sakramentem, to jest ze skromnością i czcią²⁸. Tym samym zewnętrzna obyczajowość związana z przystępowaniem traci swoje fundamentalne znaczenie dla właściwego, to jest godnego przyjęcia sakramentu. Tutaj jedynym wyznacznikiem jest wiara, która natomiast ma swoje znaczenie pragmatyczno-duszpasterskie, kształtując właściwy stosunek do samego faktu brania udziału w sakramencie.

14.1.3. „Artykuły szmalkaldzkie”

W artykule VIII części III poświęconym spowiedzi pojawia się wątek katechetycznego znaczenia spowiedzi, która ma za zadanie pouczyć, szczególnie niewyrobioną nieokiełznaną młodzież²⁹. Werner Führer oraz Holsten Fagerberg łączą to z reformacyjną praktyką przesłuchania z treści katechizmu, traktowanego jako warunek przystąpienia do Wieczerzy Pańskiej³⁰. Praktyka ta została już wspomniana wyżej w kontekście omówienia wymogów, jakie stawia przed przystępującymi do sakramentu MK i DK³¹.

W AS Marcin Luter zajmuje się wykluczeniem z przyjmowania sakramentu w IX artykule części III „O ekskomunice”. Odrzuca w nim tzw. ekskomunikę większą, czyli wyłączenie z całości chrześcijaństwa połączone z wyłączeniem ze społeczeństwa oraz świeckimi skutkami prawnymi, do których w średnio-wieczu należała banicja³². Marcin Luter uznaje ją za karę świecką, która nie dotyczy sług Kościoła. Jednocześnie popiera i nakazuje stosować ekskomunikę mniejszą, czyli wyłączenie ze wspólnoty sakramentalnej połączone z odmową czynności kościelnych³³, dzięki któremu nie dopuszcza się jawnych i uporczywych grzeszników do sakramentu i wspólnoty Kościoła. Kara ta winna być

²⁷ MK, Sakrament Ołtarza, BSELK, s. 890 (KWKL, s. 51).

²⁸ DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1142 (KWKL, s. 124).

²⁹ AS III, VIII, BSELK, s. 768.770 (KWKL, s. 353).

³⁰ W. Führer, *Die Schmalkaldischen Artikel*, Tübingen 2009, s. 338; H. Fagerberg, dz. cyt., s. 236. Por.: B. Hareide, dz. cyt., s. 87-105.

³¹ Zob. wyżej: 14.1.2.

³² W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 358n; na temat kontekstu ekskomuniki większej i teologicznego ugruntowania jej odrzucenia zob.: tamże, s. 358n.

³³ Tamże, s. 358.

stosowana, dopóki obłożeni nią ludzie nie poprawią swojego postępowania i nie zrezygnują z występków³⁴.

Marcin Luter nie wywodzi tej praktyki z dyscypliny kościelnej czy też kwestii porządku kościelnego. Jest ona dla niego, jak stwierdza Werner Führer, „instytucjonalną formą zastosowania władzy kluczy wynikającej ze zwiastowania Zakonu i Ewangelii”³⁵. Kara ta nie jest przedmiotem dowolnego zastosowania, ale pojawia się wyraźne kryterium nakazujące stosować ją jedynie wobec jawnych i uporczywych grzeszników. Choć wyłączenie ze wspólnoty sakramentalnej pozostaje zewnętrznym środkiem dyscyplinującym, to zakłada ono wewnętrzne odpadnięcie od wiary ekskomunikowanego, które ujawnia się w publicznie widocznym grzechu, który nie jest przedmiotem żalu jego sprawcy³⁶.

Uzupełniając obraz rozważań AS o ekskomunice, należy zauważyć, że końcówka artykułu XIII wzywa do niemieszania ekskomuniki mniejszej jako kary kościelnej z karami świeckimi. Ma to swoje źródło w Lutrowym rozumieniu etyki politycznej ujętym w nauce o dwóch władzach/regimentach³⁷.

14.1.4. „Traktat o władzy i prymacie papieża”

Także w Traktacie pojawia się kwestia wyłączenia ze zboru. Jest to element władzy kluczy przekazanej apostołom, a także tym, którzy stoją na czele Kościołów. Ekskomunika dotyczy tych, których przestępstwa są jawne, i nie powinna być sprawowana za pomocą siły³⁸.

14.1.5. „Formuła zgody”

Podobnie jak w MK, kwestia wyłączenia od Sakramentu Ołtarza zostaje poruszona już w przedmowie do FC. Odmówiono w niej tolerowania w swoich szkołach i zborach nauczycieli błędnowierców, którzy nauczają w sposób niezgodny ze Słowem Bożym i dlań szkodliwy, szczególnie tych, którzy wy-

³⁴ AS III, IX, BSELK, s. 772-773 (KWKL, s. 354).

³⁵ W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 359n.

³⁶ Tamże.

³⁷ AS III, IX, BSELK, s. 772-773 (KWKL, s. 354); W. Führer, *Die Schmalkaldischen...*, dz. cyt., s. 361; na temat Lutrowej koncepcji etyki politycznej por.: WA 11, 245-281 (tłum. polskie: M. Luter, *O świeckiej zwierzchności, w jakiej mierze należy jej być posłusznym*, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, Bielsko-Biała 2009, s. 179-215); M. Hintz, *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006, s. 93-104.

³⁸ Traktat, 23.31.6on, BSELK, s. 806.810.822.824 (KWKL, s. 361n.366).

paczają naukę o Wieczerzy Pańskiej³⁹. W związku z tym należy zauważyć po pierwsze, że sama pogarda dla Ewangelii ze względu na obojętność czy niewiedzę nie może być powodem wykluczenia ze zboru. Po drugie możliwe jest nie tylko potępienie nauczycieli i ich nauk, ale też tylko tych drugich. Granica pomiędzy oboma sposobami reagowania winna być tworzona nie na zasadzie uniwersalnych fundamentalnych artykułów, ale czujnego reagowania na pojawiające się wypaczenia nauki⁴⁰. Przy czym zestawiając błędy szwenfeldian, w artykule XII zarówno *Epitome* i SD uznają za heretycki pogląd, że każdy zbor musi praktykować ekskomunikę i musi posiadać procedurę jej przeprowadzenia, inaczej nie może być nazwany zбором chrześcijańskim⁴¹. Inaczej rzecz ujmując, procedura i praktykowanie ekskomuniki nie może być traktowane jako *notae ecclesiae*.

W dalszej części FC, ponownie podążając ścieżką wyznaczoną przez katechizmy, rozważa wymogi wobec przystępujących do sakramentu w kontekście pytania o godne przyjmowanie sakramentu. Jako powody niegodnego przyjęcia FC wymienia nie tylko brak wiary, jak to już było omawiane wyżej, przy czym podkreślone jest, że wiara ta może być słaba, ale żywa. Przeszkodą w godnym przyjęciu może być także brak prawdziwej pokuty, skruchy i szczerego zamiaru poprawy życia⁴². Ten drugi warunek łączy się z faktem, że wierzący w FC jest przedmiotem działania i Zakonu, i Ewangelii.

14.1.6. Podsumowanie

Zasadniczym tematem w kontekście warunków dopuszczenia do/wykluczenia od Sakramentu Ołtarza jest kwestia ekskomuniki. Odniesienia do niej przewijają się we wszystkich analizowanych częściach LC. Wypowiedzi LC koncentrują się wokół dwóch wątków, które można uznać za podstawę ekskomuniki, które najklarowniej sformułowane są w katechizmach.

Po pierwsze podstawą wykluczenia ze społeczności Stołu Pańskiego była nieznamość treści nauczania katechizmowego o sakramencie, co powoduje, że przystępujący nie wie, po co i z jakim pożytkiem do niego przystępuje. W tym kontekście można interpretować wypowiedzi ACA o pogardzie sakramentu (szczególnie jeśli uwzględnić nauczanie CA/ACA o wymogu pouczenia o po-

39 FC Przedmowa, BSELK, s. 1020-1205 (KWKL, s. 392).

40 E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, wyd. 4, dz. cyt., s. 177n.

41 FC Ep. XII, 26, BSELK, s. 1300n (KWKL, s. 425); FC SD XII, 34, BSELK, s. 1604n (KWKL, s. 527).

42 FC Ep. VII, 18-20.38n, BSELK, s. 1260-1265 (KWKL, s. 413n); FC SD VII, 68-71, BSELK, s. 1482-1485 (KWKL, s. 486).

żytkach sakramentu przed przystąpieniem do niego). Z takim pojmowaniem podstaw dla wykluczenia ze wspólnoty sakramentu komentatorzy łączą tzw. przesłuchanie z katechizmu, weryfikujące jego znajomość. Taką praktykę zakładają zdaniem komentatorów wypowiedzi Marcina Lutra z MK i DK o konieczności znajomości katechizmu. Wskazują przy tym na łączność tej praktyki ze spowiedzią rozumianą jako udzielanie absencji. W związku z tym wypowiedzi CA i ACA, ukazujące spowiedź jako warunek konieczny przystąpienia do sakramentu, interpretowane są w kategoriach pedagogiczno-katechetycznego komponentu spowiedzi, o jakim mówią AS, który pozostawał obowiązkowy, a nie spowiedzi rozumianej w kategoriach wyznania i absencji, która pozostawała przedmiotem wolności chrześcijan⁴³. Rozwinięciem wątku odnoszącego się do podstaw ekskomuniki powiązanych z nauką są wypowiedzi FC o wykluczeniu tych, którzy szerzą poglądy wypaczające nauczanie o Wieczery Pańskiej.

Drugi wątek odnoszący się do podstaw ekskomuniki wiąże się z brakiem pragnienia odpuszczenia grzechów (w tym w DK lekceważenie pozostawionej do korzystania w wolności absencji) i pragnienia poprawy życia, czy też, jak ujmuje to ACA, osoby obciążone występami, bądź zgodnie z AS jawni i uporczywi grzesznicy. W tej kategorii wykluczonych kryją się ci, którzy swoim życiem poświadczają sprzeniewierzenie się pożytkom sakramentu, wśród których znalazło się w nauczaniu ksiąg wyznaniowych odpuszczenie grzechów, a także wzmocnienie nowego człowieka, który tłumi w sobie grzeszność, czy też wzmocnienie wiary, która by pozostać żywą, musi przynosić dobre owoce w postaci uczynków⁴⁴. Z tym łączy się doprecyzowanie FC, że wiara wymagana przy sakramencie, musi być wiarą żywą⁴⁵. W kontekście negacji pożytków sakramentu życiem przystępującego należy także interpretować kolejny wymóg FC, która jako przeszkodę przyjęcia sakramentu widzi także brak prawdziwej pokuty, skruchy i szczerzej poprawy życia.

Kończąc rozważania o ekskomunice, należy jeszcze podnieść dwie kwestie. Po pierwsze zgodnie z AS jest to środek wyłączający jedynie ze wspólnoty wierzących, a nie środek np. wyłączania ze wspólnoty politycznej. Jego celem zaś jest napomnienie do poprawy, a co za tym idzie ekskomunika powinna być zniesiona, gdy poddana jej osoba zmieni swoje postępowanie. Po drugie FC przestrzega przed traktowaniem ekskomuniki w kategoriach *notae ecclesiae*, a więc wymagania by każdy zbór ją praktykował i posiadał w tym celu odpowiednie procedury, bo inaczej nie mógłby być nazwany zбором chrześcijańskim.

43 Zob. Ekskurs 2.

44 Por. CA VI, BSELK, s. 100-103 (KWKL, s. 144; BKE1, s. 30).

45 Por. FC Ep. IV, 6-8, BSELK, s. 1242n (KWKL, s. 406).

14.2. Przebieg i język liturgii Wieczerzy Pańskiej

Jeżeli chodzi o zmiany liturgiczne wprowadzane przez Reformację⁴⁶, które są postulowane i poświadczone w LC, to najważniejsza z nich to udzielanie Wieczerzy Pańskiej pod dwiema postaciami, co zostało już omówione wyżej⁴⁷. Drugim elementem zmian w praktycznej stronie mszy jest także już omówione wyżej odrzucenie mszy prywatnych⁴⁸, a co za tym idzie wymóg sprawowania Sakramentu Ołtarza z udziałem zboru. Te dwa elementy praktycznych zmian w sprawowaniu Wieczerzy Pańskiej nie wyczerpują jednak zakresu wzmianek odnośnie formy i przebiegu nabożeństwa z Sakramentem Ołtarza zawartych w LC. Pozostałe, omówione niżej kwestie nie są w LC zagadnieniami pierwszoplanowymi. W poniższym omówieniu wzmianek w poszczególnych częściach LC pojawiają się takie zagadnienia, jak: język liturgii, zalecenia odnośnie praktyki konsekracji elementów Wieczerzy Pańskiej czy odrzucone praktyki pobożnościowe.

14.2.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”

Oprócz realizacji postulatów Wieczerzy Pańskiej pod dwiema postaciami i odejścia od praktyki mszy prywatnych w CA XXIV Filip Melanchton deklaruje, że w zreformowanych Kościołach zachowano mszę wraz ze zwyczajowymi obrzędami⁴⁹. Wprowadzone zmiany dotyczą przede wszystkim uzupełnień liturgii łacińskiej o śpiewy po niemiecku. Uczyniono to ze względu na to, by skutecznie pouczać nieświadomych (por. 1 Kor 11,9-40, gdzie Paweł postuluje zrozumiałość przebiegu nabożeństwa)⁵⁰. Jest to przejawem reformatorskiego poglądu o wspólnotowym charakterze sakramentu⁵¹. Natomiast we wcześniejszym CA XXII na marginesie postulatów udzielania Wieczerzy Pańskiej pod dwiema postaciami znajduje się także uwaga odnosząca się do praktyki pobożnościowej, mianowicie Filip Melanchton wskazuje na zaniechanie

⁴⁶ Odnośnie do zmian w nabożeństwie wprowadzonych w okresie Reformacji por.: W. Nagel, *Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, wyd. 2. ulepszone i rozszerzone, Berlin 1970, s. 123-143; K.-H. Bieritz, *Liturgik*, Berlin 2004, s. 447-474.

⁴⁷ Zob. wyżej 13.

⁴⁸ Zob. wyżej 12.

⁴⁹ CA XXIV, BSELK, s. 139n (KWKL, s. 151).

⁵⁰ CA XXIV, BSELK, s. 139n (KWKL, s. 151).

⁵¹ V. Vajta, *Das Abendmahl Gegewart Christi...*, art. cyt., s. 561.

w zreformowanych Kościołach procesji, gdyż dzielenie sakramentu jest niezgodne z ustanowieniem Chrystusowym⁵². W tle tego rozstrzygnięcia CA XXII stał nakaz wzięcia udziału przez stronę ewangelicką w procesji Bożego Ciała w czasie trwania sejmu w Augsburgu 16 maja 1530 roku⁵³. Erwin Iserloh zauważa, że interesującym jest, że Filip Melanchton argumentuje tutaj nie w oparciu o to, że czasie procesji obnoszone są elementy Wieczerzy Pańskiej *extra usum*, ale w oparciu o to, że w czasie procesji Bożego Ciała niesiony jest jedynie chleb-ciało Chrystusa, a więc dochodzi do oddzielenia od siebie obu postaci sakramentu⁵⁴.

ACA XXIV potwierdza zachowanie mszy wraz z jej tradycyjnymi elementami, w tym czytań, modlitw, strojów i podobnych⁵⁵. Ze względu na polemikę Konfutorów z wprowadzeniem elementów w języku niemieckim zwraca uwagę, że samo słuchanie mszy bez jej zrozumienia jest bezużyteczne. Łacina zdaniem Filipa Melanchtona jest i powinna być w zreformowanych zborach zachowana ze względu na tych, którzy się tego języka uczą, a wprowadzone niemieckie pieśni służą pouczeniu nieznającego łaciny ludu. Autor ACA wskazuje także, że wśród zachowanych elementów znalazły się także łacińskie lekcje i modlitwy. Filip Melanchton wspomina też, że zwyczaj wprowadzania w różnym stopniu pieśni po niemiecku był obecny w zborach jeszcze przed zmianami wprowadzonym przez Reformację⁵⁶.

14.2.2. „Artykuły szmalkaldzkie”

Artykuły Szmalkaldzkie w artykule II w części II w toku krytyki skierowanej pod adresem mszy odnoszą się też do problemu samodzielnego udzielania sobie sakramentu poza nabożeństwem zboru. AS w tym miejscu odrzucają tę praktykę, będącą wyrazem indywidualizmu w pobożności. Podstawą do tego jest zdaniem Marcina Lutra fakt, że jest ona niezgodna z ustanowieniem sakramentu oraz że stanowi ona niebezpieczny wymysł ludzki. Reformator podkreśla, że korzystanie z sakramentu poza społecznością Kościoła jest niewłaściwe, gdyż sakrament jest rzeczą przypisaną Kościołowi. Nie można

52 CA XXII, 12, BSELK, s. 134 (KWKL, s. 150).

53 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1, Berlin 1996, s. 625.

54 E. Iserloh, *Die Abendmahlslehre der Confessio Augustana, ihrer Confutatio und ihrer Apologie*, „Catholica” r. 34: 1980, s. 24.

55 ACA XXIV, 1, BSELK-QM1, s. 559 (KWKL, s. 298).

56 ACA XXIV, 2-5, BSELK-QM1, s. 559n (KWKL, s. 298).

z sakramentu korzystać bez oparcia o Słowo Boże, a kierując się jedynie swoją religijną potrzebą i nastrojem⁵⁷.

14.2.3. „Formuła zgody”

„Formuła zgody” odnośnie do przebiegu liturgii Wieczerzy Pańskiej skupia się na kwestii wypowiadania słów ustanowienia. SD podkreśla konieczność ich publicznego wypowiadania lub śpiewania podczas konsekracji ze względu na nakaz Chrystusowy, dla pobudzenia i pogłębienia wiary słuchaczy w znaczenie i owoc sakramentu oraz dla poświęcenia i błogosławienia elementów. Podkreślono także, że głośnemu wypowiedzeniu *Verba Testamenti* muszą towarzyszyć pozostałe elementy przewidziane ustanowieniem, to jest błogosławienie chleba i wina, rozdzielenie ich i spożywanie w zgromadzeniu chrześcijan oraz opowiadanie o śmierci Pana⁵⁸.

Tym samym zostało uwypuklone umiejscowienie *Verba Testamenti* w nabożeństwowych ramach sakramentalnego wydarzenia. Podkreślenie całościowości wydarzenia Wieczerzy Pańskiej wraz z wyliczeniem wszystkich kolejnych koniecznych etapów jej sprawowania jest elementem polemicznym skierowanym przeciw rzymskim praktykom mszalnym⁵⁹. W tej polemice FC wyraźnie odrzuca też wszelkie inne przejawy pobożności eucharystycznej obecne w tradycji Kościoła rzymskiego, które wykraczają poza wyżej wskazane elementy Wieczerzy Pańskiej, a więc adorację, przechowywanie, obnoszenie⁶⁰. Praktykę czczenia zewnętrznych elementów chleba i wina w sakramencie odrzucono także w *Epitome*⁶¹.

14.2.4. Podsumowanie

Każda z omawianych grup ksiąg wyznaniowych koncentruje się na nieco innym wątku praktyki udzielania Wieczerzy Pańskiej. CA i ACA bronią wprowadzonych reform nabożeństwa. Wskazują przy tym z jednej strony na ciągłość ze wcześniejszą tradycją Kościoła, co do m.in. porządku czytań, modlitw czy strojów liturgicznych. Z drugiej zaś uzasadniają wprowadzenie języka niemiec-

⁵⁷ AS II, II, 8n, BSELK, s. 730-732 (KWKL, s. 339).

⁵⁸ FC SD VII, 79-84, BSELK, s. 1488n (KWKL, s. 487n).

⁵⁹ J. Schöne, *Von der Macht des Wortes Christi. Die Konsekrationslehre im Artikel VII der Konkordienformel, w: Bekenntnis zur Wahrheit. Aufsätze über die Konkordienformel*, red. J. Schöne, Erlangen 1978, s. 95-97.

⁶⁰ FC SD VII, 79-87.124, BSELK, s. 1488-1491.1504n (KWKL, s. 487n.493).

⁶¹ FC Ep. VII, 4o, BSELK, s. 1264n (KWKL, s. 414).

kiego w nabożeństwie, wskazując wartość wprowadzenia pieśni niemieckich, co zresztą nie jest reformacyjną nowością, dla pouczenia ludu, a także bezużyteczność słuchania mszy bez jej rozumienia. Filip Melanchton odwołuje się tutaj w dużej mierze do argumentacji o charakterze pedagogicznym, widząc w zrozumiałej liturgii narzędzie pouczenia ludu. Jednocześnie argumenty pedagogiczne dają podstawę do zachowania łacińskich części nabożeństwa ze względu na tych, którzy uczą się tego języka.

W CA znalazła się też pierwsza wzmianka o odrzuconej praktyce pobożnościowej – chodzi o procesje eucharystyczne, w których w ocenie CA dochodzi do oddzielenia od siebie obu postaci sakramentu. Na odrzuconych praktykach pobożnościowych koncentrują się również AS, zabraniając sprawowania Sakramentu Ołtarza poza wspólnotą Kościoła. Kluczowym argumentem jest tutaj zgodność ze słowami ustanowienia, które zakładają wspólnotowe jego przyjmowanie.

Słowa ustanowienia są także punktem wyjścia do praktycznych wskazań odnośnie jego sprawowania zawartych w FC. Zdaniem jej autorów domagają się one głośnego i wyraźnego wypowiadania słów ustanowienia, gdyż to pobudza wiarę w znaczenie i owoc sakramentu i błogosławi elementy. Poza tym podkreślono, że słowa ustanowienia domagają się także, by sakrament był rozdzielany i spożywany we wspólnocie zboru, a towarzyszyć mu powinno zwiastowanie śmierci Pana. Jednocześnie takie ujęcie staje się podstawą do odrzucenia takich praktyk, jak adoracja, przechowywanie czy obnoszenie sakramentu.

14.3. Częstotliwość przystępowania do Wieczerzy Pańskiej

Kwestia częstotliwości przyjmowania Wieczerzy Pańskiej także nie jest pierwszoplanowym zagadnieniem w LC. Pojawia się w CA i ACA oraz w katechizmach. Zanim przejdziemy do prezentacji wypowiedzi wspomnianych części LC na ten temat, należy przypomnieć krytykę mszy prywatnych, w ramach której podkreślano, że Wieczerza Pańska ma być zawsze odprawiana dla wspólnoty i w niej⁶².

14.3.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”

CA XXIV wskazuje, że wspólna msza jest odprawiana w każde święto, a także w inne dni, jeśli znajdują się tacy, którzy do sakramentu chcą przystąpić.

62 Zob. wyżej 12.1.

Rezygnację ze średniowiecznego zwyczaju codziennego odprawiania mszy argumentuje Filip Melanchton tym, że jest to stosunkowo nowy zwyczaj, zaś Kościół starożytny go nie znał⁶³.

W ACA XXIV powtórzone zostają stwierdzenia odnośnie do sprawowania mszy co niedzielę i we wszystkie święta⁶⁴. Zaś ACA XI głosi, że w zborach reformowanych przystępuje się do spowiedzi i Wieczerzy Pańskiej „często”⁶⁵. Dalej zaś wyjaśnia, że nie jest to jednak powiązane z wymogiem przystępowania w określonym czasie, gdyż nie dawałoby to możliwości odpowiedniego pouczenia i przesłuchania tych, którzy chcą przyjąć sakrament. Ponadto nie można zmuszać do przyjęcia sakramentu, bo niegodne przyjęcie jest przyjęciem na sąd (tekst niemiecki przywołuje w tym miejscu 1 Kor 11)⁶⁶.

14.3.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm”

W wstępie do MK Marcin Luter krytykuje rezygnację z przystępowania do Wieczerzy Pańskiej. Zwraca uwagę kaznodziejom, że powinni do korzystania z niej przynaglać, ale nie poprzez formułowanie praw i nakazów. Ma przy tym między innymi na myśli rozstrzygnięcia Soboru Laterańskiego IV, który pod groźbą niewpuszczania do Kościoła oraz odmowy chrześcijańskiego pogrzebu nakazywał przystępowanie do Wieczerzy Pańskiej minimum raz w roku w okresie wielkanocnym⁶⁷. Tego typu rozstrzygnięcia poświadczają rzadkość przystępowania do Sakramentu Ołtarza w praktyce średniowiecznej. Jak wskazuje Monika Waluś, stały za tym przede wszystkim obawy o właściwe przygotowanie do sakramentu, a co za tym idzie obawa przed niegodnym przyjęciem⁶⁸. Właściwym środkiem zachęającym jest tutaj głoszenie kazań, które będą kładły nacisk na Chrystusowy nakaz z *Verba Testamenti*: „To czyńcie na pamiątkę moją” i wskazywały na jego podstawie, że ci, którzy go lekceważą i nie chcą przystępować do sakramentu przynajmniej raz lub cztery razy do roku, nie są chrześcijanami. Marcin Luter podkreśla też, że ci, którzy

⁶³ CA XXIV, 34, BSELK, s. 146n (KWKL, s. 147).

⁶⁴ ACA XXIV, 1, BSELK-QM1, s. 559 (KWKL, s. 298).

⁶⁵ ACA XI, 3, BSELK-QM1, s. 501 (KWKL, s. 236).

⁶⁶ ACA XI, 5, BSELK-QM1, s. 501 (KWKL, s. 236).

⁶⁷ Sobór Laterański IV, Konstytucja 21. O nakazie spowiedzi i związanej z nią tajemnicy oraz o obowiązku przyjmowania Komunii świętej przynajmniej w czasie Paschy, DSP t. 2, s. 258n.

⁶⁸ M. Waluś, *Spiritus sanctificator. Człowiek wobec Ducha Świętego według ksiąg wyznaniowych luteranizmu (1529-1537)*, Lublin 2010, s. 130.160n; por.: E. Winkler, *Motive der Mystik in Luthers Verständnis des Abendmahls*, „Lutherjahrbuch” r. 78: 2011, s. 151.

sakrament lekceważą, tak samo odnoszą się do grzechu, szatana itd., choć są przez nich zniewoleni oraz skutkiem tego nie potrzebują łaski, życia, raju itd. Bo jeśli człowiek traktuje poważnie zarówno grzech, szatana itp., jak i Bożą łaskę, Królestwo Boże itp., wtedy sam domaga się, by Wieczerza Pańska była mu udzielona⁶⁹.

W części DK dotyczącej Sakramentu Ołtarza Marcin Luter poświęca szeroki fragment zachęce do częstego przystępowania do sakramentu, przy czym zaznacza, że winna ona być też przedmiotem kazań. Decyzja przystąpienia pozostaje w przestrzeni wolności każdego chrześcijanina. Nie oznacza to, że Wieczerza Pańska nie jest dana po to, by jak najczęściej z niej korzystać, ani też nie zwalnia z odpowiedzialności wobec nakazu Chrystusowego zawartego w słowach ustanowienia. Dobrowolne, długotrwałe rezygnowanie z tej możliwości pozbawia miana chrześcijanina, gdyż ten sam z siebie winien czuć się przynaglony do częstego korzystania z sakramentu. Jednocześnie Marcin Luter sprzeciwia się wyraźnie przymuszaniu do udziału w sakramencie, widząc w tym duchowe morderstwo⁷⁰.

Zobowiązanie do uczestnictwa w Wieczerzy Pańskiej Marcin Luter wywodzi, podobnie jak w MK, z nakazu Chrystusa zawartego w *Verba Testamenti*, by obchodzić ją na Jego pamiątkę. Zdaniem Marcina Lutra motywacja częstego przyjmowania sakramentu ma dwie strony. Pierwsza to nakaz i obietnica Chrystusa, która zapowiada pożytki sakramentu. Druga zaś to samoświadomość grzeszności i niedoli człowieka⁷¹.

Marcin Luter ostrzega także, że unikanie sakramentu pogłębia tylko obojętność względem niego, a wymówki o poczuciu niegodności tym bardziej winny skłaniać do jak najczęstszego przystępowania, gdyż z jednej strony oczekiwanie na poczucie właściwej zewnętrznej godności może trwale wykluczyć z udziału w sakramencie. Z drugiej natomiast poczucie niegodności winno pobudzać pragnienie przyjęcia sakramentu ze względu na obietnicę zyskania w nim łaski i odpuszczenia, a także otrzymania pozostałych związanych z sakramentem darów Ducha Świętego, w tym mocy przeciw diabłu i wszelkiemu nieszczęściu. Marcin Luter kończy swoją zachętę duszpasterską wskazówką dla tych, którym brak takiej samoświadomości, a co za tym idzie nie są w stanie wzbudzić w sobie pragnienia przyjęcia sakramentu. Winni oni udać się z prośbą o radę i modlitwę wstawienniczą do współbraci⁷².

69 MK, [Wstęp], BSELK, s. 858-860 (KWKL, s. 42n).

70 DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1142-1144 (KWKL, s. 124n).

71 DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1144-1146.1148-1152 (KWKL, s. 125-127).

72 DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1146-1148.1152-1154 (KWKL, s. 126.127n).

W kontekście pytania o częstotliwość przystępowania do sakramentu pojawia się także pytanie o implikacje określania Wieczerzy Pańskiej jako „codziennej strawy”⁷³ w części DK mówiącej o korzyściach sakramentu. To wskazanie Marcina Lutra można w odniesieniu do praktyki życia chrześcijańskiego odczytywać w kontekście bardziej ogólnej uwagi Edmunda Schlinka. Wskazuje on w swoim opracowaniu teologii lutherańskich ksiąg wyznaniowych, że życie chrześcijańskie powinno nosić eschatologiczny rys zmierzania do Stołu Pańskiego, przy którym rozdzielane jest ukrzyżowane ciało Chrystusa, a wraz z nim odpuszczenie grzechów i życie wieczne. Nie oznacza to konieczności codziennego przystępowania do sakramentu, ale obejmuje na pewno codzienne nakierowanie na kolejne przystąpienie do Wieczerzy Pańskiej⁷⁴. W podobnym duchu odnosi się do takich wezwań DK Piotr Mendroch. Jego zdaniem określenie Wieczerzy Pańskiej mianem „codziennej strawy” nie ma bezpośredniego przełożenia na codzienne przystępowanie do sakramentu, a raczej na codzienną pokutę, rozumianą jako powrót do Chrztu w perspektywie kolejnego przystąpienia do Wieczerzy Pańskiej. W obu tych interpretacjach zostaje podkreślony wymiar codziennej świadomości i życia w odniesieniu do Sakramentu Ołtarza i w jego perspektywie⁷⁵. Inaczej ten problem interpretuje Monika Waluś, odwołując się do zachęt DK wzywających do niezaniechania skarbu sakramentu, jaki codziennie bywa odprawiany wśród chrześcijan⁷⁶. Widzi w niej przedstawienie codziennego przystępowania do Wieczerzy Pańskiej jako wzoru postępowania chrześcijańskiego⁷⁷.

14.3.3. Podsumowanie

Kwestia częstotliwości przystępowania do Sakramentu Ołtarza poruszana jest zarówno w CA i ACA, jak i w katechizmach. Ujęcia Filipa Melanchtona i Marcina Lutra wychodzą z dwóch różnych perspektyw, są przy tym względem siebie komplementarne. CA i ACA mówią o przyjętej częstotliwości sprawowania Wieczerzy Pańskiej w zreformowanych zborach, zaś katechizmy skupione są na duszpasterskiej zachęcie do częstego przystępowania do sakramentu.

Filip Melanchton wskazuje na zachowanie w zreformowanych zborach nabożeństw z Sakramentem Ołtarza w każdą niedzielę i święto, a w inne dni

⁷³ DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1138 (KWKL, s. 123).

⁷⁴ E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, wyd. 4, dz. cyt., s. 153.

⁷⁵ P. Mendroch, art. cyt., s. 97n.

⁷⁶ DK, O Sakramencie Ołtarza, BSELK, s. 1146-1148.1152-1154 (KWKL, s. 126-128).

⁷⁷ M. Waluś, dz. cyt., s. 164.168.

sprawowanie ich wedle potrzeb, to jest wtedy, gdy pojawi się grupa osób, które do sakramentu pragną przystąpić. Ta ostatnia uwaga współgra z krytyką mszy prywatnych zawartą w księgach wyznaniowych⁷⁸. Filip Melanchton wskazuje też, że codzienne msze to zwyczaj relatywnie nowy w historii Kościoła.

Marcin Luter skupia się w katechizmach na duszpasterskich napomnieniach odnośnie przystępowania do Wieczerzy Pańskiej kierowanych do poszczególnych chrześcijan, adresatów katechizmów. Sprzeciwia się przy tym ostro prawnym rozwiązaniom przymuszającym do udziału w sakramencie. Taka wolność chrześcijańska od nakazów prawnych odnośnie przystępowania do sakramentu nie może być jednak usprawiedliwieniem dla zaniedbywania Wieczerzy Pańskiej. Kto tak czyni, nie jest chrześcijaninem, gdyż lekceważy całą chrześcijańską egzystencję wraz z jej zagrożeniami oraz darami, które przed owymi zagrożeniami pozwalają się ustrzec. Wolność decyzji o przystąpieniu do sakramentu nakłada obowiązek na duchownych, by w swoich kazaniach zachęcali do przystąpienia do sakramentu, powołując się zarówno na nakaz Chrystusa, by sprawować Wieczerzę Pańską na Jego pamiątkę, jak i przybliżając słuchaczom obietnice zawarte w sakramencie. Konfrontacja słuchacza z tym dwuelementowym przesłaniem oraz własnym grzesznym stanem powinna skłaniać do przystąpienia do sakramentu. Nie może stawać temu na przeszkodzie poczucie niegodności i grzeszności, bowiem sakrament ustanowiony został dla grzeszników. Ci zaś, którzy mimo to niezdolni są znaleźć w sobie motywacji do przystąpienia do Wieczerzy Pańskiej, powinni prosić o wsparcie modlitewne zboru.

Powyższe rozważania nad aspektami praktycznymi niestanowiącymi pierwszoplanowej treści nauczania LC odnośnie Wieczerzy Pańskiej zamykają analizy poświęcone temu sakramentowi w perspektywie szczegółowej. Dla przedstawienia obrazu nauczania o sakramentach konieczne jest jednak jeszcze dwojakie uzupełnienie. Po pierwsze należy się przyjrzeć absolucji, gdyż to właśnie jej, jak ukazano to w rozdziale trzecim⁷⁹ CA *implicite*, zaś w ACA *explicite* przyznała status sakramentu. By jednak nie ograniczać się tylko do tych dwóch części LC i przedstawić całościowo miejsce absolucji w nauczaniu LC, Ekskurs 2 zamieszczony po niniejszym rozdziale nie ogranicza się tylko do sakramentalnie pojmowanej absolucji na gruncie ACA i *implicite* CA, ale jego tematem stała się spowiedź we wszystkich częściach LC, które tą kwestię poruszają. Drugim istotnym uzupełnieniem, odnoszącym się do sakramentów

⁷⁸ Zob. wyżej 12.

⁷⁹ Zob. wyżej 3.1. i 3.4.

w ogólności, jest ich znaczenie eklezjologiczne. Stąd dwa ostatnie rozdziały niniejszej pracy zajmą się kolejno kwestią sakramentu jako *notae ecclesiae* oraz ich związkami z urzędem kościelnym.

Ekskurs 2: Spowiedź – wyznanie i absolucja

Obok dwóch niebudzących wątpliwości sakramentów LC wspomina także w CA *implicite*, zaś w ACA *explicite* trzeci sakrament – absolucję. Ze względu na fakt, że przyjęło się, iż komentatorzy LC kontynuują w tym względzie raczej linię pism pochodzących od Marcina Lutra, niż od Filipa Melanchtona¹, w poprzednich rozdziałach niniejszej pracy pominięto kwestię absolucji. By jednak uzupełnić obraz nauczania sakramentalnego LC, należy się także do tej kwestii odnieść, co jest celem niniejszego ekskursu. Ze względu na to, że naturalnym kontekstem nauczania o absolucji jest nauczanie spowiednie, niniejszy ekskurs nie został ograniczony jedynie do tych części LC, które odnoszą się do absolucji w kategoriach sakramentu. By ująć kwestię całościowo, niniejsza prezentacja obejmuje nie tylko wypowiedzi CA i ACA skoncentrowane na sakramentalnym wymiarze absolucji, ale całość nauczania spowiedniego nie tylko tych dwóch ksiąg, które wyszły spod ręki Filipa Melanchtona, ale także pozostałych części LC powstałych do roku 1537. FC ze względu na okoliczności swojego powstania, a co za tym idzie specyficzną tematykę, zajmuje się spowiedzią jedynie w kontekście dopuszczenia do Sakramentu Ołtarza, co zostało już omówione wyżej². Należy także przypomnieć, że treści LC odnośnie pokuty, w której traktowanych sakramentalnie ramach rozważana była w średniowieczu spowiedź, nie ograniczają się jedynie do spowiedzi, ale mają istotny komponent odniesiony dzięki kategoriom Zakonu i Ewangelii do całości egzystencji chrześcijańskiej³.

Zanim przejdziemy do prezentacji treści poszczególnych ksiąg LC, należy krótko spojrzeć na kontekst, w jakim ich refleksja się dokonywała. Stanowi

¹ Zob. wyżej 3.1.; 3.4. i 3.5.

² Zob. wyżej 14.1.4.

³ Zob. Ekskurs 1.

go średniowieczna teologia sakramentu pokuty. Szczególnie istotnym w jego kontekście są wskazania praktyczne zawarte w konstytucji Soboru Laterańskiego IV (1215) *Omnis utriusque sexus*, która głosiła: „Wszyscy wierni obojga płci, osiągnąwszy pełnoletność, powinni osobiście przynajmniej raz w roku wiernie wyznać wszystkie swoje grzechy własnemu kapłanowi i w miarę sił odprawić zadaną pokutę...”⁴. Interpretacja Tomasza z Akwinu złagodziła wymóg wyliczania wszystkich grzechów do tych, które człowiek pamięta. Przejął ją Sobór Florencki (1439), który definiował pokutę w kategoriach również przejętych od Tomasza z Akwinu materii (akty penitenta: skrucha [*contritio*], wyznanie [*confessio*] i zadośćuczynienie [*satisfactio*]) oraz formy (absolucja)⁵.

Spory odnośnie do spowiedzi w średniowiecznej teologii dotyczyły między innymi statusu absolucji. Piotr Lombard głosił, że już skrucha (*contritio*) powoduje odpuszczenie grzechów, a absolucja ma charakter jedynie deklaracyjny. W reakcji na nią Hugon i Ryszard od św. Wiktora dokonali podziału na winę grzechu i karę za grzech. Spłatę tej ostatniej w sposób skuteczny dokonywała absolucja. Przywołana formuła Tomasza z Akwinu odwołująca się do materii i formy dowartościowała absolucję, gdyż tylko połączenie materii i formy zapewniało odpuszczenie winy. Duns Szkot ograniczył istotę sakramentu pokuty do absolucji, zaś skruchę, wyznanie i zadośćuczynienie uznał jedynie za konieczne warunki wstępne sakramentu pokuty. Jednocześnie twierdził, że odpuszczenie grzechu na podstawie pełnej skruchy, wypływającej z miłości do Boga (*contritio*), dokonuje się poza sakramentem, a w sakramencie wystarczy skrucha niepełna (*attritio*), wypływająca ze strachu przed karą. Różnica między oboma rodzajami skruchy występuje u Szkota jedynie co do ich stopnia, ich istota jest tożsama. Temu ostatniemu stanowisku sprzeciwił się Gabriel Biel, który przejmując od Dunsza Szkota definicję istoty sakramentu, która sprowadzała pokutę do absolucji odrzucił tę część jego nauczania, która odnosiła się do skruchy niepełnej – *attritio*. Kładł bowiem nacisk na cel i motyw skruchy, co skutkowało opowiedzeniem się za koniecznością *contritio*. To spowodowało też u Gabriela Biela powrót do deklaracyjnego rozumienia absolucji, nie jako

4 Por.: Sobór Laterański IV, Konstytucja 21. *Onakazie spowiedzi i związanej z nią tajemnicy oraz o obowiązku przyjmowania Komunii świętej przynajmniej w czasie Paschy*, DSP t. 2, s. 258-261.

5 H. Fagerberg, H. Jorissen, *Buße und Beichte*, w: *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980, s. 230; G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1, Berlin 1996, s. 674n; por.: Sobór we Florencji, *Bulla unii z Ormianami*, nr 17, DSP t. 3, s. 518-521.

spłaty win przed Bogiem, ale w obliczu Kościoła⁶.

Ekskurs 2.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”

W CA temat spowiedzi pojawia się zarówno w artykułach części pierwszej, a więc tej, która omawia „Główne artykuły wiary”, jak i części drugiej zajmującej się zniesionymi nadużyciami. W części pierwszej kwestia spowiedzi pojawia się w artykule XI. Obie wersje językowe CA XI zgodnie stwierdzają, że w Kościele powinna być zachowana spowiedź prywatna: „De confessione docent, quod absolutio privata in Ecclesiis retinenda sit” [Kościoły nasze uczą o spowiedzi, że należy zachować w kościołach rozgrzeszenie prywatne]/Von der Beicht wirt gelert, das man inn der kirchen privatam absolutionem erhalten und nicht fallen lassen soll [O spowiedzi naucza się, że w Kościołach prywatne rozgrzeszenie powinno być zachowane, a nie porzucone]⁷. To zdaniem Gunthera Wenza odzwierciedla wyakcentowanie w rozważaniach nad pokutą i spowiedzią właśnie absolucji przez Reformację wittenberską⁸. Wilhelm Maurer zauważa natomiast, że CA XI zrywa ze średniowiecznym wyakcentowaniem spowiedzi w sakramencie pokuty na rzecz podkreślenia obietnicy absolucji⁹. Pogląd ten podzielają także Leif Grane¹⁰ i Regin Prenter. Ten ostatni dodaje przy tym, że reformacyjne rozumienie spowiedzi nie jest rozumieniem „oddolnym”, tj. skoncentrowanym na działaniu penitenta, ale „odgórnym”, widzącym w nim działanie Boga wobec przerażonego sumienia¹¹.

Idąc dalej, CA XI stwierdza, że od spowiadających nie można wymagać, by wyliczali wszystkie grzechy. CA XI odrzuca zatem wymóg wprowadzony na Soborze Laterańskim IV dekretem *Omnis utriusque sexus*¹². Chodzi w tym wypadku o przymus wyliczenia, a nie o zniesienie samego wyznania grzechów jako takiego¹³. W CA XI jako argument za niekoniecznością wyliczania grzechów przywoływany jest Ps 19,13, którego tekst wskazuje, że człowiek nie jest

6 H. Fagerberg, H. Jorissen, art. cyt., s. 228-232.; G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 686n; M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak i in., t. 5, Warszawa 2007, s. 404-407.

7 CA XI, BSELK, s. 104n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 32).

8 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 677.

9 W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, t. 2, Gütersloh 1978, s. 197.

10 L. Grane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterńskiej*, Bielsko-Biała 2002, s. 121.

11 R. Prenter, *Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung*, Erlangen 1980, s. 163.

12 L. Grane, dz. cyt., s. 120; por.: Sobór Laterański IV, *Konstytucja 21...*, dz. cyt.

13 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 677.

zdolny znać swoich występków¹⁴. Warto odnotować, że w poprzedzających CA „Artykułach szwabachskich” i „Artykułach marburskich” obok odrzucenia przymusu wyliczania grzechów znalazło się też odrzucenie przymusu samej spowiedzi prywatnej¹⁵. Ten wątek jest nieobecny nie tylko w CA XI, ale też CA XXV¹⁶. Pozwoliło się to Konfutacji domagać uznania tego wymogu Soboru Laterańskiego IV¹⁷.

Do kwestii praktyki spowiedniej odnosi się także artykuł XII. Głosi on, że istnieje możliwość pokuty po Chrzcie, co poparte zostało także potępieniem [*damnant/verdammet*] poglądów nowacjańskich w tym względzie. Tym więc, którzy pokutują, Kościół powinien udzielić [*debeat*] (w tekście niemieckim: nie powinien odmawiać [*sol [...] nicht gewegert werden*]) rozgrzeszenia (absolucji). Leif Grane podkreśla brak ograniczeń czasowych i ilościowych odnośnie pokuty oraz fakt, że Kościół nawracającemu (tj. pokutującemu) musi udzielić absolucji¹⁸. CA XII odrzuca [*Reiiciuntur/verworfen*] także pogląd, że podstawą odpuszczenia grzechów jest zadośćuczynienie¹⁹.

Regin Prenter zauważa, że CA XII ma na myśli nie tylko publiczną pokutę, ale też, jako kontynuację CA XI, prywatną spowiedź. W tym kontekście ujęta w tym artykule definicja pokuty jako złożonej ze skruchy i wiary²⁰ zakłada, że dwa elementy średniowiecznego sakramentu pokuty: skrucha i wyznanie łączą się w skrusze, o której mowa w CA XII, bo tylko rozpoznany w ramach średniowiecznego *contritio* grzech może być grzechem wyznany w *confessio oris*. Tym samym wykluczony zostaje odrzucony już w CA XI postulat wyliczenia wszystkich grzechów²¹. Horst Jesse dodaje, że jest to odrzucenie sądownicze- go wymiaru pokuty, w ramach którego realizując sakrament pokuty penitent w wyznaniu grzechu przedstawiał osądowi szafarza swoje uczynki i zyskiwał wydany na siebie wyrok odnośnie nałożonego zadośćuczynienia. Absolucja jest bowiem obietnicą, a zwiastujący ją szafarz zwiastunem Ewangelii, a nie stosującym prawo [*Recht*]²². Regin Prenter, zgadzając się z tezą Horsta Jesego,

¹⁴ CA XI, BSELK, s. 104n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 32).

¹⁵ *Schwabacher Artikel, Der Ailfft*, BSELK-QM1, s. 40n; *Marburger Artikel, Von der beicht*, BSELK-QM1, s. 45.

¹⁶ Por.: CA XI, BSELK, s. 104n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 32); CA XXV, BSELK, s. 146-151 (KWKL, s. 153n).

¹⁷ L. Grane, dz. cyt., s. 121; KONFUTACJA, art. XI, s. 102-105; por.: Sobór Laterański IV, *Konstytucja 21...*, dz. cyt.

¹⁸ L. Grane, dz. cyt., s. 127.

¹⁹ CA XII, BSELK, s. 106n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 32).

²⁰ Zob. wyżej Ekskurs 1.1,

²¹ R. Prenter, dz. cyt., s. 170.

²² H. Jesse, *Das Augsburger Bekenntnis. Glaubenszeugnis einer Kirche*, Augsburg 1981, s. 133. Por. także: H. Fagerberg, H. Jorissen, art. cyt., s. 240.

na jej poparcie odwołuje się do definicji władzy kluczy zawartej w CA XXVIII: „Nauczyciele nasi utrzymują, że władza kluczy lub władza biskupów jest według ewangelii władzą albo Boskim mandatem głoszenia ewangelii, odpuszczania i zatrzymywania grzechów oraz udzielania sakramentów”²³. CA XXVIII opiera swoją definicję na ustanowieniu Chrystusa przekazanego w J 20,21-23 oraz Mk 16,15²⁴. Jednocześnie Regin Prentner zauważa, że CA XII odrzuciła „karykaturalne przedstawienia” średniowiecznej nauki o zadośćuczynieniu. Pomija bowiem podział na kary wieczne za grzechy śmiertelne, którym zadośćuczynić może tylko czyn Chrystusa, i kary doczesne za grzechy powszednie, którym można było zadośćuczynić za pomocą uczynków. To właśnie kwestia zadośćuczynienia temu drugiemu rodzajowi kar stała się podstawą praktyki odpustowej²⁵.

Temat spowiedzi wraca w CA XXV. Rozpoczyna go polemika z zarzutem, że zreformowane Kościoły zniosły spowiedź, wskazując na praktykę jej stosowania przed Wieczerzą Pańską²⁶. Następnie Filip Melanchton akcentuje, że istotnym elementem reformacyjnego nauczania jest pouczenie o konieczności wiary w otrzymywane w trakcie spowiedzi rozgrzeszenie, co dotychczas było pomijane milczeniem, koncentrowano się na ludzkim zadośćuczynieniu, nie zaś na zasłudze Chrystusa i usprawiedliwieniu z wiary. Zaś to właśnie wiary żąda Bóg w rozgrzeszeniu, i to ono sprawia odpuszczenie grzechów. Absolucja zaś jest nazwana „głosem Bożym” i podkreślone zostało, że „zwiastowana jest z nakazu Bożego”²⁷. W tym pouczeniu na temat mocy absolucji i wiary w nią Gunther Wenz dostrzega znak rozpoznawczy Reformacji²⁸. Filip Melanchton kładzie też nacisk na to, że strona reformacyjna poważa władzę kluczy ze względu na pociechę, jaką jej stosowanie niesie strwożonym sumieniom²⁹.

W drugiej części CA XXV Filip Melanchton skupia się, podobnie jak w CA XI, na tym, że wyliczanie występków nie jest konieczne w spowiedzi. Rozwija więc swoją krytykę rozstrzygnięć Soboru Laterańskiego IV³⁰. Ponownie argumentem przemawiającym za tym rozstrzygnięciem sprzecznym z przedreformacyjną

²³ CA XXVIII, BSELK, s. 188n (KWKL, s. 159).

²⁴ CA XXVIII, BSELK, s. 188n (KWKL, s. 159).

²⁵ R. Prenter, dz. cyt., s. 165n.170.173; na temat związku teologii sakramentu pokuty z praktyką odpustową zob.: B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, s. 110-120; J. Sojka, *Czytanie Reformatora*, Wisła 2014, s. 21-23.

²⁶ Zob. wyżej: 14.1.1.

²⁷ CA XXV, BSELK, s. 148n (KWKL, s. 153).

²⁸ G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 684n.

²⁹ CA XXV, BSELK, s. 148n (KWKL, s. 153).

³⁰ L. Grane, dz. cyt., s. 120n; por.: Sobór Laterański IV, *Konstytucja 21...*, dz. cyt.

praktyką Kościoła jest odwołanie do tego, że człowiek nie jest zdolny wymienić wszystkich grzechów. Podstawą dla tej tezy jest nie tylko ponownie przywołany Ps 19,13, ale także tekst z Jr 17,9. Niemożność wyliczenia wszystkich grzechów w sytuacji, gdy jest to wymagane dla uzyskania rozgrzeszenia, prowadziłoby jedynie do niepokoju sumienia. Takie podejście do kwestii wyliczania grzechów Filip Melanchton poświadcza także świadectwem Chryzostoma z 31. homilii na List do Hebrajczyków, cytowanym za „Dekretem Gracjana”³¹, a także głosą do „Dekretu Gracjana”³², wskazując na ich podstawie, że wymóg wyliczania grzechów pochodzi z ludzkiego ustanowienia. Tekst niemiecki w tym miejscu formułuje kwestię ostrzej: „die beicht nicht durch der schriftt geboten, sondern durch die kirchen eingesatzt sey” [„spowiedź nie była nakazana przez Pismo, ale ustanowiona przez Kościoły”]³³. Taka ocena jednak nie unieważnia konkluzji całego artykułu, głoszącej chęć zachowania spowiedzi prywatnej. Uzasadnieniem dla tego są właśnie różnorodne dobrodziejstwa dla sumień płynące z absolucji³⁴. Takie podsumowanie tłumaczy więc odrzucenie wymogu wyliczania grzechów, który godził pewność owych dobrodziejstw.

Podsumowując wypowiedzi CA na temat spowiedzi, Gunther Wenz kładzie nacisk na wyakcentowanie w reformacyjnym nauczaniu o spowiedzi absolucji. Zawartej w niej obietnicy podporządkowana zostaje cała spowiedź. Prowadzi to też do relatywizacji form spowiedzi. Kryterium ich zastosowania staje się duszpastersko pojmowana służba poszczególnych form spowiedzi dla przystępującego do niej człowieka. To, która z nich (prywatna czy publiczna) zostanie zastosowana, zależy tylko i wyłącznie od tego, na ile w danych okolicznościach zapewni ona penitentowi pewność odpuszczenia grzechów³⁵.

Zanim przejdziemy do artykułów XI i XII ACA, które szerzej zajmują się kwestiami związanymi ze spowiedzią, należy odnotować, że odwołanie do niej pojawia się już w ACA IV. W tym artykule zawarty jest sprzeciw wobec traktowania spowiedzi jako działającej *ex opere operato*, ale przez wiarę, która ujawnia się w wyznaniu spowiednim³⁶.

31 Zob. *Decretum Gratiani*, II, 33, 3, LXXXVII, w: *Corpus Iuris Canonici*, opr. A. L. Richter, A. Friedberg, t. 1, wyd. 2, Lipsiae 1879, szp. 1184; por.: Joannis Chrysostomi, *Homiliae XXXI in Epistolam ad Hebraeos*, 12, 2, MG, t. 63, szp. 216.

32 Zob.: *Decretum Gratiani cum multis noviter additis videlicet Arbore consanguinitatis et affinitatis casibus litteralibus et divisionibus de Archidiaconi*, Lyon 1506, s. 375.

33 CA XXV, BSELK, s. 150.

34 CA XXV, BSELK, s. 148-152 (KWKL, s. 153n).

35 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 677.680.

36 ACA IV, 384-386, BSELK-QM1, s. 489 (KWKL, s. 223).

Treść ACA XI uwarunkowana jest zróżnicowaną odpowiedzią Konfutacji na CA XI. Konfutacja z jednej strony zaakceptowała utrzymanie spowiedzi prywatnej, z drugiej zaś domagała się, by zachować nakaz dorocznej spowiedzi, a w jej trakcie wyliczano wszystkie zapamiętane grzechy³⁷. Filip Melanchton swoją obronę stanowiska wyrażonego w CA ponownie rozpoczyna od położenia nacisku na pożytek absolucji i władzy kluczy, a mianowicie pocieszenie strapiionych sumień. To mogło być możliwe ze względu na przykazanie Boże i wypowiedź Ewangelii nakazujące wiarę w absolucję oraz fakt, że podstawą odpuszczenia grzechów nie jest kompletność ich wyznania, ale że są one odpuszczane darmo, ze względu na Chrystusa przez wiarę. Mamy tutaj do czynienia z nawiązaniem do kluczowej wypowiedzi CA w artykule IV³⁸. Filip Melanchton powołuje się też na fakt, że uwypuklenie pociechy spowiedzi zyskało przychyłność w nauczaniu Marcina Lutra. Wskazuje też, że praktyka reformacyjna prowadzi do przystępowania do spowiedzi i Wieczerzy Pańskiej częściej niż raz do roku, jest to też nieodłączną treścią zwiastowania reformacyjnych kaznodziejów. Brak jest przy tym przymusu odbycia spowiedzi w konkretnym czasie. Jest to reakcja na żądanie Konfutacji, by strona ewangelicka uznała wymóg dorocznej spowiedzi sformułowany na Soborze Laterańskim IV. Konfutacja podniosła ten problem, bo CA XI go przemilczało³⁹. Filip Melanchton argumentuje także, odwołując się do powiązania spowiedzi z Wieczerzą Pańską i niemożnością przymuszania do tej ostatniej⁴⁰. W takiej interpretacji spowiedź nie występuje więc jako przymus nałożony na chrześcijan w sensie nakazów średniowiecznych, ale jako warunek dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej⁴¹.

W ACA XI pojawia się oczywiście także kwestia wymogu wyliczania grzechów. Artykuł ten widzi w tym żądaniu usidlanie sumień. Wyliczanie niektórych grzechów może być pożyteczną praktyką duszpasterską⁴², jednak nie można tego wymogu absolutyzować ani fałszywie kwalifikować go jako wynikający z prawa Bożego. Brak mu bowiem, jak zauważa Hans Jorissen, poświadczonego ustanowienia w Piśmie Świętym, a więc mandatu Bożego⁴³. Filip Melanchton

37 KONFUTACJA, art. XI, s. 102-105.

38 Por.: CA IV, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 142; BKE1, s. 28).

39 L. Grane, dz. cyt., s. 121; por. KONFUTACJA, art. XI, s. 102-105; Sobór Laterański IV, *Konstytucja* 21..., dz. cyt.

40 ACA XI, 1-5, BSELK-QM1, s. 501 (KWKL, s. 235n); zob. wyżej 12.3.1.

41 F. Brunstād, *Theologie des lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, s. 186.

42 Tamże, s. 187.

43 H. Jorissen, *Die Sakramente – Taufe und Buße*, w: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 537.

oskarża przy tym nie tylko sam tekst konstytucji *Omnis utriusque sexus*, ale także wszelkich jego komentatorów, którzy jego zdaniem zawarte w nim wymogi dodatkowo komplikowali. Krytykuje także spory dotyczące przywilejów niektórych zakonów, by przyjmować spowiedź, czemu przeciwstawiali się duchowni parafialni. Samą zaś konstytucję postrzega jako prawo ludzkie, a więc nie trzeba jej wymogów nakładać na sumienia jako coś obowiązkowego. Jednocześnie ponownie wskazuje, że wymagane w niej wyliczenie wszystkich grzechów jest niemożliwe. Kwestię zakresu wyznania konkretnych grzechów pozostawia w gestii duszpasterskiego wyczucia spowiedników, a nie komentatorów konstytucji *Omnis utriusque sexus*. Szczególnie że wszyscy oni koncentrują się na kwestii rachunku sumienia, i to z grzechów przeciw przekazom ludzkim, nic nie mówiąc o Chrystusie. Efektem takiego stawiania sprawy jest bowiem jedynie rozpacz tych, którzy ze względu na swą pobożność poważnie traktują wszystkie te wymogi⁴⁴.

Temat spowiedzi jest też przedmiotem rozważań w kolejnym artykule ACA, który został poświęcony kwestii pokuty. Pojawia się w nim krytyka średniowiecznego nauczania o sakramencie pokuty. Filip Melanchton wskazuje na problemy związane z pojęciem skruchy, a więc rozróżnianie między *contritio* a *attritio* oraz kwestią uznawaną *contritio* za podstawę odpuszczenia, co łączyło się z interpretacją absencji jako formuły jedynie deklaratywnej. Krytykuje też sprowadzanie zadania władzy kluczy do zmiany kar wiecznych na doczesne bądź też uznawanie, że władza kluczy odpuszcza grzechy jedynie względem Kościoła, a nie Boga, co czyni ją bezużyteczną, gdyż nie niesie pociechy przed Bogiem. Odrzuca przy tym te wywody i rozróżnienia zbudowane w średniowiecznej teologii sakramentu pokuty. Nie nadają się one bowiem dla opisu doświadczenia pobożnego sumienia⁴⁵.

Filip Melanchton nie ogranicza się w ACA XII do krytyki wymierzonej jedynie w pierwszą część spośród trzech wyróżnianych w średniowiecznej nauce o sakramencie pokuty, a więc skruchy. Odnosząc się do drugiej części – spowiedzi – powtarza wcześniejszą tezę, że uznanie wymogu wyliczenia grzechów jako pochodzącego z prawa Bożego jest wymysłem ludzkim. Jednocześnie ci, którzy tak ten wymóg traktują, umniejszają rolę absencji, która faktycznie pochodzi z prawa Bożego. Skupiają się bowiem na skuteczności sakramentu pokuty *ex opere operato*, nic nie mówiąc o wierze, która przyjmuje absencję⁴⁶.

Krytyka odnośnie do ostatniej części sakramentu pokuty – zadośćuczyn-

44 ACA XI, 6-10, BSELK-QM1, s. 501n (KWKL, s. 237).

45 ACA XII, 6-10.18-22, BSELK-QM1, s. 503n (KWKL, s. 238-240).

46 ACA XII, 11n.23.25, BSELK-QM1, s. 504n (KWKL, s. 239n).

nienia – koncentruje się na zamianie kar wiecznych na czyścicowe i odpuszczenie części z nich mocą władzy kluczy. Filip Melanchton odrzuca też w niej uznawanie za zadośćuczynienie jedynie „nadwyżkowych” uczynków, takich jak pielgrzymki, modlitwy różańcowe itp. działania niemające za sobą nakazu Bożego. Krytykuje także powiązanie zadośćuczynień z nauką o czyścicu, co uczyniono by uczynić z nich źródło dochodu, dzięki sprzedaży odpustów czy też poprzez handel mszami. Istotą problemu jest jednak to, że te wszystkie błędne wątki nauczania o zadośćuczynieniach spowodowały, że wśród nich zaginęła nauka o sprawiedliwości z wiary w Chrystusa i jego dobrodziejstwie⁴⁷.

Ze względu na te wszystkie nadużycia związane z sakramentem pokuty reformacyjna definicja pokuty odnosi się nie do podziału na trzy części, ale na skruchę i wiarę⁴⁸. Ta krytyka wymierzona w sakramentalną średnio-wieczną pokutę, ze względu na pojęcie pokuty traktowane w kategoriach nie aktu sakramentalnego, ale stałego elementu egzystencji chrześcijańskiej⁴⁹, wpłynęła oczywiście także na pojmowanie spowiedzi. Istotą rozważań Filipa Melanchtona o spowiedzi jest wysunięcie na plan pierwszy absolucji. Jest ona „prawdziwym głosem, istotą i treścią Ewangelii”⁵⁰, ukazuje jej wartość i znaczenie. Absolucja jest więc także odpowiedzią na trwogę sumienia, jaką w człowieku budzi Zakon⁵¹. To wskazanie na bezpośredniość zbawczego działania Bożego w absolucji jest wymierzone w deklaratywną interpretację słów rozgrzeszenia⁵². Tym też różni się absolucja od kazania, a więc słowa zwiastowanego, które zawiera w sobie zarówno Zakon, jak i Ewangelię⁵³. Regin Prenter zwraca też uwagę na różnicę w formie (nie treści!) między przekazaniem Ewangelii w kazaniu i absolucji. W pierwszym przypadku ma ono charakter publiczny w nabożeństwie zboru i realizowane jest przez wykład tekstu biblijnego. W drugim jest prywatne (tajne) i ogranicza się do obietnicy odpuszczenia grzechów, a więc jądra tekstu biblijnego⁵⁴. Warto tutaj też wskazać na podnoszoną przez komentatorów konkretność absolucji, to jest

47 ACA XII, 13-16.24.27, BSELK-QM1, s. 504n (KWKL, s. 239n).

48 ACA XII, 28, BSELK-QM1, s. 505 (KWKL, s. 240).

49 Zob. wyżej 1.3.

50 ACA XII, 39, BSELK-QM1, s. 506 (KWKL, s. 241).

51 ACA XII, 39, BSELK-QM1, s. 506 (KWKL, s. 241).

52 H. Jorissen, art. cyt., s. 530.

53 H. Fagerberg, dz. cyt., s. 229; G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 718; H. Jorissen, art. cyt., s. 528; H. Fagerberg, H. Jorissen, art. cyt., s. 237.

54 R. Prenter, dz. cyt., s. 164.

skierowanie słów obietnicy odpuszczenia grzechu personalnie do penitenta⁵⁵.

Władza kluczy, będąc szafarką absolucji, prawdziwie odpuszcza grzechy, gdyż słuchający absolucji wypowiedzianej przez szafarza penitent słucha samego Boga⁵⁶. Dlatego Filip Melanchton stwierdza, że to właśnie absolucja „może być nazwana we właściwym znaczeniu sakramentem pokuty”⁵⁷. W odniesieniu do tego stwierdzenia Filipa Melanchtona Holsten Fagerberg wskazuje, że tak pojmowany sakrament pokuty nie jest koniecznie związany z wyznaniem i odpuszczeniem grzechów w spowiedzi prywatnej⁵⁸. To wiąże się z obserwacją Gunthera Wenza, że podstawą dla możliwości nazwania absolucji sakramentem jest rozumienie jej w kategoriach obietnicy Ewangelii, a pokuta może być nazwana sakramentem o tyle, o ile podporządkowana jest absolucji. Co za tym idzie w perspektywie ewangelickiej przyjęcie usprawiedliwiającej łaski nie wiąże się z jakiegoś rodzaju określonym regułami prawnko-kościelnymi wymogiem, np. spowiedzi usznej. To ostatnie stwierdzenie Gunther Wenz od razu opatruje uwagą, że jednak praktyka ewangelicka zachowała spowiedź prywatną⁵⁹. W kontekście powyższych rozważań należy też podkreślić, że w ACA absolucja jest nieodłącznie związana z wiarą⁶⁰, która „podnosi i pociesza”⁶¹, a także która dzięki niej (oraz zwiastowaniu Ewangelii i sakramentom) się „rodzi” i „umacnia [...]”, aby nie uległa, gdy walczy z trwogami grzechu i śmierci”⁶². Holsten Fagerberg i Hans Jorissen zwracają uwagę, że ze względu na to pokuta w sensie sakramentalnym (absolucja) włączona jest w usprawiedliwienie z wiary⁶³.

Przechodząc do rozważenia związku między zadośćuczynieniem i spowiedzią w ACA XII, Filip Melanchton podkreśla, że zawsze na pierwszym planie musi pozostać nauka o skrusze i wierze, a więc działaniu Zakonu i Ewangelii w życiu chrześcijanina. Spowiedź zaś została przez Reformację utrzymana ze względu na absolucję, czyli Słowo Boże zwiastowane przez władzę kluczy z autorytetu Bożego. Takie umocowanie spowiedzi prywatnej niepodające jej

55 H. Fagerberg, H. Jorissen, art. cyt., s. 238; por. H. Jorissen, art. cyt., s. 530.

56 ACA XII, 39n, BSELK-QM1, s. 506 (KWKL, s. 241).

57 ACA XII, 41, BSELK-QM1, s. 506 (KWKL, s. 241); por. ACA XIII, 4, BSELK-QM1, s. 527 (KWKL, s. 262); zob. też wyżej 3.1.

58 H. Fagerberg, dz. cyt., s. 228.

59 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 685-718.

60 Por. H. Fagerberg, dz. cyt., s. 56.

61 ACA XII, 57, BSELK-QM1, s. 508n (KWKL, s. 243); por. definicję sakramentu w: CA XIII, BSELK, s. 108n (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34); zob. wyżej 3.1.

62 ACA XII, 42, BSELK-QM1, s. 506 (KWKL, s. 241).

63 H. Fagerberg, H. Jorissen, art. cyt., s. 238.

bezpośredniego umocowania z prawa Bożego, odmiennie niż ma to miejsce w przypadku absolucji, jest kolejnym argumentem dla wspomnianego wniosku Holstena Fagerberga, że nie należy utożsamiać absolucji rozumianej jako sakrament pokuty ze spowiedzią prywatną⁶⁴. Należy przy tym pamiętać, że Filip Melanchton uznaje za bezbożność usuwanie z Kościoła absolucji prywatnej. Pogarda dla tej ostatniej jest wyrazem niezrozumienia, czym jest spowiedź czy też władza kluczy⁶⁵.

Przy tej okazji Filip Melanchton potwierdza raz jeszcze odrzucenie wymogu wyliczania grzechów przy spowiedzi jako niekoniecznego z prawa Bożego. Odrzuca przy tym uzasadnienie tego wymogu sądowniczym pojmowaniem spowiedzi, w której absolucja jest wynikiem działania szafarza jako sędziego oceniającego występki penitenta. To byłoby traktowaniem absolucji jako Zakonu, a nie Ewangelii. Zaś polecenie dla sług Kościoła w ramach władzy kluczy zakłada z jednej strony odpuszczenie grzechów nawracającym się, z drugiej zaś skarcenie tych, którzy nie chcą się nawrócić i wykluczanie ich ze wspólnoty. Nie obejmuje ono natomiast poznawania grzechów ukrytych czy też nakładanie kar (zadośćuczynień) bądź jakiegoś rodzaju nowych kultów. Absolucja zaś uwalnia także z tych grzechów, o których nie pamiętamy, stąd nie ma wymogu poznania grzechów. To czyni także praktykę rezerwacji odpuszczenia grzechów kwestią wyłącznie polityczną, gdyż odnosi się to tylko do wymogów kanonów, a nie do winy przed Bogiem⁶⁶.

Absolucja niosąca Słowo Ewangelii zakłada skrucę, a więc działanie Zakonu, która przejawia się w wyznaniu grzechów. Takie wyznanie musi jednak dotyczyć nie tylko ust, ale przede wszystkim serca człowieka. Musi być zatem efektem doświadczenia gniewu Bożego, uznania jego słuszności i doświadczenia własnej bezsilności wobec niego. Przykłady takiej postawy dają Psalmy (np. Ps 32,5; 51,6)⁶⁷.

Pytaniem pozostaje, na ile skrucha i wiara mogą być traktowane jako ludzkie akty pokutne. Holsten Fagerberg i Hans Jorissen stwierdzają w tym kontekście, że „z perspektywy grzesznika są nieodzownymi założeniami otrzymania dopuszczenia grzechów w absolucji”⁶⁸, przy czym podkreślają jednocześnie, że stanowią one dzieło Boże w człowieku⁶⁹. W swoim własnym opracowaniu

⁶⁴ H. Fagerberg, dz. cyt., s. 233.

⁶⁵ ACA XII, 98-101, BSELK-QM1, s. 515 (KWKL, s. 250).

⁶⁶ ACA XII, 102-105.176n, BSELK-QM1, s. 515.526n (KWKL, s. 250.261).

⁶⁷ ACA XII, 107n, BSELK-QM1, s. 515n (KWKL, s. 250n).

⁶⁸ H. Fagerberg, H. Jorissen, art. cyt., s. 239n.

⁶⁹ Tamże.

Hans Jorissen wskazuje, że perspektywa reformacyjna zakłada spojrzenie na pokutę całościowo, a więc widzi w niej działanie Zakonu i Ewangelii w skrusze i wierze, i tym samym stają się one, jako dzieło Boże w człowieku – *opus alienum* i *opus prioprium* – „nieodzownymi założeniami absolucji”⁷⁰. Całość problemu najobszerniej ukazuje Gunther Wenz w opisie głębokiego związku działania Bożego z egzystencją człowieka: „skrucha i wiara nie są, a w każdym razie nie w pierwszym rzędzie, aktywnie realizowane przez samego człowieka, ponieważ dotyczą samego jego ja, leżącego u podstaw i zawierającego w sobie wszystko, co on realizuje. Tylko kiedy zostanie to przyjęte do wiadomości, będzie się myśleć o skrusze i wierze jako kategoriach teologicznych, odpowiadających relacji człowieka do Boga, jak to jest nieodzowne w reformacyjnej nauce o pokucie. Tak jak relacja człowieka do Boga określa wszystkie jego relacje z samym sobą i światem wokoło, tak też skrucha i wiara są związaną z Bogiem podstawą wszystkich czynności pokutnych człowieka [...] Gdyż zgodnie ze Słowem Bożym w Zakonie i Ewangelii, jak to jest skutecznie przyrzeczone w absolucji, żal i wiara nie są tylko częściami składowymi aktu pokuty, ale jego podstawami, ponieważ stanowią konstytutywne momenty, dotyczące samego centrum aktu i czyniące pokutującego pokutującym”⁷¹.

Filip Melancthon, kontynuując swoje rozważania o spowiedzi w ACA XII, stwierdza, że spowiedź, o której mowa wyżej, nie jest tożsama ze spowiedzią, o jakiej mowa w Jk 5,16, który poleca spowiedź między braćmi. Następnie wraca do kwestii odrzucenia wymogu wyliczenia grzechów. Znów pojawia się teza, że nie jest ono nakazane z prawa Bożego. Ponownie też dostrzega korzyści płynące ze spowiedniego badania penitenta, gdyż daje możliwość lepszego pouczenia, jednak nie może się ono stać siđłem dla sumień, czyli wymogiem dokładnego wyliczenia grzechów. Odrzuca także sformułowany w Konfutacji wymóg pełnej spowiedzi jako warunku zbawienia⁷². To także usidlenie sumienia, gdyż nie jest ono w stanie wiedzieć, kiedy taka spowiedź się odbyła. Stwierdza też, że powoływane przez Konfutatorów cytaty z Ojców Kościoła⁷³ nie odnoszą się do praktyki wyliczania ukrytych grzechów, ale pokuty publicznej. Wyznanie grzechów było w niej podstawą dla ustalenia zadośćuczynienia, którego postać zależała od rodzaju grzechu. Z niego wywodzą się zadośćuczynienia kanoniczne nakładane dla odpuszczenia grzechów w trakcie sakramentu pokuty. Nie mają one jednak uzasadnienia w prawie

⁷⁰ H. Jorissen, art. cyt., s. 531-533.

⁷¹ G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 693.

⁷² KONFUTACJA, art. XII, s. 102-105.

⁷³ KONFUTACJA, art. XXV, s. 172-177.

Bożym. Filip Melanchton krytykuje przy tym podział, jakoby zadośćuczynienia nie sprawiały odpuszczenia winy, ale kar wiecznych, które mocą władzy kluczy miałyby być częściowo odpuszczone, a częściowo uregulowane za pomocą zadośćuczynień. Takie pojmowanie zadośćuczynienia jest nieuprawnioną reinterpretacją praktyki Kościoła mającej swój sens w kontekście karności kościelnej. Prawdziwym zaś zadośćuczynieniem za winę i karę jest śmierć Chrystusa⁷⁴. Te wypowiedzi Filipa Melanchtona są dla Holstena Fagerberga przejawem krytycznej świadomości Reformatorów, którzy mieli świadomość zmian w pojmowaniu pokuty na przestrzeni dziejów i byli w stanie ocenić, że w trakcie tego rozwoju odeszła ona od swego pierwotnego znaczenia i treści⁷⁵.

Ekskurs 2.2. „Mały katechizm” i „Duży katechizm”

W MK część poświęcona spowiedzi składa się z trzech pytań z odpowiedziami oraz przykładu, jak spowiedź powinna wyglądać. Pierwsze z pytań definiuje spowiedź jako składającą się z dwóch części: wyznania grzechów oraz przyjęcia absencji od spowiednika⁷⁶. Ten ostatni stoi w tym momencie na miejscu Boga, a wypowiedziane przez niego słowa absencji domagają się wiary w to, że głoszą odpuszczenie grzechów u Boga w niebie. Kolejne dwa pytania odnoszą się do treści wyznania grzechów. Drugie rozróżnia wyznanie grzechów przed Bogiem i przed spowiednikiem. W przypadku tego pierwszego wzorem jest V prośba Modlitwy Pańskiej⁷⁷. Ma więc ono obejmować przyznanie do wszystkich grzechów „również tych, których nie znamy”⁷⁸, jest zatem wyznaniem grzesznej kondycji człowieka. Przed spowiednikiem zaś należy wyznać jedynie te grzechy, które obciążają człowieka, a więc te, które zna i czuje w sercu⁷⁹. Zatem MK sprzeciwia się wymogowi wyliczenia wszystkich grzechów, co jak zauważa Albrecht Peters, jest aktem uwolnienia nie tylko penitenta, ale i spowiednika, który nie musi już poznać w pełni śmiertelnych grzechów penitenta, by nałożyć na niego mocą władzy kluczy odpowiednie zadośćuczynienie usu-

⁷⁴ ACA XII, 109-123, BSELK-QM1, s. 516-518 (KWKL, s. 251-253); por. ACA XII, 138.167, BSELK-QM1, s. 520.525 (KWKL, s. 255.260).

⁷⁵ H. Fagerberg, dz. cyt., s. 53.

⁷⁶ Ten schemat odpowiada podziałowi działania Bożego względem człowieka w Zakonie i Ewangelii. Zob.: A. Peters, *Kommentar...*, t. 5, dz. cyt., s. 46n.54-56; na temat związku Zakonu i Ewangelii z pokutą zob. wyżej Ekskurs 1.

⁷⁷ Por.: MK, Ojciec nasz, Piąta prośba, BSELK, s. 878.880 (KWKL, s. 48).

⁷⁸ MK, Jak uczyć prostaczków spowiadania się?, BSELK, s. 886 (KWKL, s. 50).

⁷⁹ MK, Jak uczyć prostaczków spowiadania się?, BSELK, s. 884.886 (KWKL, s. 49n).

wające karę za grzech. Przywraca to także pewność absencji, która nie jest już kwestionowana niejasnością rozróżnienia między grzechami śmiertelnymi a powszednimi, które to rozróżnienie nie dawało w pełni jasnych wskazań, co do których grzechów wymagane jest ich pełne wyznanie⁸⁰.

Pytanie trzecie pomaga w identyfikacji grzechów, które wymagają wyznania przed spowiednikiem. Wzorcem dla rachunku sumienia jest tutaj Dekalog czytany w perspektywie wpisanego w przykazania powołania człowieka, a więc zgodnie z wykładnią zawartą w katechizmach⁸¹. W kontekście przywołania pojęcia stanu Albrecht Peters zwraca uwagę także na nowotestamentalne „tablice domowe”, które choćby dodatek do MK traktuje jako wzorzec dla poszczególnych stanów⁸². Według tego wzoru człowiek powinien ocenić sam siebie, czy nie sprzeniewierzył się jakimś zaleceniom wynikłym dla niego z Dekalogu, czy czegoś nie zaniedbał bądź też nie wyrządził komuś krzywdy⁸³. Holsten Fagerberg wskazuje, że w tym kontekście można wyznanie grzechów traktować jako wyraz skruchy⁸⁴. Albrecht Peters natomiast wskazuje, że pytania w części o spowiedzi nie należy traktować jedynie jako teoretycznego wstępu, ale mają one charakter wzoru rozmowy między spowiednikiem a penitentem, która powinna poprzedzać spowiedź. Dostrzega w tym ślady łączonego ze spowiedzią przesłuchania dotyczącego podstawowej wiedzy odnośnie Sakramentu Ołtarza, tyle że odniesione do spowiedzi⁸⁵.

W dalszej części rozważań MK odnośnie spowiedzi Marcin Luter przedstawia dwa przykłady spowiednich wyznań grzechu, zależnych od powołania penitenta. Obie rozpoczynają się od zwrócenia się do księdza z prośbą o wysłuchanie spowiedzi i udzielenie absencji, co wskazuje, że spowiednikiem winna być osoba pełniąca urząd kościelny. Holsten Fagerberg zwraca uwagę, że tego typu spowiedź w MK zyskuje zdecydowanie większe znaczenie, niż we wcześniejszych pismach, w których na pierwszym planie były pozostałe typy spowiedzi, które zostały także jeszcze ujęte w DK (przed Bogiem i przed bratem).

⁸⁰ A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 5, Göttingen 1994, s. 57.

⁸¹ MK, Dziesięć przykazań, BSELK, s. 862-870 (KWKL, s. 43-45); DK, Część pierwsza, BSELK, s. 930-1048 (KWKL, s. 62-95). W DK powołanie chrześcijańskie jest rozważane szczególnie w kontekście objasnienia IV i VI przykazania. Por. A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 1, Göttingen 1990, s. 53-309.

⁸² A. Peters, *Kommentar...*, t. 5, dz. cyt., s. 61n; por.: MK, Tablica domowa, BSELK, s. 894-898 (KWKL, s. 50) a także: A. Peters, *Kommentar...*, t. 5, dz. cyt., s. 95-118.

⁸³ MK, Jak uczyć prostaczków spowiadania się?, BSELK, s. 886 (KWKL, s. 50).

⁸⁴ H. Fagerberg, dz. cyt., s. 225n.

⁸⁵ A. Peters, *Kommentar...*, t. 5, dz. cyt., s. 16n. Na temat przesłuchania z katechizmu jako warunku przystąpienia do Wieczerzy Pańskiej w MK i DK zob. wyżej 14.1.2.

Wzrost znaczenia tej formy spowiedzi tłumaczy on zawarciem w niej komponentu przesłuchania, które miało za zadanie realizować dyscyplinę kościelną⁸⁶. Dlatego mamy tu do czynienia z przykładami spowiedzi w formie spowiedzi prywatnej. W obu modlitwach, oprócz wymienienia konkretnych grzesznych czynów, w których dana osoba sprzeniewierzyła się swojemu powołaniu (czy to sługi, czy też zwierzchnika) na wstępie pojawia się ogólne wyznanie własnej grzeszności: „Ja biedny grzesznik uznaję się winnym przed Bogiem wszelkich grzechów”⁸⁷. Dopiero po tym poprzedzone formułą: „w szczególności” pojawia się lista konkretnych grzesznych czynów. Marcin Luter w opisie MK dopuszcza, że po „w szczególności” nie pojawi się żaden konkretny grzech (choć uznaje to za niepodobieństwo). W takiej sytuacji penitent winien przyjąć odpuszczenia na podstawie ogólnego wyznania grzechów. Zarówno redaktorzy MK w edycji BSLK, jak i BSELK widzą w tym nawiązanie do praktyki tzw. „*offene Schuld*”, a więc publicznego wyznania winy, które duchowny od X w. zmaśniał w imieniu zboru tuż po kazaniu⁸⁸. Jak zauważa jednak Albrecht Peters nie chodzi tutaj o odesłanie penitenta, by wyznał swoje grzechy w ramach „*offene Schuld*” umiejscowionego po kazaniu, ale przejęcie samej formuły na grunt spowiedzi prywatnej⁸⁹. Odpowiedzią spowiednika na wyznanie penitenta powinna być formuła: „Niech ci Bóg będzie miłościw i posila wiarę twoją. Amen”⁹⁰, a następnie pytanie o wiarę penitenta w to, że w słowach spowiednika grzechy odpuścił mu sam Bóg. Po potwierdzeniu przez penitenta następuje formuła absolucji, odwołująca się do Chrystusowego nakazu odpuszczenia grzechów. Na koniec Marcin Luter dodaje, że osoby, których sumienie jest szczególnie obciążone i zaniepokojone, spowiednik powinien pocieszyć i zachęcić do wiary na podstawie Pisma Świętego⁹¹.

O ile część poświęcona spowiedzi w MK koncentruje się na spowiedzi prywatnej, to „Krótkie napomnienie do spowiedzi”, które jest częścią DK od jego drugiego wydania⁹², podchodzi do zagadnienia szerzej⁹³. Rozpoczyna je

86 H. Fagerberg, dz. cyt., s. 232n; zob. wyżej 14.1.2.

87 MK, Jak uczyć prostaczków spowiadania się?, BSELK, s. 886 (KWKL, s. 50).

88 BSLK, s. 519, przyp. 2, s. 439, przyp. 3; BSELK, s. 886n, przyp. 128.

89 A. Peters, *Kommentar...*, t. 5, dz. cyt., s. 64, szczególnie przyp. 331.

90 MK, Jak uczyć prostaczków spowiadania się?, BSELK, s. 886 (KWKL, s. 50).

91 MK, Jak uczyć prostaczków spowiadania się?, BSELK, s. 886.888 (KWKL, s. 50n).

92 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 1, dz. cyt., s. 674.

93 W tym kontekście należy odnotować także odniesienia do „sakramentu pokuty” w części poświęconej Chrztowi (zob. wyżej 10.2.) oraz do spowiedzi jako przygotowania do Wieczery Pańskiej (zob. wyżej 14.1.2.).

jednak deklaracja, że spowiedź powinna pozostawać wolna od tyranii papieskiej. Marcin Luter deklaruje odrzucenie przymusu spowiedzi, a także obowiązku wyliczenia wszystkich grzechów. Powodem odrzucenia tego ostatniego wymogu było to, że „nikt nie mógł bez reszty się wypowiadać”⁹⁴. To obciążenie sumień łączyło się co gorsza z brakiem pouczenia o sensie spowiedzi. W konsekwencji spowiedź, zamiast nieść pociechę, stała się jej przeciwieństwem. Dręczyła i pętała sumienia ludzi, którzy brali w niej udział, mimo swego wrogiego do niej nastawienia. Te trzy problemy: przymus spowiedzi, konieczność wyliczania wszystkich grzechów oraz brak wiedzy o pożytku spowiedzi naprawiła Reformacja, czyniąc ponownie spowiedź narzędziem pokrzepienia sumień⁹⁵.

Jednak wolność od przymusu spowiedzi nie jest wolnością od samej spowiedzi. Ci, którzy w ten sposób nadużywają reform w praktyce spowiedniej, nie są godni, by z nich korzystać. Lekceważenie spowiedzi jest przejawem niewiary w Ewangelię. Ci zaś, którzy w nią nie wierzą i nie chcą żyć po chrześcijańsku, zasługują jedynie na powrót pod papieską tyranię przymusu spowiedzi. Pozostałych zaś, którzy gotowi są do posłuszeństwa Bogu, trzeba napominać za pośrednictwem kazań, by zrozumieli wagę skarbu, jaki w spowiedzi otrzymali⁹⁶. Intencję Marcina Lutra podsumowuje celnie Hans Jorissen: „Takie wypowiedzi nabierają wagi przez to, że znajdują się w równie pełnym zapалу wystąpieniu Lutra na rzecz wolności spowiedzi – przeciwko wszelkiemu legalistycznemu przymusowi. Przez to jest jasne [...], że postulowana tu wolność chrześcijańska nie pozostawia miejsca na laksystyczną⁹⁷ i subiektywistyczną samowolę. Wolność chrześcijańska, co wyraźnie stwierdza »Duży katechizm«, ma swój własny »przymus«, ale ten nie jest niczym innym jak podarowana i umożliwiona w wierze w Ewangelię wewnętrzną siłą napędową dla wprowadzania w życie bycia chrześcijaninem”⁹⁸. Tą ocenę podziela także Leif Grane, widząc w tych wypowiedziach Marcina Lutra prawo i wolność do spowiedzi, zaś Albrecht Peters podkreśla w nich sprzeciw wobec pętania sumień prawnym pojmowaniem spowiedzi z jednej strony, zaś z drugiej protest przeciw libertynizmowi⁹⁹.

94 DK, Krótkie napomnienie do spowiedzi, BSELK, s. 1158 (KWKL, s. 129).

95 DK, Krótkie napomnienie do spowiedzi, BSELK, s. 1158 (KWKL, s. 128n).

96 DK, Krótkie napomnienie do spowiedzi, BSELK, s. 1158n (KWKL, s. 129).

97 Chodzi o odwołanie do laksyzmu, które deifiniowany jest następująco: „postawa i system moralny, wg których wszelka wątpliwość co do obowiązywalności prawa pozytywnego stanowi wystarczającą podstawę do usprawiedliwienia postępowania niezgodnego z tym prawem; przeciwieństwo rygoryzmu moralnego” (*laksyzm*, RELIGIA).

98 H. Jorissen, art. cyt., s. 536.

99 L. Grane, dz. cyt., s. 124; A. Peters, *Kommentar...*, t. 5, dz. cyt., s. 18.

Zanim Marcin Luter przejdzie do omówienia spowiedzi prywatnej, a więc praktyki do której odnosiły się powyższe uwagi, wskazuje, że nie jest to jedyna spowiedź. Wzorcową dla spowiedzi V prośba Modlitwy Pańskiej (jak również cała ta modlitwa) wskazuje, że istnieje jeszcze spowiedź przed Bogiem i przed bratem, wobec którego się zawiniło. Obie z nich powinny być obecne przez całe życie chrześcijanina. Wyznanie grzechów przed Bogiem jest bowiem dowodem na rozpoznanie swojej grzeszności i poszukiwanie łaski¹⁰⁰.

Powyższy wątek rozwija DK już w objaśnieniu V prośby Modlitwy Pańskiej, gdzie stwierdzone zostało, że odpuszczenie grzechów nie jest udzielane na podstawie ludzkiej prośby, ale jest dziełem Ewangelii, „która zawiera to przebaczenie jeszcze, zanim o nie prosiliśmy i zanim pomyśleliśmy o tym”¹⁰¹. Odpuszczenie grzechów jako pożytek absolucji (a także sakramentów i innych pociech, jakimi darzy Ewangelia), jest też wskazany w objaśnieniu trzeciego artykułu wiary w DK¹⁰². Wracając do objaśnienia V prośby Modlitwy Pańskiej – grzeszność przejawia się jednak codziennie w czynach oraz zaniedbaniu i prowadzi do niepokoju sumienia wobec Bożego gniewu i niełaski. Dlatego konieczna jest prośba o przebaczenie, by człowiek, czerpiąc z obietnicy Ewangelii, uspokajał swoje sumienie. Jednocześnie prośba ta łamie pychę człowieka i utrzymuje go w pokorze wobec Boga, by nie myślał, że jest w stanie chlubić się swoją pobożnością. Zaś udzielane w niej odpuszczenie jest człowiekowi stale potrzebne. Prowadzi to do konieczności stałej modlitwy o odpuszczenie, ta jest jednak jedynie możliwa w sytuacji ufności w Boże odpuszczenie¹⁰³.

Drugi z rodzajów spowiedzi – spowiedź przed bliźnim, także wynikająca z Ojcie nasz, poucza o konieczności wzajemnego wyznawania win. Takie wyznanie powinno poprzedzić wyznanie przed Bogiem, zaś fakt, że wszyscy wzajemnie sobie wyznający są takimi samymi grzesznikami, powinien całość zadania ułatwić. Podobnie jak w MK przy okazji wyznania wobec spowiednika pojawia się w DK rozróżnienie na ogólne wyznanie winy przed Bogiem oraz prośbę o przebaczenie konkretnych grzechów przez bliźniego. W tym wypadku chodzi jednak o te z występków, które były skierowane przeciw konkretnej osobie, do której chrześcijanin zwraca się o wybaczenie. Bóg odpuszcza zarówno grzechy przeciw sobie, jak i bliźniemu, zaś bliźni między sobą mają sobie odpuszczać grzechy, którymi skrzywdzili się wzajemnie¹⁰⁴.

¹⁰⁰ DK, Krótkie napomnienie do spowiedzi, BSELK, s. 1159 (KWKL, s. 129).

¹⁰¹ DK, Ojcie nasz, V prośba, BSELK, s. 1100 (KWKL, s. 111).

¹⁰² DK, O wierze, Trzeci artykuł, BSELK, s. 1064 (KWKL, s. 100).

¹⁰³ DK, Ojcie nasz, V prośba, BSELK, s. 1098.1100 (KWKL, s. 110n).

¹⁰⁴ DK, Krótkie napomnienie do spowiedzi, BSELK, s. 1159 (KWKL, s. 129).

W objaśnieniu V prośby Modlitwy Pańskiej w DK, w kontekście spowiedzi przed bratem, wobec którego się zgrzeszyło, zostaje podkreślone, że warunkiem uzyskania Bożego odpuszczenia jest odpuszczanie bliźnim wyznawanych przez nich win. Nie oznacza to ponownie, że podstawą odpuszczenia przez Boga jest ludzki akt odpuszczenia bliźniemu. Boże odpuszczenie jest zawsze tylko i wyłącznie wyrazem Bożej łaski. Jednak nakaz odpuszczenia bliźnim niesie w sobie także obietnicę, że ten, który odpuszcza bliźniemu, temu będzie odpuszczone (tutaj Marcin Luter powołuje się na Łk 6,37 i Mt 6,14), a odpuszczenie bliźniemu staje się znakiem umacniającym i upewniającym w wierze w obietnicę. Sposób działania owego znaku Marcin Luter porównuje z działaniem znaków Chrztu i Wieczerzy Pańskiej¹⁰⁵.

Obok tych dwóch rodzajów spowiedzi przed Bogiem i przed bliźnim, które są nakazane przykazaniem Bożym zawartym w Modlitwie Pańskiej, istnieje jeszcze spowiedź tajna, za którą takie przykazanie nie stoi. Ma ona służyć duszpasterskim pocieszeniem i poradą, tym którzy ich potrzebują, ilekroć ich potrzebują. Korzystanie z niej jest właśnie przedmiotem owej wolności odnośnie spowiedzi nadużycia której Marcin Luter krytykuje na wstępie do „Krótkiego napomnienia do spowiedzi”. Pojawienie się takiej praktyki jest uzasadnione przez to, że Chrystus powierzył chrześcijanom absolicję, by się wzajemnie uwalniali od grzechu. W absolicji jest bowiem zawarte Słowo Boże głoszące rozwiązanie człowieka z grzechów i ich odpuszczenie. Tym samym praktyka spowiedzi prywatnej nie ma za sobą przykazania Bożego, jednak udzielana w niej absolicja jest ustanowiona przez Chrystusa i ma Jego mandat¹⁰⁶.

W tej właśnie spowiedzi pojawiają dwie części, o których była już mowa w MK, a mianowicie ludzkie wyznanie i Boże Słowo w ustach człowieka, które uwalnia od grzechów niosąc pociechę. Dotychczasowe nauczanie o spowiedzi pomijało ten drugi element, zaś skuteczność absolicji uzależniano od jakości wyznania (jego zupełności i szczegółowości), doprowadzając ludzi do rozpacz, ze względu na niemożność wyspowiadania się w sposób zupełny. Zniszczono tym samym sens i pocieszającą istotę spowiedzi, która leży w jej najważniejszej części, a więc Bożym działaniu – odpuszczeniu grzechów w absolicji. Spowiedź zatem nie jest ludzkim dziełem czy oferowaniem czegoś Bogu, nie jest też wykazaniem się swoją pobożnością bądź grzesznością, ale przyjęciem od Boga Jego dzieła oferowanego w absolicji¹⁰⁷. Jednocześnie Albrecht Peters

105 DK, Ojciec nasz, V prośba, BSELK, s. 1100.1102 (KWKL, s. 111).

106 DK, Krótkie napomnienie do spowiedzi, BSELK, s. 1159n (KWKL, s. 130); zob. też: A. Peters, *Komentarz...*, t. 5, dz. cyt., s. 43n.

107 DK, Krótkie napomnienie do spowiedzi, BSELK, s. 1160 (KWKL, s. 130).

zauważa, że struktura spowiedzi, na którą składa się z jednej strony będące wyrazem skruchy wyznanie grzechów, zaś z drugiej pocieszające Słowo Boże obietnicy Ewangelii, odpowiada działaniu Boga względem człowieka w Zakonie i Ewangelii. Wskazanie na ten kontekst spowiedniego nauczania Marcina Lutra w katechizmach wyklucza jednocześnie traktowanie skruchy inaczej niż obietnicy Ewangelii, tj. w kategoriach działania człowieka, który budzi w sobie żal za grzech. Oba te elementy, zarówno skrucha pociągająca wyznanie, jak o obietnica Ewangelii kierowana do penitenta w absolucji są dziełem Bożym¹⁰⁸.

Dlatego właśnie nie można nakazywać spowiedzi, gdyż do przyjęcia wiarą Bożego daru nie można zmusić. Ten, kto jest chrześcijaninem, sam spragniony przyjdzie i będzie chciał skorzystać z zawartego w absolucji daru. Zaś ten, który chrześcijaninem nie jest bądź też nie czuje potrzeby skorzystania z oferowanego daru, nie powinien być zmuszany nakazem. Osoby niechące otrzymać absolucji bądź też widzące w spowiedzi swój dobry uczynek powinny zaniechać udziału w niej. To nie stoi jednak na przeszkodzie temu, by Marcin Luter zachęcał do przyścia do spowiedzi. Celem jednak powinno być usłyszenie woli Bożej zawartej w Jego Słowie – skarbie Bożym w absolucji. Jeśli ten dar i skarb zawarty w absolucji będzie właściwie objaśniany to nie będzie potrzeba żadnego przymusu. Wystarczającą zachętą jest jasne wskazanie na człowieczą otrzymania absolucji, wtedy do spowiedzi ludzi pociągną ich własne sumienia. Nie należy tego jednak robić przez dokładne ukazywanie nieczystości człowieka, jak czynili to kaznodzieje papiescy, ale poprzez wskazanie na fakt nędzy człowieka i dostępne w absolucji lekarstwo na ten stan. Temu bowiem, kto odczuwa swą nędzę wystarczy tylko taka informacja, by sam zapragnął udać się po skarb zawarty w absolucji. Ci zaś, którzy nie chcą dobrowolnie korzystać z tego daru mają do tego prawo, nie mogą być jednak uważani za chrześcijan, a co za tym idzie powinni być jako gardzący darem absolucji wyłączeni z Wieczerzy Pańskiej¹⁰⁹. Ta argumentacja na rzecz braku przymusu spowiedzi ukazuje jednocześnie absolucję jako jej centrum, kluczowy sens. W tym kontekście Albrecht Peters wskazuje w tym kontekście na obecne w wypowiedziach samego Marcina Lutra rozróżnienie odnośnie obietnicy Ewangelii w kazaniu i absolucji. Ta pierwsza bowiem jest kierowana ogólnie do całego zboru, ta druga zaś jest zindywidualizowana, skierowana konkretnie do penitenta¹¹⁰.

¹⁰⁸ A. Peters, *Kommentar...*, t. 5, dz. cyt., s. 46n.54-56; na temat Zakonu i Ewangelii w kontekście pokuty zob. wyżej Ekskurs 1.

¹⁰⁹ DK, Krótkie przypomnienie do spowiedzi, BSELK, s. 1160n (KWKL, s. 130n); odnośnie dopuszczenia do Sakramentu Ołtarza zob. wyżej 14.1.2.

¹¹⁰ A. Peters, *Kommentar...*, t. 5, dz. cyt., s. 48-50.

Marcin Luter na koniec „Krótkiego napomnienie do spowiedzi” raz jeszcze zdecydowanie odrzuca przymus przystępowania do spowiedzi, jest to przestrzeń wolności. O przymusie możemy mówić jedynie wobec szafarzy, by wiernie wykonywali swą służbę głoszenia Ewangelii i udzielania sakramentów. Podkreśla także, że zachęta do spowiedzi jest tożsama z zachętą do bycia chrześcijaninem¹¹¹.

Ekskurs 2.3. „Artykuły szmalkaldzkie”

W części trzeciej AS kwestia spowiedzi pojawia się aż w trzech artykułach. Po raz pierwszy w części artykułu III poświęconej fałszywej pokucie papistów, następnie zaś w artykułach VII dotyczącym władzy kluczy i VIII odnoszącym się do niej już w tytule.

W artykule trzecim krytyka praktyki spowiedniej pojawia się w ramach całościowej krytyki średniowiecznego rozumienia sakramentu pokuty, dzielącego go na trzy części: skruchę, wyznanie oraz zadośćuczynienie¹¹². Odnośnie spowiedzi Marcin Luter krytykuje nakaz wyznawania wszystkich grzechów oraz udzielanie absolucji w odniesieniu tylko do tych, które zostały wyznane. Prowadziło to do wątpliwości, czy kiedykolwiek spowiedź jest wystarczająca i zakończona. By wspomóc ludzi w tych wątpliwościach, sugerowano im dodatkowo, że istotnym w spowiedzi jest ich własny uczynek, to jest im spowiedź jest dokładniejsza i bardziej upokarza człowieka przed kapłanem, tym pełniej zadośćuczyni za grzech zasługując na łaskę Bożą. W tym nauczaniu o spowiedzi zabrakło Chrystusa i wyjaśnienia wartości absolucji. Źródłem pociechy nie była bowiem ta ostatnia, ale wyliczenie grzechów i powodowane nim zawstydzenie penitenta. Tak pojmowana spowiedź była źródłem nędzy i bezbożności¹¹³.

Artykuł VII części trzeciej definiuje władzę kluczy jako nadany przez Chrystusa urząd [*Ampt*] i władzę [*gewalt*] Kościoła wiązania i rozwiązywania grzechów, zarówno jawnych, jak i ukrytych, to jest znanych jedynie Bogu. Podporządkowanie władzy kluczy także drugiej z wymienionych kategorii grzechów uargumentowane jest za pomocą Ps 19,13, którego Filip Melanchton używał w CA XI¹¹⁴ jako argumentu przeciw wyliczaniu grzechów w czasie spowiedzi. W AS III, VIII Marcin Luter sprzeciwia się też sądowicznemu pojmowaniu władzy kluczy. Wychodzi tutaj od diagnozy Rz 7,25, że sam Paweł „służy ciałem

¹¹¹ DK, Krótkie napomnienie do spowiedzi, BSELK, s. 1161n (KWKL, s. 131).

¹¹² Na temat krytyki odnośnie skruchy i zadośćuczynienia zob. wyżej Ekskurs 1.2.

¹¹³ AS III, III, 19n, BSELK, s. 756 (KWKL, s. 348n).

¹¹⁴ Por. CA XI, BSELK, s. 104n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 32).

Zakonowi grzechu”. Dlatego właśnie ocena „jakie są, jak wielkie i jak liczne są grzechy”¹¹⁵ przynależy wyłącznie Bogu a nie człowiekowi, zgodnie z Ps 143,2 i 1 Kor 4,4¹¹⁶.

Artykuł VIII części III zajmuje się bezpośrednio spowiedzią. Koncentruje się przy tym na absolucji albo mocy władzy kluczy. Są one ustanowione przez Chrystusa w Ewangelii jako pomoc i pociecha przeciw grzechowi. Należy więc w Kościele nie znosić, a utrzymać absolucję i spowiedź. Marcin Luter argumentuje tutaj, że są one pożyteczne szczególnie dla pozbawionych nadziei sumień oraz nieokiełznanej młodzieży¹¹⁷. Tym samym, jak zauważa Werner Führer, wskazuje na dwojakie znaczenie spowiedzi: duszpasterskie i katechetyczne. To drugie wiąże z praktyką przesłuchania, będącego warunkiem dopuszczenia do Wieczery Pańskiej¹¹⁸. Jak wyjaśnia Holsten Fagerberg, także w odniesieniu do omawianego fragmentu AS, chodzi o tzw. *Katechismusverhör* [przesłuchanie z katechizmu], mającego na celu praktykowanie dyscypliny kościelnej mającą na celu weryfikację podstawowej wiedzy religijnej pragnących przystąpić do Sakramentu Ołtarza¹¹⁹. Obie te grupy można bowiem w spowiedzi przesłuchać i pouczyć o nauce chrześcijańskiej. AS III, VIII stwierdza też, że wyliczanie konkretnych grzechów w trakcie spowiedzi powinno być kwestią wolnego wyboru. Punktem wyjścia spowiedzi jest bowiem uznanie swojej grzeszności zgodnie z Rz 7,23 i wyznanie „nędzny ja grzesznik, a grzechów moich wiele”¹²⁰. To nigdy nie będzie nieprawdą w odniesieniu do chrześcijanina pozostającego w ciele. Fakt zaś, że absolucja prywatna wywodzi się z władzy kluczy, to należy jej nie lekceważyć, lecz považać tak jak inne urzędy¹²¹ chrześcijańskiego Kościoła¹²².

Ekskurs 2.4. „Traktat o władzy i prymacie papieża”

Oдноśnie praktyki spowiedniej Traktat skupia się, ze względu na swoją ogólną tematykę, na prerogatywach władzy kluczy jako władzy przekazanej apostołom

¹¹⁵ AS III, VII, 2, BSELK, s. 768 (KWKL, s. 353).

¹¹⁶ AS III, VII, 1-3, BSELK, s. 768 (KWKL, s. 353).

¹¹⁷ AS III, VIII, 1, BSELK, s. 768-770 (KWKL, s. 353).

¹¹⁸ W. Führer, *Die Schmalkaldischen Artikel*, Tübingen 2009, s. 338.

¹¹⁹ H. Fagerberg, dz. cyt., s. 236; por.: B. Hareide, *Die Konfirmation in der Reformationszeit. Eine Untersuchung der lutherischen Konfirmation in Deutschland 1520–1585*, Göttingen 1971, s. 87-105; zob. także wyżej 14.1,

¹²⁰ AS III, VIII, 2, BSELK, s. 770 (KWKL, s. 353).

¹²¹ Wbrew tekstowi niemieckiemu (*Ampf*) i łacińskiemu (*officium*) KWKL tłumaczy pojęcie jako „służba”.

¹²² AS III, VIII, 2, BSELK, s. 770 (KWKL, s. 353).

(Mt 16,18¹²³; Mt 18,18, J 20,23)¹²⁴. Jest to władza duchowna, w zakres której wchodzi: „polecenie nauczania Ewangelii, zwiastowania, odpuszczania grzechów, zawiadywania sakramentami, wyłączania ze społeczności bezbożnych bez gwałtu cielesnego”¹²⁵. Te prerogatywy zostały przypisane „tym, którzy stoją na czele Kościołów” – pasterzom, starszym czy biskupom. Mają oni z polecenia Ewangelii: nauczać jej, odpuszczać grzechy, zawiadywać sakramentami, wyłączać ze społeczności tych, których przestępstwa są znane, a ponownie udzielać absencji tym, którzy się upamiętali¹²⁶.

Trzeba przy tym pamiętać, że podstawowym dysponentem prawa zawiadywania Ewangelią, a więc wykonywania tych zadań, które wyżej przypisano tym, którzy stoją na czele Kościołów, jest zbór. W tym kontekście w Traktacie pojawia się przykład odnoszący się bezpośrednio do praktyki spowiedniej. Filip Melancton odwołuje się do pochodzącego od Augustyna przykładu „o dwóch chrześcijanach w łodzi, z których jeden ochrzcił katechumena, a następnie ten ochrzczony udzielił absencji temu drugiemu”¹²⁷. Jest to argumentem na rzecz stwierdzenia, że „w razie konieczności nawet laik udziela absencji i staje się sługą Słowa i pasterzem drugiego”¹²⁸. Hans Jorissen komentuje to stwierdzeniem, że chodzi tutaj o przypadek graniczny, w pilnej potrzebie, a nie regularną praktykę absencji udzielanej przez osoby niepełniące urzędu kościelnego¹²⁹. Odnosnie do praktycznych wymiarów spowiedzi w Traktacie znalazło się też odrzucenie wymogu wyliczania grzechów, wskazane w kontekście krytyki papieskiego wypaczenia nauki o pokucie¹³⁰.

Ekskurs 2.5. Podsumowanie

Spowiednie nauczanie LC koncentruje się w swoim wymiarze pozytywnym wokół znaczenia absencji, dostrzegając jej duszpasterski potencjał w niesieniu pocieszenia strapiionym grzechem sumieniom. Zaś w wymiarze negatywnym na krytyce przymusu w praktyce spowiedniej, która nakazywał spowiadać

123 Tutaj Piotr ze względu na pozostałe fragmenty poświadczające przekazanie władzy kluczy wszystkim apostołom traktowany jest jako reprezentant apostołów.

124 Traktat 23, BSELK, s. 806 (KWKL, s. 361).

125 Traktat 31, BSELK, s. 810 (KWKL, s. 362).

126 Traktat 60n, BSELK, s. 822.824 (KWKL, s. 366).

127 Traktat 67, BSELK, s. 826 (KWKL, s. 367).

128 Traktat 67, BSELK, s. 826 (KWKL, s. 367).

129 H. Jorissen, art. cyt., s. 541.

130 Traktat 45, BSELK, s. 818 (KWKL, s. 364).

się minimum raz do roku, a także nakazywał wyliczać wszystkie grzechy, co miało stać się podstawą absolucji. Kluczowy zarzut wobec tych wymogów jest tożsamy z zarzutem wobec średniowiecznego opisu pokuty¹³¹, to jest wymogi te prowadzą do niepewności, czy spowiedź była pełna i czy penitent uzyskał odpuszczenia. Przy czym poszczególne części LC są zgodne także co do za-trzymania spowiedzi prywatnej, jako miejsce szafarstwa absolucji. Nie jest ona wywiedziona z prawa Bożego, lecz jedynie z faktu udzielenia Kościołowi mandatu odpuszczania grzechów w ramach władzy kluczy, która jest częścią służby urzędu kościelnego. Nie jest ona pojmowana jako władza sądzenia grzechów i grzesznika, ale służba obietnicy – Ewangelii. Absolucja widziana jest jako głos Ewangelii i skuteczne odpuszczenie grzechów, a nie jedynie deklaracja tego, co dokonało się na podstawie skruchy człowieka.

Te wspólne wątki CA i ACA uzupełnia wskazaniem, że znaczenie absolucji dla pocieszenia sumień jako głosu Ewangelii domagającego się wiary kwalifikują ją do uznania za sakrament pokuty. Oprócz tego CA podkreśla, że za podstawę absolucji nie można uważać zadośćuczynienia, gdyż jest ona dziełem Bożym, a nie ludzkim. Filip Melanchton, polemizując z wymogiem wyliczenia grzechów, podkreśla, że pochodzi on z ustanowienia ludzkiego i jest śladem starokościelnej praktyki publicznej pokuty. ACA, odrzucając przymus wyliczenia grzechów, nie stwierdza, by takiej praktyki należało całkowicie zaniechać. Jest ona bowiem duszpastersko pożyteczna, o ile nie będzie warunkowała skuteczności absolucji. CA i ACA, odrzucając przymus spowiedzi, zna jednak wymóg spowiedzi przed przystąpieniem do Sakramentu Ołtarza¹³².

MK do wyżej wskazanych wątków wspólnych dodaje nacisk na aspekt praktyczny. To jest wskazuje, że inny zakres ma spowiedź przed Bogiem, a więc całościowe uznanie siebie za grzesznika, a czym innym jest spowiedź prywatna, w której wobec spowiednika wyznać należy tylko grzechy, które obciążają sumienie. MK wskazuje także, że podstawą dla rachunku sumienia przed spowiedzią winien być Dekalog i zobowiązania przypisane do stanu, do jakiego człowiek został powołany. W formie spowiedzi zaproponowanej w MK wyrażonym jest także motyw, że spowiednik wobec penitenta występuje na miejscu samego Boga. DK natomiast skupia się na fakcie, że wolność od przymusu w spowiedzi prywatnej nie jest wolnością od samej spowiedzi. Skłaniać do niej ma jednak objaśnienie pożytku udzielanej w niej absolucji a nie nakaz. DK zna także dwie inne formy spowiedzi, które inaczej niż spowiedź prywatna,

¹³¹ Zob. wyżej Ekskurs 1.

¹³² Zob. wyżej 14.1.1.

mają za sobą przykazanie Boże ujęte w V prośbie Modlitwy Pańskiej: spowiedź przed Bogiem i spowiedź przed bratem. Obie powinny być stałym elementem życia chrześcijanina.

W przypadku AS do zasadniczych wątków nauczania spowiedniego LC dodany został nacisk na to, że wymóg wyliczania grzechów prowadzi do niepewności, a ta do szukania oparcia we własnych uczynkach, a nie czynach Boga w obietnicy absolucji. AS podziela też pogląd DK, że do spowiedzi nie należy przymuszać, ale zachęcać objaśnianiem pożytku absolucji. Obecne w nich jest także pojmowanie spowiedzi nie tylko w kategoriach odpuszczenia grzechów, ale również w wymiarze katechetycznym¹³³.

Ostatnie z pism LC zajmujących się spowiedzią – Traktat, w tle swoich ustaleń ma powyżej wskazane ogólne wątki nauczania spowiedniego ksiąg wyznaniowych. Jednocześnie ze względu na swoją ogólną tematykę przykładą szczególną wagę do miejsca szafarstwa absolucji w ramach duchowej władzy kluczy powierzonej przez zbór pełniącym urząd.

Powyższe uzupełnienie prezentacji nauczania o sakramentach w LC o zawarty w niej wykład na temat spowiedzi, która jedynie w CA i ACA jest zaliczana do sakramentów, pozwala przejść w kolejnych dwóch rozdziałach do ostatniego wątku sakramentalnego wykładu ksiąg wyznaniowych. Chodzi o ich powiązanie eklezjologiczne w odniesieniu do pojęcia sakramentu jako *notae ecclesiae* i związków sakramentu i urzędu kościelnego.

133 Zob. wyżej 14.1.4.

15. Eklezjologiczne znaczenie sakramentów

Uzupełniając rozważania o sakramentach o wątki dotyczące się ich znaczenia dla eklezjologii, należy rozpocząć od najbardziej oczywistego związku między nauczaniem o sakramentach a eklezjologią LC. Chodzi o ujęcie sakramentów jako *notae ecclesiae* [znamiona Kościoła]. Jest ono obecne na kartach LC zasadniczo w głównym artykule eklezjologicznym CA, a więc CA VII, a także odpowiadającym mu ACA VII i VIII. Pozostałe księgi wyznaniowe nie zajmują się tym problemem. Jedynym wyjątkiem jest tutaj wzmianka w FC X. Pewne treści dające się odnieść do takiego ujęcia sakramentów niesie też ze sobą DK. Stąd przedmiotem poniższej analizy będą kolejno CA i ACA, a także w charakterze uzupełnienia DK i FC.

15.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”

CA zawiera definicję Kościoła, która stanowi nie tylko zasadniczy punkt wyjścia w opisie eklezjologii samej CA, ale także całej LC¹. Chodzi o CA VII, w którym po raz drugi po artykule V w treści CA pojawia się pojęcie sakramentu. Treść tego artykułu brzmi następująco: „Item docent, quod una sancta Ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur Sacramenta. Et ad veram

¹ Por.: E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, wyd. 4, Göttingen 2008, s. 162; F. Brunstäd, *Theologie des lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, s. 114; H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965, s. 264n; T. Austad, *Kirche*, w: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, red. H. G. Pöhlmann, T. Austad, F. Krüger, Gütersloh 1996, s. 170.172.174n; G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 2, Berlin 1998, s. 242.

unitatem Ecclesiae satis est consentire de doctrina Evangelii et administratione Sacramentorum. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas. Sicut inquit Paulus: Una fides, unum baptisma, unus Deus et pater omnium etc.” [„Kościoły nasze uczą, że jeden święty Kościół trwać będzie po wszystkie czasy. Kościół zaś jest zgromadzeniem świętych, w którym się wiernie naucza ewangelii i należyście udziela sakramentów. Dla prawdziwej tedy jedności Kościoła wystarczy zgodność w nauce ewangelii i udzielaniu sakramentów. Nie jest to konieczne, aby wszędzie były jednakowe tradycje ludzkie albo obrzędy czy ceremonie ustanowione przez ludzi, wedle słów Pawła: »Jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich«”.] / „Es wirt auch geleret, das alzeit müsse ein heilige Christlich kirche sein und bleiben, welche ist die versamlung aller gleubigen, bey welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacrament laut des Evangelii gereicht werden. Denn dieses ist gnug zu warer einigkeit der Christlichen kirchen, das da eintrechtiglich nach reinem verstand das Evangelium gepredigt und die Sacrament dem Göttlichen wort gemes gereicht werden. Und ist nicht not zu warer einigkeit der Christlichen kirchen, das allenthalben gleichformig Ceremonien, von menschen eingesatzt, gehalten werden, wie Paulus spricht Ephes. iii.: »Ein leib, ein geist, wie ihr beruffen seid zu einerley hoffnung euers beruffs, Ein Herr, ein glaub, eine Tauffe«” [„Naucza się także, że jeden po wszystkie czasy istnieć i trwać musi jeden święty chrześcijański Kościół, który jest zgromadzeniem wszystkich wierzących, wśród których Ewangelia jest czysto zwiastowana i sakramenty święte zgodnie z Ewangelią bywają udzielane. To bowiem wystarcza do prawdziwej jedności Kościołów chrześcijańskich, gdy w nich zgodnie w czystym ujęciu Ewangelia jest zwiastowana, a sakramenty bywają udzielane zgodnie ze Słowem Bożym. Do prawdziwej jedności Kościoła chrześcijańskiego nie jest zaś konieczne, ażeby wszędzie były zachowywane jednakowe ceremonie, ustanowione przez ludzi, jak mówi Paweł w liście do Efezjan r. 4: »Jedno ciało i jeden duch, jak też powołani jesteście do jednej nadziei, która należy do powołania waszego, jeden pan, jedna wiara, jeden chrzest«”]².

Sakramenty pojawiają się więc w CA VII w dwóch miejscach, przy dookreśleniu, jakie zgromadzenie wierzących może być nazwane Kościołem oraz w opisie modelu jedności Kościoła. Idąc tropem terminologii zaproponowanej przez Filipa Melanchtona w ACA VII i VIII, są one w CA VII ujęte jako *notae ecclesiae*,

² CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34).

a więc znamiona Kościoła³. W literaturze przedmiotu model eklezjologiczny CA i rola sakramentów w nim jest przedmiotem szerokiej dyskusji. Wśród podnoszonych problemów znalazła się kwestia odpowiedzi na następujące pytania: 1. Jaka jest rola *notae ecclesiae* dla istnienia Kościoła?, 2. Jakie jest znaczenie ich tożsamości ze środkami łaski wymienionymi w CA V? 3. Co znaczy w odniesieniu do sakramentów *recte/laut des Evangelii* [„należycie/zgodnie z Ewangelią”]?, 4. Jaka jest rola *notae ecclesiae* w kontekście pytania o jedność Kościoła? i w końcu: 5. Jaka w świetle rozstrzygnięć CA XIV jest zależność między *notae ecclesiae* a urzędem kościelnym? Poniżej przybliżony zostanie stan dyskusji w literaturze przedmiotu nad czterema pierwszymi z wymienionych pytań, zaś pytanie ostatnie zostanie rozpatrzone w kolejnym rozdziale poświęconym związkom sakramentów i urzędu kościelnego⁴.

Relację z dyskusji nad pierwszym z postawionych wyżej pytań rozpoczniemy od stanowiska Edmunda Schlinka, który w Ewangeli i sakramentach widzi zarówno realny fundament [*Realgrund*] Kościoła, jak i fundament jego rozpoznania [*Erkenntnisgrund*]⁵. Friedrich Brunstād idzie w podobnym kierunku, stwierdzając, że *notae ecclesiae* nie stanowią jedynie znaków Kościoła, ale są one dla niego konstytutywne. Friedrich Brunstād podsumowuje: „Gdzie jest Słowo i sakrament, tam jest Kościół w sensie, że przez nie jest on konstytuowany i budowany”⁶. Holsten Fagerberg odwołuje się do pneumatologicznego kontekstu *notae ecclesiae*, podkreślając na wstępie rozważań o jedności Kościoła na gruncie LC, że Słowo i Sakrament stanowią środki Ducha Świętego, dzięki którym Kościół powstaje i wzrasta, a jednocześnie stanowią one znaki prawdziwego Kościoła. Odwołuje się jednocześnie do badań Gustava Aulén i Paula Tschackerta, przywołując przy tym terminologię, którą spotkaliśmy już u Edmunda Schlinka. Stwierdza bowiem, że *notae ecclesiae* nie stanowią tylko fundamentu rozpoznania [*Erkenntnisgrund*] Kościoła, ale jego realny fundament [*Realgrund*]⁷. Georg Kretschmar wskazuje, że koncepcja *notae ecclesiae* ma swoje korzenie w teologii znaku Augustyna z Hippony, zaś same *notae* konstytuują Kościół, a jednocześnie są znakami obecności Bożej w Jego Kościele w środkach łaski⁸. Bernhard Lohse także widzi *notae ecclesiae* jako

3 Por. ACA VII i VIII, 5, BSEL-QM1, s. 492 (KWKL, s. 226).

4 Zob. niżej 16.1.

5 E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, s. 181

6 F. Brunstād, dz. cyt., s. 118.

7 H. Fagerberg, dz. cyt., s. 281n.

8 G. Kretschmar, *Der Kirchenartikel der Confessio Augustana Melnachts, w: Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 427n.

elementy wyróżniające Kościół, a jednocześnie gruntujące jego bycie⁹. Polski teolog Dominik Nowak również podsumowuje: „Te dwa elementy, a więc zwiastowanie Słowa oraz sprawowanie sakramentów nie są li tylko znakami, charakterystycznymi cechami Kościoła, lecz stanowią one w ogóle o jego istnieniu”¹⁰. Dokonawszy tego przeglądu stanowisk, należy je podsumować za Guntherem Wenzem, który sprzeciwia się przeciwstawianiu pojmowania *notae ecclesiae* w kategoriach przejawów życia Kościoła i w kategoriach tego życia podstaw. Wskazuje, że *notae* pełnią obie te funkcje. Są one bowiem konieczne zarówno dla powstania Kościoła, jak i jego utrzymania. Pełnią rolę zarówno znaku rozpoznawczego, ustalającego jego zewnętrzną postać, jak i stanowią podstawę konstytuującą kościelne bycie¹¹.

Z tym konsensusem komentatorów, w ramach którego uznaje się dwie współistniejące role *notae ecclesiae*, jako znaków rozpoznawczych i konstytutywnych elementów Kościoła, nie zgadza się Regin Prenter. Stwierdza on bowiem, że przyznanie *notae ecclesiae* konstytuującej roli dla Kościoła powoduje, że znak istnieje zanim powstanie rzecz przezeń oznaczana. Regin Prenter proponuje więc inne ujęcie – *notae ecclesiae* nie stwarzają Kościoła, ale ten jest ich nosicielem¹².

Powyższy obraz roli *notae ecclesiae* dla Kościoła należy uzupełnić o jeszcze dwie uwagi. Po pierwsze należy przywołać obserwację Edmunda Schlinka, który wskazuje, że *notae ecclesiae* nie są jedynie środkami działania Ducha Świętego konstytuującymi zgromadzenie wierzących, ale także są służbą, której owo zgromadzenie się podejmuje i którą wykonuje¹³. Po drugie należy rozwinąć tezę Gunthera Wenza głoszącą, że *notae* kształtują zewnętrzną postać Kościoła. Jej autor objaśnia, że istota Kościoła staje się zewnętrznie widoczna właśnie w *notae*: Słowie i sakramencie. Zatem zewnętrzna widzialność Kościoła realizuje się w pierwszym rzędzie nie przez zebrany zбір, ale w obiektywnych *notae*, na których opiera się, konstytuowana przez nie subiektywność wiary¹⁴.

Kolejne z pytań, jakie pojawiają się w dyskusji nad *notae ecclesiae*, dotyczy ich

9 B. Lohse, *Die Einheit der Kirche nach der Confessio Augustana*, w: *Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche*, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau 1982, s. 72.

10 D. Nowak, *Nauka o Duchu Świętym w świetle teologii ks. dra Marcina Lutra i Ksiąg Symbolicznych*, „Studia Humanistyczno-Teologiczne” t. 1 (1): 2003, s. 178.

11 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 2, dz. cyt., s. 248-254.315.

12 R. Prenter, *Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung*, Erlangen 1980, s. 100n.

13 E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, dz. cyt., s. 167.

14 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 2, dz. cyt., s. 315.

relacji względem wymienionych w CA V środków łaski¹⁵. Jak zauważa Torleiv Austad, są one ze sobą tożsame¹⁶. Taka tożsamość stanowi założenie dla uznania konstytutywnej, stwórczej roli *notae* dla Kościoła, jaką można było obserwować w dyskusji zrelacjonowanej w odpowiedzi na pierwsze z postawionych w kontekście CA VII pytań. Do wskazanych tam stanowisk należy dodać, że pneumatologiczny kontekst środków łaski nie oznacza tylko obserwacji poczynionej przez Holstena Fagerberga, że Kościół powstaje i wzrasta dzięki obecności środków łaski¹⁷, ale także wskazanie Ernsta Kindera, iż Duch Święty działa przez Słowo i sakramenty nie tylko w Kościele, ale i przez Kościół¹⁸. Gunther Wenz zaś uzupełnia, że to właśnie obecność *notae* tożsamych ze środkami łaski umożliwia określenie, jak to czyni CA VII, Kościoła jako *congregatio sanctorum/versammlung aller gleubigen* [zgromadzenie świętych/zgromadzenie wszystkich wierzących]. To właśnie środki łaski, a nie członkowie owego zgromadzenia, konstytuują świętość i wiarę zgromadzonych¹⁹.

Trzecie z wskazanych kluczowych zagadnień dla interpretacji roli sakramentów jako *notae ecclesiae* to kwestia rozumienia doprecyzowania *recte/laut des Evangelii* [„należycie/zgodnie z Ewangelią”]²⁰. Wilhelm Maurer oraz Regin Prenter, komentując tę wypowiedź CA, skupiają się na faktycznej praktyce udzielania sakramentów. Ten pierwszy podkreśla, że sformułowania *recte/laut des Evangelii* nie odnoszą się do właściwej, teoretycznej formuły nauki o sakramentach, ale do ich praktycznego sprawowania zgodnie z ustanowieniem ewangelicznym. Jako bezpośredni kontekst zastrzeżenia, jakim opatrzone sakramenty w roli *notae ecclesiae*, widzi on bowiem problemy praktyczne ujęte w części drugiej CA²¹. Chodzi o reformy dotyczące Wieczerzy Pańskiej, a więc postulat udzielania jej pod obiema postaciami także świeckim (CA XXII)²² oraz krytykę mszy, a także powiązaną z tym wypowiedzi odnośnie zagadnień ściśle praktycznych, takich jak kwestia języka liturgicznego (CA XXIV)²³. Drugi z wymienionych komentatorów CA skupia się w swojej analizie na na-

¹⁵ CA V, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 28).

¹⁶ T. Austad, art. cyt., s. 172.

¹⁷ H. Fagerberg, dz. cyt., s. 281n.

¹⁸ E. Kinder, *Zur Lehre vom Heiligen Geist nach dem lutherischen Bekenntnisschriften*, „Fuldaer Hefte” t. 15: 1964, s. 22n.

¹⁹ G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 2, dz. cyt., s. 257n.

²⁰ CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 30).

²¹ W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, t. 2, Gütersloh 1978, s. 173.

²² Zob. wyżej 13.1.

²³ Zob. wyżej 12.1.; 14.2.1.

bożeństwowym charakterze *notae ecclesiae*, tym samym także widzi realizację postulatów *recte/laut des Evangelii* w kontekście *stricte* praktycznym²⁴. Nieco inaczej akcenty rozkłada polski teolog Ryszard Janik, który nie skupia się na podkreśleniu wymiaru praktycznego udzielania sakramentów, ale zgodności praktyki z normą apostołskiego świadectwa Pisma Świętego²⁵. Powyższe różne akcenty łączy Edmund Schlink. Doprecyzowanie *recte/laut des Evangelii* widzi w pierwszej kolejności jako zgodność praktyki udzielania sakramentów z ich ustanowieniem. Przy czym podkreśla, że muszą one zachować charakter łaskawych, usprawiedliwiających darów Bożych. Kładzie, podobnie jak Regin Prenter, nacisk na nabożeństwowy kontekst obu *notae*. Ewangelia ma być zwiastowana, a sakramenty udzielane w zgromadzeniu, w którym realizuje się uniwersalna rzeczywistość Kościoła. Nie chodzi więc o oderwaną od praktyki poprawną naukę o sakramentach. To wskazanie na ugruntowanej w *notae* łączności z uniwersalnym Kościołem łączy się ściśle z kolejną kwestią, to jest związkiem *notae* z modelem jedności Kościoła²⁶.

Czwarte z przedstawionych wyżej pytań interpretacyjnych odnoszących się do CA VII dotyczy znaczenia *notae ecclesiae*, a więc także sakramentów dla jedności Kościoła. Jest to więc właściwie pytanie o model jedności Kościoła, jaki przewiduje CA VII. Ich kluczową rolę oddaje określenie ich mianem „skopusu eklezjologii” CA przez Gunthera Wenza²⁷. Zgodnie z przytoczonym wyżej tekstem CA VII to właśnie w oparciu o *notae ecclesiae* tworzy się prawdziwa jedność Kościoła, lub jak chce tekst niemiecki Kościołów. *Notae ecclesiae* są tym, do czego zgoda *satis est/ist gnug* [wystarczy/wystarcza] do owej jedności. Określeniu tego, co wystarcza do jedności Kościoła, towarzyszy także wskazanie, co *nec necesse est/ist nicht not* [nie jest to konieczne/nie jest konieczne]. W tej drugiej kategorii znalazły się ceremonie i tradycje ustanowione przez ludzi. Jak zauważa Georg Kretschmar, dzięki temu to, co przynależy do istoty Kościoła, co ów Kościół konstytuuje, jest jednocześnie wystarczające dla jego jedności²⁸. Ponadto, jak wskazuje Wenzel Lohff, na gruncie CA VII jakiegolwiek instytucjonalno-organizacyjne elementy nieodzwierciedlają życia Kościoła

24 R. Prenter, dz. cyt., s. 101-103.

25 R. Janik, *Jedność Kościoła w nauce Ksiąg wyznaniowych Kościoła luterańskiego*, w: *Teologia wiary. Teologia ks. dra Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterańskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 263n.

26 E. Schlink, *Kriterien der Einheit der Kirche aufgrund der Augsburgischen Konfession*, w: *Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche*, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau 1982, s. 110n; tenże, *Theologie der lutherischen...*, dz. cyt., s. 165.

27 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 2, dz. cyt., s. 302n.

28 G. Kretschmar, art. cyt., s. 428.

nie stanowią jego podstawy, ale wyłącznie skutek, ponadto formuła *nec necesse est* dopuszcza pluralizm tych ostatnich²⁹.

Dla pojmowania modelu jedności Kościoła opartej na *notae ecclesiae* ma znaczenie ich tożsamość ze środkami łaski, a więc instrumentami działania Ducha Świętego. Wynikająca z tego obiektywność *notae ecclesiae* jako przejawów działania Bożego nie tylko umieszcza eklezjologię CA na gruncie starokościelnej eklezjologii *communio*, jak stwierdza to Walter Kasper³⁰, którego tezę podzielają także ewangeliccy badacze CA tacy jak Georg Kretschmar³¹ czy Rolf Schäffer. Ten ostatni czyni z eklezjologii CA punkt wyjścia dla rozważań o obecności koncepcji *communio* na gruncie luteriańskiej teologii³². O wiele jednak istotniejszą konsekwencję tego utożsamienia przywołuje Bernhard Lohse, który podkreśla, że jedność Kościoła opisana w CA jest darem dla Kościoła³³. Zgadza się z nim Regin Prenter³⁴, zaś Peter Brunner rozwija, że ów dar jedności pojawia się tam, gdzie mamy do czynienia z konsensusem wiary. Konsensus ten opiera się na apostoelskim przekazie, który zawiera Pismo Święte, a konkretniej na zawartym w nim przesłaniu o zbawieniu w Chrystusie. Przy tym nie jest ono jego jedynym świadectwem, da się go uchwycić w historii Kościoła, w wyznaniach wiary, które powstawały adekwatnie do sytuacji historycznej (np. trzy starokościelne wyznania wiary, które stały się częścią także LC), różnie ujmując prawdę chrześcijańską³⁵. To wyakcentowanie konsensusu co do Ewangelii współgra z tezą Waltera Kaspera głoszącą, że na gruncie CA VII sakramenty pozostają podporządkowane w zgodzie co do wiary³⁶.

Obserwacje Petera Brunnera i Waltera Kaspera współgrają jeszcze w jednym aspekcie. Konsensus, o którym pisze Peter Brunner, dotyczy kluczowej treści Ewangelii, zaś Walter Kasper widzi w warunkach jedności opartych o *notae*

29 W. Lohff, *Bekenntnis zum Frieden. Eine Auslegung der Confessio Augustana*, Hamburg 1980, s. 38n.

30 W. Kasper, *Das Kirchenverständnis der Confessio Augustana*, w: *Confessio Augustana und Confutatio...*, dz. cyt., s. 401; tenże, *Kirchenverständnis und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana*, w: *Evangelium – Sakramente – Amt...*, dz. cyt., s. 34n.49n; por.:: H. Meyer, H. Schütte, art. cyt., s. 180.

31 G. Kretschmar, art. cyt., s. 436.

32 R. Schäffer, *Communio in der lutherische Ekklesiologie*, „LWB-Dokumentation” t. 42: 1998, s. 120-126 (tłum. polskie: tenże, *Communio w eklezjologii luteriańskiej*, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luteriańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 92-97).

33 B. Lohse, *Die Einheit der Kirche...*, art. cyt., s. 75.

34 R. Prenter, dz. cyt., s. 108.

35 P. Brunner, *Die ökumenische Bedeutung der Confessio Augustana*, w: *Katholische Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche*, wyd. H. Meyer i in., Frankfurt a. M. 1977, s. 130

36 W. Kasper, *Kirchenverständnis und Kircheneinheit...*, art. cyt., s. 40.

ecclesiae konsekwencję reformacyjnego rozumienia Ewangelii o usprawiedliwieniu *sola gratia*³⁷. Także polski teolog Manfred Uglorz wskazuje, że te wypowiedzi CA VII są efektem przeniesienia na grunt eklezjologiczny myśli o usprawiedliwieniu *sola gratia, sola fide*³⁸. Idąc podobnym tropem, Georg Kretschmar umieszcza to kluczowe rozróżnienie CA VII w szerszym kontekście, a mianowicie widzi w nim przejaw zasadniczego dla reformacyjnego myślenia odróżnienia Zakonu od Ewangelii³⁹.

Z powyższymi obserwacjami zgodna jest też interpretacja tego, co *satis est* dla jedności Kościoła, jaką zaproponowali Harding Meyer i Heinz Schütte. Obaj teologowie w swoim opracowaniu poświęconemu pojęciu Kościoła w CA wskazują, że w kategorii *satis est* mieści się jedynie to, co ostatecznie jest koniecznym do zbawienia. Tym samym w interpretacji zestawienia *satis est – nec necesse est* wysuwają na pierwszy plan *notae ecclesiae*, które zapośredniczają usprawiedliwienie *sola gratia, sola fide*, a nie ekumeniczną otwartość i wolność co do elementów życia kościelnego ustanowionych przez ludzi, czy form pobożności, które kryją się za zawartym w CA VII określeniem tego, co *nec necesse est*⁴⁰.

Wskazana przez Hardinga Meyera i Heinza Schütte przestrzeń wolności zapewniona przez formułę *nec necesse est* nasuwa pytanie o jej granice. Erwin Iserloh za Vincentem Pfnürem wskazuje, że owa wolność nie obejmuje tradycji apostoelskiej⁴¹, przywołując jako argument na rzecz swojego stanowiska zakończenie części pierwszej CA: „Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis, vel ab Ecclesia Romana, quatenus ex scriptoribus nobis nota est [Oto niemal cała nasza nauka, z której widać, że nie ma w niej nic, co by się nie zgadzało z Pismem lub [...]z Kościołem rzymskim, jak dalece jest nam znana z pisarzy]”⁴². Natomiast Edmund Schlink rozważa, czy pojęcie *traditiones humanas* [tradycje ludzkie] zastosowane w CA VII należy traktować tylko w kategoriach praktycznych, odnosząc je do takich kwestii, jak posty czy szaty liturgiczne. Podstawą wątpliwości podnoszonych

37 Tamże, s. 39n.

38 M. Uglorz, *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995, s. 90-92.

39 G. Kretschmar, art. cyt., s. 428n.

40 H. Meyer, H. Schütte, *Die Auffassung von Kirche im Augsburgischen Bekenntnis*, w: *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980, s. 184-186.

41 E. Iserloh, *Kirche, Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana*, w: *Evangelium – Sakramente – Amt...*, dz. cyt., s. 14.

42 CA, Zakończenie części pierwszej, BSELK, s. 131 (KWKL, s. 149); por. BSELK, s. 130 (BKE1, s. 44-46).

przez Edmunda Schlinka jest fakt, że zajmująca się kwestią tradycji ludzkich część druga CA nie ogranicza się tylko do analizy i krytyki konkretnych praktyk Kościoła, ale jest także zajęta stojącymi za nimi założeniami z obszaru nauki Kościoła⁴³. W tym kontekście należy przywołać ponownie analizę eklezjologii CA przeprowadzoną przez Hardinga Meyera i Heinza Schüttego, którzy podejmują się odpowiedzi na postawione przez Edmunda Schlinka pytanie poprzez interpretację CA VII przez pryzmat CA XV⁴⁴. Wskazują na tej podstawie, że pod ludzkimi tradycjami kryją się przede wszystkim formy, w jakich przejawia się chrześcijańska pobożność, a więc takie kwestie, jak przepisy odnośnie postów, potraw, świąt kościelnych, szat itp.⁴⁵.

W odniesieniu do przestrzeni wolności gwarantowanej przez zapis o tym, co *nec necesse est* dla jedności Kościoła, należy z Peterem Brunnerem zauważyć, że nie oznacza to przyzwolenia na dowolność. Wymagany w CA VII konsensus co do Ewangelii jest konsensusem wiary tożsamym z prawdą chrześcijańską przekazaną w Piśmie Świętym. Stąd też nieuprawnionym jest traktowanie go minimalistycznie, redukując jego roszczenia⁴⁶. Za takim zastrzeżeniem, jak wskazuje Edmund Schlink, przemawia logika samej CA, która w CA VI⁴⁷ ukazuje ludzkie uczynki jako element nowego posłuszeństwa będącego owocem usprawiedliwiającej wiary Ewangelii, o której mowa w kluczowym CA IV⁴⁸. To Ewangelia domaga się nowego posłuszeństwa i jako Słowo Boże jest decydująca w kwestii tego, jaki kształt ma przybrać owo posłuszeństwo. Zatem zgoda co do Ewangelii nie jest tylko zgodą co do nauki wyznaczającą granice ortodoksji, ale pociąga za sobą konsekwencje praktyczne nowego posłuszeństwa – ortopraksji⁴⁹.

Zanim przejdziemy do uzupełnienia powyższego obrazu znaczenia *notae ecclesiae* opartego o dyskusję nad CA VII o wypowiedzi ACA VII i VIII sprowokowane reakcją Konfutacji, należy przytoczyć kilka obserwacji odnośnie modelu jedności Kościoła zaproponowanego w CA. Leif Grane stwierdza, że zaproponowana przez CA VII formuła określająca warunki jedności Kościoła „wzbrania się przed konfesjonalnym rozumieniem Kościoła”⁵⁰, zaś definicja

43 E. Schlink, *Kriterien der Einheit der Kirche...*, art. cyt., s. 112.

44 CA XV, BSELK, s. 108-111 (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34).

45 H. Meyer, H. Schütte, art. cyt., s. 187.

46 P. Brunner, *Die ökumenische Bedeutung...*, art. cyt., s. 130.

47 CA VI, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 28).

48 CA IV, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 142; BKE1, s. 28).

49 E. Schlink, *Kriterien der Einheit der Kirche...*, art. cyt., s. 110.

50 L. Grane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterskiej*, Bielsko-Biała 2002, s. 90.

Kościół w CA nie ma charakteru konfesyjnego, tak jak miało to miejsce w późniejszym luteranizmie⁵¹. Traugott Koch dodaje, że jedność Kościoła w ujęciu CA nie ma charakteru organizacyjnego⁵², ale skupia się na tym, co ów Kościół konstytuuje i co faktycznie jest dla jego bycia konieczne⁵³. To stanowisko Traugutta Kocha współgra z obserwacją Petera Brunnera, że zakorzenienie bazowego dla jedności konsensusu w zawartym w Piśmie Świętym przesłaniu o zbawieniu w Chrystusie ma konsekwencje dla pojmowania modelu jedności Kościoła. Budowanie owej jedności nie może być bowiem jego zdaniem oparte na modelu korporacyjnym, albo inaczej rzecz ujmując kościelno-prawnym, czy też na modelu jedności liturgicznej, ewentualnie konsensusu, który dotyczy innych niż kluczowe przesłanie Pisma Świętego ustaleń czy zobowiązań⁵⁴. Podsumowując te rozważania, należy stwierdzić, że zarówno komentatorzy CA proveniencji ewangelickiej, tacy jak Torleiv Austad, Wenzel Lohff, Regin Prenter⁵⁵ czy Wolfhart Pannenberg⁵⁶, jak również badacze ze strony rzymskokatolickiej, wśród których znaleźć można Erwina Iserloha czy Waltera Kaspera⁵⁷, podkreślają ekumeniczne znaczenie modelu eklezjologicznego CA. Istotnymi wątkiem w tej ekumenicznej afirmacji są oba pryncypia eklezjologiczne, jakich w CA dopatruje się Edmund Schlink, który wskazuje po pierwsze na znaczenie *notae ecclesiae*, umieszczonych w kontekście podział *satis est – nec necesse est*, jak i przyznanie się CA do starokościelnego wyznania w *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*⁵⁸.

By dopełnić obrazu znaczenia *notae ecclesiae* na gruncie LC, należy powyższe ustalenia uzupełnić o prezentację zasadniczego dla jej ustaleń kontekstu, a mianowicie reakcję Konfutacji oraz zaproponowaną przez Filipa Melanchto-

51 Tamże, s. 90.

52 Por.: E. Iserloh, *Kirche, Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit...*, art. cyt., s. 18.

53 T. Koch, *Das Problem des evangelischen Kirchenverständnisses nach dem Augsburger Bekenntnis*, w: *Das „Augsburger Bekenntnis“ von 1530 damals und heute*, wyd. B. Lohse, O. H. Pesch, München 1980, s. 141.

54 P. Brunner, *Die ökumenische Bedeutung...*, art. cyt., s. 130.

55 Regin Prenter w tym kontekście dokonuje krytycznej dla współczesnego mu luteranizmu obserwacji, że w kontekście ekumenicznym zawarta w CA VII zasada ekumeniczna w swym radykalizmie przekracza to, co gotowe są przyjąć Kościoły luterskie (R. Prenter, dz. cyt., s. 108).

56 T. Austad, art. cyt., s. 174n; W. Lohff, dz. cyt., s. 40; R. Prenter, dz. cyt., s. 108; W. Pannenberg, *Die ökumenische Bedeutung der Confessio Augustana*, München 1981, s. 13-18.

57 E. Iserloh, *Kirche, Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit...*, art. cyt., s. 18; W. Kasper, *Das Kirchenverständnis der Confessio Augustana*, art. cyt., s. 408-410.

58 E. Schlink, *Kriterien der Einheit der Kirche...*, art. cyt., s. 118; konsekwencje tych pryncypiów dla współczesnej ekumenicznej postawy Kościołów por. tamże, s. 118-121; szerzej na temat ciągłości, katolickości i apostołskości Kościoła w CA VII por.: H. Meyer, H. Schütte, art. cyt., s. 171-177.

na obronę stanowiska CA w ACA. Konfutorzy odrzucili definicję Kościoła przedstawioną w CA. Uznali, że mowa o Kościele w kategoriach zgromadzenia wierzących powoduje wykluczenie z niego złych i grzeszników, a to jest kontynuacją potępionych na Soborze w Konstancji poglądów Jana Husa⁵⁹. Dla uzasadnienia tezy, że Kościół składa się nie tylko ze świętych, Konfutorzy przywołują też argumenty skrypturystyczne odwołujące się do Mt 3,12, Mt 13,47n, Mt 25,1n. Co zaś do samego modelu jedności ujętego w CA VII, Konfutorzy interpretują go na swój sposób. Zgadza się z tezą CA, że porządki kościelne nie muszą burzyć jedności Kościoła, zawężają jednak względem CA zakres jej obowiązywania jedynie do porządków i obrzędów partykularnych. Jednocześnie domagają się przestrzegania tych zwyczajów kościelnych uznawanych w Kościele Zachodnim za powszechne. Dostrzegają przy tym, że intencją CA VII może być uzasadnienie zniesienia tych ostatnich, jednak od takiej treści tego artykułu zdecydowanie się odcinają⁶⁰.

Filip Melanchton, odpowiadając na kluczowy zarzut Konfutorów, a więc tezę, że wyklucza z Kościoła złych i grzeszników odpowiada, że CA VII i zajmujący się tym problemem, zaakceptowany przez Konfucję⁶¹, CA VIII, w którym czytamy: „*Quoniam Ecclesia proprie sit congregatio sanctorum et vere credentium, tamen cum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint...* / Item: *Wiewol die Christliche kirche eigentlich nichts anders ist denn die versamlung aller gleubigen und heiligen, Jdoch dieweil inn diesem leben viel falscher Christen und heuchler, auch öffentliche sunder unter den fromen bleiben...* [Chociaż Kościół jest właściwie zgromadzeniem świętych i szczerze wierzących, to jednak, ponieważ w tym życiu wielu obłudników i złych ludzi jest pomieszanych z godnymi.../]"⁶², należy czytać łącznie⁶³. Dla podkreślenia pierwotnej łączności obu artykułów, które dopiero w toku prac nad CA zostały rozdzielone, w ACA Filip Melanchton zajmuje się nimi w jednym artykule⁶⁴.

59 Na temat eklezjologii Jana Husa por.: J. Hus, *O Kościele*, tłum. K. Moskal, Lublin 2007; K. Moskal, „*Aby lud był jeden...*” *Eklezjologia Jana Husa w traktacie De ecclesia*, Lublin 2003; por.: Sobór w Konstancji (1414-1418), *Sesja XV (6 lipca 1415)*, DSP t. 3, s. 128-143.

60 KONFUTACJA, art. VII, s. 94-97.

61 KONFUTACJA, art. VIII, s. 96-99.

62 CA VIII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 145; BKE1, s. 30).

63 ACA VII i VIII, 1.3.5, BSELK-QM1, s. 492 (KWKL, s. 225n).

64 Na temat historii tekstu CA VII i CA VIII zob.: W. Maurer, *Historischer Kommentar...*, t. 2, dz. cyt., s. 163; G. Kretschmar, art. cyt., s. 426; por.: *Confessio Augustana. Deutsche Übersetzung der lateinischen Fassung von Ende Mai/Anfang Juni 1530 (Na)*, Zum 7, BSELK-QM1, s. 55; na temat spójności stylistycznej i treściowej CA VII i CA VIII zob. R. Schäffer, *Communio in der lutherische Ekklesiologie*, art. cyt., s. 120n (tłum. polskie: tenże, *Communio w eklezjologii luterkańskiej*, art. cyt., s. 92n).

Przechodząc do wyjaśnień merytorycznych, Filip Melanchton stwierdza, że Kościół rozpoznawalny na podstawie zewnętrznych znaków, do których zalicza w ACA obok Słowa i sakramentów także wyznanie, w swej zewnętrznej postaci obejmuje także złych i obłudników. W wymienianiu wyznania [*professio*] wśród *notae* Filip Melanchton nie jest jednak konsekwentny, pojawia się ono bowiem w ACA VII i VIII tylko raz na listach *notae*, które w tym artykule formułowane są kilkakrotnie⁶⁵. Analizując znaczenie *notae ecclesiae* w ACA VII i VIII, Filip Melanchton stwierdza, że intencją CA VII było wskazanie na istotę Kościoła jako wspólnoty wiary i Ducha Świętego w sercach, a więc wspólnotę, która nie odwołuje się jak instytucje polityczne czy społeczne do rzeczy zewnętrznych czy obrzędów. Dzięki *notae ecclesiae* rozpoznawalna jest owa wewnętrzna wspólnota serc. Tym samym definicja CA VII dotyczy żywych członków Kościoła, nie zaś martwych, a więc tych którzy przynależą do niego jedynie pod względem zewnętrznym, organizacyjnym, pozostając poza ową wspólnotą wiary, a więc obłudników⁶⁶.

ACA ze względu na polemiczny kontekst Konfutacji potwierdza, jak uważa Georg Kretschmar⁶⁷, dwojaki charakter *notae*, jaki został odnotowany w kontekście debaty nad CA VII. Są one mianowicie znakami rozpoznawczymi Kościoła, dając fundament dla jego rozpoznania [*Erkenntnisgrund*], a równocześnie stanowią realny fundament Kościoła [*Realgrund*], gdyż posiadają zbawczą skuteczność, niosą w sobie obietnicę i udzielają tego, co jest jej treścią, a co najważniejsze jako instrumenty Ducha Świętego tworzą żywe członki ciała Chrystusa. Zatem ACA nie tylko potwierdza dwojaki charakter *notae*, jako elementów stwarzających i podtrzymujących Kościół, jak i dających narzędzie jego rozpoznania, ale wychodzi także z założenia tożsamości *notae* i środków łaski, przez które działa Duch Święty. Przy tym dodaje jedno istotne wyjaśnienie względem ujęcia zawartego w CA. We wspólnocie, którą da się rozpoznać po *notae ecclesiae*, udział mają także, tak jak w urzędzie kościelnym, źli i obłudnicy. Nie mieszczą się oni jednak w żywej wspólnocie Kościoła, która jest przedmiotem działania środków łaski. Horst Georg Pöhlmann zwraca przy tym uwagę, że powyższe dwa aspekty Kościoła należy na gruncie ACA rozróżniać, ale nie można ich rozdzielić. Nie mamy bowiem do czynienia z dwoma Kościołami, jednym zewnętrznym a drugim wewnętrznym. Jeśli chodzi o wzajemną relację tych dwóch aspektów Kościoła, to drugi jest ukryty w pierwszym⁶⁸.

65 Por. ACA VII i VIII, 5.20 BSELK-QM1, s. 492.494 (KWKL, s. 226.228).

66 ACA VII i VIII, 1.3.5, BSELK-QM1, s. 492 (KWKL, s. 225n).

67 G. Kretschmar, art. cyt., s. 427.

68 H. G. Pöhlmann, *Einleitung in die Theologie der Apologie*, w: Ph. Melanchton, *Apologia Confessionis*

Dalszą część ACA VII i VIII Filip Melanchton poświęca na obronę zanegowanego przez Konfutację rozumienia modelu jedności zaproponowanego w CA VII. Odrzuca postulat Konfutacji, by wymóg zgody co do Ewangelii i sprawowania sakramentów uzupełnić o konieczność uznania tradycji i ceremonii ustanowionych przez ludzi, uważanych jednak w Kościele za powszechne. Ponownie odwołuje się do rozróżnienia między zewnętrznym pojmowaniem wspólnoty Kościoła, a jej duchową jednością. Tylko ta ostatnia umożliwia wiarę, a więc kluczowa podstawa sprawiedliwości przed Bogiem. Dochodzi tu więc do głosu podkreślane w komentarzach do CA VII uwarunkowanie modelu jedności Kościoła kluczową reformacyjną treścią, a więc artykułem o usprawiedliwieniu *sola gratia, sola fide*. Sprawiedliwość, o której mowa, nie jest sprawiedliwością Zakonu, więc nie może być oparta o ludzkie ceremonie. Także inne elementy zaliczane do powszechnych tradycji, jak czystość, cierpliwość, bojaźń Boża, miłość bliźniego, uczynki miłości – to także nie są sprawy zewnętrznych ludzkich ceremonii. Sprawiedliwość oraz wszystkie powyższe pozytywne konsekwencje w postawie człowieka są tylko i wyłącznie dziełem Ducha Świętego, który działa w środkach łaski, które w CA VII zostały uznane za wystarczające dla jedności Kościoła⁶⁹.

Kontynuując swoją argumentację w obronie modelu jedności z CA VII, Filip Melanchton odwołuje się do przykładów z historii Kościoła. Koncentruje się na sytuacjach, kiedy wymóg przestrzegania jakiejś tradycji prowadził do wypaczenia bądź zatarcia nauki o usprawiedliwieniu. Wskazuje także, że tak jak miało to miejsce w przypadku sporu o datę Wielkanocy czy sporów o obrazy, spory o tradycje mogą prowadzić do podziałów w Kościele i wzajemnego wykluczania, co w nieuzasadniony sposób sugeruje, jakoby takie kwestie kultowe warunkowały sprawiedliwość serca, a więc sprawę kluczową dla bycia w Kościele. Stwierdza, że tradycje tego typu nie mają potencjału dzielącego dla Kościoła, jednocześnie podkreślając, że wiele z nich zreformowane zbory zachowały, szczególnie jeśli miały one znaczenie wychowawcze⁷⁰.

W toku argumentacji w ACA VII i VIII Filip Melanchton przedstawia także kryterium rozróżniania tego, co wymagane jest dla jedności Kościoła. Odrzuca w takiej roli płynący z badanej kwestii pożytek cielesny czy też uzyskany w wyniku wprowadzenia danego elementu spokój. Kluczem dla odpowiedzenia na pytanie, czy coś konieczne jest dla jedności Kościoła jest kwestia dużo bardziej fundamentalna, a mianowicie to, czy coś jest konieczne dla sprawiedliwości

Augustanae, tłum. i red. H. G. Pöhlmann, Gütersloh 1967, s. 21n.

69 ACA VII i VIII, 30n, BSELK-QM1, s. 496 (KWKL, s. 230).

70 ACA VII i VIII, 32n, BSELK-QM1, s. 496 (KWKL, s. 231).

przed Bogiem. Takie sformułowanie tego kryterium przez Filipa Melanchtona potwierdza powyższe obserwacje o ukształtowaniu eklezjologii CA i ACA w perspektywie znaczenia usprawiedliwienia *sola gratia, sola fide*. Tylko rzeczy dla owej sprawiedliwości konieczne, a więc kwalifikowane przez Filipa Melanchtona jako działania kultowe, są wymagane od członków Kościoła. Wszelkie inne zwyczaje i tradycje można zaniechać bez szkody dla statusu Syna Bożego i członka Kościoła Chrystusowego. Na potwierdzenie tych rozważań Filip Melanchton przywołuje argument skrypturystyczny z Kol 2,16n.20, podkreślając, że sprawiedliwość serca to kwestia duchowa ożywiana dziełem Ducha Świętego, a więc Słowem i sakramentem. Żadne tradycje ludzkie, w przeciwieństwie do środków łaski – *notae ecclesiae*, nie mają mocy poruszyć serca do wiary⁷¹.

Swoją polemikę z ujęciem Konfutacji Filip Melanchton kończy zarzutem, że zawarte w niej wezwania do zachowywania tradycji uznawanych za apostołskie lekceważą naukę samych apostołów. Praktyka apostołska względem różnorodności tradycji sprowadzała się bowiem do tego, by nie narzucać obrzędów, tak by nie powstało błędne wrażenie, że są one konieczne do usprawiedliwienia. Nie znaczy to, że apostołowie nie przestrzegali pewnych tradycji, chodzi jednak o zasadę stosowania się do nich, którą był nie przymus, a ewangeliczna wolność. Filip Melanchton wskazuje też, że wiele z tradycji, których zachowanie uznawano za konieczne do usprawiedliwienia, zmieniano w Kościele z biegiem czasu. Jeśliby w obliczu tego faktu przyjąć stanowisko Konfutatorów domagających się zachowania tychże tradycji, to należałoby też uznać, że Kościół, wprowadzając owe zmiany na przestrzeni dziejów, wypaczył naukę o usprawiedliwieniu. Ostatni kontrargument odnośnie zachowywania tradycji postulowanej przez Konfutację odnosi się do żywego sporu między stroną reformacyjną a wierną Rzymowi, który dotyczył przywrócenia przez Reformatorów udzielania Wieczerzy Pańskiej pod obiema postaciami⁷². Filip Melanchton zarzuca przeciwnikom, że domagają się w tym sporze zachowania nakazu ludzkiego udzielania sakramentu pod jedną postacią w imię jedności Kościoła, nie zważając na to, że jednocześnie praktyką tą zmieniają nakaz Chrystusowy⁷³.

Obok ACA VII i VIII wzmianka na temat *notae ecclesiae* pojawia się także w ACA IX w kontekście polemiki z anabaptystami. W jej ramach Filip Melanchton stwierdza, że poza Kościołem nie ma zbawienia, które zostaje uargumentowane tym, że to właśnie w Kościele są *notae ecclesiae*, a więc środki łaski:

71 ACA VII i VIII, 34-37, BSELK-QM1, s. 496n (KWKL, s. 231n).

72 Zob. wyżej 13.

73 ACA VII i VIII, 38-46, BSELK-QM1, s. 497n (KWKL, s. 232).

Słowo i sakramenty⁷⁴.

15.2. „Duży katechizm”

W kontekście rozważań o *notae ecclesiae* warto przytoczyć wypowiedź „Dużego katechizmu” z objaśnienia III artykułu wiary, odnoszącą się do Kościoła jako tworu Ducha Świętego, jak czyni to choćby w swoich analizach Holsten Fagerberg czy Torleiv Austad⁷⁵. Wspomniany fragment objaśnienia DK brzmi: „Gdzie bowiem Duch Święty nie sprawia, aby Słowo było głoszone, i gdzie nie budzi serc, aby je przyjmowano, tam bywa ono martwe, jak było za papieństwa, gdy wiara była pod korcem, gdy nikt w Chrystusie nie rozpoznawał Pana ani też Ducha św. jako tego, który uświęca. To znaczy nikt nie wierzył, iż Chrystus jest naszym Panem w tym znaczeniu, że bez naszych uczynków i zasługi zdobył dla nas taki skarb i miłymi nas uczynił Ojcu. Gdzie bowiem nie ma zwiastowania o Chrystusie, tam też nie ma i Ducha Świętego, który tworzy, powołuje i zgromadza Kościół chrześcijański, poza którym nikt nie może przyjść do Chrystusa Pana”⁷⁶. Przywołany fragment stwierdza, że Kościół jest tworem Ducha Świętego. To On budzi w Kościele wiarę za pośrednictwem Słowa. Ze względu na to, że to właśnie Kościół jest przestrzenią, w której Duch Święty działa w Słowie, uprawnioną jest teza, że poza Kościołem nie ma zbawienia. Samo objaśnienie III artykułu wiary widzi Ducha Świętego w roli gwaranta jedności Kościoła, a Słowo Boże postrzega jako narzędzie za pośrednictwem którego człowiek włączany jest do Kościoła. Należy przy tym pamiętać, że działanie Ducha Świętego w Słowie nie ogranicza się jedynie do Słowa zwiastowanego, ale obejmuje też sakramenty⁷⁷. Biorąc to wszystko pod uwagę, można podsumować, że mimo tego, iż DK nie zna pojęcia *notae ecclesiae*, to zawarte w nim pojęcie Kościoła *implicite* nadaje Słowu i sakramentom taką rangę⁷⁸. Na ten pneumatologiczny wymiar Słowa i sakramentu zakorzeniony w wykładzie

⁷⁴ ACA IX, 1, BSELK-QM1, s. 499 (KWKL, s. 234).

⁷⁵ H. Fagerberg, dz. cyt., s. 279n; T. Austad, art. cyt., s. 170-172.

⁷⁶ DK, O wierze, Trzeci artykuł, BSELK, s. 1060 (KWKL, s. 98.100).

⁷⁷ DK, O wierze, Trzeci artykuł, BSELK, s. 1058-1064 (KWKL, s. 98-100.)

⁷⁸ Por.: A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 2, Göttingen 1991, s. 227-240; S. Peura, *Die Kirche als Communio bei Luther*, „LWB-Dokumentation” t. 42: 1998, s. 100-102 (tłum. polskie: tenże, *Kościół jako duchowa communio u Lutra*, w: *Kościół i urząd kościelny...*, dz. cyt., s. 82-85). Nt. *notae ecclesiae* u M. Lutra zob.: B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, s. 301-304; O. Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, wyd. 2 przejrane, Tübingen 2004, 235-252.

DK w kontekście *notae ecclesiae* zwraca uwagę Holsten Fagerberg⁷⁹. Zaś Ernst Kinder ukazuje paralelność ujęcia eklezjotwórczego działania Ducha Świętego w objaśnieniu III artykułu wyznania wiary w DK ze strukturą opisu działania Ducha Świętego w CA V. W tym miejscu należy przypomnieć o tożsamości środków łaski zawartych w CA V, przez które działa Ducha Święty z *notae ecclesiae* ujętymi w CA VII⁸⁰.

15.3. „Formuła zgody”

Temat jedności Kościoła, a wraz z nią problem elementów koniecznych do jedności, pojawia się w artykule X FC, który jest poświęcony obrzędowi kościelnemu. FC widzi zarówno w *Epitome*, jak i SD kryteria jedności w zgodności „w nauce i we wszystkich odpowiednich artykułach oraz w należyтым sprawowaniu sakramentów”⁸¹. Powodem wzajemnych potępień Kościołów nie mogą zaś być różnice w innych obrzędach. Tym samym FC poszła po linii łacińskiej wersji CA VII, skupiając się nie tyle na zwiastowaniu Ewangelii, co zgodności w artykułach nauki. Odnośnie do sakramentów brak w FC dodatkowego doprecyzowania względem CA VII⁸².

15.4. Podsumowanie

Model eklezjologiczny zastosowany w CA i rozwinięty w ACA widzi w środkach łaski, a więc także w sakramentach, *notae ecclesiae*. Są one znakami rozpoznawczymi Kościoła, wyrażają jego zewnętrzną postać, a jednocześnie stanowią podstawę konstytuującą Kościół.

Odnośnie sakramentów CA VII głosi, że stanowią one *notae ecclesiae* w sytuacji, kiedy są sprawowane *recte*. Jest to rozumiane jako sprawowanie zgodne z ustanowieniem. Jednocześnie określenie *recte* zawiera w sobie także odniesienie do praktycznego, nabożeństwowego wymiaru realizacji *notae ecclesiae*, który jest także z nimi nieodłącznie związany. Jednocześnie *notae ecclesiae* tworzą przestrzeń wolności dla innych aspektów życia Kościoła, w tym także swoich owoców.

Model eklezjologiczny CA i ACA to także model jedności Kościoła, interpretowany dziś jako model ekumeniczny. Jedność ta jest jednością, która stanowi

⁷⁹ H. Fagerberg, dz. cyt., s. 279-282.

⁸⁰ E. Kinder, *Zur Lehre vom Heiligen Geist...*, art. cyt., s. 22n.

⁸¹ FC Ep. X, 7, BSELK, s. 1285 (KWKL, s. 420).

⁸² FC Ep. X, 7; BSELK, s. 1285 (KWKL, s. 420); FC SD X, 31, BSELK, s. 1559-1561 (KWKL, s. 511).

dar Boży dla Kościoła. Zaś *notae ecclesiae* jest tym, co *satis est* dla jedności Kościoła. Takie rozumienie roli *notae ecclesiae* dla jedności Kościoła stanowi konsekwencję pojmowania jako kluczowego artykułu o usprawiedliwieniu *propter Christum*, z łaski przez wiarę. Jedność ta jest jednością duchową, nie opartą o uczynki Zakonu. Jednocześnie *notae ecclesiae*, tworząc wspólnotę, zapewniają jej zewnętrzną rozpoznawalność.

Z pozostałych części LC należy w tym kontekście wspomnieć FC, która także wymienia sakramenty jako *notae ecclesiae*. Warto też zwrócić uwagę, że z powyższymi wątkami eklezjologii CA i ACA zbieżne są rozważania DK. W nim Marcin Luter wskazuje Kościół jako dzieło Ducha Świętego, które działa w Słowie, a więc także w środku łaski, jakim są sakramenty.

W niniejszym rozdziale omówiony został najważniejszy wątek eklezjologii LC powiązany z sakramentami – ich ujęcie jako *notae ecclesiae*. To nie wyczerpuje jednak kontekstu eklezjologicznego nauczania o sakramentach w LC. Powiązana z nim jest bowiem jeszcze refleksja nad ich relacją do urzędu kościelnego.

16. Sakrament a urząd kościelny

Uzupełniając o wątki eklezjologiczne prezentację nauczania LC o sakramentach, nie sposób na zakończenie nie ująć w niej kwestii związku między sakramentami a urzędem. Należy jednak na wstępie tych rozważań zauważyć, że zagadnienie teologii urzędu zawartej w LC przekracza w zasadniczy sposób ramy niniejszej pracy. Ze względu na zasadniczy wątek podejmowanego opracowania poniżej podjęta analiza skupia się jedynie na relacji sakramentu i urzędu, pomijając pozostałe aspekty bezpośrednio niezwiązane z kwestiami nauczania o sakramentach¹.

Mimo powyższego zawężenia poniższe rozważania skupiają się na jednym z najistotniejszych wymiarów rozumienia urzędu przedstawionych w LC, stanowiącym jeden z dwóch, obok zwiastowania Ewangelii, fundamentów jego definicji². Poniższe omówienie obejmuje jedynie CA, ACA, AS oraz *Traktat o władzy i prymacie papieża*, pozostałe z pism zawartych w LC nie odnoszą się do analizowanej kwestii. Zanim zostaną zaprezentowane poszczególne z pism,

¹ Odnośnie do całościowego opracowania teologii urzędu kościelnego LC por.: F. Brunstād, *Theologie des lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, s. 114-134; H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965, s. 238-263; T. Konik, *Urząd kościelny w księgach wyznaniowych luteranizmu do 1537 roku*, w: *Teologia wiary. Teologia ks. dra Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterńskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 234-249; B. Milerski, *Urząd duchowny w teologii Marcina Lutra i księgach wyznaniowych*, „Przegląd ewangelicki” r. 2004, z. 2, s. 42-61; E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, wyd. 4, Göttingen 2008, s. 190-197.200-223; G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 2, Berlin 1998, s. 315-336.

² Por.: F. Brunstād, dz. cyt., s. 116n; H. Fagerberg, dz. cyt., s. 238n; T. Konik, art. cyt., s. 248; E. Schlink, *Theologie der lutherischen...*, dz. cyt., s. 190-193; B. Milerski, art. cyt., s. 48-51; G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 2, dz. cyt., s. 315n.

należy przypomnieć, że pisma zawarte w LC konsekwentnie opowiadają się za skutecznością sakramentu niezależną od godności sprawującego go szafarza, co zostało już także wyżej omówione³.

16.1. „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego”

W CA z pojęciem urzędu kościelnego spotykamy się po raz pierwszy w artykule V, w którym w wersji łacińskiej stwierdzono: „Ut hanc fidei consequamur, institutum est ministerium docendi Evangelii et porrigendi sacramenta” [„Abyśmy tej wiary dostąpili, ustanowiona jest służba nauczania Ewangelii i udzielania sakramentów”]. Paralelny tekst niemiecki brzmi: „Solchen glauben zuerlangen, hat Got das predig ampt eingesetzt, Evangelium und Sacramenta geben” [„Aby dostąpić takiej wiary, ustanowił Bóg urząd kaznodziejski⁴, dał Ewangelię i sakrament”]⁵. Jak zwraca uwagę Regin Prenter w ujęciu łacińskim i niemieckim występują dwie różnice. Po pierwsze tekst łaciński posługuje się stroną bierną („...ustanowiona jest”), zaś tekst niemiecki stwierdza wprost, że to Bóg jest podmiotem, który ustanawia urząd. Strona bierna po łacinie wskazuje na to, co *explicite* ujmuje tekst niemiecki⁶. Po drugie tekst łaciński mówi o „służbie nauczania Ewangelii i udzielania sakramentów”, zaś tekst niemiecki ujmuje to krócej jako „urząd kaznodziejski”. W niemieckich pismach reformacyjnych (także u Marcina Lutra) termin *Predigtamt* [urząd kaznodziejski] był przyjęty na określenie urzędu kościelnego ze względu na jego konotację ze zwiastowaniem Ewangelii⁷.

Powiązanie urzędu kościelnego z udzielaniem sakramentów ma swoje odzwierciedlenia także we wskazaniach porządkowych zawartych w CA XIV, który zamyka fragment CA zajmujący się sakramentami. W artykule tym zasugerowano, że „De ordine Ecclesiastico docent, quod nemo debeat in Ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus./Vom kirchen regiment wirt gelert, das niemant inn der kirche öffentlich leren odder predigen odder die Sacrament reichen sol on ordenlichen beruff” [„Kościoły nasze nauczają o porządku w Kościele, że nikt nie powinien w nim nauczać

3 Zob. wyżej 6.

4 BKE1 tłumaczy tą frazę jako „służbę kaznodziejską” ignorując użyte w oryginale pojęcie Amt [predig ampt].

5 CA V, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 28).

6 R. Prenter, *Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung*, Erlangen 1980, s. 87; por.: L. Grane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luteńskiej*, Bielsko-Biała 2002, s. 65.

7 R. Prenter, dz. cyt., s. 87.

publicznie lub udzielać sakramentów, jeśli nie jest należycie powołany”], (wersja niemiecka doprecyzowuje jedynie, że zarezerwowane dla należycie powołanych jest zarówno „publiczne nauczanie”, jak i „wygłaszanie kazań”)⁸. Tym samym udzielanie sakramentów zostaje zastrzeżone dla tych, którzy do służby głoszenia i sakramentu zostali należycie powołani. Należycie powołani zaś to według Regina Prentera ci, którzy zostali wybrani, ordynowani i posłani zwyczajem apostołskim, przy czym nacisk w tym procesie położony jest na Boży nakaz i Boże dary łaski⁹. Leif Grane widzi w tym akt całego Kościoła lub zboru¹⁰, zaś Bogusław Milerski akt „nie tylko danego zboru, ale całego Kościoła”¹¹.

To ściśle powiązanie urzędu z głoszeniem Ewangelii i udzielaniem sakramentu znajduje w CA odzwierciedlenie także w CA XXVIII, mówiącym o władzy biskupów. W artykule tym pojawia się następująca definicja: „...potestatem clavium seu potestatem Episcoporum iuxta Evangelium potestatem esse seu mandatum Dei praedicandi Evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta/...ist Bischoffe gewalt laut Evangelii ein befelß Gottes, das Evangelium zu predigen, sunder straffen und binden, sunde vergeben und die Sacrament reichen” [„władza kluczy lub władza biskupów jest według Ewangelii władzą albo Boskim mandatem głoszenia Ewangelii, odpuszczania i zatrzymywania grzechów oraz udzielania sakramentów”]¹². Zaś wykonywanie tej władzy polega na głoszeniu Ewangelii i udzielaniu sakramentów, jest to władza Słowa i sakramentów¹³.

Ten ścisły związek urzędu kościelnego ze zwiastowaniem Ewangelii i udzielaniem sakramentów nasuwa postawione już w poprzednim rozdziale w kontekście interpretacji CA VII pytanie o relację urzędu względem *notae ecclesiae*¹⁴. Te ostatnie CA VII definiuje, ujmując Kościół jako: „congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur Sacramenta/versammlung aller gleubigen, bey welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen

8 CA XIV, BSELK, s. 108n (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34).

9 R. Prenter, dz. cyt., s. 185; szerzej na temat tamże, s. 182-185; na temat interpretacji *rite vocatus* por.: G. Lindebeck, *Rite vocatus: der theologische Hintergrund zu CA 14*, w: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 454-466; W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, t. 1, Gütersloh 1976, s. 205-223; L. Grane, dz. cyt., s. 144-149.

10 L. Grane, dz. cyt., s. 148.

11 B. Milerski, art. cyt., s. 48.

12 CA XXVIII, 5n, BSELK, s. 188n (KWKL, s. 159).

13 CA XXVIII, 8n, BSELK, s. 188n (KWKL, s. 159).

14 Zob. wyżej 15.1.

Sacrament laut des Evangelii gereicht werden [zgromadzeniem świętych, w którym się wiernie naucza ewangelii i należycie udziela sakramentów/ zgromadzeniem wszystkich wierzących, wśród których Ewangelia jest czysto zwiastowana i sakramenty święte zgodnie z Ewangelią bywają udzielane]¹⁵.

Friedrich Brunstäd podkreśla, że pominięcie urzędu kościelnego w CA VII oznacza, że nie jest konstytutywny dla Kościoła, a co za tym idzie, nie stanowi on *notae ecclesiae*, chociaż same wymienione w CA VII *notae* zakładają istnienie urzędu¹⁶. W podobnym kierunku idzie stwierdzenie Holstena Fagerberga, że „Kościół jest zewnętrzną wspólnotą o tyle, o ile do jego prawdziwej istoty należą także Słowo, sakramenty i funkcjonalnie rozumiany urząd”¹⁷, a co za tym jako jedyne, prawdziwe *notae ecclesiae* mogą uchodzić wyłącznie środki łaski, przez które działa Duch Święty: Słowo i sakrament¹⁸. Także Georg Kretschmar zgadza się, że bliski związek CA V i CA VII powoduje, że w tym drugim artykule *notae* implikują urząd. Jednak to zdaniem Georga Kretschmara nie zmienia faktu, że CA VII milczy na temat autorytetu w Kościele¹⁹. Z tym ujęciem zgadza się diagnoza Traugotta Kocha, który stwierdza, że urząd może być w Kościele uznany za konieczny tylko o tyle, o ile realizuje powierzone mu zadania, a więc *notae ecclesiae*: zwiastowanie i udzielanie sakramentów²⁰.

Nieco inaczej akcenty rozkładają Harding Meyer i Heinz Schütte, stwierdzając, że urząd kościelny jest zbawczo konieczny o tyle, o ile stanowi założenie dla uzyskania zbawczej wiary, a więc o ile posługuje środkami łaski, zgodnie z CA V. Podkreślają, że urząd stanowi część określenia istoty Kościoła, gdyż został założony w wymienionych w CA VII *notae implicite*, bowiem wymieniona tam Ewangelia to Ewangelia zwiastowana, a sakramenty to sakramenty udzielane. Jednocześnie obaj autorzy podkreślają, że przemilczenie urzędu w treści CA VII oddaje specyficzny niuans reformacyjnego ujęcia urzędu, które łączy go ściśle ze Słowem i sakramentem, by uniknąć usamodzielnienia się urzędu. Tym samym urząd jest podporządkowany *notae ecclesiae*, by chronić suwerenność Ewangelii w Kościele²¹. W podobnym kierunku idą rozważania Wolfharta Pannenberg,

15 CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34).

16 F. Brunstäd, dz. cyt., s. 129n.

17 H. Fagerberg, dz. cyt., s. 272.

18 Tamże.

19 G. Kretschmar, *Der Kirchenartikel der Confessio Augustana Melnachts*, w: *Confessio Augustana und Confutatio...*, dz. cyt., s. 429.

20 T. Koch, *Das Problem des evangelischen Kirchenverständnisses nach dem Augsburger Bekenntnis*, w: *Das „Augsburger Bekenntnis“ von 1530 damals und heute*, wyd. B. Lohse, O. H. Pesch, München 1980, s. 141.

21 H. Meyer, H. Schütte, *Die Auffassung von Kirche im Augsburgischen Bekenntnis*, w: *Confessio Augustana*

który analizując strukturę CA, stwierdza, że urząd kościelny ujęty w CA V stanowi założenie dla wypowiedzi CA VII. Z tego związku Wolfahrt Panenberg wyciąga jednak wnioski odmienne niż wyżej wskazani teologowie, tacy jak Friedrich Brunstäd. Dla monachijskiego teologa bliskie powiązanie CA V i CA VII powoduje, że uznaje urząd za konstytutywny dla Kościoła²². Związek CA V i CA VII, połączonych z CA XIV, staje się także punktem wyjścia dla rozważań Edmunda Schlinka. Podkreśla on, że istnienie urzędu jest założeniem dla właściwej realizacji *notae ecclesiae*, przy czym ten, kto się tej służby podejmuje, winien być *rite vocatus/ordenlichen beruff* [należycie powołany]²³. Zwraca przy tym jednak uwagę, że samo CA VII nie wymienia urzędu kościelnego pośród *notae ecclesiae*, czego przyczynę widzi w tym, że *notae* to wyłącznie środki łaski, do których urząd się nie zalicza. Jest on im bowiem podporządkowany²⁴. Z powyższymi obserwacjami dotyczącymi zawarcia urzędu *implicite* w *notae* na podstawie związku między CA V i CA VII zgadzają się także w swoich analizach Bernhard Lohse i Erwin Iserloh²⁵.

W podobnym kierunku jak powyższe ustalenia idą analizy kwestii roli urzędu dla jedności Kościoła w najnowszych całościowych opracowaniach ksiąg wyznaniowych. W zbiorczym opracowaniu wydanym w 1996 Torleiv Austad wskazuje, że kwestia znaczenia urzędu dla jedności Kościoła nie jest przedmiotem bezpośredniej refleksji luteranckiej ksiąg wyznaniowych. Opierając się jednak na CA, skłania się do wniosku, że konsekwencją definicji podstaw jedności odwołujących się do właściwego zapośredniczenia zbawczej wiary przez Słowo i sakrament, urząd przynależy do rozważań na temat jedności, gdyż wymienione środki zapośredniczenia wiary go zakładają²⁶. Także Gunther Wenz łączy na wypowiedzi CA V z CA VII wskazując na związek *notae ecclesiae*, będących środkami łaski z urzędem, jednocześnie wskazując, że

Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980, s. 188-190.

²² W. Pannenberg, *Die Augsburger Konfession und die Einheit der Kirche*, w: H. Fries, E. Iserloh i in., *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?*, Regensburg 1979, s. 267n; por.: tenże, *Die ökumenische Bedeutung der Confessio Augustana*, München 1981, s. 17n.22.

²³ CA XIV, BSELK, s. 108n (KWKL, s. 146; BKE1, s. 34).

²⁴ E. Schlink, *Kriterien der Einheit der Kirche auf Grund der Augsburgischen Konfession*, w: *Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche*, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau 1982, s. 120.

²⁵ B. Lohse, *Die Einheit der Kirche nach der Confessio Augustana*, w: *Evangelium – Sakramente – Amt...*, dz. cyt., s. 72; E. Iserloh, *Kirche, Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana*, w: *Evangelium – Sakramente – Amt...*, dz. cyt., s. 14.

²⁶ T. Austad, *Kirche*, w: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, red. H. G. Pöhlmann, T. Austad, F. Krüger, Gütersloh 1996, s. 176.

konsekwencją definicji jedności Kościoła opartej o *notae ecclesiae* jest istotowe znaczenie urzędu dla jedności Kościoła. Jednocześnie rozumie urząd nie jako samodzielny, trzeci środek łaski obok Słowa i sakramentu, ale jako podporządkowany tym dwom²⁷. Swe rozważania Gunther Wenz konkluduje „Urząd kościelny powstaje w jego misji służebnej bycia *ministerium decendi et porrigenda sacramenta*”²⁸.

Podsumowując powyżej zrelacjonowaną dyskusję można stwierdzić, że mimo pewnych różnic odnośnie do pytania o konstytutywność urzędu dla Kościoła, wyżej wskazani komentatorzy CA zgadzają się, że *notae ecclesiae*, tożsame ze środkami łaski, z jednej strony domagają się służącego im urzędu kościelnego, z drugiej natomiast wyraźnie podporządkowują urząd właściwym środkom zbawczym Słowa i sakramentów. W świetle tych ustaleń nie do utrzymania jest polemika polskiego teologa Stanisława Celestyna Napiórkowskiego z funkcjonalnym ujęciem urzędu w luteranizmie, wymierzona bezpośrednio w ujęcie Holstena Fagerberga²⁹. Polski badacz stawia urząd na równi z pozostałymi środkami łaski, argumentując, że nie można oddzielić środków łaski od ich szafarza³⁰. Pomija jednak w swoich rozważaniach akcenty, jakie CA V i VII stawia w tym względzie, zarówno fakt służebnego ujęcia urzędu kościelnego względów środków łaski w CA V, jak i przemilczenia go na liście *notae ecclesiae* w CA VII.

ACA ze względu na charakter zarzutów Konfutacji sformułowanych wobec wyżej omówionych artykułów CA nie skupia się na aspekcie będącym głównym punktem zainteresowania niniejszego omówienia. CA V nie znajduje rozwiązania w ACA, a krytyka Konfutacji nie dotyczy kwestii urzędu kościelnego³¹. CA XIV jest przedmiotem obrony w ACA, ale pod kątem rozumienia sformułowania *rite vocatus* [„należycie powołany”], gdyż Konfutatorzy, przyjmując całość tego artykułu, zastrzegli, że wymaga on uzupełnienia o wyraźną deklarację, że pod tym sformułowaniem są rozumiane przewidziane prawem kanonicznym święcenia³². Filip Melanchton w obronie skupia się więc na deklaracji gotowości podporządkowania się zarządowi kościelnemu i jego szczeblom wprowadzonym przez ludzi, jednakże pod warunkiem, że dozwolą one pozo-

27 G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften...*, t. 2, dz. cyt., s. 310n.315n.

28 Tamże, s. 315.

29 Por.: H. Fagerberg, dz. cyt., s. 32.238-263.

30 S. C. Napiórkowski, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi zgody”*, Lublin 1999, s. 191-198.200n.

31 KONFUTACJA, art. V, s. 86-89.

32 KONFUTACJA, art. XIV, s. 110-113.

stać wiernym przedłożonemu wyznaniu (chodzi o CA), które jest „prawdziwe, nabożne i katolickie”. Przeszkoda do zastosowania się do kanonów leży więc po stronie biskupów, którzy tępią kapłanów chcących pozostać wiernymi temu wyznaniu³³. Polemika Konfutacji³⁴ i ACA odnośnie do CA XXVIII także nie skupia się na aspekcie związku sakramentu i urzędu, czy sakramentu i władzy biskupiej. Filip Melanchton potwierdza jedynie w ACA XXVIII stwierdzenia z CA XXVIII, uznając jednocześnie, że władza biskupia obok władzy służby Słowa i sakramentów [*potestas ordinis*] zawiera w sobie władzę sądowniczą [*potestas iurisdictionis*], która dotyczy nakładania ekskomuniki³⁵.

16.2. „Artykuły szmalkaldzkie”

W AS kwestia urzędu pojawia się w powiązaniu z sakramentami. W AS III, X „O wyświęceniu, ordynacji i powołaniu” kwestia urzędu pojawia się w tym samym kontekście, co w artykułach XXVIII CA i ACA, czyli w odniesieniu do pytania o władzę biskupów i prawa czy też obowiązki ordynowania przez nich kaznodziejów reformacyjnych zborów. Marcin Luter stosuje tutaj podobną argumentację jak Filip Melanchton, wskazując, że ze względu na pokój, możliwe byłoby dobrowolne poddanie się przez reformacyjnych kaznodziejów takiej ordynacji pod jednym wszakże warunkiem: biskupi musieliby być prawdziwymi biskupami, to jest takimi, którzy każą, nauczają, chrzczą i udzielają Wierzy Pańskiej oraz pełnią inne służby kościelne. Tym samym Marcin Luter w AS potwierdza rozumienie służby biskupiej jako służby głoszenia Ewangelii i udzielania sakramentów. Taką służbą mieliby też pełnić ordynowani przez biskupów słudzy Kościoła, o których powołanie toczy się spór między stroną reformacyjną a papieską³⁶.

16.3. „Traktat o władzy i prymacie papieża”

Kwestia rozumienia urzędu pojawia się także w argumentacji zawartej w „Traktacie o władzy i prymacie papieża”. Filip Melanchton podkreśla w nim, że „... Chrystus dał apostołom tylko władzę duchowną, to znaczy polecenie nauczania Ewangelii, zwiastowania, odpuszczania grzechów, zawiadywania sakramentami, wyłączenia ze społeczności bezbożnych bez gwałtu cielesnego, nie dał

33 ACA XIV, 1-5, BSELK-QM1, s. 529n (KWKL, s. 264n).

34 KONFUTACJA, art. XXVIII, s. 196-203.

35 ACA XXVIII, 13, BSELK-QM1, s. 588 (KWKL, s. 324).

36 AS III, X, 1-3, BSELK, s. 774 (KWKL, s. 355).

im zaś władzy miecza, czyli prawa ustanawiania, zajmowania lub nadawania królestw ziemskich³⁷. Tę władzę apostolską Filip Melanchton przypisuje tym, którzy stoją na czele Kościołów (starsi, pasterze, biskupi), powtarzając tym samym ustalenia z artykułu XXVIII CA i ACA odnośnie do władzy biskupiej, która ma się realizować w nauczaniu Ewangelii, odpuszczaniu grzechów, zwiadywaniu sakramentami, a także szafowaniu ekskomuniką wobec jawnych grzeszników³⁸. Zatem także w „Traktacie o władzy i prymacie papieża” znalazło swoje miejsce rozumienie urzędu kościelnego jako posiadającego władzę, która realizuje się w służbie Słowa i sakramentu, odpuszczenia grzechów oraz szafowania ekskomuniką. Jednocześnie Traktat zastrzega, że podstawowym dysponentem tych prerogatyw jest zbór i to on, jeśli zachodzi taka potrzeba zachowuje prawo ordynowania duchownych, którzy mają realizować wyżej wymienione zadania³⁹.

16.4. Podsumowanie

W omówionych wyżej częściach LC istnieje istotowy związek między urzędem kościelnym a szafarstwem sakramentów. Podstawowym zadaniem urzędu kościelnego na gruncie CA i ACA jest szafarstwo środków łaski, a więc obok nauczania/zwiastowania Ewangelii, także sakramentów. CA XIV wyraźnie zastrzega publiczne zwiastowanie/nauczanie Ewangelii oraz udzielanie sakramentów tym, którzy zostali *rite vocatus*. Sprawowanie sakramentów zostało także ujęte jako jedno z istotowych zadań posługi biskupiej. Tak pojmowany urząd ma wymiar funkcjonalny. Z jednej strony środki łaski domagają się istnienia urzędu, z czego wynika jego ścisły związek także *notae ecclesiae*, a co za tym idzie znaczenie dla jedności Kościoła. Z drugiej natomiast urząd pozostaje środkiem łaski tożsamym z *notae ecclesiae* podporządkowany.

Wypowiedzi AS zgadzają się z CA i ACA w zasadniczych zadaniach urzędu. Przyporządkowują one bowiem szafarstwo sakramentów zarówno do służby biskupiej, jak i służby wszystkich powoływanych przez biskupów sług Kościoła. Przy czym należy odnotować, że AS wyraźnie stawiają zapewnienie Kościołowi odpowiednich osób dla szafarstwa środków łaski nad posłuszeństwo hierarchii kościelnej, która sprzeniewierza się swoim zadaniom, prześladując Ewangelię. Jest to zgodne z ukazaną na gruncie CA zależnością urzędu i środków łaski, gdzie ten pierwszy podporządkowany został tym drugim. Traktat podziela

37 Traktat 31, BSELK, s. 810 (KWKL, s. 362).

38 Traktat 60n, BSELK, s. 822.824 (KWKL, s. 366).

39 Traktat, 67, BSELK, s. 824.826 (KWKL, s. 366n).

zdanie CA na temat miejsca sakramentów wśród istotowych zadań biskupów, jednocześnie przypisując w części pierwszej, odnoszącej się do papiestwa, udzielanie sakramentów do zadań apostolskich.

Zakończenie

Celem niniejszej pracy było ukazanie nauczania sakramentalnego „Księgi zgody”. Na wstępie przedstawiono hipotezę badawczą, że kluczowym wątkiem refleksji nad kwestią sakramentów w „Księdze zgody” stanowi ich ujęcie jako środków łaski, a więc instrumentów zapośredniczających zbawczy pożytek zapowiedziany w będących konstytutywną częścią sakramentu obietnicach Bożych. Wybór „Księgi zgody” jako przedmiotu analizy wynikał z faktu, że zyskała ona normatywne znaczenie dla Kościołów tradycji luterkańskiej jako zbiór wyznań wiary definiujących ich specyfikę teologiczną zarówno na użytek ich autodefinicji, jak i odgraniczenia wobec innych wspólnot. Wyznania te pozostają w jej pojmowaniu normatywnym wykładem Pisma Świętego, podporządkowane pozostają jednak autorytetowi tegoż Pisma, które pozostaje *norma normans*.

Przeprowadzone w pracy analizy nie ograniczyły się jedynie do treści wyznań składających się na „Księgę zgody”, ale uwzględniły również historyczno-teologiczny kontekst ich powstania, a także XX-wieczną debatę nad ich interpretacją. Pozwoliło to na przygotowanie usystematyzowanego przedstawienia sakramentów na gruncie luterkańskich ksiąg wyznaniowych, które rozpoczyna omówienie kwestii ogólnych dotyczących sakramentów, a następnie przechodzi do zagadnień szczegółowych dotyczących Chrztu i Wieczerzy Pańskiej, by na koniec powrócić do ogólnej perspektywy eklezjologicznej. Całość uzupełniły ekskursy poświęcone pokucie i spowiedzi na gruncie LC. Obie te kwestie łączą fakt, że tylko w części z ksiąg składających się na „Księgę zgody” zyskują one powiązanie z treściami sakramentalnymi. Jeśli chodzi o pokutę, to jedynie katechizmy Marcina Lutra łączą ją z Chrztmem, ale nie jako samodzielny sakrament, a egzystencjalną aktualizację dokonanego rytu chrzcielnego, pozostałe

zaś księgi rozważają ją w powiązaniu z kategoriami Zakonu i Ewangelii. Natomiast status sakramentalny kluczowej części spowiedzi – abszolucji – nadaje jedynie Filip Melanchton.

Założone w hipotezie badawczej niniejszej pracy kluczowe znaczenie zbawczych pożytków sakramentów dla poświęconego im nauczania „Księgi zgody” dochodzi do głosu już na wstępnych etapach analizy koncentrujących się na definicji sakramentu. Konstytutywnym bowiem dla obu nurtów definicyjnych w LC, zawartych odpowiednio w jej częściach autorstwa Marcina Lutra i Filipa Melanchtona, jest obecność zbawczej obietnicy, która łączy się odpowiednio bądź to z elementem (Marcin Luter), bądź z szerzej rozumianym zewnętrznym znakiem – ceremonią (Filip Melanchton). Połączenie to dokonuje się na mocy Chrystusowego ustanowienia. Z tym wiąże się przekonanie o tym, że sakramenty wraz ze Słowem zwiastowanym stanowią jako środki działania Ducha i zbawczo skuteczne środki łaski. Pneumatologiczne powiązanie sakramentów umieszcza je w sferze aplikacji zbawczej prawdy o usprawiedliwieniu *propter Christum*. Duch Święty poprzez Słowo i sakramenty budzi zbawczą wiarę, a także uświęca wiernych i buduje Kościół. To działanie Ducha Świętego nieodłącznie związane jest ze słowem zewnętrznym, do którego postaci na gruncie LC przynależą także sakramenty.

Zastosowane przez Marcina Lutra i Filipa Melanchtona w częściach LC ich autorstwa różnorodne definicje sakramentów zakorzenione są w dziedzictwie augustyńskim. Praktycznym skutkiem różnorodnego jej zinterpretowania jest przedstawienie przez obu Reformatorów na kartach LC dwóch różnych zestawów rytów uznawanych za sakramenty. Dla Marcina Lutra status sakramentu zachowały jedynie Chrzest i Wieczerza Pańska, gdyż tylko te rytury, ciesząc się legitymizacją w Chrystusowym ustanowieniu, wyraźnie łączą Słowa i elementu. Natomiast dla Filipa Melanchtona *visible verbum* ukonstytuowane jest w połączeniu Słowa i widzialnego znaku, którym może być także ceremonia, co za tym idzie do sakramentów zaliczył także abszolucję jako sakrament pokuty. W recepcji LC przeważała jednak tradycja luterska, stąd także niniejsza praca skoncentrowała się na rytach z zestawu luterskiego, omawiając kwestie powiązane z abszolucją w ramach ekskursów. Dwu- lub trzelementowe zestawy sakramentów w LC oznaczają negację modelu siedmiu sakramentów wypracowanego w średniowieczu, czym kontynuują tendencję do redukcji listy sakramentów obecnej w nauczaniu Reformacji wittenberskiej co najmniej od 1520 roku.

Ogólna refleksja LC nad sakramentami zawiera także wątki dotyczące ich obiektywnej ważności i subiektywnej skuteczności. Obiektywna ważność

sakramentu wynikająca z obecności w nim zewnętrznego Słowa niosącego zbawczą obietnicę gwarantowaną działaniem Ducha Świętego powoduje, że sakrament jest niezależny zarówno od godności szafarza, jak i od kondycji osoby przyjmującej. W konsekwencji LC zajmuje w kontekście godności szafarza stanowisko antydonatystyczne, a w odniesieniu do osób przyjmujących na obiektywności sakramentu buduje argumentację w odniesieniu do kwestii szczegółowych poświęconych poszczególnym rytom. Obiektywność działania Bożego przez Ducha Świętego gwarantuje obecność zbawczych pożytków zarówno w Chrzcie udzielonym dziecku, jak i skutkuje w luterskich częściach LC oraz kontynuującej je FC nauczaniem o *manducatio impiorum* w przypadku Wieczerzy Pańskiej. Ten obiektywny zbawczy dar jest przyjmowany subiektywnie jedynie dzięki wierze w zawarte w nim Słowo zbawczej obietnicy. To skutkuje odrzuceniem przekonania o skuteczności działania sakramentu *ex opere operato*, a także modlitwami o wiarę chrzczonego w liturgii Chrztu w TB, czy zaleceniami, by słowa konsekracji były wypowiadane dostatecznie głośno i w zrozumiałym dla uczestniczących języku. Inaczej bowiem nie będą w stanie pobudzić ich do wiary w obietnicę, a tym samym uniemożliwią skorzystanie z niej.

Obiektywna ważność sakramentu i subiektywna skuteczność stanowią praktyczne ramy dla kluczowego przesłania LC, a więc konkretyzacji przekazu o darach zbawczych, zawartych zarówno w sakramentach w ogólności, jak i przypisanych każdemu z poszczególnych sakramentalnych rytów. Dla Filipa Melanchtona sakramenty jako środki działania Ducha Świętego nie tylko mają być przyjmowane przez wiarę, ale same ową wiarę budzą i wzmacniają. Marcin Luter w swoich wypowiedziach na łamach LC koncentruje się na tym, że sakramenty niosą odpuszczenie grzechów. Raz jeszcze w tym miejscu należy podkreślić, że także w kontekście bezpośrednich rozważań o pożytkach sakramentów LC umieszcza je w roli narzędzi, poprzez które zapośredniczona zostaje zbawcza treść artykułu o usprawiedliwieniu *propter Christum, sola gratia per fidem*. Sakramenty są bowiem zarówno odpowiedzialne za budzenie zbawczej wiary, która warunkuje przyjęcie Chrystusowego daru sprawiedliwości, jak i przekazanie wierzącemu podstawowego daru przyobiecane go w artykule o usprawiedliwieniu, a więc odpuszczenia grzechów.

Spojrzenie na specyficzne pożytki obu sakramentów prowadzi do wniosku, że w przypadku LC na pierwszy plan nauczania o Chrzcie oprócz odpuszczenia grzechów wysuwa się nie tyle jego inicjacyjny charakter, ale jego stałe znaczenie dla całości egzystencji chrześcijanina. Ów inicjacyjny charakter łączy się z włączeniem w Chrzcie do Kościoła, przy czym należy tutaj widzieć Kościół

jako wspólnotę poddanych zbawczemu, uświęcającemu działaniu Ducha Świętego. Akt ten nie ma więc wymiaru formalnego, ale jest tożsamy ze stanieniem się dzieckiem Bożym oraz połączeniem z człowiekiem obietnicy Bożej, która usuwa winę grzechu pierworodnego, a jednocześnie inicjuje proces uwalniania człowieka od pozostającej w nim także po Chrzcie żądzy grzechu. Stąd też zdecydowane wypowiedzi LC głoszące, że Chrzest jest konieczny do zbawienia. Z tym wiąże się jednoznaczne opowiedzenie się LC za Chrztem dzieci oraz równie jednoznaczny sprzeciw wobec powtarzania Chrztu. Jest on bowiem dziełem Bożym, którego ważność nie zależy od wiary człowieka. Człowiek niewierzący w momencie Chrztu może jedynie dar Chrztu przyjąć poprzez wiarę, nawrócenie i pokutę, a nie poprzez ponowienie rytu. Argumentem zaś na to, że praktyka Chrztu dzieci jest poprawna, jest obok obiektywności Chrztu i nakazu w *Verba Testamenti* także uniwersalność zawartej w nich obietnicy, oraz jej skuteczność wobec tych, którzy otrzymali Chrzest w dzieciństwie, a ich życie poświadcza, iż otrzymali również Ducha Świętego.

Wątek Chrztu jako inicjacji procesu uzdrawiania człowieka z grzechu łączy się ściśle ze stałym znaczeniem Chrztu dla egzystencji chrześcijańskiej obrazowo przedstawianej przez Marcina Lutra w katechizmach poprzez Pawłowy obraz zanurzenia w Chrzest i wynurzenia się nowego człowieka. Wittenberczyk widzi w tym akt „topienia starego Adama” z wszelkimi jego grzechami i wyłanianie się nowego człowieka. Co istotne, proces ten nie jest jednorazowym aktem o znaczeniu historycznym, ale winien stanowić codzienność chrześcijańską. W tym Marcin Luter widzi związek Chrztu i pokuty, a konkretniej tą ostatnią jako powrót do Chrztu, który nieustannie winien cechować chrześcijańską egzystencję.

Pokuta jako powrót do Chrztu wiąże się z egzystencjalnym wymiarem nauczania o pokucie w LC. Opisana jest ona bowiem nie tylko w kontekście chrzcielnym, ale również w ramach dialektyki działania Bożego w Zakonie i Ewangelii. Pierwszy prowadzi jako Boże *opus alienum* w swoim *usus theologicus* do skruchy i przerażenia własną grzesznością człowieka. Druga zaś ratuje jako *opus proprium* Boga przerażonego i poddanego zwątpieniu człowieka, pocieszając i posilając jego sumienie w wierze w oferowane w sobie obietnice. Środkiem takiego pocieszenia Ewangelii są środki łaski: Słowo zwiastowane, sakramenty, absolucja, a w AS także wzajemna rozmowa i pociecha braterska. Tak pojmowana pokuta, na co duży nacisk kładą księgi wyznaniowe autorstwa Filipa Melanchtona, winna przynieść dobre owoce w uczynkach pokutującego.

Drugi z sakramentów – Wieczera Pańska – także ma swoje specyficzne pożytki zbawcze. W przypadku Chrztu wypowiedzi LC w tym kontekście kon-

centrowały się na jego jednorazowości, zaś w przypadku Sakramentu Ołtarza wykorzystują one fakt, że do tego sakramentu przystępuje się wielokrotnie. Ma on bowiem być wzmocnieniem wiary na drodze chrześcijańskiego życia. Ma nieść pomoc w walce ze starym grzesznym Adamem oraz uzdrowienie zarówno duchowe, jak i – na gruncie DK – cielesne.

W przypadku Sakramentu Ołtarza obiektywność działania zbawczego w sakramencie łączy się ściśle z najważniejszym wątkiem nauczania o Wieczerzy Pańskiej w LC. Chodzi o obecność ciała i krwi Chrystusa w elementach chleba i wina. Było to przedmiotem kluczowego zainteresowania Marcina Lutra w sporach o ten sakrament w XVI wieku z innymi nurtami Reformacji, czy to z przedstawicielami reform szwajcarskich, czy też tzw. lewego skrzydła. Ogląd wykładu katechizmowego nasuwa, że stojącym za zdecydowaną postawą Wittenberczyka interesem była ochrona zbawczego powiązania i znaczenia ciała i krwi w sakramencie, które zostało wydane i która została przelana za tych, którzy przyjmują sakrament z wiarą w Słowo zawartej w nim obietnicy. W związku z tym Marcin Luter stał bezkompromisowo na stanowisku, że „w chlebie i winie” oraz „pod chlebem i winem” obecne są ciało i krew Chrystusa, gdyż tak głoszą *Verba testamenti*: „To jest ciało moje [...] to jest krew moja”. Do tego opisu ACA doda jeszcze przyimek „z”, należy jednak zauważyć, że części LC pochodzące od Filipa Melanchtona ze znacznie mniejszą jasnością i naciśkiem zajmują się kwestią obecności ciała i krwi w Wieczerzy Pańskiej. Spór z Reformacją szwajcarską na tym tle był na tyle długi i gorący, że ukształtował także zasadnicze przesłanie sakramentalne FC, która głosi „unię sakramentalną” ciała i krwi z elementami chleba i wina, opartą na luterskim argumentie chrystologicznym z *ubiquitas* ciała Chrystusa, wywiedzionego z pojmowania nauki o *communio idiomatum*. Jednocześnie FC wprowadza *expressis verbis* pojęcie „substancji”, którego, jak wskazują najnowsze badania, brak w myśli samego Marcina Lutra, stąd też odejście komentatorów od określania jego poglądu na Wieczerzę Pańską mianem konsubstancjacji.

Z pojmowaniem obecności ciała i krwi w elementach chleba i wina Wieczerzy Pańskiej łączy się pogląd o *manducatio impiorum*, a więc spożywaniu przez niepobożnych, wywiedziony z przekonania o obiektywności sakramentu opartego na *Verba testamenti*. Łączy się z tym konsekwencja praktyczna związana z wyłączaniem od udziału w sakramencie tych, którzy nie rozróżniają ciała i krwi Pańskiej, a więc tych, którzy nie posiadli podstawowego chrześcijańskiego poznania na temat sakramentów, tożsamego z nauczaniem katechizmowym, ale także tych, którzy przez świadectwo swojego życia negują gotowość przyjęcia sakramentu na odpuszczenie grzechów i posilenie w walce ze starym

Adamem, a więc uporczywych grzeszników. Z tym wiąże się postulat spowiedzi jako warunku dopuszczenia do Sakramentu Ołtarza, rozumiany jednak nie w kategoriach absencji, korzystanie z której było przedmiotem wolności, ale jako przesłuchanie ze znajomości katechizmu.

Interes ochrony zbawczego pożytku sakramentu przyświeca także krytyce wymierzonej w nauczanie o Wieczerzy Pańskiej Kościoła rzymskiego. Tutaj kluczowe punkty sporów są dwa. Pierwszy z nich to krytyka nauczania o mszy. W jej ramach swoje miejsce znalazło po pierwsze odrzucenie skuteczności sakramentu *ex opere operato*, ze względu na postulat wiary przyjmującej sakrament. Po drugie, odrzucenie praktyki mszy prywatnych na podstawie tezy, że nie ma miejsca dla sakramentu poza nabożeństwem gromadzącym zbór, co argumentowano w oparciu o 1 Kor 11. Z tą argumentacją współgra teza AS odrzucająca możliwość przyjęcia sakramentu poza wspólnotą Kościoła jako wyraz indywidualnego, religijnego nastroju. Po trzecie zaś i najważniejsze, krytyka ofiarniczego rozumienia mszy. Kluczowym argumentem jest tutaj obrona jednorazowości i doskonałości ofiary Chrystusa złożonej za grzech na krzyżu Golgoty. Krytyka mszy chroni więc kluczową zbawczą treść artykułu o usprawiedliwieniu *propter Christum, sola gratia, sola fide*. Filip Melancton dopuszcza myślenie o sakramencie w kategoriach ofiary, ale nie ofiary przebiegalnej, w której człowiek oddaje coś Bogu dla swego zbawienia, gdyż w sakramencie stroną działającą jest Bóg, ale wyłącznie ofiary dziękczynnej, będącej odpowiedzią na zbawczy dar sakramentu. Drugim zasadniczym elementem sporu z Rzymem był postulat udzielania komunii pod dwiema postaciami chleba i wina także świeckim. Tutaj w tle rozważań LC znowu stoi zasadniczy nośnik zbawczej treści sakramentu, a więc *Verba testamenti*, w tym kontekście interpretowane jednak przede wszystkim w kategoriach nakazu i ustanowienia Chrystusowego, którego nie można zmieniać czy to argumentując praktycznie (możliwość rozlania krwi), czy też odwołując się do nauczania o konkomitancji, które w sposób jasny i wyraźny zostało odrzucone jednak dopiero w FC.

Z krytyką nauczania o mszy łączą się także niektóre wskazania praktyczne odnośnie sprawowania sakramentu. W tym kontekście należy widzieć takie rozstrzygnięcia LC, jak odrzucenie procesji eucharystycznych, interpretowanych jako dzielenie sakramentu, czy też negacja takich elementów nauki i praktyki, jak odpusty, czy zadośćuczynienia za dusze czyśćcowe, które zdaniem Reformatorów ściśle wiązały się w okresie przedreformacyjnym z mszą. W kontekście polemiki z mszą pojawia się jeszcze jeden istotny wątek praktyczny. Filip Melancton wskazuje w częściach LC swego autorstwa, że Reformacja zachowała liczne elementy liturgiczne obecne w tradycji przedreformacyjnego Kościoła

czy też dba o sprawowanie Sakramentu Ołtarza podczas każdego niedzielnego nabożeństwa. Rewersem tych ostatnich wskazań są zachęty Marcina Lutra, by jak najczęściej chrześcijanie przystępowali do Wieczerzy Pańskiej i korzystali z zawartych w niej pożytków.

Zachęta do korzystania dotyczy w wypowiedziach Marcina Lutra na kartach LC także korzystania z absolucji, a więc tego rytu, który status sakramentu zyskał tylko na gruncie wypowiedzi Filipa Melanchtona jako sakrament pokuty. Jak wskazano wyżej Marcin Luter w częściach LC swojego autorstwa nie widział w pokucie samodzielnego sakramentu, a jedynie powrót do i aktualizację sakramentu Chrztu. Nie zmienia to faktu, że obaj Reformatorzy w swoich pismach w LC wysoko cenią absolucję jako dzieło Boże niosące zbawcze pożytki, czyli obietnicę odpuszczenia grzechów. Co za tym idzie, cenią także wysoko spowiedź, w której absolucja była odpowiedzią na wyznanie grzechów, szczególnie zaś spowiedź prywatną. Krytykowali jednocześnie przymus spowiedni obecny w pobożności średniowiecza. Spowiedź prywatna skoncentrowana na absolucji jest w LC przedmiotem chrześcijańskiej wolności ugruntowanym we władzy kluczków powierzonej Kościołowi, nie stoi bowiem za nią ustanowienie w Słowie Bożym. Nie zmienia to faktu, że chrześcijanin jest zobowiązany wyznawać swoje grzechy, czy to w formie spowiedzi prywatnej, do której winien przystępować dokonawszy rachunku sumienia w oparciu o Dekalog i wymogi pełnionego przez siebie chrześcijańskiego powołania, czy też w formie spowiedzi osobistej przed Bogiem, czy też przed bratem, wobec którego zawinił. Te dwie ostatnie formy spowiedzi są przedmiotem Bożego ustanowienia w V prośbie Modlitwy Pańskiej.

Sakramenty ze swymi zbawczymi pożytkami stanowią też kluczowy element eklezjologii LC. Jako środki łaski są tożsame z *notae ecclesiae*, które konstytuują i wyrażają zewnętrzną postać Kościoła. Są one też tym, w czym zgodność *satis est* dla jedności Kościoła. Szafarstwo środków łaski, a więc zwiastowanie Słowa Bożego i udzielanie sakramentów, stanowi też konstytutywny element służby urzędu kościelnego, który powołany został, by możliwe było udzielanie zbawczych darów środków łaski, w tym sakramentów. Urząd kościelny jest tej służbie podporządkowany.

Powyższe podsumowujące wywody ukazują, jak prezentacja poszczególnych aspektów sakramentalnego nauczania w LC zakorzeniona jest w ich zbawczym pożytku. Całość nauczania LC o sakramentach ma bowiem za zadanie nie tylko przybliżyć i ochronić zbawcze dary w nich udzielane, ale przede wszystkim dać praktyczne wskazania, jak skutecznie z nich skorzystać. Taka waga przywią-

zywana na kartach LC do sakramentów wynika z faktu, że to w nich, dzięki działaniu Ducha Świętego w Słowie, w życiu Kościoła i poszczególnych jego członków w sposób odczuwalny nie tylko zmysłem słuchu dostępne staje się przesłanie o zbawieniu *propter Christum, sola gratia per fidem*.

Powyższe podsumowanie przedłożonych w pracy wywodów ukazuje, że – tak jak zaznaczono we wstępie – poza jej obrębem pozostały takie kwestie, jak pojmowanie w księgach wyznaniowych drugiego zasadniczego obok sakramentów środka łaski, a więc kazania – Słowa zwiastowanego¹, a także pojmowania konfirmacji². W kontekście pierwszego z nich w nawiązaniu do zasadniczego zagadnienia podjętego w niniejszej pracy szczególnie istotnym wydaje się kategoria Słowa Bożego, które w kazaniu staje się Słowem słyszalnym [*verbum audibile*] i zwiastowanym [*verbum praedicatum*], a w sakramentach Słowem widzialnym [*verbum visibile*]³. Odnosnie konfirmacji w kontekście sakramentów szczególnie ważkim problemem jest jej związek z Wieczerzą Pańską oraz ocena praktyki warunkowania pierwszego dopuszczenia do Sakramentu Ołtarza uprzednią konfirmacją⁴.

Wskazane szersze konotacje nauki o sakramentach w „Księdze zgody” nasuwają pytanie o dalsze postulaty badawcze wynikające z przedstawionego

1 Na temat pojmowania kazania w teologii Marcina Lutra por.: V. Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Berlin 1958, s. 117-156; M. Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, Tübingen 2011, s. 188-190; na temat późniejszych koncepcji homiletycznych na gruncie ewangelickim zob.: M. Meyer-Blanck, dz. cyt., s. 190-198.

2 Na temat ewolucji pojmowania konfirmacji w luteranizmie porównaj zbiór studiów przygotowanych w ramach prac studyjnych Światowej Federacji Lutrańskiej: *Zur Geschichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirchen*, red. K. Frör, München 1962; Commission on Education, *Confirmation: A Study Document*, w: *Commission on Education, Report 1957-1963. Document No. 16. Fourth Assembly of the Lutheran World Federation July 30–August 11, 1963 Helsinki Finland*, bmn., brw., s. 20-77.

3 Por.: A. Beutel, *Wort Gottes*, w: *Luther Handbuch*, red. A. Beutel, wyd. 2, Tübingen 2010, s. 369n, a także opracowanie autora niniejszej pracy: J. Sojka, *Słowo zwiastowane w teologii Marcina Lutra i późniejszym luteranizmie*, w: Billy Graham „Ewangelizator w rozdartym świecie”. *Studium ekumeniczne*, red. A. Palion, Katowice 2015, s. 54-57.

4 Jest to przedmiotem zainteresowania programów studyjnych poświęconych konfirmacji, prowadzonych przez Światową Federację Lutrańską, por.: Commission on Education, dz. cyt., s. 99-102; R. Virkkunen, *Konfirmation in den lutherischen Kirchen heute. Studien über die Konfirmation in den LWB-Mitgliedskirchen von 1979-1986*, „LWB-Studien. Berichte und Texte aus der Studienabteilung” r. 1987, z. November; *Studie über Konfirmationsarbeit. Berichte aus der ganzen Welt. 4.-8. September 1995 Genf Schweiz*, „LWB-Dokumentation” t. 38: 1995. Podsumowanie dyskusji odnośnie pierwszego dopuszczenia do Sakramentu Ołtarza w powiązaniu z konfirmacją na forum Światowej Federacji Lutrańskiej por. opracowanie autora niniejszej pracy: J. Sojka, *Problem pierwszego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej w dyskusji na forum Światowej Federacji Lutrańskiej z lat 1947-2010*, „Studia Gdańskie” t. 36: 2015, s. 96-102.

materiału. Mając na uwadze ustalenia przedstawione w zawartej we wstępie analizie stanu badań w krajowej literaturze sekundarnej odnośnie „Księgi zgody”, należy uznać, że przywołane tam jedyne dwa dostępne na gruncie polskim opracowania monograficzne dotyczące kolejno ujętego w niej modelu zbawczego pośrednictwa⁵ oraz pneumatologii⁶, uzupełnione o ustalenia na temat sakramentów przedłożone w niniejszej pracy należy uznać za niewystarczające. Pilnego opracowania monograficznego domagają się choćby takie tematy, jak całościowo ujmowana soteriologia LC czy też jej eklezjologia, ze szczególnym uwzględnieniem nauki o urzędzie kościelnym. Pierwszy z tematów został wskazany ze względu na jego kluczowe znaczenie dla teologicznej refleksji tradycji ewangelickiej, drugi zaś przede wszystkim ze względu na jego ważkość w kontekście ekumenicznym.

O wiele bogatszy zasób literatury w niemieckim kręgu językowym nie stawia tak pilnych, a zarazem oczywistych wyzwań badawczych, z jakimi do czynienia mamy na gruncie polskim. Jednak także tam można dostrzec pewne braki. Biorąc pod uwagę znaczenie ekumenicznie prowadzonych badań nad wypowiedziami „Księgi zgody” dla ogólnej debaty nad jej interpretacją, należy postawić postulat, by wyszły one poza krąg teologów tradycji ewangelickiej i katolickiej. Wydaje się, że włączenie w te badania teologów tradycji prawosławnej bądź anglikańskiej, czy też spadkobierców tzw. „lewego skrzydła Reformacji” umożliwi otwarcie nowych perspektyw badawczych i ekumenicznych. Stąd za oczekiwane opracowanie uznać należy wspólne komentarze do zasadniczych części „Księgi zgody”, nieograniczające się jedynie do kwestii sakramentów, pisane we współpracy teologów luteranśkich z przedstawicielami wskazanych wyżej tradycji na wzór takich opracowań, dotyczących choćby CA, przygotowanych przez przedstawicieli tradycji ewangelickiej i katolickiej⁷.

Kończąc formułowanie postulatów badawczych odwołujących się do zakresu badań w niniejszej pracy, należy wskazać, że szczególnie na gruncie polskim istotne wydaje się wykorzystanie przedłożonych w niej ustaleń do badań o charakterze zarówno ekumenicznym, jak i skupionych na analizie tożsamości współczesnego luteranizmu. Należy bowiem, sięgając do podstaw konfesyjnych luteranśkiej tradycji wywodzących się z wieku XVI, pytać o to, jak

5 S. C. Napiórkowski, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi zgody”*, Lublin 1999.

6 M. Waluś, *Spiritus Sanctificator. Człowiek wobec Ducha Świętego według ksiąg wyznaniowych luteranizmu (1529-1537)*, Lublin 2010.

7 Por. *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980; *Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch*, wyd. F. Hoffmann, U. Kühn, Berlin 1980.

są one wykorzystywane na gruncie współczesnego luteranizmu i to zarówno w dyskursie na poziomie światowych organizacji luterskich (np. Światowa Federacja Luterska), jak i w lokalnych Kościołach w różnych obszarach świata i Europy, w tym również w polskim Kościele Ewangelicko-Augsburskim. Kolejne ważne pytanie badawcze, tym razem w kontekście ekumenicznym, brzmi: w jaki sposób sakramentalne dziedzictwo XVI-wiecznej teologii ujęte w normatywnych źródłach tradycji luterskiej, jakimi są księgi wyznaniowe, jest recypowane we współczesnym dialogu i praktycznej bilateralnej i multilateralnej współpracy ekumenicznej, zarówno na poziomie ogólnoświatowym, jak również regionalnym i lokalnym.

Na zakończenie powyższego podsumowania przedstawionych w pracy wywodów, a także prezentacji nawiązujących do ujętych w niej wyników postulatów badawczych należy podkreślić, że wierność Kościoła nauczaniu luterskich ksiąg wyznaniowych na temat sakramentów realizuje się przede wszystkim w konsekwentnym unaocznianiu ich zbawczego znaczenia w życiu Kościoła. Patrząc na współczesną praktykę eklezjalną polskiego luteranizmu, należy w tym miejscu wskazać dwa szczególne aspekty realizacji tego zadania, które wymagają pogłębionej refleksji i rozwinięcia w praktyce Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce.

Pierwszy z nich odnosi się do nauczania o Chrzcie, które we współczesnej polskiej luterskiej praktyce koncentruje się na pojmowaniu tego sakramentu jako aktu inicjacji chrześcijańskiej, przez który jest się włączonym do Kościoła. Brak natomiast właściwej tradycji reformacyjnej refleksji o Chrzcie jako wydarzeniu konstytuującym i określającym całe życie chrześcijanina, które aktualizuje się w jego codziennym życiu w pokucie. Jako jeden ze skutków tego pominięcia należy wskazać kontrowersje, jakie budzi praktyka Chrztu dzieci, co przejawia się czasami w odsuwaniu aktu Chrztu do momentu, w którym dziecko osiągnie wiek uzdalniający je do świadomej decyzji wiary bądź też oczekiwaniu ponowienia Chrztu jako reakcji na pogłębione religijne przeżycia doświadczane w dorosłości. Wydaje się, że tego typu wątpliwości czy też praktyki w sposób zasadniczy sprzeczne z ujęciem teologii luterskiej znajdują podatną glebę tam, gdzie Chrzest zredukowany zostaje do inicjacyjnego punktu w biografii, którego znaczenie dla całości życia chrześcijańskiego i doświadczanych w jego trakcie pokuty i nawrócenia pozostaje niejasne. Stąd też wydaje się niezbędnym, by położyć nacisk w nauczaniu o Chrzcie polskiego Kościoła luterskiego na ten istotny dla teologii reformacyjnej aspekt Chrztu i propagować jego znaczenie dla całości życia chrześcijanina, które znajduje swój praktyczny kształt w codziennym aktualizowaniu doświadczenia chrzcielnego poprzez

pokutę. W tym kontekście koniecznym jest także poddanie krytycznej refleksji istniejącej praktyki konfirmacyjnej Kościoła pod kątem jej związku z Chrztem rozumianym jako czynnik konstytuujący codzienność chrześcijanina.

Drugi ze wspomnianych aspektów domagających się pogłębionej refleksji i rozwinięcia w praktyce Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce dotyczy Sakramentu Ołtarza, a konkretnie jego miejsca i znaczenia w życiu nabożeństwowym Kościoła i pobożności jego członków. W tym kontekście z jednej strony należy ze smutkiem odnotować obecne w polskim luteranizmie tendencje, by wykluczać liturgię eucharystyczną z głównego nabożeństwa zboru bądź też sprawować ją jedynie w wybrane niedziele miesiąca czy święta roku kościelnego (ze szczególnym uwzględnieniem Wielkiego Piątku). Z drugiej zaś strony z radością należy stwierdzić, że wskazane wyżej, nieuzasadnione na gruncie luterńskiej tradycji konfesyjnej praktyki, spotykają się obecnie w Kościele z krytyką i stają się przedmiotem praktycznych zmian w życiu poszczególnych parafii. Wieczerzy Pańskiej stopniowo przywracane jest należne jej miejsce w coniedzielnym nabożeństwie głównym zboru, a wśród polskich luteran wzrasta świadomość, że Sakrament Ołtarza jest drugim obok kazania zasadniczym punktem kulminacyjnym luterńskiego nabożeństwa. W świetle przedstawionych w niniejszej pracy ustaleń należy jedynie postulować, by te zarysowane tutaj pozytywne tendencje znalazły swoją kontynuację i pogłębienie, tak by Wieczerza Pańska nie tylko odzyskała należne sobie miejsce w liturgii Kościoła, ale przede wszystkim, by w świadomości wiernych stała się istotnym elementem ich pobożności, a także odpowiedzią na ich potrzeby, odnoszące się nie tylko do zbawienia, ale także do wsparcia i wzmocnienia w obliczu wyzwań codziennej egzystencji.

Bibliografia

Źródła:

Tłumaczenia Pisma Świętego

Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Warszawa 1996.

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

„Księga zgody”

Apologia Confessio Augustanae, BSELK-QM1, s. 391-590 (tłum. polskie: *Obrona Wyznania Augsburskiego (Apologia Konfesji Augsburskiej)*, przeł. W. Niemczyk, KWKL, s. 165-325).

Artikel christlicher Lehre so da hätten pollen aufs Concilium zu Mantua oder wo es sonst worden wäre überantwort werden von unsers Teils wegen und was wir annehmen oder nachgeben kunnten oder nicht etc. Durch Dokt. Martin Luther geschrieben. Anno 1537, BSELK, s. 718-785 (tłum. polskie: *Artykuły szmalkaldzkie z 1537*, przeł. W. Niemczyk, KWKL, s. 335-358).

Die Augsburgische Konfession. Confessio oder Bekenntnis des Glaubens etlicher Fürsten und Städte uberantwort Kaiserlicher Majestat zu Augsburg Anno 1530. Confessio fidei exhibita invictissimo Imperatori Carolo V. Ceasari Augusto in comitiis Augustae Anno MDXXX, w: BSELK, s. 84-225 (tłum. polskie: *Wyznanie augsburskie (Kon-*

- fesja augsburska), przeł. z łaciny J. J. Jackowski, KWKL, s. 143-163; Wyznanie augsburskie (Konfesja augsburska) z 1530 r. Część pierwsza, przeł. z niemieckiego A. Wantuła, BKE¹, s. 25-45; Przedmowa, w: L. Grane, Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterńskiej, Bielsko-Biała 2002, s. 23-27).
- De potestates et primatu papae tractatus per theologos Smalcaldiae congregatos conscriptus Anno 1537*, BSELK, s. 796-837 (tłum. polskie: *Traktat o władzy i prymacie papieża. Napisany przez teologów w Szmalkalden w 1537 roku*, przeł. W. Niemczyk, KWKL, s. 359-369).
- Formula Concordiae*, BSELK, s. 1184-1607 (tłum. polskie: *Formuła zgody z 1577 roku*, przeł. J. Pośpiech, KWKL, s. 387-528).
- Der große Katechismus deutsch* Dokt. Mart. Luther, BSELK s. 912-1162, (tłum. polskie: *Duży katechizm*, przeł. A. Wantuła, KWKL, s. 57-131).
- Der kleine Katechismus* D. Mart. Lutheri für die gemeine Pfarrherrn und Prediger, BSELK, s. 852-899 (tłum. polskie: *Mały katechizm z 1529 roku*, przeł. A. Wantuła, KWKL, s. 41-55).
- Ein Traubüchlein, für die einfeltigen Pfarrherrn*, BSELK, s. 900-905.
- Das Tauffbüchlein verdeutschet und auff's neu zu gericht*, BSELK, s. 905-910.
- Symbolum Apostolicum*, BSELK, s. 42n (tłum. polskie: *Wyznanie apostołoskie*, KWKL, s. 529).
- Symbolum Niceanum*, BSELK, s. 49n (tłum. polskie: *Wyznanie niecejsko-konstantynopolitańskie*, KWKL, s. 529).
- Symbolum Athanasii contra Arianos scriptum*, BSELK, s. 57-60 (tłum. polskie: *Wyznanie atanazjańskie*, KWKL, s. 530).
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, wyd. 6, Göttingen 1967.
- Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980.

Pozostałe

- 39 Artykułów Wiary Kościoła Anglikańskiego, w: Z. Pasek, *Wyznania wiary. Protestantyzm*, wyd. 2, Kraków 1999, s. 142-153.
- Action on the Legacy of Lutheran Persecution of „Anabaptists”*, w: *Give Us Today Our Daily Bread. Official Report LWF Eleventh Assembly Stuttgart, Germany, 20-27 July 2010*, Geneva 2010, s. 47n.
- Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego [Luterńskiego]*, cz. II, t. 1, Dziegielów 2006.
- Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego czyli Ewangelicko-Luterskiego*, Warszawa 1955.

- S. Ambrosii, *De Mysteriis*, ML t. 16, szp. 389-410 (Ambroży, *O tajemnicach*, w: tenże, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, Kraków 2005, s. 51-66).
- S. Ambrosii, *Enarrationes in psalmos*, ML t. 14, szp. 921-1180.
- S. Ambrosii, *Expositio in psalmum CXVIII*, ML, t. 15, szp. 1261-1604.
- S. Aurelii Augustini, *Contra Epistolam Parmeniani Libri Tres*, ML t. 43, szp. 33-106.
- S. Aurelii Augustini, *De Baptismo Contra Donatistas Libri Septem*, ML t. 43, szp. 107-245 (tłum. polskie: Augustyn, *O chrzcie*, Kraków 2006).
- S. Aurelii Augustini, *De Catechizandis Rudibus*, ML t. 40, szp. 309-344 (tłum. polskie: Augustyn, *Początkowe nauczanie religii*, w: tenże, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, s. 1-60).
- S. Aurelii Augustini, *De Civitate Dei Contra Paganos Libri XXII*, ML t. 41, szp. 13-805 (tłum. polskie: Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998).
- S. Aurelii Augustini, *De Doctrina christiana*, ML t. 34, szp. 16-122 (tłum. polskie: Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1979).
- S. Aurelii Augustini, *De Peccatorum Meritis Et Remissione Et De Baptismo Parvulorum*, ML t. 44, szp. 109-200.
- S. Aurelii Augustini, *Epistola LV*, ML t. 33, szp. 204-223 (tłum. polskie: Augustyn, *List 55*, w: tenże, *Listy*, Pelplin 1991, s. 338-358).
- S. Aurelii Augustini, *Epistolae LIV*, ML t. 33, szp. 199-204 (tłum. polskie: Augustyn, *List 54*, w: tenże, *Listy*, Pelplin 1991, s. 332-337).
- S. Aurelii Augustini, *Epistola XCVIII*, ML 33, 359-364.
- S. Aurelii Augustini, *In Evangelium Ioannis Tractatus*, ML, t. 35, szp. 1606-1615 (tłum. polskie: Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, t. 1, Warszawa 1977).
- S. Aurelii Augustini, *Sermo CCXXVII*, ML t. 38, 1099-1101, (tłum. polskie: Augustyn, *Kazanie 227*, w: tenże, *Wybór mów*, Warszawa 1973, s. 259-261).
- S. Aurelii Augustini, *Sermo CCXXVIII*, ML t. 38, szp. 1101n.
- Barmen Theologische Erklärung vom 31 Mai 1934*, w: *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart*, red. G. Plasger, M. Freudenberger, Göttingen 2005, s. 242-245 (tłum. polskie: *Barmenśka Deklaracja Teologiczna z 31 maja 1934 roku*, tłum. K. Karski, „*Studia i Dokumenty Ekuumeniczne*” r. 10: 1994, nr 2 (34), s. 86-88).
- S. Basilii Magni, *Epistola CLXXXVIII. Canonica prima*, 1, MG t. , szp. 663-671 (tłum. polskie: Bazyli Wielki, *List 188*, w: tenże, *Listy*, Warszawa 1972, s. 184-187).
- The Basis of Union*, w: H. M. George, *Church of South India. Life in Union (1947-1997)*, Delhi 1999, s. 276-290.
- Bekenntnis der Karo-Batak-Kirche von 1979*, w: *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine*

- Auswahl von den Anfängen bis zum Gegenwart*, red. G. Plasger, M. Freudenberg, Göttingen 2005, s. 259-266.
- Belhar-Bekenntnis von 1986*, w: *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zum Gegenwart*, red. G. Plasger, M. Freudenberg, Göttingen 2005, s. 267-274.
- Below E. i in., *Program nauczania kościelnego – religii ewangelickiej w szkole podstawowej*, Bielsko-Biała 2004.
- Berner Thesen von 1528*, w: *Reformierte Bekenntnisschriften*, t. 1/1, Neukirchen-Vluyn 2002, s. 203-205.
- Biel G., *Sacri canonis missae expositio* (1488), http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/inc-iv-543/0001?sid=7b35c17f08f0432296270b0a7c00cc21&leftcolumn_compactview_hidden=1 (dostęp: 9.12.2015).
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. I. Bokwa i in., Poznań 2007.
- Breviarum fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998.
- Byrtek E. i in., *Życie i wiara. Program nauczania kościelnego – religii ewangelickiej w gimnazjum*, Bielsko-Biała, 2009.
- Caecili Cypriani, *Epistula* 57, CSEL III 2, s. 650-656 (tłum. polskie: Cyprian, *List* 57, w: tenże, *Listy*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969, s. 163-167).
- Calvin J., *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianem Religionis*, wyd. 2 przejrzone, Neukirchen-Vluyn 1955.
- Clementis Alexandrini, *Stromatum Liber Quintus*, MG t. 8, szp. 685-1382; t. 9, szp. 9-602 (tłum. polskie: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994).
- Commission on Education, *Confirmation: A Study Document*, w: Commission on Education, *Report 1957-1963. Document No. 16. Fourth Assembly of the Lutheran World Federation July 30 – August 11, 1963 Helsinki Finland*, bmw., brw., s. 17-105.
- Concilium Toletanum IV* (633), w: *Sacrorum Conciliorum. Nova Amplissima Collectio*, red. J. D. Mansi, t. 10, Florentiae 1764, s. 611-650.
- Confessio Augustana. Deutsche Übersetzung der lateinischen Fassung von Ende Mai/ Anfang Juni 1530* (Na), BSELK-QM1, s. 41-71.
- Confessio Augustana variata. Das protestantische Einheitsbekenntnis von 1540*, red. R. Ziegert, wyd. 2, Speyer 1993.
- Confessio Tetrapolitana*, w: *Reformierte Bekenntnisschriften*, t. 1/1, Neukirchen-Vluyn 2002, s. 469-494.
- Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530*, opr. H. Immenkötter, Münster 1979.

- Constitution of The Lutheran World Federation (as adopted by the LWF Eighth Assembly, Curitiba, Brazil, 1990, including amendments adopted by the LWF Ninth Assembly, Hong Kong, 1997 and by the LWF Eleventh Assembly, Stuttgart, 2010)*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/Constitution%20EN%20final_o.pdf (dostęp 31.03.2016), (tłum. polskie: *Statut Światowej Federacji Luterńskiej* (przyjęty przez VIII Zgromadzenie Ogólne, 1990, Kurytyba, Brazylia, wraz ze zmianami przyjętymi przez IX Zgromadzenie Ogólne 1997, Hong-Kong i XI Zgromadzenie Ogólne 2010, Stuttgart, Niemcy, w: J. Sojka, *Wieczera Pańska jako nota ecclesiae w publikacjach Światowej Federacji Luterńskiej*, praca doktorska w ChAT, Warszawa 2012, s. 427-433).
- Corpus Iuris Canonici*, opr. A. L. Richter, A. Friedberg, t. 1, wyd. 2, Lipsiae 1879.
- S. Cypriani, *De Unitate Ecclesiae*, ML t. 4, szp. 494-520 (Cyprian, *O jedności Kościoła katolickiego*, w: tenże, *Pisma 1. Traktaty*, Poznań 2015, s. 171-193).
- S. Cypriani, *Epistola LXIX*, ML t. 4, s. 400-407 (Cyprian, *List 69*, w: tenże, *Listy*, Warszawa 1969, s. 237-249).
- S. Cyrilli Alexiandrae Archiepiscopi, *Commentarium in Joannem. Continuatio*, MG, t. 74, szp. 9-757.
- S. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechese mystagogicae quinque*, MG t. 33, 1059-1132 (tłum. polskie: Cyryl Jerozolimski, dz. cyt., s. 319-346).
- S. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechese*, MG t. 33, szp. 331-1058 (tłum. polskie: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, Kraków 2000, s. 19-318).
- D. Johann Ecks vierhundertundvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530, w: *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsbургischen Glaubensbekenntnisses*, t. 2, Kassel 2005.
- De sententias divinitas. Ein Sentenzenbuch der Gilbertinischen Schule*, red. B. Geyer, Münster 1909.
- De venerabili sacramento altaris*, w: <http://www.corpusthomisticum.org/xsa.html> (dostęp: 9.12.2015).
- Decretum Gratiani cum multis noviter additis videlicet Arbore consanguinitatis et affinitatis casibus litteralibus et divisionibus de Archidiaconi*, Lyon 1506.
- Didachè, S. C. t. 248, (tłum. polskie: *Nauka dwunastu apostołów*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Warszawa 2010, s. 33-44).
- S. Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, MG t. 3, szp. 369-584 (Pseudo-Dionizy, *Hierarchia kościelna*, Kraków 1999, s. 115-200).
- Die Dordrecher Canones von 1619*, w: *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, E. F. K. Müller, Leipzig 1903, s. 843-861.
- Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, red.

- H. Denziger, Freiburg-Basel-Wien 2005.
- Epiphani, *Brevi ac vera exposition fidei catholicae et apostolicae ecclesiae*, MG 42, szp. 773-832.
- Epistola Epistola S. Cypriani ad Jubaianum, ML t. 3, szp. 1109-1127 (Cyprian, *List 73*, w: tenże, *Listy*, Warszawa 1969, s. 258-273).
- Ernaldus Abbas Bonaevallis, *De cardinalibus operibus Christi*, ML, t. 189, szp. 1609-1676.
- S. Eusebii Hieronymi, *Comentatoriorum in Sophoniam Prophetam*, ML, t. 25, szp. 1337-1386.
- Die Fünf Artikel*, 1568/69, BSELK-QM2, s. 14-20.
- Formula Concordiae Lutherj et Bucerj* (28. Mai 1546), w: Martin Bucers *Deutsche Schriften*, t. 6,1, red. R. Stupperich i in., Gütersloh 1988, s. 120-131.
- Gennadios Scholarios, *Krótkie przedstawienie wiary chrześcijańskiej*, w: E. Przybył, *Wyznania wiary. Kościoły Orientalne i Prawosławne*, Kraków 2006, s. 90-97.
- Die göttliche Liturgie unseres Hl. Vaters Johannes Chrysostomus. Griechischer Text mit Einführung und Anmerkungen*, red. P. de Meester, wyd. 4, München 2000 (tłum. polskie: *Boska Liturgia Świętego Ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001).
- S. Gregorii Theologici, *Oratio XL. In sanctam baptismi*, MG t. 36, szp. 359-428 (Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 40. O świętym chrzcie*, w: tenże, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 436-463).
- S. Gregorii, *Oratio catechetica magna*, MG t. 45, szp. 9-108 (tłum. polskie: Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, w: tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1974, s. 123-183).
- Healing Memories: Reconciling in Christ. Report of the Lutheran-Mennonite. International Study Commission*, Geneva-Strasbourg 2010.
- Der Heilige Geist. Ökumenische und reformatorische Untersuchungen*, „Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg”, t. 25: 1996.
- Hieronim ze Strydonu, *Listy V (131-156). Tekst łaciński i polski*, red. M. Ożóg, H. Pietras, Kraków 2013.
- Hieronim ze Strydonu, *Listy IV (116-130). Tekst łaciński i polski*, red. M. Ożóg, H. Pietras, Kraków 2011.
- S. Hippolyti, *De Charismatibus Apostolica Traditio*, MG t. 1, szp. 1061-1070 (tłum. polskie: Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, „Studia Theologica Varsoviensia” r. 14: 1976, z.1, s. 145-170).
- Hugo de S. Victore, *De sacramentis christianae fidei*, ML t. 176, szp. 173-618.
- Hus J., *O Kościele*, tłum. K. Moskal, Lublin 2007.
- S. Ignatius, *Ad Ephesios*, MG t. 5, szp. 643-662 (tłum. polskie: Ignacy antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Warszawa 2010, s. 113-119).

- S. Ignatius, *Ad Philadelphenses*, 4, MG t. 5, szp. 697-708 (tłum. polskie: Ignacy antiocheński, *Do Kościoła w Filadelfii*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Warszawa 2010, s. 132-135).
- In the beginning was the Word. The Bible in the Life of the Lutheran Communion. A Study Document on Lutheran Hermeneutics*, Geneva 2016.
- Innocentii III, *De sacro altaris mysterio*, ML t. 217, szp. 763-916.
- S. Irenaeus, *Adversus haereses libri quinque*, ML t. 7, szp. 433-1224 (tłum. polskie: Irenusz, *Adversus haereses* [fragmenty], w: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 30-56).
- S. Isidori, *Etymologiarum libri XX*, ML t. 82, 9-278.
- Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, S. C. t. 50 (tłum. polskie: Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne. Homilie katechetyczne do tych, którzy mają być oświeceni oraz do neofitów*, Lublin 1993).
- Jeremiasz II Tranos, *Listy do Kościoła luterńskiego dotyczące Konfesji Augsburskiej* (fragmenty), w: E. Przybył, *Wyznania wiary. Kościoły Orientalne i Prawosławne*, Kraków 2006, s. 270-295.
- S. Joannis Chrisostomi, *De proditiōne Iudae*, MG, t. 49, szp. 373-392.
- S. Joannis Chrisostomi, *Homiliae XXIV in Epistolam ad Ephesios*, MG, t. 62, szp. 9-176.
- S. Joannis Chrisostomi, *Homiliae XC in Mattheum*, MG t. 57, szp. 21-472; t. 58, szp. 21-792 (tłum. polskie: Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, t. 1-2, Warszawa 2000-2001).
- S. Joannis Chrisostomi, *Homiliae XLIV in Epistolam primam ad Corinthios*, MG t. 61, szp. 9-382.
- S. Joannis Chrisostomi, *Homiliae XXXI in Epistolam ad Hebraeos*, MG, t. 63, szp. 9-236.
- S. Justinus Philosophus et Martyr, *Apologia I pro Christianis*, MG t. 6, szp. 327-440 (tłum. polskie: Justyn, *Apologia I*, w: tenże, 1 i 2 *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 85-88).
- S. Justinus Philosophus et Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, MG t. 6, szp. 471-800 (tłum. polskie: Świętego Justyna Filozofa *dialog z Żydem Tryfonem*, w: tenże, 1 i 2 *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 159-318).
- Kalwin J., *Krótki wykład nauki o komunii świętej*, Warszawa 1905.
- Katechizm heidelberski*, w: *Prospectus fidei*, Łódź 2011, s. 66-125.
- Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Tekst „Dokumentu z Limy”* (1982), tłum. W. Hryniewicz i in., w: *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, red. S. J. Koza, W. Hryniewicz, Lublin 1989, s. 15-63.

- Konfesja sandomierska*, w: *Prospectus fidei*, Łódź 2011, s. 126-255.
- Konkordia leuenberska. Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie zawarta 16 marca 1973 roku*, Bielsko-Biała 2002.
- Księgi Wyznaniowe Kościoła*, http://www.luteranie.pl/materialy/ksiegi_wyznaniowe_kosciola.html (dostęp: 30.03.2016).
- Londyńskie Wyznanie Wiary z roku 1689*, b.m.w. 1975.
- Luther M., *De captivitate Babylonica ecclesiae preludium* (1520), WA 6, 497-573 (tłum. polskie: M. Luter, *O niewoli babilońskiej Kościoła* (fragmenty), w: A. Ściegienny, *Luter*, Warszawa 1967, s. 98-112).
- Luther M., *Kurzes Bekenntis vom heiligen Sakrament*, WA 54, 141-167 (tłum. polskie: M. Luter, *Krótkie wyznanie o świętym sakramencie przeciw marzycielom*, Warszawa 2007).
- Luther M., *Predigt am 3. Sonntag nach Epiphania* [26.01.1539], WA 47, 653-659.
- Luther M., *Predigt am 3. Sonntag nach Epiphania* [Fastenpostille, 1525], WA 17 II, 72-88.
- Luther M., *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528), WA 26, 261-506 (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, przeł. J. Pośpiech, Bielsko-Biała 2014; tłum. angielskie: M. Luther, *Confession Concerning Christ's Supper*, w: *Luther's works*, red. J. J. Pelikan, H. C. Oswald, H. T. Lehmann, t. 37, Philadelphia 1961, s. 159-372).
- Luther M., *Vom weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523), WA 11, 245-281 (tłum. polskie: *O świeckiej zwierzchności, w jakiej mierze należy być jej posłusznym*, tłum. M. Hintz, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, Bielsko-Biała 2009, s. 179-215).
- Luther M., *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn*, WA 26, 137-74.
- Luther M., *Von Winkelmesse und Pfaffenweihe*, WA 38, 195-256.
- Die Maulbronner Formel*, 1576, BSELK-QM2, s. 279-340.
- Marburger Artikel*, BSELK-QM1, s. 44-46.
- Melanchthon P., *Adversus Anabaptistas Iudicium*, w: tenże: *Werke in Auswahl*, red. R. Stupperich, t. 1, Gütersloh 1951, s. 272-295.
- Menonite World Conference, *Response to the Lutheran World Federation Action on the Legacy of Lutheran Persecution of „Anabaptists”*, w: *Give Us Today Our Daily Bread. Official Report LWF Eleventh Assembly Stuttgart, Germany, 20-27 July 2010*, Geneva 2010, s. 49n.
- Mohyla P., *Prawosławne wyznanie wiary Powszechnego i Apostolskiego Kościoła Wschodniego*, w: E. Przybył, *Wyznania wiary. Kościoły Orientalne i Prawosławne*, Kraków 2006, s. 103-241.

- Das Mysterium der Kirche. Wort und Sakramente (Mysteria) im Leben der Kirche. Erklärung der Gemeinsamen Lutherisch/Orthodoxen Kommission*, w: *Dokumente wachsende Übereinstimmung*, t. 3, Frankfurt am Main-Paderborn 2003, s. 103-105.
- Nabożeństwo główne z Sakramentem Ołtarza Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, w: *Śpiewnik ewangelicki*, Bielsko-Biała 2002, nr 960.
- Od konfliktu do komunii. Luterancko-katolickie upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport Luterancko-Rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności*, Dziegielów 2013.
- S. Petrus Damiani, *Liber qui appellatur Gratissimus. Ad Henricum Archiepiscopum Ravennam*, ML, t. 145, szp. 99-156.
- S. Petrus Damiani, *Sermo LXIX*, ML, t. 144, szp. 897-902.
- Petrus Lombardus, *Sententiarum libri quatour*, ML t. 192, szp. 519-996 (tłum. polskie: P. Lombard, *Cztery księgi sentencji*, t. 1-2, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013-2015).
- Porządek uroczystego nabożeństwa ordynacyjnego mgr. teol. Karola Długosza, mgr. teol. Oskara Wilda. Sobota przed 12. niedzielą po Trójcy Świętej. 6. września 2014 roku, godz. 11.00. Kościół Ewangelicko-Augsburski Zbawiciela w Żorach*, niepublikowany maszynopis udostępniony dzięki uprzejmości Przewodniczącego Komisji Liturgii i Muzyki Kościelnej Synodu Kościoła Ewangelicko Augsburskiego w RP, w archiwum autora.
- Prawo Wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej - obowiązujące od 1.01.2015 r.*; <http://reformowani.pl/index.php/czytelnia/26-prawo-wewnetrznegosciola-ewangelicko-reformowanego-rzeczypospolitej-polskiej> (dostęp: 30.03.2016).
- Quinti Septimii Florentis Tertulliani, *Adversum Marcionem*, ML t. 2, szp. 239-524 (tłum. polskie: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, Warszawa 1994).
- Quinti Septimii Florentis Tertulliani, *De baptismo*, ML t. 1, szp. 1197-1224 (tłum. polskie: Tertulian, *O Chrzcie*, w: tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 133-154).
- Sacramentarium Leonianum*, wyd. Ch. Lett Feltoe, Cambridge 1896.
- Sakrament Chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu Trzeciego Tysiąclecia*, [http://ekumenia.pl/czytelnia/dokumenty-ekumeniczne/sakrament-chrztu-znakiem-jednosci/\(9.04.2016\)](http://ekumenia.pl/czytelnia/dokumenty-ekumeniczne/sakrament-chrztu-znakiem-jednosci/(9.04.2016)).
- Schrift – Bekenntnis – Kirche. Ergebnis ein Lehrgesprächs der Gemeinschaft Evangelischer Kirche in Europa*, „Leuenberger Texte” t. 14: 2013, s. 9-41.
- Schwabacher Artikel*, BSELK-QM1, s. 38-42.
- Die Schwäbisch-Sächsische Konkordie*, 1575, BSELK-QM2, s. 141-276.
- Die Schwäbische Konkordie*, 1573/74, BSELK-QM2, s. 85-136.

- Die Sechs Predigten*, 1576, BSELK-QM2, s. 26-82.
- Series veteris interpretationis commentariorum Origenis in Mattheaum*, ML t. 13, szp. 1601-1801 (tłum. polskie: Orygnes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, cz. 2, Kraków 2002).
- Sobór Laterański IV (1215), *Konstytucja „De fide catholica”*, DSP t. 2, s. 221-224.
- Sobór Laterański IV, *Konstytucja 21. O nakazie spowiedzi i związanej z nią tajemnicy oraz o obowiązku przyjmowania Komunii świętej przynajmniej w czasie Paschy*, DSP t. 2, s. 258-261.
- Sobór Nicejski I (325), *Kanony*, DSP t. 1, s. 26-47.
- Sobór Trydencki (1545-1563), *Sesja 24: I/A (Nauka o sakramencie małżeństwa)*, DSP t. 4, s. 714-717.
- Sobór Trydencki (1546-1563), *Sesja 4 (czwartek 8 kwietnia 1546)*, DSP t. 4, s. 210-215.
- Sobór w Bazylei (1431-1437), *Sesja XXX (23 grudnia 1437)*, DSP t. 3, s. 420n.
- Sobór w Konstancji (1414-1418), *Sesja XIII (15 czerwca 1415)*, DSP t. 3, s. 108-111.
- Sobór w Konstancji (1414-1418), *Sesja XV (6 lipca 1415)*, DSP t. 3, s. 114-143.
- Sobór Watykański I, *Trydenckie wyznanie wiary złożone przez najświętobliwszego papieża Piusa IX oraz wszystkich ojców Soboru Watykańskiego*, DSP t. 4, s. 882-887.
- Sobór we Florencji (1439-1442), *Bulla unii z Grekami (Laetentur caeli)*, DSP t. 3, s. 458-477.
- Sobór we Florencji (1439-1442), *Bulla unii z Ormianami (Exultate Deo)*, DSP t. 3, s. 492-543.
- Sobór we Florencji (1439-1442), *Bulla unii z Koptami (Cantate Domino)*, DSP t. 3, s. 570-618.
- Stanowisko Kościoła Baptystów w sprawie dokumentu Chrzest – sakrament jedności*, <http://www.baptysci.pl/wyznanie-wiary/933-stanowisko-kosciola-w-sprawie-dokumentu-chrzest-sakrament-jednosci> (9.04.2016).
- Studie über Konfirmandenarbeit. Berichte aus der ganzen Welt*. 4.-8. September 1995 Genf/Schweiz, „LWB-Dokumentation” t. 38: 1995.
- Synod w Arles (314), *Kanony do Sylwestra*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, ukł. i opr.: A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 70-74
- Theophylactus Bulgarie Archiepiscopus, *Ennaratio in Evangelium S. Marci*, MG t. 123, szp. 487-682.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 27, London 1984.
- Die Torgische Buch*, 1576, BSELK-QM2, s. 344-508.
- Virkkunen R., *Konfirmation in den lutherischen Kirchen heute. Studien über die Konfirmation in den LWB-Mitgliedskirchen von 1979-1986*, „LWB-Studien. Berichte und Texte aus der Studienabteilung” r. 1987, z. November.
- W co wierzymy?*, http://www.luteranie.pl/w_co_wierzymy.html (dostęp 30.03.2016).

- World Communion of Reformed Churches (WCRC), *The Constitution*, <http://wcrch.ch/wp-content/uploads/2015/04/WCRC-ConstitutionAndBylaws.pdf> (dostęp: 25.03.2016).
- Wspólna Deklaracja w sprawie Wspólnoty Kościelnej (1997), „Studia i dokumenty ekumeniczne” t. 56-57: 2005, s. 163.
- Wspólna deklaracja z Porvoo (1992): Rozmowy między brytyjskimi i irlandzkimi Kościołami anglikańskimi a nordyckimi i bałtyckimi Kościołami luteranскими, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” r. 1999, z. 2, s. 103-133.
- Wyznanie wiary baptystów polskich z 1930 roku, Warszawa 2000.
- Zasadnicze Prawo Wewnętrzne Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP, cz. I, art. 1, <http://baptysci.pl/akty-prawne/945-zasadnicze-prawo-wewnetrzne?start=1> (dostęp: 30.03.2016).
- Zasadnicze Prawo Wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 października 1996 r. z późniejszymi poprawkami dokonanymi na: 3. Sesji X Synodu Kościoła – 18.04.1998 r.; 4. Sesji X Synodu Kościoła – 21.11.1998 r.; 5. Sesji X Synodu Kościoła – 10.04.1999 r.; 6. Sesji X Synodu Kościoła – 06.11.1999 r.; 4. Sesji XI Synodu Kościoła – 26.10.2003 r.; 5. Sesji XI Synodu Kościoła – 18.04.2004 r.; 9. Sesji XI Synodu Kościoła – 23.04.2006 r.; 10. Sesji XI Synodu Kościoła – 5.11.2006 r.; 4. Sesji XII Synodu Kościoła – 18.10.2008 r.; 9. Sesji XII Synodu – 9.04.2011 r.; 10. Sesji XII Synodu – 16.10.2011 r.; 2. Sesji XIII Synodu – 27.10.2012 r.; 7. Sesji XIII Synodu – 11.04.2015 r., <http://www.bik.luteranie.pl/files/Prawo/2015-04-11Z-PW.pdf> (dostęp: 30.03.2016).
- Das Zweite Helvetische Bekenntnis. Confessio Helvetica Posterior, Zürich 1966.
- Zwingli U., *Przyjazna polemika z Lutrem*, „Jednota”, r. XXV (XL): 1981, z. 7-8, s. 26-28 [fragmenty].
- Zwingli U., *Wykład wiary chrześcijańskiej*, „Jednota”, r. XXV (XL): 1981, z. 7-8, s. 33 [fragmenty].
- Zwinglis »Fidei ratio« von 1530, w: *Reformierte Bekenntnisschriften*, t. 1/1, Neukirchen-Vluyn 2002, s. 425-446.

Opracowania

- Austad T., *Kirche*, w: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, red. H. G. Pöhlmann, T. Austad, F. Krüger, Gütersloh 1996, s. 169-185.
- Baur J., *Abendmahlslehre und Christologie der Konkordienformel als Bekenntnis zum menschlichen Gott*, w: *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, red. M. Brecht, R. Schwarz, Stuttgart 1980, s. 201-207.
- Beinert W., Hauptmann P., Wittenbruch W., *Bekenntnisschriften I-III*, LThK³,

- t. 2, szp. 179-184.
- Bizer E., *Die Abendmahlslehre in den lutherischen Bekenntnisschriften*, w: E. Bizer, W. Kreck, *Die Abendmahlslehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften*, wyd. 2, München 1959, s. 3-42.
- Bornkamm H., *Die Bedeutung der Bekenntnisschriften im Luthertum*, w: H. Bornkamm, *Das Jahrhundert der Reformation*, wyd. 2, Göttingen 1961, s. 219-225.
- Breuer K., *Schmalkaldische Artikel*, TRE, t. 30, s. 214-221.
- Brunner P., *Die ökumenische Bedeutung der Confessio Augustana*, w: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche*, wyd. H. Meyer i in., Frankfurt a. M. 1977, s. 116-131.
- Brunner P., *Vom heiligen Abendmahl. Zum Verständnis des 10. Artikel der Augsburgischen Konfession*, w: tenże, *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*, t. 1, wyd. 2, Berlin-Hamburg 1962, s. 183-202.
- Brunner P., *Was bedeutet Bindung an das lutherischen Bekenntnis heute?*, w: *Die Einheit der Kirche. Referate und Vorträge, vorgelegt auf die Sitzung der theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes*, Berlin 1957, s. 28-38.
- Brunstäd F., *Theologie des lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951.
- Chwastek D., *Wieczerza Pańska – perspektywa luterńska*, w: *To czyńcie na pamiątkę moją. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 100-117.
- Fagerberg H., *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965.
- Fagerberg H., Jorissen H., *Buße und Beichte*, w: *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980, s. 228-255.
- Fraas H.-J., *Katechismus I/1*, TRE, t. 17, s. 710-721.
- Führer W., *Die Schmalkaldischen Artikel*, Tübingen 2009.
- Grane L., *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterńskiej*, Bielsko-Biała 2002.
- Hauschild W.-D., *Lutherische Abendmahlslehre nach der Confessio Augustana*, w: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter der Herrenmahles*, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau – Göttingen 1983, s. 96-118.
- Henning H., *Die Lehre vom opus operandum in den lutherischen Bekenntnisschriften*, „Una Sancta” t. 13: 1958, s. 121-135.
- Immenkötter H., Lohse B., Sperl A., *Augsburger Bekenntnis I-III*, TRE, t. 4, s. 616-639.
- Iserloh E., *Die Abendmahlslehre der Confessio Augustana als Anfrage an die Konfessionen im 16. Jahrhundert und heute*, w: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart*

- in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter der Herrenmahles, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau – Göttingen 1983, s. 119-137.
- Iserloh E., *Die Abendmahlslehre der Confessio Augustana, ihrer Confutatio und ihrer Apologie*, „Catholica” r. 34: 1980, s. 15-35.
- Iserloh E., *Kirche, Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana*, w: *Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche*, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau 1982, s. 13-27.
- Iserloh E., Vajta V., *Die Sakramente: Taufe und Abendmahl*, w: *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980, s. 198-227.
- Janik R., *Jedność Kościoła w nauce Ksiąg wyznaniowych Kościoła luterańskiego*, w: *Teologia wiary. Teologia ks. dra Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterańskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 250-271.
- Jesse H., *Das Augsburger Bekenntnis. Glaubenszeugnis einer Kirche*, Augsburg 1981
- Jorissen H., *Die Sakramente – Taufe und Busse*, w: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 524-544.
- Kasper W., *Das Kirchenverständnis der Confessio Augustana*, w: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 396-410.
- Kasper W., *Kirchenverständnis und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana*, w: *Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche*, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau 1982, s. 28-57.
- Kinder E., *Das Bekenntnis als Gabe und Aufgabe*, w: *Die Einheit der Kirche. Referate und Vorträge, vorgelegt auf die Sitzung der theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes*, Berlin 1957, s. 69-78.
- Kinder E., *Zur Lehre vom Heiligen Geist nach dem lutherischen Bekenntnisschriften*, „Fuldaer Hefte” t. 15: 1964, s. 7-38.
- Koch E., *Confessio Augustana – Confutatio – Apologie. Das Gespräch über die Ekklesiologie im Kontext der Reichtages von Augsburg*, w: *Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch*, wyd. F. Hoffmann, U. Kühn, Berlin 1980, s. 41-62.
- Koch E., *Konkordienbuch*, TRE, t. 19, s. 472-476
- Koch E., *Konkordienformel*, TRE, t. 19, s. 476-483.
- Koch T., *Das Problem des evangelischen Kirchenverständnisses nach dem Augsburger Bekenntnis*, w: *Das „Augsburger Bekenntnis“ von 1530 damals und heute*, wyd. B. Lohse, O. H. Pesch, München 1980, s. 125-143.

- Kolb R., *Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie*, Göttingen 2011.
- Kolb R., *Jedność wyznania – droga do „Formuły Zgody”*, KWKL, s. 373-386.
- Konik T., *Urząd kościelny w księgach wyznaniowych luteranizmu do 1537 roku*, w: *Teologia wiary. Teologia ks. dra Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luteńskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 234-249.
- Kretschmar G., *Der Kirchenartikel der Confessio Augustana Melnachts*, w: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 410-439.
- Krüger F., *Aufbau, Ziel und Eigenart der einzelne Bekenntnisse des Konkordienbuches. Versuch eines Gesamtüberblicks*, w: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, red. H. G. Pöhlmann, T. Austad, F. Krüger, Gütersloh 1996, s. 11-24.
- Krüger F., *Sakramente*, w: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, red. H. G. Pöhlmann, T. Austad, F. Krüger, Gütersloh 1996, s. 136-168.
- księgi symboliczne, księgi wyznaniowe*, RELIGIA.
- Księgi wyznaniowe*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 1, Warszawa 2005, s. 475.
- Leppin V., *Die Confessio Augustana. Einleitung*, BSELK, s. 65-83.
- Lindebeck G., *Rite vocatus: der theologische Hintergrund zu CA 14*, w: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 454-466.
- Lohff W., *Bekenntnis zum Frieden. Eine Auslegung der Confessio Augustana*, Hamburg 1980.
- Lohrmann W., *Glaube und Taufe in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Stuttgart 1962.
- Lohse B., *Die Einheit der Kirche nach der Confessio Augustana*, w: *Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche*, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau 1982, s. 58-108.
- Lohse B., Frank K. S. i in., *Mönchtum*, w: *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980, s. 281-333.
- Maciuszko J., *Luterańskie Księgi Wyznaniowe o Duchu Świętym*, w: *Z Duchem Świętym w trzecie tysiąclecie*, red. J. Budniak, M. J. Uglorz, Cieszyn 2002, s. 49-53.
- Maciuszko J., *Założycielskie teksty ewangelicyzmu*, w: *M. Luter, Mały katechizm. Duży katechizm*, Bielsko-Biała 2014, s. 7-21.
- Maurer W., *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, t. 1-2, Gütersloh 1976-78.
- Maurer W., *Zum geschichtlichen Verständnis des Abendmahlsartikel in der Confessio*

- Augustana*, w: *Festschrift für Gerhard Ritter*, Tübingen 1950, s. 160-209.
- Mendroch P., *Nauka o Sakramencie Ołtarza w Księgach Symbolicznych Kościoła Luterńskiego*, „Z Problemów Reformacji” t. 2: 1980, s. 96-107.
- Meyer H., Schütte H., *Die Auffassung von Kirche im Augsburgischen Bekenntnis*, w: *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980, s. 168-197.
- Mikler R., *Wyznanie o Chrzcie w Wyznaniu Augsburskim i innych księgach wyznaniowych*, w: *Teologia wiary. Teologia ks. dra Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterńskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 297-310.
- Mildenberger F., *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Stuttgart 1983.
- Milerski B., *Urząd duchowny w teologii Marcina Lutra i księgach wyznaniowych*, „Rocznik teologiczny ChAT” r. 46: 2004 z. 1, s. 5 – 21.
- Müller G., *Bekenntnisse, Bekenntnisschriften*, EKL³, t. 1, szp. 413-419.
- Müller G., *Die Theologie der Confessio Augustana*, w: *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, red. W. Reinhard, München 1982, s. 63-80.
- Napiórkowski S. C., *Powstanie Księgi zgody*, w: tenże, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi zgody”*, Lublin 1999, s. 203-230.
- Napiórkowski S. C., *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi zgody”*, Lublin 1999.
- Napiórkowski S. C., *Eucharystia jako ofiara według Konfesji augsburskiej i jej Apologii*, „Summarium” r. 18 (38): 1989, s. 5-9.
- Niemczyk W., *Historia powstania „Artykułów szmalkaldzkich” i „Traktatu o władzy i prymacie papieża”*, KWKL, s. 329-333.
- Niemczyk W., *Historia powstania „Wyznania augsburskiego” i „Obrony Wyznania augsburskiego”*, KWKL, s. 135-142.
- Nowak D., *Nauka o Duchu Świętym w świetle teologii ks. dra Marcina Lutra i Ksiąg Symbolicznych*, „Studia Humanistyczno-Teologiczne” t. 1 (1): 2003, s. 161-191.
- Pannenberg W., *Die Augsburger Konfession und die Einheit der Kirche*, w: H. Fries, E. Iserloh i in., *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?*, Regensburg 1979, s. 259-279.
- Pannenberg W., *Die ökumenische Bedeutung der Confessio Augustana*, München 1981.
- Peters A., *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 1-5, Göttingen 1990-1994.
- Peters Ch., *Apologia confessionis Augustanae. Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530 - 1584)*, Stuttgart 1997.
- Peters Ch., *Die Apologia Confessionis Augustanae. Einleitung*, BSELK, s. 229-235.
- Peters Ch., Hauptmann P., *Bekenntnisschriften*, RGG⁴, t. 1, szp. 1270-1276.

- Pfnür V., *Die Wirksamkeit der Sakramente sola fide und ex opere operato*, w: *Das Herrenmahl*, red. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Paderborn 1978, s. 112-121.
- Pöhlmann H. G., *Einleitung in die Theologie der Apologie*, w: Ph. Melancton, *Apologia Confessionis Augustanae*, tłum. i red. H. G. Pöhlmann, Gütersloh 1967, s. 13-31.
- Pöhlmann H. G., *Sinn und Zweck von kirchlichen Bekenntnissen*, w: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, red. H. G. Pöhlmann, T. Austad, F. Krüger, Gütersloh 1996, s. 25-30.
- Prenter R., *Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung*, Erlangen 1980.
- Sasse H., *Die Entscheidung der Konkordienformel in der Abendmahlsfrage*, w: *Bekenntnis zur Wahrheit. Aufsätze über die Konkordienformel*, red. J. Schöne, Erlangen 1978, s. 81-91.
- Schlink E., *Kriterien der Einheit der Kirche aufgrund der Augsburgischen Konfession*, w: *Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche*, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau 1982, s. 109-125.
- Schlink E., *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, wyd. 4, Göttingen 2008.
- Schöne J., *Von der Macht des Wortes Christi. Die Konsekrationslehre im Artikel VII der Konkordienformel*, w: *Bekenntnis zur Wahrheit. Aufsätze über die Konkordienformel*, red. J. Schöne, Erlangen 1978, s. 93-100.
- Schwarz R., *Lehrnorm und Lehkontinuität. Das Selbstverständnis der lutherischen Bekenntnisschriften*, w: *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, red. M. Brecht, R. Schwarz, Stuttgart 1980, s. 253-270.
- Slenczka R., *Opfer Christi und Opfer Christen*, w: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter der Herrenmahles*, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau – Göttingen 1983, s. 196-214.
- Sojka J., *Pokuta w luterzańskich księgach wyznaniowych*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” t. VII: 2013, s. 224-235.
- Uglorz M. J., *Eucharystia a Kościół z perspektywy Kościołów luterzańskich*, „Symposium” r. XV: 2011, nr 1, s. 61-82.
- Uglorz M., *Geneza „Wyznania augsburskiego”*, w: *Wyznanie augsburskie. Tezy ks. Marcina Lutra*, Bielsko-Biała 2014, s. 7-24.
- Uglorz M., *Luterzańskie księgi wyznaniowe*, KWKL, s. 13-18.
- Vajta V., *Das Abendmahl Gegenwart Christi – Feier der Gemeinschaft – Eucharistisches Opfer*, w: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980, s. 544-577.
- Waluś M., *Księgi symboliczne*, EK, t. 17, szp. 1298-1300.
- Waluś M., *Spiritus Sanctificator. Człowiek wobec Ducha Świętego według ksiąg wy-*

- znaniowych luteranizmu (1529-1537), Lublin 2010.
- Wantuła A., *Historia powstania i znaczenie katechizmów* ks. Marcina Lutra, KWKL, s. 31-40.
- Weissgerber H., *Die geltenden Bekenntnisschriften. Ein Überblick über die Verfassungen der lutherischen Kirchen*, w: *Das Bekenntnis im Leben der Kirche. Studien zur Lehrgrundlage und Bekenntnisbindung in den lutherischen Kirchen*, wyd. V. Vajta, H. Weissgerber, Berlin – Hamburg 1963, s. 21-53.
- Wenz G., *CA XXII und der Streit um den Laienkelch*, w: *Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext*, red. H. Immenkötter, Münster 1997, s. 50-70.
- Wenz G., *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1-2, Berlin 1996-98.
- Wirsching J., *Bekenntnisschriften*, TRE, t. 5, s. 487-511.
- Wolf E., *Bekenntnisschriften*, RGG³, t. 1, szp. 988-1009.
- Zeller H., *Bekenntnisschriften I*, LThK², t. 2, szp. 147n.

Literatura pomocnicza

- Adam A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 2, Gütersloh 1992.
- Altaner A., Stuiber B., *Patrologia*, Warszawa 1990.
- Althaus P., *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh 1969.
- Althaus P., *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962.
- Arnold E. J., Ulrich J., *Taufe III-IV*, TRE, t. 32, s. 674-701.
- Barth H.-M., *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh 2009.
- Bayer O., *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, wyd. 2 przejrzone, Tübingen 2004.
- Benrath G. A., *Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen*, w: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, red. C. Andersen, A. M. Ritter, t. 2, wyd. 2 zmienione i uzupełnione, Göttingen 1998, s. 560-673.
- Beutel A., *Wort Gottes*, w: *Luther Handbuch*, red. A. Beutel, wyd. 2, Tübingen 2010, s. 362-371.
- Bezzel E., *Beichte III*, TRE, t. 5, s. 421-425.
- Bieritz K.-H., *Liturgik*, Berlin 2004.
- Blaza M., Kowalczyk D., *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak i in., t. 5, Warszawa 2007, s. 213-553.
- Bochinger Ch., Kreuzer S. i in., *Bekenntnis*, RGG⁴, t. 1, szp. 1246-1270.

- bogomili, RELIGIA.
- Bokwa I., *Chrzest*, RELIGIA.
- Bokwa I., *Sakrament*, RELIGIA.
- Bornkamm G., *μυστήριον, μνέω*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, t. IV, Gran Rapids, Michigan 1967, s. 802-828.
- Chrostowski W., Kasjaniuk E. i in., *Wyznanie wiary*, EK, t. 20, szp. 1101-1106.
- Delumeau J., *Wyznanie i przebaczenie. Historia spowiedzi*, Gdańsk 1997.
- Diestelmann J., *Konsekration. Luthers Abendmahlslehre in dogmatisch-liturgischer Hinsicht*, „Luthertum” t. 22: 1960.
- Dobkowski M., *Katarzy*, RELIGIA.
- Einführung*, w: *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart*, red. G. Plasger, M. Freudenberg, Göttingen 2005, s. 7-19.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 1986.
- Ex opere operato*, RELIGIA.
- Faulenbach H., *Einleitung*, w: *Reformierte Bekenntnisschriften*, t. 1/1, Neukirchen-Vluyn 2002, s. 1-67.
- Führer W., *Das Wort Gottes in Luthers Theologie*, Göttingen 1984.
- Gastpar W., *Historia Kościoła. Okres średniowieczny*, Warszawa 1977.
- Geyer B., *Der Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung*, „Theologie und Glaube” r. 10: 1918, s. 325-348.
- Giertz B., *Wierzyć po ewangelicku*, Bielsko-Biała 1994.
- Gilbert P., *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, Kraków 1997.
- Gnilka J., *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2003.
- Gnilka J., *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002.
- Gollwitzer H., *Luthers Abendmahlslehre*, w: *Abendmahlsgemeinschaft?*, red. H. Asmussen i in., München 1937, s. 94-121.
- Graß H., *Abendmahl II*, RGG³, t. 1, szp. 21-34.
- Hahn F., *Theologie des Neuen Testaments*, t. 2, wyd. 3 ponownie przejrane, Tübingen 2011.
- Hareide B., *Die Konfirmation in der Reformationszeit. Eine Untersuchung der lutherischen Konfirmation in Deutschland 1520 – 1585*, Göttingen 1971.
- Härle W., *Dogmatik*, Berlin-New York 1995.
- Hilgenfeld H., *Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlschriften*, Zürich 1971.
- Hintz M., *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006.
- Hintz M., Pańkowski J., Ryś G., *Na początku był Chrystus*, Kraków 2016.
- Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 3, Kraków 2001.
- Honecker M., *Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe*,

- Berlin-New-York 1990.
- Immenkötter H., *Zur Theologie der Confutatio*, w: *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, red. W. Reinhard, München 1982, s. 101-113.
- Iserloh E., Kretschmar G., *Abendmahl III*, TRE, t. 1, s. 85-106.
- Janse W., *Sakramente*, w: *Calvin Handbuch*, red. H. J. Selderhuis, Tübingen, s. 338-349.
- Jaskóła P., *Symboliczne rozumienie Wieczery Pańskiej według Ulricha Zwingliego*, w: *To czyńcie na pamiątkę moją. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 129-155.
- Joest W., *Dogmatik*, t. 1, wyd. 3, Göttingen 1989.
- John C. J., *Church of South India*, EKL³, t. 1, szp. 749-752.
- Johnson P., *Historia chrześcijaństwa*, Gdańsk 1995.
- Junge M., *Preface*, w: *In the beginning was the Word. The Bible in the Life of the Lutheran Communion. A Study Document on Lutheran Hermeneutics*, Geneva 2016, s. 5n.
- Kafarnaici, RELIGIA.
- Karski K., *Poglądy Ulryka Zwingliego, „Jednota”*, r. XXV (XL): 1981, z. 7-8, s. 14n.
- Karski K., *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, wyd. drugie poprawione i zaktualizowane, Warszawa 2003.
- Kattenbusch F., *Luthers Idee der Konsubstantiation im Abendmahl*, w: *Festschrift J. Ficker*, Leipzig 1931, s. 62-86.
- Kaufmann T., *Wittenberger Konkordie*, TRE, t. 34, s. 243-251.
- Kelly J. N. D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.
- Kettler F. H., *Taufe III*, RGG³, t. 6, szp. 367-646.
- Kinder E., *Die Gegenwart Christi im Abendmahl nach lutherischem Verständnis*, w: P. Jacobs i in., *Gegenwart Christi. Ein Beitrag zum Abendmahlgespräch in der Evangelischen Kirche Deutschland*, Göttingen 1959, s. 33-65.
- Kinder E., *Sakramente I*, RGG³, t. 5, szp. 1321-1326.
- Kittelson J. M., *Confessio Tetrapolitana*, TRE, t. 8, s. 173-177.
- Koehler W., *Dogmengeschichte. Von den Anfängen bis zur Reformation*, Zürich 1951.
- Kompaktaty praskie*, RELIGIA.
- Kompendium dogmatyki ewangelickiej*, tłum. K. Karski, maszynopis w czytelni Chat. konfesja, RELIGIA.
- Konsubstancjacja*, RELIGIA.
- Krämer H., *μυστήριον, ou, τὸ mystērion Mysterium, Geheimnis*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider, cz. 2, wyd. 3 przejrzone, Stuttgart 2011, s. 1095-1105.
- Kubacki Z., *Donatyzm*, RELIGIA.

- Kühn U., *Sakramente*, Gütersloh 1985.
- Lambert M., *Średniowieczne herezje*, Gdańsk-Warszawa 2002.
- Lanczkowski G., Gerstenberger E. S. i in., *Glaubnesbekenntnis(se) I-X*, TRE, t. 13, s. 384-446.
- Lichtner I., *Afirmacja życia. Kwestia doczesności w teologii Marcina Lutra*, Dziegiełłów 2012.
- Lips H. von, *Ordination III*, TRE, t. 25, s. 340-343.
- Lohse B., *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, w: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, red. C. Andersen, A. M. Ritter, t. 2, wyd. 2 zmienione, Göttingen 1998, s. 1-164.
- Lohse B., *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995.
- Lutheran Hermeneutics*, <https://www.lutheranworld.org/content/lutheran-hermeneutics> (dostęp: 16.07.2016).
- Maciuszko J. T., *Müntzer*, RELIGIA.
- Maciuszko J. T., *Spór o Wieczerzę Pańską*, w: M. Luter, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, Bielsko-Biała 2014, s. 7-20.
- Mastrantonis G., *Introduction*, w: tenże, *Augsburg and Constantinople. The correspondence between the Tübingen theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession*, Brookline Massachusetts 1982, s. XVIIIn.
- Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, red. W. Panzenberg, Freiburg im Breisgau-Göttingen 1990.
- Matwiejuk K., *Sakramentalny charakter słowa Bożego*, w: „Teologiczne Studia Siedleckie” r. XI (2014), s. 7-24.
- McGrath A., *Christian Theology. An Introduction*, wyd. 5, Oxford 2011.
- Mensching G., Westermann C. i in., *Bekenntnis I-VIII*, RGG³, t. 1, szp. 988-1009.
- Meyer-Blanck M., *Gottesdienstlehre*, Tübingen 2011.
- Möhler J. A., *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren Bekenntnisschriften*, [Malsfeld] 2012.
- Moskal K., „Aby lud był jeden...” *Eklezjologia Jana Husa w traktacie De ecclesia*, Lublin 2003.
- Mühlenberg E., *Dogma und Lehre in Abendland. Vom Augustinus bis Anselm von Canterbury*, w: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, red. C. Andersen, A. M. Ritter, t. 2, wyd. 2 zmienione i uzupełnione, Göttingen 1999, s. 406-566.
- Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015.
- μυστήριον, ον, τό, w: W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, red. K. Aland, B. Aland, wyd. 6 w pełni na nowo opracowane, Berlin-New York 1988, szp. 1073n.

- Nagel W., *Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, wyd. 2. ulepszone i rozszerzone, Berlin 1970.
- Neuser W., *Die Abendmahlslehre Melanchton in ihrer geistlichen Entwicklung (1519-1530)*, Neukirchen 1968.
- Niemczyk W., *Historia dogmatów*, przedruk wydania drugiego, Warszawa 1984.
- Niemczyk W., *Nauka o Zakonie i Ewangelii*, w: *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i Ksiąg Wyznaniowych Kościoła Lutherańskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 286-296.
- Nowacjan, RELIGIA.
- Paprocki H., *Sakramenty*, RELIGIA.
- Pasek Z., *Wprowadzenie do wydania drugiego*, w: Z. Pasek, *Wyznania wiary. Protestantyzm*, wyd. 2, Kraków 1999, s. 5-12.
- Pelikan J., *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, Kraków 2008.
- Pelikan J., *Reformacja Kościoła i dogmatów (1300-1700)*, Kraków 2010.
- Pelikan J., *Rozwój teologii średniowiecznej (600-1300)*, Kraków 2009.
- Peters A., *Gesetz und Evangelium*, Gütersloh 1981.
- Peura S., *Die Kirche als Communio bei Luther*, „LWB-Dokumentation” t. 42: 1998, s. 85-117 (tłum. polskie: tenże, *Kościół jako duchowa communio u Lutra*, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Lutherańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 67-90).
- Pietkiewicz R., *Biblijne przekazy o ustanowieniu Eucharystii. Studium egzegetyczno-teologiczne*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” r. 17: 2009, nr 2, s. 77-91.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007.
- Piwko S., *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 1995.
- Porównanie wyznań rzymsko-katolickiego prawosławnego ewangelicko-augsburskiego ewangelicko-reformowanego*, Warszawa 1988.
- Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, red. K. Lehmann, W. Pannenberg, Freiburg im Breisgau-Göttingen 1986.
- Rohls J., *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*, Göttingen 1987.
- Roth E., *Die Privatbeichte und die Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren*, Gütersloh 1952.
- Ryrie C. C., *Podstawy teologii*, Dallas 1994.
- Schäffer R., *Communio in der lutherische Ekklesiologie*, „LWB-Dokumentation” t. 42: 1998, s. 119-143 (tłum. polskie: tenże, *Communio w eklezjologii lutherańskiej*, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Lutherańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 91-109).
- Schatz K., *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001.
- Schwenckfeld*, w: RELIGIA.

- Skowronek A., *Nauka Marcina Lutra o Wieczery Pańskiej*, w: *Misterium Verbi*, red. H. Muszyński, A. Skowronek, Warszawa 1985, s. 193-203.
- Ślawik J., *Chrzest dzieci u Lutra. Ewolucja poglądów?*, „Rocznik Teologiczny ChAT” r. XLI: 1999, z. 1-2, s. 121-130.
- Sobór Bazylejski, RELIGIA.
- Sojka J., *Czytanie Reformatora*, Wiśła 2014.
- Sojka J., *Problem pierwszego dopuszczenia do Wieczery Pańskiej w dyskusji na forum Światowej Federacji Luterńskiej z lat 1947-2010*, „Studia Gdańskie” t. 36: 2015, s. 95-109.
- Sojka J., *Słowo zwiastowane w teologii Marcina Lutra i późniejszym luteranizmie*, w: Billy Graham „Ewangelizator w rozdartym świecie”. Studium ekumeniczne, red. A. Palion, Katowice 2015, s. 49-74.
- Sojka J., *Wieczera Pańska jako nota ecclesiae w publikacjach Światowej Federacji Luterńskiej*, praca doktorska w ChAT, Warszawa 2012.
- Stępień T., *Przedmowa*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II*, Kraków 1999, s. 15-44.
- Stoła K., *Symbol wiary*, EK, t. 18, szp. 1297n.
- Transsubstancjacja, RELIGIA.
- Uglorz M., *Eucharystia*, RELIGIA.
- Uglorz M., *Marcin Luter Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995.
- Uglorz M., *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995.
- Uglorz M., *Świadectwo Lutra o Wieczery Pańskiej*; w: *Teologia wiary. Teologia ks. dra Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterńskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 311-328.
- Ulrich H. G., *Bekenntnis*, EKL³, t. 1, szp. 409-413.
- Vahrenhorst M., *μυστήριον*, w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, red. L. Coenen, K. Haacker, wyd. 2, Witten 2010, s. 1431-1435.
- Vajta V., *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Berlin 1958.
- Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947-1997*, red. J. H. Schjøring i in., Hannover 1997.
- Vorglimmer H., *Krankrensabung*, TRE, t. 19, s. 664-669.
- Ware K., *Kościół prawosławny*, Białystok 2002.
- Wendebourg D., *Taufe und Abendmahl*, w: *Luther Handbuch*, red. A. Beutel, wyd. 2, Tübingen 2010, s. 414-423.
- Wendland H. -D., *Handauflegung II*, RGG³, t. 3, szp. 54.
- Wenz G., *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1988.
- Wenz G., *Sakramente I*, TRE, t. 24, s. 663-684.

- Wichary M., *Najczęstsze pytania o protestantyzm*, [Toruń] 2013.
- Winkler E., *Motive der Mystik in Luthers Verständnis des Abendmahls*, „Lutherjahrbuch” r. 78: 2011, s. 137-152.
- Wojak T., *Ewangelik – katolik*, Warszawa 1989.
- Wolter M., *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011.
- Zieliński T. J., *Anglikanizm*, RELIGIA.
- Zieliński T. J., *Eucharystia w Kościołach oraz innych środowiskach ewangelikalnych*, „Symposium”, r. XV : 2011, nr 1 (20), s. 83-101.
- Zieliński T. J., *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, wyd. 2, Katowice 2014.
- Zur Geschichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirchen*, red. K. Frör, München 1962.

Streszczenie

Praca „Widzialne Słowo. Sakramenty w luteriańskiej »Księdze zgody«” stawia sobie za cel ukazanie nauczania o sakramentach zawartego w korpusie luteriańskich ksiąg wyznaniowych. Opierając się obok analizy źródłowej poszczególnych części „Księgi zgody” także na analizie debaty nad treścią poszczególnych ksiąg wyznaniowych po roku 1945, praca ukazuje także węzłowe zagadnienia z debaty nad problematyką teologii luteriańskich wyznań.

Pracę otwierają dwa rozdziały wprowadzające. Pierwszy z nich prezentuje zarys rozwoju teologii sakramentów przed Reformacją od świadectw nowotestamentowych, przez dyskusje w Kościele starożytnym i średniowiecznym, aż po krytykę zastanego modelu sakramentalnego dokonanej przez Reformację wittenberską, co przedstawione zostało na przykładzie pisma Marcina Lutra „O niewoli babilońskiej Kościoła”. Rozdział drugi, także w niezbędnym zarysie, przedstawia natomiast kwestię ksiąg wyznaniowych jako szczególny przypadek chrześcijańskiego wyznania. Fenomen ksiąg wyznaniowych rozpatrywany jest nie tylko w perspektywie historii powstania ich luteriańskiego zbioru – „Księgi zgody”, ale także w perspektywie pytania o obecność tego typu wyznań wiary w innych tradycjach chrześcijańskich. Rozdział ten kończy prezentacja problemu normatywności ksiąg wyznaniowych na gruncie luteriańskim, z uwzględnieniem odniesień do zasady *sola scriptura*.

W kolejnych 14 rozdziałach oraz dwóch ekskursach praca ukazała podstawowe zagadnienia dotyczące teologii sakramentów zawarte w „Księdze zgody”. Każdy z omawianych wątków ukazany jest najpierw w ramach teologii poszczególnych powiązanych historyczno-teologicznych grup pism wyznaniowych (1. CA i ACA; 2. MK i DK; 3. AS; 4. Traktatu; 5. FC), a następnie w syntetycznym podsumowaniu ukazane są główne linie myślenia „Księgi zgody”, a także istniejące w niej zbieżności i rozbieżności.

Opracowanie teologii sakramentów w luterzańskich księgach wyznaniowych otwiera rozdział poświęcony definicji sakramentu, ukazujące zarówno wspólne wątki refleksji „Księgi zgody” (środki łaski, środki działania Ducha Świętego), jak i rozbieżności dotyczące liczby sakramentów (obok Chrztu i Wieczerzy Pańskiej księgi wyznaniowe zaliczają do nich także pokutę jako sakrament pokuty). W dalszej części, idąc za większością komentatorów i rozstrzygnięciem „Formuły zgody”, praca zajmuje się dwoma sakramentami: Chrztmem i Wieczerzą Pańską, pozostawiając kwestie powiązane z sakramentem pokuty do omówienia w dwóch obszernych ekskursach.

Definicyjne rozważania rozdziału trzeciego uzupełniają dwa kolejne wskazujące na znaczenie powiązania z Duchem Świętym oraz Słowem zewnętrznym dla pojmowania sakramentu w „Księdze zgody”. Te dwa wątki konstytutywne dla definicji sakramentu w luterńskim zbiorze ksiąg wyznaniowych wyróżniono, by pokazać ich wagę na tle ich sakramentalnych rozważań.

Rozważania o sakramentach w perspektywie ogólnej uzupełniają dwa kolejne rozdziały, które przedstawiają obiektywną i subiektywną perspektywę spojrzenia „Księgi zgody” na sakramentalny dar. Rozdział 6. ukazuje ugruntowaną w Słowie obietnicy zawartej w sakramencie jego obiektywność, która czyni go niezależnym od dyspozycji zarówno szafarza, jak i osoby go przyjmującej. Rozdział 7. zaś podkreśla stawiany przez poszczególne części „Księgi zgody” wymóg wiary w konkretne obietnice zawarte w sakramentach, który warunkuje skuteczne przyjęcie sakramentalnego daru. Istota tego daru ujęta jest w rozdziale 8. Zarówno w perspektywie ogólnej, zgodnie z którą do pożytku sakramentu należy zaliczyć budzenie i wzmocnienie wiary, pocieszenie sumień oraz odpuszczenie grzechów i zbawienia. Jak i w perspektywie szczegółowej, która widzi w sakramencie Chrztu inicjację drogi życia chrześcijańskiego i początek walki człowieka ze starym, grzesznym Adamem, a w Wieczerzy Pańskiej posilenie na tej drodze.

Kolejne dwa rozdziały przedstawiają kwestie szczegółowe odnośnie Chrztu. Rozdział 9. prezentuje argumentację „Księgi zgody” na rzecz Chrztu dzieci, zaś rozdział 10. ukazuje, głównie na bazie nauczania „Małego katechizmu” i „Dużego katechizmu”, jak Chrzest aktualizuje się w życiu chrześcijanina w codziennej pokucie. Do tych rozważań o pokucie dołącza Ekskurs 1, który ukazuje obecne na kartach „Księgi zgody” pojmowanie pokuty jako stałego elementu życia chrześcijańskiego realizującego się dzięki działaniu sądu w Słowie Zakonu i uwalniające z wywołanych nim trwóg obietnicy Ewangelii.

Następne cztery rozdziały omawiają szczegółowe kwestie dotyczące Wieczerzy Pańskiej. Rozdział 11. analizuje problem obecności ciała i krwi Chrystusa

w Wieczerzy Pańskiej, ukazując kontrowersje interpretacyjne na gruncie „Wyznania augsburskiego” i „Obrony Wyznania augsburskiego” oraz jednoznaczną obronę realnej obecności ciała i krwi w elementach w pozostałych częściach „Księgi zgody” (za wyjątkiem „Traktatu o władzy i prymacie papieża”, który tematem się nie zajmuje). Rozdział 12. ukazuje reformacyjną krytykę zawartą w „Księdze zgody” wymierzoną w pojmowanie mszy, skierowaną przeciw jej ofiarniczemu charakterowi w imię obrony jednorazowości i wystarczalności ofiary krzyżowej Chrystusa, a także przeciw mszom prywatnym. Rozdział 13. omawia kluczowy reformacyjny postulat praktyczny, to jest udzielanie Wieczerzy Pańskiej pod obiema postaciami (chleba i wina) wszystkim, a więc także świeckim, którzy do niej przystępują. Zasadniczym wątkiem krytyki zastanej praktyki jest wierność ustanowieniu Chrystusa. Rozdział 14. uzupełnia rozważania szczegółowe na temat Wieczerzy Pańskiej, podsumowując wypowiedzi „Księgi zgody” na temat niemających dla niej pierwszoplanowego znaczenia kwestii praktycznych związanych ze sprawowaniem Sakramentu Ołtarza. Wśród nich znalazły się takie kwestie, jak warunki dopuszczenia do/wykluczenia od Wieczerzy Pańskiej, przebieg i język liturgii, a także pytanie o częstotliwość przystępowania do sakramentu.

Rozważania odnośnie szczegółowych kwestii związanych z sakramentami uzupełnia Ekskurs 2, który zajmuje się nauczaniem spowiednim „Księgi zgody”. Ukazuje on nacisk na absolicję (którą tylko „Wyznanie augsburskie” i „Obrona Wyznania augsburskiego” postrzegają jako sakrament pokuty) w ramach nauczania spowiedniego, a także nacisk na duszpasterską pociechę sumień, jaką ma nieść spowiedź prywatna nieobciążona przymusem przystąpienia do niej bądź też obowiązkiem wyliczenia wszystkich grzechów, którego kompletność miałyby warunkować skuteczność absolicji.

Zamykające pracę rozdziały 15. i 16. ukazują eklezjologiczny kontekst nauczania „Księgi zgody” o sakramentach. Pierwszy z nich omawia status sakramentów jako *notae ecclesiae*, a więc konstytuujących Kościół znamion, po których jest on rozpoznawalny. Sakramenty, obok zwiastowania Słowa Bożego, jako *notae ecclesiae* stanowią też kryterium jedności Kościoła. Rozdział 16. zaś ukazuje, że szafarstwo sakramentów należy do konstytutywnych zadań urzędu kościelnego.

Summary

The work “Visible Word. Sacraments in the Lutheran Book of Concord” aims to present the teaching on sacraments of the Lutheran Symbolical Books. Based on the source analysis of particular parts of the “Book of Concord”, as well as on the analysis of the debate on the content of the particular Confessional Books after 1945, the work also shows the key issues of the debate on the topic of the theology of the Lutheran confessions.

The work is opened by two introductory chapters. First of them presents an outline of the theology of sacraments before the Reformation, starting with the New Testament witnesses, through the discussion in the ancient and medieval church, until the criticism of the sacramental model by the Wittenberg Reformation, which was presented on the example of Martin Luther’s work “On the Babylonian Captivity of the Church”. The second chapter, also in a necessary outline, presents the question of confessional books as a particular case of Christian confession. The phenomenon of confessional books is discussed not only in the perspective of history of the creation of its Lutheran collection – “The Book of Concord”, but also in the perspective of the question about the presence of such type of confessions in other Christian traditions. The chapter ends with a presentation of the problem of normativity of the confessional books within Lutheranism, including references to the *sola scriptura* principle.

In the further 14 chapters and two excursuses the work has shown basic questions connected with the theology of the sacraments included in the “Book of Concord”. Each of the discussed threads is presented first within the theology of particular historically and theologically connected groups of confessional writings (1. Augsburg Confession and its Apology; 2. Small and Large Catechism; 3. Smalcald Articles; 4. Treaty; 5. Formula of Concord), and then, in

a synthetic summary, the basic ways of thinking of the “Book of Concord”, as well as concurrences and divergences it includes, are presented.

The study of the theology of the sacraments in the Lutheran confessional books is opened by a chapter dedicated to the definition of sacrament, presenting both common threads in the reflexion of the Book of Concord (means of grace, means of Holy Spirit’s working), and divergences concerning the number of sacraments (aside from Baptism and Lord’s Supper, the Confessional Books count among them also penance as a sacrament). In the next part, following most commentators and the decisions of the “Book of Concord”, the work deals with two sacraments: Baptism and Lord’s Supper, leaving the questions connected with the sacrament of penance to be discussed in two lengthy excursuses.

The reflections on definitions from chapter three are completed by two following ones, pointing to the significance of the connection with the Holy Spirit and the external Word for the understanding of the sacrament in the “Book of Concord”. These two threads, constitutive for the definition of the sacrament in the Lutheran collection of confessional books, were singled out to show their importance against the background of the “Book of Concord’s” reflections on the sacraments.

The reflections on sacraments in a general perspective are made complete by the following two chapters, which present an objective and subjective perspective of the “Book of Concord’s” outlook at the sacramental gift. Chapter 6 presents the objectivity of a sacrament, established in the Word of promise it includes, which also makes the sacrament independent of both the dispenser’s and the receiver’s disposition. Chapter 7 stresses the requirement of faith in specific promises attached to the sacrament, raised by the “Book of Concord”, which is a condition of successful acceptance of the sacramental gift. The essence of this gift is grasped in chapter 8. Both in a general perspective, according to which waking up and strengthening of faith, comfort of conscience, forgiveness of sins, as well as salvation should be counted as the benefits of the sacrament, and in the detailed perspective, which sees in the sacrament of Baptism an initiation of the road of Christian life and the beginning of a man’s fight against the old, sinful Adam, and in the Lord’s Supper a strengthening meal on this road.

The following two chapters present the detailed questions around Baptism. Chapter 9 concerns the arguments of the “Book of Concord” in favour of the Baptism of children, and chapter 10 shows, mostly based on the teaching of the “Small Catechism” and “Large Catechism”, how Baptism becomes real and valid in a Christian’s life in everyday penance. Excursus 1 is attached to these

reflections on penance. It shows the understanding of penance as a constant element of Christian life, realised through the work of the judgement in the Word of the Law, and the promise of the Gospel, which frees from the fears evoked by it.

The following four chapters discuss detailed questions concerning Lord's Supper. Chapter 11 analyses the issue of the presence of Christ's body and blood in the Lord's Supper, showing controversies in interpretation based on the "Augsburg Confession" and its "Apology", as well as a clear defence of the real presence of the body and blood in the elements in the other parts of the "Book of Concord" (except for the "Treatise on the Power and Primacy of the Pope", which does not deal with this topic). Chapter 12 presents the Reformation's criticism in the "Book of Concord" concerning the understanding of the mass, aimed against its character of a sacrifice in the name of defending the idea that Christ's sacrifice on cross happened one time for all times and is sufficient, as well as against private masses. Chapter 13 discusses the Reformation's key practical demand, i.e. giving the sacrament in both forms (bread and wine) to all, which means also to lay people, who come to receive it. An essential thread of the criticism of the set practice is being faithful to Christ's establishment. Chapter 14 completes the detailed reflections on the subject of Lord's Supper, showing a summary of the "Book of Concord's" statements on the practical issues that do not have a key importance, connected with celebrating the sacrament of the altar. Among them there are such questions as the conditions of admitting to/excluding from the Lord's Supper, course and language of the liturgy, as well as the question of how often one can receive the sacrament.

Reflections on detailed questions connected with the sacrament are completed by Excursus 2, which deals with the "Book of Concord's" teaching on confession. It shows the stress it puts on absolution (which only the "Augsburg Confession" and "Apology of the Augsburg Confession" see it as an element of penance) within the teaching on penance, as well as the stress on pastoral comfort to consciences, which is to be brought by the private confession that is not burdened by the constraint of attending it, or of naming all sins, which would supposed to be a condition for an absolution's effectiveness.

Chapters 15 and 16, which close the work, present an ecclesiological context for the "Book of Concord's" teaching on sacraments. First of them discusses the status of sacraments as *notae ecclesiae*, i.e. constitutive marks of a church, by which it is recognised. Sacraments, next to preaching God's Word, as *notae ecclesiae* are also a criterion for church's unity. Chapter 16 shows that stewardship of the sacraments belongs to constitutive tasks of the church's office.

