

Reformacja jako źródło inspiracji dla działalności Kościoła w świecie współczesnym

Reformation as the source of inspiration for the Church's activity in modern world

Słowa kluczowe: reformacja, pedagogika religii, Kościół w świecie współczesnym

Keywords: Reformation, religious pedagogy, church in modern world

Streszczenie:

Artykuł koncentruje się na wybranych ideach Reformacji, które są źródłem inspiracji dla działalności Kościoła we współczesnym świecie. Są to: wiarygodność chrześcijańskiego przesłania, doktryna powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących, uznanie indywidualnej godności i odpowiedzialności człowieka, fiducjalny charakter wiary, Kościół jako wspólnota wiary, ale także jako wspólnota komunikacyjna i edukacyjna. Prezentowana rekonstrukcja tych idei nie odnosi się do ich kształtu *in statu nascendi*, ale do ich znaczeń ukształtowanych w rozwoju tradycji protestanckiej.

Abstract:

The paper concentrates on selected ideas of Reformation which are the source of inspiration for Church's activity in modern world. These are: reliability of Christian message, doctrine of universal priesthood of all believers, recognition of person's individual dignity and responsibility, fiducial character of faith, Church as the community of faith but also as communicational and educational community. Presented reconstruction of those

¹ Ks. dr hab. Bogusław Milerski, prof. ChAT, jest Rektorem Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie oraz Kierownikiem Katedry Pedagogiki Religii i Kultury w Wydziale Nauk Społecznych tej uczelni.

ideas does not refer to their shape in *statu nascendi*, but to their meanings formed within the development of Protestant tradition.

Działalność każdego Kościoła opiera się na przesłankach teologicznych uwzględniających uniwersalny charakter orędzia chrześcijańskiego oraz specyfikę właściwej dla niego tradycji konfesyjnej. Stwierdzenie to uzasadnia analizę wybranych idei teologicznych Reformacji w kategoriach potencjalnych inspiracji dla współczesnej działalności misyjnej. W niniejszym artykule zostaną omówione jedynie wybrane inspiracje, które – mimo prymarnego zakorzenienia w tradycji reformacyjnej – mogą zyskać, zdaniem autora, znaczenie bardziej uniwersalne.

W dyskursie teologicznym pojęcie misji odnosi się do specyficznej działalności Kościołów na rzecz własnych środowisk (tzw. misja wewnętrzna) bądź też zewnętrznego otoczenia (tzw. misja zewnętrzna), której zasadniczym celem w obu przypadkach jest propagowanie i utrwalanie wiary. Podejmując zagadnienie misji, ograniczę się do oddziaływań misyjnych Kościołów w naszym kręgu kulturowym, historycznie związanym z tradycją chrześcijańską i cywilizacją europejską. Należy pamiętać, że słowo „misja” ma szersze konotacje i może być odnoszone do etosowej działalności różnych instytucji, a więc nie tylko Kościołów, na rzecz otaczającego świata. W tym sensie misja jest działaniem uwiarygodniającym istnienie danej instytucji. W niniejszym przyczynku zastosuję takie szerokie rozumienie misji jako formy działalności Kościołów służącej nie tylko utrwalaniu wiary i pozyskiwaniu nowych wyznawców, lecz również legitymizującej ich własną wiarygodność wobec otaczającego świata. Innymi słowy, misję Kościołów ujmuję szeroko, a więc nie tylko w kategoriach ewangelizacji i zwiastowania orędzia o zbawieniu, lecz również w kategoriach legitymizacji tegoż orędzia i jednocześnie legitymizacji Kościołów jako podmiotów przekazu.

Upowszechnianie idei reformacyjnych: wybrane uwarunkowania

Analizę znaczenia Reformacji dla rozumienia i kształtowania misji Kościołów w świecie współczesnym rozpocznę od wymienienia trzech

istotnych kwestii warunkujących upowszechnianie nowych przekonań religijnych w XVI w. Pierwsza ma charakter psychologiczno-etyczny wskazujący na wiarygodność przekazu, druga – charakter techniczny związany ze skutecznością oddziaływania, natomiast trzecia – charakter krytyczno-transformacyjny dotyczący dążenia do przekształcenia (w języku samych protestantów – dążenia do odnowy) religii i religijności. Ilustracją warunku pierwszego jest aforyzm: „O prawdzie może mówić tylko ten, kto ma naprawdę coś do powiedzenia”. Myślę, że siła oddziaływania Reformacji brała się z wiarygodności samych reformatorów. Wiarygodność jest czymś więcej aniżeli tylko umiejętnością argumentowania. Wiarygodność idei odzwierciedla się w kontekście całości przekonań i działań danego człowieka. Luter, Kalwin i inni w tym, co głosili, byli – jak określają to psychologowie – autentyczni i kongurentni. Owa autentyczność oraz wewnętrzna zgodność i spójność postaw i przekonań przywódców Reformacji, koherencja ich osobowości, działań i głoszonej nauki stały się podstawą wiarygodności nowych idei. Niewątpliwie prowadziło to do ich szybkiego upowszechnienia i przyjęcia. Zarazem jednak autentyczność i kongurencja są przesłanką wiarygodnej i dotykającej człowieka działalności misyjnej każdego Kościoła, zwłaszcza w czasach dzisiejszych. Drugim czynnikiem warunkującym ówczesny sukces programu reformacyjnego było wykorzystanie nowych technologii przekazu. W XVI wieku taką nową technologią był druk. To, co było źródłem sukcesu przed 500 laty, dzisiaj może okazać się ambiwalentne w skutkach. Podstawowym medium przekazu współczesnego nie jest bowiem tekst drukowany w postaci broszury czy książki, ile przede wszystkim przekaz internetowy. Jego niewątpliwą zaletą jest szeroki zakres i szybkość oddziaływania, natomiast wadą – fragmentaryczny, ikoniczny, emocjonalny i często anonimowy charakter przekazu. I o ile w czasach Reformacji tekst drukowany stał się – obok głoszonych kazań i prowadzonych debat – podstawowym medium upowszechniania nowych idei teologicznych, o tyle dzisiaj Internet może być co najwyżej medium wspierającym tradycyjne formy

oddziaływań misyjnych. Trzecim wyznacznikiem ruchu reformacyjnego było zaangażowanie na rzecz zmiany religijnej. Czynnikiem ten był związany z gotowością i umiejętnością konfrontowania się ze światem i zdolnością do krytycznej analizy życia religijnego i społecznego. Nastawienie takie nie tyle wynikało z motywów adaptacyjnych – dostosowania się do zmieniającej się rzeczywistości, ile przede wszystkim z krytycznej, teologicznej analizy tej rzeczywistości i dążenia do jej zmiany. W tym sensie Reformacja była programem transformacji religijno-społecznej, a w kategoriach psychologicznych – źródłem nadziei na zmianę społeczną.

Reformacja była ruchem złożonym, w którym zasadniczą rolę odgrywały wybitne jednostki i tworzone przez nie środowiska. Ich działalność ma nie tylko znaczenie historyczne, lecz również na wskroś współczesne. W tym sensie możemy mówić o tradycji reformacyjnej jako źródle inspiracji także dzisiaj. Pisząc o aktualności tej tradycji należy jednak pamiętać, że „ojcowie Reformacji” działali w określonym kontekście teologicznym, kulturowym, społecznym i politycznym. Z tego względu proste badanie znaczenia ich postulatów dla współczesności, automatyczne przenoszenie idei sprzed 500 lat do czasów dzisiejszych jest obarczone dwoma błędami. Po pierwsze, Luter, Kalwin, Zwingli i inni przedstawiciele epoki Reformacji adresowali swoje postulaty do im współczesnych. I po drugie, ich idee sprzed 500 lat zyskiwały aktualność nie jako „idee czyste”, lecz jako idee społecznie uświadamiane i przetwarzane. Na ten aspekt interpretacji zwrócili uwagę E. Spranger i Th. Litt, znakomici przedstawiciele filozofii i pedagogiki początku XX w. Z perspektywy dzisiejszej hermeneutyki historycznej moglibyśmy powiedzieć, że kluczem do odczytania znaczenia Reformacji są nie tylko egzemplaryczne wypowiedzi i czyny reformatorów, ile historia ich oddziaływania i recepcji. Dlatego też Spranger konstatuje: „Luter przynależy do historii, natomiast to, co luterskie ma znaczenie na wskroś teraźniejsze” (Spranger 1928, 24). Istotne jest więc odczytanie tendencji, dominant rozwojowych, zainicjowanych przez Reformację,

oraz sposobów ich uświadomienia. Przecież wielu kwestii, które dzisiaj przynależą do istoty tożsamości ewangelickiej, nie znajdziemy *expressis verbis* w tekstach reformatorów. Nie oznacza to zarazem, że są one sprzeczne z ich teologią. One są bowiem wyrazem procesu uświadomienia pryncypiów takiej teologii na przestrzeni wieków (por. Litt 1939). Owo uświadomienie dokonywało się – o czym wspomniałem powyżej – w procesie nieustannego konfrontowania się z zastaną rzeczywistością, co było powiązane z krytyczną, teologiczną analizą tej rzeczywistości i gotowością do jej zmiany. Przykładem może być swoista recepcja idei oświecenia czy modernizmu w protestantyzmie. I to właśnie w takim dyskursywnym nastawieniu środowisk protestanckich do świata zachodził proces społecznego uświadomienia (i przekształcania) reformacyjnych idei teologicznych.

Powyższe oznacza, że analiza wybranych idei reformacyjnych powinna ukazywać te idee nie tyle w kształcie *in statu nascendi*, ile w postaci dyskursywnej jako formie krytycznego dialogu teologii z rzeczywistością religijną, kulturową czy społeczną. Z tej perspektywy skoncentruję się na dwóch wybranych kwestiach ważnych w mojej opinii dla misji Kościoła w świecie współczesnym, a mianowicie na dowartościowaniu jednostkowej odpowiedzialności i podmiotowości uczestników działalności religijnej w kontekście reformacyjnej idei powszechnego kapłaństwa i nauki o usprawiedliwieniu oraz na rozumieniu Kościoła w kategoriach wspólnoty włączającej (inkluzyjnej) i komunikacyjnej inspirującej się reformacyjną ideą Kościoła jako wspólnoty wyznającej.

Dowartościowanie jednostkowej odpowiedzialności i podmiotowości uczestników działalności religijnej

Z perspektywy Reformacji zasadniczą inspiracją dotyczącą działalności Kościołów w świecie współczesnym jest idea powszechnego kapłaństwa. Idea ta ma charakter biblijny. O ile jednak tradycja katolicka – obok kapłaństwa powszechnego, leżącego u podstaw koncepcji ludu Bożego – wyróżnia jakościowo odmienne kapłaństwo hierarchiczne,

o tyle tradycja protestancka koncentruje się na kapłaństwie powszechnym jako podstawie różnych form powołania w życiu świeckim i kościelnym. Luter już w swoich tzw. wczesnych pismach polemicznych rozwinął ideę powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących. Bibliijną, kościelną i duchową podstawą takiego kapłaństwa jest sakrament chrztu i jednostkowa wiara. W traktacie „Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o ulepszeniu chrześcijańskiego stanu” (1520) Luter twierdził: „Wynaleziono, że papież, biskupi i lud klasztorny nazywani bywają stanem duchownym, książęta, panowie, rzemieślnicy i chłopci stanem świeckim, co jest wielkim kłamstwem i obłudą. Nie powinien jednak nikt z tych powodów popaść w nieśmiałość i to z następującej przyczyny: Wszyscy chrześcijanie są naprawdę stanu duchownego i nie istnieją między nimi żadne różnice” (Luther 1888, 404 = WA 6, 404; cyt. za Luter 1993, 154-155). W dalszej części traktatu konkludował wprost: „Co się wynurzyło z chrztu, może się chlubić, że już zostało poświęcone na kapłana, biskupa i papieża” (Luther 1888, 408 = WA 6,408; cyt. za Luter 1993, 155).

Reformacyjna idea powszechnego kapłaństwa miała istotne konsekwencje społeczne. Dowartościowywała ona jednostkową odpowiedzialność i podmiotowość, prowadziła do nowego rozumienia stratyfikacji społecznej, a w konsekwencji – do stopniowej zmiany społecznej. Z socjologicznego punktu widzenia podkreśla się często jej implikacje społeczne związane ze zrównaniem wartości różnych powołań (zawodów), a szerzej – ról społecznych, w sferze kościelnej i świeckiej. Dla Lutera bowiem każdy zawód [*Beruf*] powinien być interpretowany w kategoriach realizacji religijnego powołania [*Berufung*]. W korelacji do nauki o powszechnym kapłaństwie pozostawała nauka o dwóch regimentach ukazująca dialektykę duchowego i świeckiego życia (Sojka 2018).

Podważenie hierarchicznego porządku w sferze religijnej połączone z rewaloryzacją aktywności świeckiej przyczyniło się do modernizacji życia społecznego i jego stopniowej sekularyzacji. Z naszej perspektywy interesujące jest przede wszystkim znaczenie nauki o powszechnym

kapłaństwie dla misji Kościoła w świecie. Zasadniczą konsekwencją tej nauki była egalitaryzacja odpowiedzialności religijnej, a więc rozszerzenie odpowiedzialności za poświadczanie wiary na wszystkich członków Kościoła. Innymi słowy, chrześcijanin wyrażał i poświadczał boże powołanie zarówno poprzez realizowaną funkcję społeczną (zawód), jak i przez głoszenie Ewangelii w obszarze życia prywatnego. Z perspektywy Reformacji, misja Kościoła staje się zatem zadaniem wszystkich jego członków. Rozszerzenie odpowiedzialności i podmiotowości na wszystkich uczestników życia kościelnego może z kolei skutkować większą swobodą jego rozwoju². Zdaniem E. Troeltscha, warunkiem rozwoju życia religijnego jest w dzisiejszych czasach zagwarantowanie wolności wyboru i zaufanie do człowieka (Troeltsch 2006, 57nn).

Konkludując rozważania dotyczące misyjnego znaczenia idei powszechnego kapłaństwa nie można przemilczeć różnicy teologicznej między katolicyzmem i protestantyzmem. W katolicyzmie powszechne kapłaństwo charakteryzuje rozumienie Kościoła w kategoriach ludu Bożego i jest czymś innym aniżeli kapłaństwo hierarchiczne, natomiast w protestantyzmie jest podstawą rozumienia wspólnoty Kościoła we wszystkich pełnionych powołaniach jego członków. O ile z perspektywy doktrynalnej natrafiamy tutaj na zasadniczą kontrowersję teologiczną, o tyle z perspektywy działalności misyjnej egalitarny charakter idei powszechnego kapłaństwa może być traktowany w kategoriach szansy. Dokonuje on bowiem religijnego upodmiotowienia wszystkich uczestników tej działalności.

Teologiczna i społeczna intencja idei powszechnego kapłaństwa współgra na gruncie Reformacji z teologicznymi i społecznymi konsekwencjami nauki o usprawiedliwieniu. W tym sensie idea powszechnego kapłaństwa i nauka o usprawiedliwieniu wzmacniają się wzajemnie. Z dzisiejszej perspektywy należy podkreślić coraz większą świadomość

² Twierdzenie to jest analogią do tezy E. Troeltscha dotyczącej związku między ideami teologicznymi protestantyzmu a rozwojem życia społeczno-gospodarczego. Por. Troeltsch 2006, 91.

wspólnego rozumienia wielu kwestii dotyczących nauki o usprawiedliwieniu. W katolicko-luterańskiej „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” czytamy:

Z wywodów przedłożonych w niniejszej Deklaracji wynika, że między luteranami i katolikami istnieje konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu. W świetle tego konsensu różnice, które nadal istnieją, są różnicami dopuszczalnymi. [...] Dotyczą one języka, teologicznej formy i odmiennego rozłożenia akcentów w rozumieniu usprawiedliwienia. Toteż można powiedzieć, że luterańskie i rzymskokatolickie rozwinięcia usprawiedliwiającej wiary, mimo cechujących je różnic, nie są sobie przeciwstawne i nie naruszają konsensu w podstawowych prawdach („Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” 2003, 511 {pkt 40}).

Reformacja XVI w. oprotestowała idę pośrednictwa na drodze zbawienia człowieka. Jedynym, wyłącznym pośrednikiem między człowiekiem i Bogiem jest Jezus Chrystus (*solus Christus mediator*). Z tego względu Reformacja zanegowała pośredniczącą rolę świętych postaci i instytucjonalnego Kościoła. „Bożego zbawienia nie uzależnia się od pośrednictwa sakramentalnego Kościoła i związanej z nim jurysdykcji, lecz wiąże się go ze Słowem obietnicy przebaczenia, które zostaje skierowane do człowieka” (Sauter 1997, 316; por. Härle, Herms 1979). W tradycji reformacyjnej człowiek zostaje postawiony w bezpośredniej relacji do Boga, ponosząc odpowiedzialność [*Verantwortung*] za własną odpowiedź [*Antwort*] na skierowane przez Boga słowo. Ujęcie takie miało nie tylko konsekwencje soteriologiczne, lecz również antropologiczne. Prowadziło ono do dowartościowania jednostkowej, religijnej odpowiedzialności (analogicznie do idei powszechnego kapłaństwa). Kształtowało ono również nowe rozumienie podmiotowości człowieka. Twierdzenia waloryzujące jednostkową podmiotowość znajdujemy w wielu tekstach reformacyjnych, zwłaszcza o charakterze katechetycznym i pedagogicznym. Związane są one z koncepcją rozwoju człowieka jako podmiotu odpowiedzialnego za własne życie duchowe i działanie w świecie, jako podmiotu wykształconego (erudycja), uzdolnionego do językowego

ujmowania rzeczywistości (elokwencja), rozumiejącego i tłumaczącego świat (eksplikacja). Twierdzenia te zyskiwały często formę metaforyczną, jak chociażby w luterskich katechizmach, gdzie jest mowa o rezonansie serca. W kategoriach społecznych takie dowartościowanie jednostkowej odpowiedzialności i podmiotowości było załącznikiem modernizacji życia społecznego. Z drugiej zarazem strony podkreślało wartość człowieka, jego godność i podmiotowość w życiu społecznym, niezależnie od pozostałych jego cech. Jak podkreśla H.G. Pöhlmann, „w obłędzie sukcesu społeczeństwa ukierunkowanego na osiągnięcia, gdzie wartość człowieka jest mierzona jego osiągnięciami, nauka o usprawiedliwieniu wyłącznie dzięki łasce, a nie dzięki czynom, oznacza: jako człowiek mam wartość niezależnie od osiągnięć i porażek. Człowiek jest czymś więcej aniżeli sumą swoich czynów” (Pöhlmann 2002, 296).

Konkludując można stwierdzić, że z perspektywy społeczeństwa współczesnego, dla którego podmiotowość człowieka i nowoczesność stanowią swoiste *a priori* świadomości, odwołanie się do konsekwencji reformacyjnej idei powszechnego kapłaństwa i nauki o usprawiedliwieniu może stanowić przesłankę działalności misyjnej. Misja Kościoła w świecie współczesnym powinna bowiem bazować na uznaniu odpowiedzialności i podmiotowości jej uczestników, a więc zarówno autorów jak i adresatów przekazu religijnego (Hintz 2018).

Kościół jako wspólnota włączająca i komunikacyjna

Działalność misyjna zakłada z założenia otwarcie na człowieka w jego różnorodności – otwarcie na dotychczasowych członków w ich specyficznych poglądach i postawach oraz na tzw. innych, a więc tych, którzy nie należą do Kościoła. Tym samym Kościół misyjny z założenia powinien być Kościołem włączającym i gotowym na dialog z różnymi stanowiskami.

Jednym z najważniejszych wyznaczników ideowych Reformacji było odejście od hierarchicznej i instytucjonalnej koncepcji Kościoła na rzecz Kościoła jako wspólnoty wszystkich osób wierzących. Z perspektywy

teologicznej wspólnota ta była często definiowana jako „zgromadzenie wierzących”. Spoiwem tak rozumianego Kościoła było wyznawanie jednej wiary i udzielanie sakramentów. „Dla prawdziwej 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 [...]” („Wyznanie augsburskie” 1999, 144 {art. VII}). Powyższe oznacza, że do elementarnego istnienia Kościoła nie tyle jest niezbędna instytucja i kapłaństwo hierarchiczne, ile wspólnotowość osób wierzących i zgoda co do wyznawanej wiary.

Powyższe ujęcie po dziś dzień stanowi bodaj najważniejszą kontrowersję teologiczną między katolicyzmem a szeroko rozumianym protestantyzmem. Moim celem nie jest prezentacja reformacyjnej koncepcji Kościoła (właściwie należałoby pisać o reformacyjnych) czy też katolickiej, określonej w dokumentach soborowych koncepcji Kościoła. Teologia dostarcza w tym zakresie szereg zasadniczych analiz źródłowych, typologii i możliwości mediacji. Zamierzam natomiast ukazać impulsy eklezjologii reformacyjnej dla działalności Kościoła w świecie współczesnym. Impulsami tymi są reformacyjna idea kolegalności i koncyliarności, legitymizująca Kościół jako wspólnotę włączającą i komunikacyjną (dyskursywną).

Wskazując na specyfikę protestanckiego rozumienia kolegalności Kościoła, należy podkreślić, że kolegalność jest odnoszona do ogółu wierzących, a więc integruje i zrównuje pod względem religijnym, duchowym wszystkich członków Kościoła, zarówno duchownych jak i świeckich. Oznacza to, że idei kolegalności nie odnosi się – jak w tradycji katolickiej – do *Magisterium Ecclesiae*. Katolickie rozumienie kolegalności bazuje na eklezjologii, która integruje ideę ludu Bożego z chrystologicznym i sakramentalnym fundamentem Kościoła, którego depozytariuszem jest kolegalny Urząd Nauczycielski Kościoła – kolegium składające się z biskupa Rzymu i pozostałych biskupów. Tymczasem ewangelickie rozumienie kolegalności nie ma charakteru ekskluzywnego, lecz inkluzyjny, obejmując wszystkich członków

Kościoła. Reformacyjne rozumienie Kościoła koreluje tym samym z ideą powszechnego kapłaństwa. Instytucjonalnym przejawem tak rozumianej kolegialności jest istnienie różnego rodzaju rad bądź prezbiteriów o charakterze lokalnym, regionalnym czy ogólnokościelnym. Niezależnie od zasadniczych różnic teologicznych „u podstaw” między katolicyzmem a tradycją reformacyjną należy podkreślić znaczenie inkluzyjnego wymiaru Kościoła jako wspólnoty. Istotą misji nie jest ekskluzja, lecz inkluzja i integracja. W tym sensie działalność misyjna musi z założenia odwoływać się do tych obszarów życia kościelnego, które mają charakter inkluzyjny. Kościół misyjny buduje bowiem społeczność włączającą.

Z reformacyjnej eklezjologii, której zasadniczym elementem jest koncepcja wspólnoty wyznania (wyznawanej wiary), wynika idea koncyliaryzmu. Kościół jako wspólnota wyznawanej wiary i udzielanych sakramentów jest zarazem wspólnotą koncyliarną, poszukującą pojednania [*conciliare*] i porozumienia [*conciliatio*]. Skoncentrujmy się na drugim zadaniu, a mianowicie na koncyliaryzmie jako procesie dyskursywnego poszukiwania rozumienia rzeczywistości. Wiąże się to w oczywisty sposób ze specyfiką hermeneutyki reformacyjnej. Jej istotnym wyznacznikiem jest zastąpienie katolickiej zasady jedności Urzędu, Tradycji i Pisma, zasadą autorytetu Pisma [*sola scriptura*]. W „Formule zgody”, luteranckiej księdze wyznaniowej czytamy:

Wierzimy, nauczamy i wyznajemy, iż jedyną regułą i normą, według której powinno się oceniać i osądzać wszystkie nauki i wszystkich nauczycieli, nie może być żadna inna, jak tylko prorockie i apostołskie pisma Starego i Nowego Testamentu [...] Inne zaś pisma dawnych albo nowych nauczycieli, jakkolwiek się też nazywają, żadną miarą nie mogą być traktowane na równi z Pismem Świętym, lecz wszystkie, razem wzięte, powinny być mu podporządkowane i akceptowane nie inaczej, niż jako pisma świadków [...] I zostaje tylko Pismo Święte jedynym sędzią, normą i regułą jako kryterium, według którego powinny być ustalone i ocenione wszystkie nauki, czy są właściwe, czy niewłaściwe, prawdziwe czy fałszywe. Pozostałe symbole i pisma [...] nie posiadają autorytetu sędziego [...] 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 („Formuła zgody” 1999, 397-398 {art. 1}).

Zgodnie z takim ujęciem Pismo Święte staje się normatywnie wobec wszelkich interpretacji teologicznych. Zostaje uznane za jedyną tzw. normę normującą [*norma normans*], natomiast wszystkie pozostałe wypowiedzi i interpretacje teologiczne mogą uzyskać charakter norm unormowanych [*normae normatae*], a więc norm mających obowiązywanie nieostateczne, podlegających namysłowi i krytyce.

Wezwanie do namysłu nad nauką Kościoła nadało teologii reformacyjnej dyskursywny charakter. Poświadczają to rozliczne debaty i spory teologiczne tamtego okresu, w tym dotyczące powstania, a także samego sensu tworzenia tzw. ksiąg wyznaniowych. Dyskursywny charakter teologii reformacyjnej jest zakorzeniony w rdzeniu przyjętej hermeneutyki. Luter był przekonany, że Pismo interpretuje się samo przez się („scriptura sacra sui ipsius interpres”). Z perspektywy dzisiejszej hermeneutyki protestanckiej należy podkreślić fakt, że nie istnieje interpretacja bezzałożeniowa. Każda interpretacja odwołuje się do przyjmowanych kryteriów. Mają one charakter treściowy, jak np. reformacyjna nauka o usprawiedliwieniu jako treściowe kryterium interpretacji i jednocześnie jako przejaw tradycji teologii reformacyjnej (sic!). Specyfiką protestantyzmu wyrastającego z Reformacji XVI w., a przynajmniej części środowisk, jest szczególne uznanie dla kryterium formalnego interpretacji. Kryterium tym jest uznanie dyskursu i komunikacji za zasadniczą formę uzgadniania wykładni. W tym sensie Kościół został uznany nie tylko za wspólnotę wyznawaną wiary, lecz również za wspólnotę komunikacyjną. Z perspektywy reprezentowanej przeze mnie dyscypliny, a mianowicie pedagogiki religii, należy podkreślić, że Kościół jako wspólnota komunikacyjna jest zarazem wspólnotą edukacyjną. Dyskurs i jego elementy, jak treści, warunki etyczne, warunki semantyczne, sam proces komunikacji i interpretacji oraz konsekwencje ontyczne, nie są nigdy czymś danym, lecz zawsze zadaniem, a więc

z założenia łączy się z procesem kształcenia. I tak jak biblijna *metanoia* jest kategorią nie tylko duchową, lecz również pedagogicznoreligijną, tak i misja prowadzona w ramach Kościoła jako wspólnoty komunikacyjnej staje się zadaniem z zakresu kształcenia religijnego.

Działalność misyjna wiąże się z kształtowaniem przez adresatów tej działalności nowych sposobów rozumienia siebie i świata. W Europie XXI wieku taka działalność nie może mieć formy autorytatywnej transmisji poglądów. Istotną rolę w kształtowaniu nowego postrzegania rzeczywistości odgrywa uszanowanie podmiotowości człowieka i włączenie go do wspólnoty komunikacyjnej, w której w sposób krytyczny i dyskursywny może budować swój światopogląd. Taki aktywizm interpretacyjny może przyczynić się do tego, że pozyskana w ten sposób wiedza nie będzie miała wyłącznie charakteru fasadowego, lecz zostanie zinternalizowana i egzystencjalnie zakorzeniona.

Konkluzje

Każda epoka i każdy Kościół musi wypracować własne zasady działalności misyjnej. Po pierwsze, różnie mogą być definiowane efekty tej działalności oraz różnie określane tzw. grupy docelowe. Nie da się przecież tymi samymi metodami osiągnąć wszystkich osób jednocześnie. Jeżeli Reformacja może nas czegoś nauczyć, to przede wszystkim tego, że rozwój Kościoła ludowego w znaczeniu *Volkskirche* nie może pomijać warstwy średniej społeczeństwa. Reformacja była bowiem tym ruchem religijnym, któremu udało się zaktywizować i utrzymać w swoich szeregach mieszczaństwo. W moim odczuciu jest to największe wyzwanie stojące przed Kościołami dzisiaj.

Wiek XVI był wiekiem konfesjonalizacji Europy w znaczeniu doktrynalnego, kultycznego, organizacyjnego oraz kulturowo-obyczajowego samodefiniowania się poszczególnych konfesji. Niekiedy wydarzenia XVI w. są prezentowane według logiki rozłamu i odłączenia. Zgodnie z tą logiką istniała zdefiniowana tradycja konfesyjna, z której na drodze apostazji odłączyła się nowa tradycja, kształtująca własną tożsamość.

Z perspektywy przynajmniej części historyków Kościoła i Europy akcenty powinny być rozłożone inaczej. Katolicki Kościół przedreformacyjny był szeroką, eklektyczną tradycją religijną. Jego zaletą i jednocześnie wadą była niedookreślona tożsamość. Zwolennik powie – tożsamość inkluzyjna i szeroka, natomiast krytyk – tożsamość rozmyta. Dopiero wydarzenia XVI w. wymusiły pozytywne doprecyzowanie tożsamości konfesyjnych. Dowodem tego są ustalenia soboru trydenckiego oraz kształtowanie się ksiąg wyznaniowych po stronie protestanckiej. W obu tradycjach wypowiedzi doktrynalne zawierały formuły ekskluzywistyczne. Dlatego też dalsza działalność Kościołów była ukierunkowana na utrwalenie własnej tożsamości konfesyjnej i odgrodenie jej od pozostałych. Dotyczyło to nie tylko relacji katolicyzm-obóz reformacyjny, lecz również sporów i podziałów w środowiskach objętych Reformacją. Ówczesny irenizm religijny był zagadnieniem marginalnym. W tym momencie dochodzimy do chyba najważniejszej różnicy między wiekiem Reformacji a epoką, w której żyjemy obecnie. Dzisiaj żaden z Kościołów nie może bowiem pominąć dorobku dialogu ekumenicznego. Jego celem są nie tylko ustalenia dotyczące wykładni teologicznych, lecz również, a może przede wszystkim określenie nowych zasad współistnienia, opartych na szacunku i pewnej dozie zaufania. Oznacza to, że Kościoły prowadząc tzw. misję wewnętrzną, zorientowaną na wzmacnianie chrześcijaństwa od wewnątrz, powinny kierować się względem siebie lojalnością i szacunkiem ekumenicznym. Oznacza to koncentrowanie misji wewnętrznej na własnych współwyznawcach albo podejmowanie działań wspólnych. W tym sensie misja staje się zagadnieniem ekumenicznym. Wyrażam przekonanie, że przedstawione przez mnie idee religijnej odpowiedzialności i podmiotowości każdego uczestnika życia kościelnego oraz Kościoła jako wspólnoty włączającej i komunikacyjnej mogą współkształtować ekumeniczny profil misji w świecie współczesnym. Praktykowanie „misji ekumenicznej” pozwoli nam osiągnąć nowy

etap rozwoju chrześcijaństwa, w którym to sam ekumenizm stanie się przedmiotem misji.

Bibliografia

- „Formuła zgody.” 1999. W *Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, 373-528. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.
- Härle, Wilfried i Eilert Herms. 1979. *Rechtfertigung. Das Wirklichkeit-sverständnis des christlichen Glaubens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hintz, Marcin. 2018. „Protestantyzm i jego teologia wobec wyzwań ponowoczesności XXI wieku.” *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* 3: 22-28.
- Litt, Theodor. 1939. *Protestantisches Geschichtsbewußtsein. Eine geschichtsphilosophische Besinnung*. Leipzig: Klotz Verlag.
- Luter, Marcin. 1993. „Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o oparciu chrześcijańskiego stanu.” *Z problemów Reformacji* 6: 153-192.
- Luther, Martin. 1888. „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung.” W *Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, tom 6, 381-469. Weimar: Böhlau Verlag.
- Pöhlmann, Horst G. 20002. *Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium*, wyd. 6. Gütersloh: Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus.
- Sauter, Gerhard. 1997. „Rechtfertigung.” W *Theologische Realenzyklopädie*, tom 28, 315-328. Berlin/New York: De Gruyter.
- Sojka, Jerzy. 2018. „Nauka o dwóch regimentach Marcina Lutra – Teoria i praktyka.” *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* 3: 47-54.
- Spranger, Eduard. 1928. *Kultur und Erziehung. Gesammelte pädagogische Aufsätze*, wyd. 4. Leipzig: Quelle & Meyer Verlag.
- Troeltsch, Ernst. 2006. *Religia, kultura, filozofia. Wybór pism, wstęp i tłum.* Andrzej Przyłębski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

- „Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu.” 2003. W *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu*, red. Karol Karski, Stanisław C. Napiórkowski, 499-523. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- „Wyznanie augsburskie.” 1999. *Księgi wyznaniowe Kościoła luterskiego*, 143-163. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXI

Zeszyt 3

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2019

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]

PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Nakład: 100 egz., objętość ark. wyd.: 8,7

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10,

15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

ANDRZEJ P. KLUCZYŃSKI, <i>Historia powstania i znaczenie Za 11,4-17</i>	355
RAJMUND PIETKIEWICZ, <i>Hebraistyka protestancka w XVI wieku i w pierwszej połowie XVII wieku</i>	371
МАРИЯ ВЛАДИМИРОВНА КОРОГОДИНА, <i>Церковнославянские рукописи в варшавских собраниях. Архив монастыря оо. василиан и Центр православной культуры им. свв. Кирилла и Мефодия в Варшаве</i>	405
ЮРИЙ ДАНИЛЕЦ, ПАВЕЛ МАРЕК, <i>О миссионерской деятельности владыки Досифея (Васича) на Подкарпатской Руси в 20-х годах XX века</i>	445
METROPOLITA SAWA (MICHAŁ HRYCUNIAK), <i>Misterium Świętego Krzyża</i>	479
KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI, <i>Łzy w tradycji hezychastycznej</i>	501
BOGUSŁAW MILERSKI, <i>Reformacja jako źródło inspiracji dla działalności Kościoła w świecie współczesnym</i>	525
RAFAL MARCIN LESZCZYŃSKI, <i>Filozoficzne aspekty refleksji parenetyczno-wychowawczej w drugiej księdze „Żywota człowieka poczciwego” Mikołaja Reja</i>	541
MANFRED RICHTER, <i>Edukacja i jej cele? Dlaczego nauczamy? Edukacja – jej cele i zadania. Odpowiedzi Komenskigo: samokontrola, irenizm (ekumenizm), światowy pokój</i>	565
Wykaz autorów	579

Contents

ARTICLES

ANDRZEJ P. KLUCZYŃSKI, <i>History of Formation and the Meaning of Zec. 11:4-7</i>	355
RAJMUND PIETKIEWICZ, <i>The Protestant Hebrews Studies in 16th Century and in the First Half of 17th Century</i>	371
MARIA V. KOROGODINA, <i>Church-Slavonic Manuscripts in Warsaw Collections. Order of Saint Basil the Great Cloister Archive and Centre of the Orthodox Culture of St. Cyril and Methodius in Warsaw</i>	405
ÛRIJ DANILEC, PAVEL MAREK, <i>The Orthodox Mission of Bishop Dositheus (Vasić) in Subcarpathian Ruthenia in the 1920s</i>	445
METROPOLITA SAWA (MICHAŁ HRYCUNIAK), <i>Mystery of the Holy Cross</i> ...	479
KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI, <i>Tears in the Hesychastic Tradition</i>	501
BOGUSŁAW MILERSKI, <i>Reformation as the source of inspiration for the Church's activity in modern world</i>	525
RAFAŁ MARCIN LESZCZYŃSKI, <i>Philosophical Aspects of Preceptorial and Educational Reflections in the Second Book of "Life of a Decent Man" by Mikołaj Rej</i>	525
MANFRED RICHTER, <i>Education – to which ends, for which goals? Comenius answers: self-command, irenism (ecumenism), world peace</i>	501
List of authors	579

Wykaz autorów

Andrzej Kluczyński, a.kluczynski@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Rajmund Pietkiewicz, pietkiewicz@pwt.wroc.pl, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław

Maria V. Korogodina, mkorogodina@rambler.ru, 199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Биржевая линия, дом 1

Ūrij Danilec, juriy.danilec@uzhnu.edu.ua, пл. Народная 3, 88000, Ужгород, Украина

Pavel Marek, marekra@centrum.cz, Na Hradě 5, 779 00 Olomouc, Česká republika

Metropolita Sawa (Michał Hrycuniak), m.hrycuniak@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Krzysztof Leśniewski, lesni@kul.lublin.pl, : Instytut Nauk Teologicznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

Bogusław Milerski, b.milerski@chat.edu.pl, Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Rafał M. Leszczyński, rafalmarcin5@wp.pl, Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Manfred Richter, richter_kunstdienst@web.de, Milinowskistr. 24, D 14169 Berlin 05