

KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK
*Papieski Wydział Teologiczny
Wrocław*

KATOLICKO-LUTERAŃSKI DIALOG NA TEMAT ROLI I MIEJSCA KOŚCIOŁA W ZBAWCZYM DZIELE CHRYSZTUSA OD SOBORU WATYKAŃSKIEGO II DO WSPÓLNEJ DEKLARACJI W SPRAWIE NAUKI O USPRAWIEDLIWIENIU

Słowa kluczowe: Kościół, usprawiedliwienie, ekumenizm, kapłaństwo

1. Wprowadzenie. 2. Dialog katolicko-luterański. 3. Zróżnicowany konsensus. 4. Urząd kościelny. 5. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Miejsce Kościoła i jego rola w dziele zbawczym Chrystusa oraz eklezjalne pośrednictwo łaski stanowią dla luteranów i katolików odwieczny punkt sporu. Żadna ze stron ekumenicznego dialogu nie neguje tak pojętej rzeczywistości Kościoła, różnica dotyczy jednak treściowego znaczenia tych wyrażeń¹. Celem niniejszego artykułu² jest ukazanie nauki o Kościele w świetle dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego od Soboru Watykańskiego II (1962–1965) do *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*³.

2. DIALOG KATOLICKO-LUTERAŃSKI

Dialog ekumeniczny między Kościołem Rzymskokatolickim a Światową Federacją Luterąską rozpoczął się po Soborze Watykańskim II. W 1967 r. utworzono Międzynarodową Komisję Studiów i zlecono jej opracowanie tematu: *Ewangelia*

¹ J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników*, Świdnica 2006, 248.

² Niniejszy tekst został wygłoszony na konferencji naukowej w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie w grudniu 2016 r. Jego podstawą jest fragment mojej monografii *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, zwł. 248–268.

³ *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000, 139–168.

a Kościół. Cztery lata później Komisja opublikowała raport, w którym podkreślono, że osiągnięto zróżnicowaną zgodność co do faktu, że Ewangelia powinna stanowić normę i kryterium dalszego działania. Doszło do zbliżenia poglądów na takie zagadnienia jak: Pismo Święte i Tradycja, rozumienie usprawiedliwienia, zadanie Kościoła we współczesnym świecie. Członkowie Komisji reprezentujący Kościół Rzymskokatolicki zwrócili się do Stolicy Apostolskiej, by podjąć teologiczny dialog nad luteraniskim urzędem duchowym. Przedstawiciele Kościoła Ewangelickiego nie wykluczali natomiast, że urząd papieża może być widzialną oznaką jedności Kościoła, przy jednoczesnym założeniu, że zostanie on podporządkowany prymatowi Ewangelii⁴.

Drugi etap rozmów obejmował lata 1973–1984. W tym czasie powstały cztery dokumenty problemowe i dwa okolicznościowe. Teksty problemowe dotyczyły następujących dokumentów: *Wieczera Pańska*⁵ (1978), *Drogi do wspólnoty*⁶ (1980), *Urząd duchowny w Kościele*⁷ i *Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luteraniskiej wspólnoty kościelnej*⁸ (1984). Dokumentami okolicznościowymi były: *Wszyscy pod jednym Chrystusem*⁹ (1980), oraz *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*¹⁰ (1983).

Kolejny etap dialogu odbywał się w latach 1986–1993. Owocem tego etapu dialogu ekumenicznego jest raport *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu*¹¹ (1993). Zwieńczeniem czwartej fazy dialogu była *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (1999).

3. ZRÓŻNICOWANY KONSENSUS

Zróżnicowany konsensus osiągnięty w nauce o usprawiedliwieniu opiera się na założeniu, że łaska Boża nie wyklucza ludzkiego współdziałania w wydarzeniu zbawczym. Zasadniczy problem dotyczy odpowiedzi na szereg pytań związanych z określeniem miejsca Kościoła w dziele zbawienia: czy Kościół jest tylko owocem usprawiedliwiającej łaski, wspólnotą usprawiedliwionych, czy jest także środkiem, dzięki któremu wierzący otrzymują usprawiedliwienie? W jaki sposób Kościół pośredniczy w przekazywaniu Bożej łaski? Jak głęboko w rozumieniu kategorii sakra-

⁴ *Ewangelia a Kościół*, czyli tzw. „Raport z Maltę”, nr 66, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luteraniski*, cz.1: 1965–1981, Lublin 1985, 117–137.

⁵ *Wieczera Pańska*, w: S.C. Napiórkowski, dz.cyt., 141–167.

⁶ *Drogi do wspólnoty*, w: S.C. Napiórkowski, dz.cyt., 169–198.

⁷ *Urząd duchowny w Kościele*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne 1987, nr 1, 41–69.

⁸ *Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luteraniskiej wspólnoty kościelnej*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne (1993) 2, 31–78.

⁹ *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, w: S.C. Napiórkowski, dz.cyt., 199–205. Dokument opublikowany z okazji 450-lecia Konfesji Augsburskiej.

¹⁰ *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne 1983, nr 4, 74–79. Dokument wydany z okazji 500. rocznicy urodzin Marcina Lutra. Zob. M. Składanowski, *Marcin Luter – świadek Chrystusa i nauczyciel wiary? Ekumeniczne katolicko-luteraniskie spojrzenie na reformatora w świetle dokumentu „Od konfliktu do komunii”*, Studia Teologiczne. Nowe życie w Chrystusie 33 (2015), 65–79.

¹¹ *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne 1995, nr 2, 43–138.

mentalności i współudziału ludzkiej rzeczywistości w zbawczym działaniu Boga tkwi nadal istotna rozbieżność pomiędzy luteranami i katolikami? Co oznacza mówienie o „kościelnym pośrednictwie” i czy Kościół jako środek zbawienia ma konstytutywne znaczenie dla relacji między grzesznikiem a usprawiedliwiającym Bogiem albo stanowi tylko zewnętrzne ramy, w obrębie których może dokonać się spotkanie z Bogiem i wydarzenie usprawiedliwienia? Istnieje ciągle pytanie – jak pisze Y. Congar – czy Kościół założony przez Chrystusa z jego hierarchiczną strukturą urzędu i kapłaństwa stanowi istotny element religijnych relacji, czy też relacje te dochodzą do skutku bezpośrednio na osobistej płaszczyźnie między człowiekiem a Bogiem¹²?

Podpisana *Deklaracja* musi pociągnąć za sobą dogmatyczne implikacje również na gruncie eklezjologii, aby nie było słyszane narzekanie, że dialog między Kościołami i podpisany dokument na temat usprawiedliwienia właściwie nic nie zmienił. Obie strony dialogu wspólnie wyznają, że ostatecznie chodzi o różne, historycznie uwarunkowane, rozłożenie akcentów na dwa zasadniczo nierozdzielne aspekty bytu Kościoła, który z jednej strony jest odbiorcą i miejscem zbawienia, z drugiej – instrumentem pośredniczącym, „sakramentem” zbawienia. Obie strony przyjmują powyższe określenia za komplementarne, choć luteranie zwracają uwagę na to, żeby Kościół był rozumiany przede wszystkim jako owoc zbawczego działania Boga, a katolicy – aby zachowano aspekt Boskiego posłannictwa i pośredniczącej roli Kościoła. Komplementarność sposobów rozumienia zbawczej funkcji Kościoła pozwala obu stronom dialogu mówić o Kościele jednocześnie jako owocu usprawiedliwiającej łaski i pośredniku, dzięki któremu wierzący otrzymują dostęp do usprawiedliwiającej łaski. Z tego względu tak dla katolików, jak i luteranów Kościół ma konstytutywne znaczenie w relacji między grzesznikiem a usprawiedliwiającym Bogiem.

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

Stronie katolickiej w ciągu długiej debaty ekumenicznej udało się częściowo ukazać, że w tradycji katolickiej istnieje takie zastosowanie pojęcia Kościoła jako sakramentu¹³, które rozprasza ogromną część luterkańskich zastrzeżeń i zarzutów.

¹² Y. Congar, *Tradition und Kirche*, Aschaffenburg 1964, 150.

¹³ J.M. Lipniak, dz.cyt., 250–251. Określenie Kościoła jako sakramentu dzięki dokumentom Soboru Watykańskiego II stało się istotną częścią składową katolickiej eklezjologii. Istnieje pokaźna liczba prac poświęconych temu tematowi. Szczególnie okres posoborowy obfitował w tego rodzaju opracowania, co było świadectwem szerokiej recepcji tego pojęcia. Wśród licznych pozycji

Rozstrzygające w tej kwestii wydaje się podkreślenie przez katolików całkowitej zależności i podległości Kościoła wobec Chrystusa oraz wyraźne odżegnanie się od jakiegokolwiek ich utożsamienia¹⁴. Usunięcia wszystkich zastrzeżeń i całkowitej jedności poglądów nie udało się jednak uzyskać. Wydaje się, że w świetle po-

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

¹⁴ Swoje przekonania co do rozumienia sakramentalności Kościoła i wypływających stąd konsekwencji obie strony wyraziły szczegółowo w dokumencie *Kościół i usprawiedliwienie*. Punktem wyjścia wyjaśnienia sakramentalności Kościoła stało się potwierdzenie przez obie strony w kontekście eklezjologicznym nadrzędnego miejsca Ewangelii jako orędzia zbawienia, przekazywanego przez Słowo i Sakrament. W ich służbie stoi Kościół, który, pełniąc pośrednictwo Ewangelii, pełni jednocześnie funkcję pośrednika zbawienia. *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 118–119; por. *Raport z Malt*, nr 16. Strona luterkańska sformułowała jednak poważne zastrzeżenia odnośnie do rozumienia Kościoła jako sakramentu. Opierając się na poglądzie o obiektywnym oddziaływaniu Słowa i Sakramentu jako ustanowionych przez Boga środków łaski, które stają się skuteczne w Kościele, luteranie przyjęli wprowadzić, że w znaczeniu pochodnym Kościół jest narzędziem zbawienia, ale jednocześnie stwierdzili, że chociaż „pośrednicząca działalność Kościoła i zbawcza działalność Boga łączą się w jedno, to jednak oba rodzaje działalności różnią się wyraźnie od siebie”. *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 127. Nie może bowiem ulec zatarciu różnica, że wyłącznie Chrystus, a nie Kościół, wyjednał zbawienie i obdarza nim wierzących. Kościół pozostaje całkowicie w służbie Chrystusa. Podstawowe założenia luteranizmu mogą zostać zagrożone – zdaniem luterkańskich członków Komisji – w przypadku stosowania w odniesieniu do Kościoła ujęcia sakramentu. Odpowiadając na obawy luteranów, strona katolicka stwierdziła, że pojęcie Kościoła jako sakramentu ma na celu bliższy opis jego istoty i uniwersalnego posłannictwa, podkreślając instrumentalny wymiar Kościoła. Istota Kościoła – w myśl teologii soborowej – wyraża się w jego chrystocentrycznym charakterze. Oznacza to, że fundamentem Kościoła i racją jego istnienia jest Chrystus i Jego uniwersalne dzieło zbawcze (por. KK 1). Chrystus jest pierwszym sakramentem, prasakramentem spotkania człowieka z Bogiem. W podobny sposób Kościół jest sakramentem zmartwychwstałego Chrystusa i pierwszym sakramentem w relacji do siedmiu sakramentów. Katolicy członkowie Komisji stwierdzili, że teologia katolicka jednoznacznie i całkowicie łączy sakramentalność Kościoła z Chrystusem, a bezpośrednią implikacją pojęcia sakramentalności Kościoła jest jego „radykalna zależność od Chrystusa”, *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 122.

wyższych uzgodnień, jak również zgłaszanych zastrzeżeń, teologia katolicka będzie musiała zrewidować swój język teologiczny dotyczący opisu zbawczej funkcji Kościoła. Musimy mieć świadomość, że jeśli w eklezjologii zaciemni się charakter daru i łaski, jako podstawy istnienia Kościoła, oraz zniweluje napięcie między obecną a jeszcze nie spełnioną rzeczywistością zbawczą, zaistnieje niebezpieczeństwo, że działanie i aktywność Kościoła utraci świadomość swej tymczasowości, która jest wynikiem z jednej strony przyszłego ostatecznego spełnienia, z drugiej – historycznej ograniczoności i skończoności. Gdzie brak struktury myślenia, kładącej nacisk na stałe podporządkowanie Kościoła Chrystusowi, tam nie trudno o nieporozumienia w relacjach z luteranami. Ważne jest, że w istocie zarówno katolicy, jak i luteranie mogą mówić o usprawiedliwieniu w Kościele oraz przez Kościół, ale nieodzwonane jest takie przedstawienie kościelnego pośrednictwa łaski Bożej, aby nie naruszać fundamentalnego paradygmatu Kościoła potrzebującego zbawienia¹⁵.

Kościół luterński akcentuje rozumienie Kościoła jako rzeczywistości zarazem świętej i grzesznej. Zdaniem luteranów mówienie o Kościele jako sakramencie nie może sprzeciwiać się powyższemu faktowi¹⁶. Katolicy wyjaśnili, że pojęcie sakramentu w odniesieniu do Kościoła stosowane jest zawsze w sensie analogicznym. Służy ono do wyrażenia złożonej rzeczywistości Kościoła, na którą składa się zewnętrzna widzialna struktura i ukryta duchowa rzeczywistość. Sakramentalność Kościoła wskazuje na skuteczną zbawczą obecność Chrystusa w Kościele. W perspektywie sakramentalnej Kościół służy przekazywaniu zbawienia wszystkim ludziom. Zbawcza służba Kościoła dokonuje się przy tym wyłącznie wskutek ożywiającej mocy Ducha Świętego. Cała aktywność zbawcza Kościoła wspierana jest przez Ducha Świętego. W przekonaniu strony katolickiej z pojęcia sakramentalności nie można zatem wnosić o tożsamości Kościoła z Chrystusem. Potwierdzeniem tej tezy są katolickie poglądy, że także poza organizmem Kościoła istnieją pierwiastki uświęcenia i prawdy; że działalność zbawcza Boga dokonuje się również tam, gdzie nie przyjęto jeszcze Ewangelii; że Kościół nie jest wolny od potrzeby ciągłej reformy i nawrócenia. Sakramentalność Kościoła nie implikuje więc w przekonaniu katolików eklezjalnej i autonomicznej podmiotowości zbawczej, lecz ukazuje ścisłą zależność Kościoła od Chrystusa, który umieścił go w kontekście skutecznego udzielania zbawienia wszystkim ludziom¹⁷. Instrumentalizacja Kościoła w dziele zbawienia rozumiana jest więc w ścisłym związaniu z Chrystusem, który włącza go w aktywne, choć nie w autonomiczne, pośrednictwo zbawienia. Powyższe wyjaśnienia strony katolickiej odnośnie do treści implikowanych przez rozumienie Kościoła jako sakramentu pozwoliły luteranским członkom Komisji na przyznanie istnienia realnego

¹⁵ J.M. Lipniak, dz.cyt., 252–253.

¹⁶ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 129: „Chodzi o ustalenie relacji zachodzącej między rozumieniem Kościoła o „sakramentu” a rozumieniem go jako Kościoła świętego i grzesznego. W odróżnieniu od chrztu i Wieczery Pańskiej, których egzystencja sprowadza się do faktu bycia narzędziem i znakiem, Kościół jest narzędziem i znakiem zbawienia jako wspólnota tych, którzy je otrzymują. Innymi słowy: Kościół jest narzędziem i znakiem jako wspólnota wierzących, którzy jako usprawiedliwieni i święci są zarazem grzeszni. Teologia luterńska zwraca w ten sposób uwagę na to, że nazywanie Kościoła „sakramentem” nie może być sprzeczne ze stwierdzeniem, że jest on święty i grzeszny zarazem”.

¹⁷ Tamże, nr 123–124; por. KK 8; 16; 48; DE 3; 6; KDK 22.

związku z ujęciem katolickim, które w istocie nie sprzeciwia się założeniom teologii luterkańskiej¹⁸.

Mimo to Kościół luterkański stwierdza, że wyjaśnienia te nie usuwają całkowicie zastrzeżeń jego teologii wobec mówienia o Kościele jako sakramencie. Po stronie luterkańskiej nadal formułuje się pytanie: w jakim stopniu zaproponowana w dokumencie *Kościół i usprawiedliwienie* interpretacja wypowiedzi Soboru Watykańskiego II znajduje uznanie w całokształcie katolickiej teologii i nauczaniu¹⁹?

Dokonując więc recepcji dokumentów ekumenicznych, warto zastanowić się i poddać krytyce propozycję, aby rzeczywiście zastąpić pojęcie „sakrament” w odniesieniu do zbawczej instrumentalizacji Kościoła, a w zamian używać określeń „znak” i „narzędzie”, lub też wypracować inny język teologiczny pozbawiony już dwuznaczności. Takie podejście do powyższego zagadnienia pozwoliłoby jeszcze bardziej podkreślić zgodę obu stron w tak ważnej dziedzinie jak eklezjologia. Tym bardziej że obie strony dialogu zgadzają się co do faktu, że związku Chrystusa z Kościołem nie można tak przedstawiać, by zaciemniać nierównorzędną relację. Zarówno katolicy, jak i luteranie wyznają, że na podstawie pism Nowego Testamentu relacja Chrystusa do Kościoła opiera się jednocześnie na jedności i odmienności, wykluczając w ten sposób jakąkolwiek tożsamość²⁰. Kościół w świetle nauki o usprawiedliwieniu jest przede wszystkim Kościołem odkupionym i obdarowanym, który wyłącznie dzięki Chrystusowi poprzez Słowo i Sakrament jest miejscem skutecznego udzielania zbawienia. Istnieje też zgoda, że ani ludzie, ani Kościół nie mogą być sprawcami zbawienia, ani też nim dysponować. Zbawienie zawsze pozostaje darem²¹.

Pomocą w dialogu może okazać się *Wspólna deklaracja*, która może pozytywnie wpłynąć na zbliżenie w bardzo newralgicznej kwestii, jaką jest wyraźnie zarysowana różnica poglądów dotycząca autorytetu urzędu kościelnego w podejmowaniu wiążących decyzji prawnych oraz stopnia ich podporządkowania Ewangelii. Luteranie przyznają, że CA 28 nadaje biskupom²² wyraźne, dwojakiego rodzaju uprawnienia jurysdykcyjne. Jedne wypływają z prawa Bożego, do których zalicza odrzucanie nauki niezgodnej z Ewangelią i wyłączanie ze społeczności Kościoła. Drugie pochodzą z ustanowienia ludzkiego i zalicza do nich między innymi uprawnienia w kwestiach małżeńskich, obrzędów kościelnych, dyscypliny nabożeństw czy też przepisów pokarmowych. Wszelkie uprawnienia jurysdykcyjne należy jednak pojmować ściśle w ramach urzędu pastoralnego. Uprawnieniom tym nie odpowiada żaden środek przymusu, lecz jedynie Słowo, któremu należy się posłuszeństwo. Jednakże każde działanie urzędu niezgodne z jego powołaniem – w ramach pierwszej grupy uprawnień jurysdykcyjnych naruszające treść Ewangelii, natomiast w ramach drugiej grupy zmierzające do wiążącego i koniecznego charakteru – pozwala

¹⁸ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 128. Zob. J.M. Lipniak, dz.cyt., 254.

¹⁹ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 134.

²⁰ D. Wendebourg, „*Kirche und Rechtfertigung*“. *Ein Erlebnisbericht zu einem neueren ökumenischen Dokument*, ZThK 93 (1996) 1, 93.

²¹ J.M. Lipniak, dz.cyt., 254–255.

²² Ze względu na występujący w luteranizmie brak jasnego rozróżnienia teologicznego między biskupem a księdzem uprawnienia i funkcje biskupie można odnieść również do księży.

wierzącemu na odmówienie posłuszeństwa. Kryterium rozstrzygającym w ocenie prawidłowości działania urzędu, zdaniem luteranów, jest nauka o usprawiedliwieniu, która sprzeciwia się ograniczaniu wolności chrześcijańskiej i nakładaniu dodatkowych ciężarów podważających moc Ewangelii²³. W tej perspektywie strona luterkańska krytykuje zbytne usamodzielnienie i zabsolutyzowanie instytucji prawa w Kościele, które mogłoby prowadzić do nadania jej charakteru warunku zbawienia. Koncentracja na eklezjologicznej zasadzie *satis est* ma na celu odróżnienie i przyporządkowanie prawa Ewangelii oraz zagwarantowanie chrześcijańskiej wolności w Kościele. Jurysdykcyjna funkcja urzędu w ujęciu luterkańskim jest więc ściśle ograniczona przez kryterium nauki o usprawiedliwieniu. Stosowanie tego kryterium nie podlega jednak żadnemu unormowaniu, lecz opiera się na luterskiej zasadzie jasności i oczywistości Ewangelii. W praktyce jest zatem pozostawione subiektywnej wrażliwości wierzących²⁴.

Kościół katolicki przyznaje, że także w jego ujęciu jurysdykcję kościelną sprawowaną przez biskupów należy postrzegać w ramach pastoralnej troski o zbawienie ludzi. Władzę biskupa katolicy wyprowadzają z ustanowienia Chrystusa. Pełnienie władzy przez biskupów dokonuje się w imieniu Chrystusa. Władza ta, także w swym wymiarze jurysdykcyjnym, podporządkowana jest założeniu, że Kościół jest wspólnotą zbawienia opartą na wierze i sakramentach. W tej perspektywie również kanony prawne mają przyczynić się do wypełnienia misji zbawczej Kościoła, odwołującej się do sumienia i nieskrępowanej decyzji wiary. „Zamiarem prawodawstwa kościelnego jest dopomożenie wierzącym, aby możliwie jak najlepiej dostrzegli i wypełnili swoje prawa i obowiązki poznane w świetle wiary”²⁵. Prawo jest więc w ujęciu katolickim normatywną funkcją wiary, dlatego nie przewiduje się możliwości odmówienia mu posłuszeństwa, a jedynie działanie przeciw literze prawa. Prawo Boże, a nie kościelne, ustanawia wspólnotę ludzi wierzących, obdarowując ją jednocześnie zbawieniem. Prawo kościelne może więc wiązać tylko w sumieniu, zakładając wcześniejszą wolną decyzję wiary²⁶.

Obie strony dialogu ekumenicznego zgadzają się, że Kościół pojęty jako wspólnota potrzebuje autorytetu do utrzymania porządku i pełnienia funkcji kierowni-

²³ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 230–234.

²⁴ J.M. Lipniak, dz.cyt., 254.

²⁵ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 239; Por. Y. Congar, *Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen*, Stuttgart 1966, 208n.

²⁶ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 240: „Teologia katolicka nie mówi wprawdzie ogólnie o zastrzeżeniu wobec charakteru wiążącego prawa kościelnego, lecz w indywidualnych przypadkach liczy się z możliwością konfliktu. Zbawienie człowieka ma rangę najwyższego prawa. Jeśli w konkretnej sytuacji zastosowanie istniejących kanonów miałoby przynieść uszczerbek lub nawet zagrozić zbawieniu człowieka, wówczas powstaje przypadek, w którym wierzący w Chrystusa, okazujący pełną gotowość posłuszeństwa prawu kościelnemu i dający temu dowody w konkretnym życiu, mógłby lub nawet musiałby podjąć decyzję przeciw literze prawa, gdyż na bazie swojej wiary czułby się upoważniony lub nawet zobowiązany do tej decyzji sumienia”. Wyrażone wyżej przekonanie jest zgodne z DWR 2: „[...] wolność [religijna] polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia [...]”, zob. DWR 11; 12.

czych. W obu Kościołach istnieją wykształcone w rozwoju historycznym różne formy sprawowania autorytetu. Istnienie autorytetu kościelnego nie sprzeciwia się – w ocenie obu stron – nauce o usprawiedliwieniu. Różnice pojawiają się jednak w rozumieniu i posługiwaniu się prawem kościelnym. Luteranie zgłaszają wyraźne zastrzeżenia wobec wiążącego charakteru jurysdykcyjnych rozstrzygnięć urzędu biskupiego, obawiając się, że doprowadzi to do zbyt jurydycznego rozumienia kościelnego porządku, a w konsekwencji do podważenia nadrzędnej pozycji Ewangelii w Kościele. Strona katolicka podkreśla z kolei, że prawo kościelne służy ostatecznie zbawieniu człowieka i prawo jurysdykcji kościelnej do wiążących decyzji skutecznie przyczynia się do zachowania Ewangelii w Kościele²⁷.

Niestety, pomimo upływu lat i podpisanych dokumentów, dalej nie doczekaliśmy się krytycznej oceny stwierdzenia zawartego w raporcie *Kościół i usprawiedliwienie*, iż kościelne prawo winno być podporządkowane Ewangelii i jej służyć. Stanowisko to, podzielane przez obie strony, wydaje się jedynie teoretycznym postulatem, nie rozstrzygającym problemu właściwej praktyki kościelnej. Luterkańskie stanowisko, umieszczające ostateczne kryterium oceny decyzji urzędu kościelnego w nauce o usprawiedliwieniu, wydaje się ulegać zbyt niemu subiektywizmowi i dowolności. W praktyce może to oznaczać odmówienie urzędowi kościelnemu prawa do jakichkolwiek decyzji. Stwierdzenie, że „urząd kościelny może sprawować funkcję jurysdykcyjną w sposób uprawniony w ramach określonych przez naukę o usprawiedliwieniu”²⁸, nie określa właściwie rzeczywistych uprawnień urzędu kościelnego w zakresie jurysdykcji. Trudno więc mówić tu o osiągnięciu jakiegoś porozumienia, zwłaszcza że katolicy stoją na stanowisku, iż prawo jest normatywną funkcją zobowiązującej decyzji wiary, a więc ma zawsze moc wiążącą i wymaga posłuszeństwa. Obie strony zatrzymały się na ogólnych i w konsekwencji niejasnych wypowiedziach²⁹.

4. URZĄD KOŚCIELNY

Kościół rzymskokatolicki i Kościół luterkański, mówiąc o istotnym i konstytutywnym znaczeniu urzędu dla Kościoła, nie przemilczają jednak istotnych i dzielących różnic. Nieodzowność urzędu kościelnego nie jest bowiem tożsama z nieodzownością istnienia jego historycznych form. Stąd również różna interpretacja teologiczna powstałych w historii form urzędu kościelnego³⁰. Obie strony ekumenicznego dialogu są zgodne, że powstanie różnych form urzędu kościelnego nie można ograniczyć jedynie do zwykłego procesu socjologicznego. Choć sam rozwój jest różnie postrzegany przez obie strony, pozostaje zgodność, że wpływa on z samej natury Kościoła, a zatem pozostaje w ścisłym związku z działaniem Ducha Świętego³¹.

²⁷ J.M. Lipniak, dz.cyt., 257.

²⁸ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 234.

²⁹ J.M. Lipniak, dz.cyt., 257.

³⁰ *Urząd duchowy w Kościele*, nr 40, 46.

³¹ Tamże, nr 45: „W obu Kościołach istnieją urzędy lokalne, związane ze wspólnotami, i urzędy ponadlokalne regionalne. Fakt ten, w przekonaniu obu Kościołów, nie jest tylko wynikiem czysto

Odmienne poglądy dotyczą znaczenia uformowania się i przekształcenia urzędu nadzoru (*episkopé*) w historyczny urząd biskupi, związany z przekazywaniem sukcesji apostołskiej. Luteranie przyjmują pogląd, według którego urząd nadzoru i przewodniczenia rozwinął się pod wpływem Ducha Świętego i stanowi dla Kościoła istotny element³². Księgi wyznaniowe kilkakrotnie podkreślają wolę zachowania episkopalnej organizacji Kościoła³³. Jeśli w dialogu powstanie urzędu biskupiego zestawia się z powstaniem kanonu biblijnego i starokościelnych wyznań wiary, to można sądzić, że urzędowi temu nadaje się równie trwałe i istotne znaczenie. Luteranie „nie mogą się jednak zgodzić na to, aby urząd nadzoru kościelnego w formie, jaka ukształtowała się w wyniku historycznego rozwoju, był uznawany za czynnik, który współdecyduje o bycie samego Kościoła”³⁴. Podstawą luterkańskiego stanowiska jest eklezjologiczne rozróżnienie CA 7 na elementy konieczne (*satis est*) i niekonieczne (*nec necesse est*) w istnieniu i jedności Kościoła. Trójstopniowy podział urzędu kościelnego – według opcji luterkańskiej – nie stanowi elementu koniecznego w trwaniu Kościoła. Każde inne stanowisko budzi obawę o zagrożenie suwerenności Bożego działania zbawczego w Chrystusie i bezwarunkowości zbawienia, o którą chodzi reformacyjnej nauce o usprawiedliwieniu. Nadanie historycznie ukształtowanym strukturom kościelnym charakteru konieczności byłoby – z punktu widzenia luteranów – zrównaniem ich z Ewangelią, która jako jedyna, obok sakramentów, ma status nieodzowności dla zbawienia i istnienia Kościoła. Strona katolicka, uznając urząd biskupi za konieczny dla Kościoła, odrzuca podejrzenie, jakoby równoważyła znaczenie tegoż urzędu ze Słowem i Sakramentem³⁵.

ludzkiego i historycznego rozwoju albo jakąś czysto socjologiczną koniecznością. Widzą w nim raczej owoc działania Ducha Świętego, którego to działania Kościół doświadczał i stwierdzał od początków swego istnienia. Rozwinięcie się jednego urzędu kościelnego w różne urzędy można w konsekwencji rozumieć jako fakt pozostający w głębokim związku z samą naturą Kościoła”. *Jedność przed nami*, nr 97: „Luteranie, podobnie jak katolicy, mogą uznać za owoc działania Ducha Świętego historyczne zróżnicowanie jednego urzędu apostołskiego na urząd o charakterze bardziej lokalnym i bardziej regionalnym; [...]”.

³² *Drogi do wspólnoty*, nr 23; *Urząd duchowny w Kościele*, nr 45; 49; *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 191.

³³ CA 28; por. *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, nr 22.

³⁴ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 192. Cenne uzgodnienia na temat pochodzenia, charakteru, fikcji, modeli i sposobów pełnienia urzędu nadzoru (*episkopé*) powstały także w innych dialogach międzywyznaniowych: Grupa z Dombes, *Das episkopale Amt* (1976), dialog anglikańsko-katolicki: *Authority in the Church*, cz. 1 (1976), cz. 2 (1981); ARCIC II, *The Final Report*, London 1982, 47–100, *Kapłaństwo służebne i święcenia. Wspólna deklaracja dotycząca nauki o kapłaństwie służebnym*, Canterbury 1973, 17–24. Dokumenty te ukazują między innymi dowartościowanie urzędu biskupiego po stronie protestanckiej jako formy służenia Kościołowi. Grupa z Dombes i *Dokument z Limy* nr 37 i 38 dostrzegają w posługiwaniu biskupim istotny znak apostołskości całego Kościoła. Podkreśla się przy tym chrystocentryczny charakter posługiwania zwierzchnictwa. Różnicę między prezbiterem a biskupem wyjaśnia się w sposób funkcyjny, *Posługiwanie episkopé*, nr 33; *Autorytet w Kościele*, cz. 1 nr 8. Strona luterkańska w USA IV nr 28 wyraża akceptację katolickiej formy biskupstwa jako zgodnej z modelem biblijnym. H. Schütte, *Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Ökumenische Erkenntnisse und fällige Konsequenzen*, KNA-ÖKI, 13. Februar 1996, 8, 5–9.

³⁵ J.M. Lipniak, dz.cyt., 258–259.

Obie strony w rozwoju historycznym urzędu kościelnego widzą owoc Ducha Świętego. Różnica pojawia się jednak w teologicznej ocenie konkretnych form tego rozwoju. W ocenie katolików historyczny rozwój doprowadził do trwałej formy ordynowanego urzędu, który choć rozumiany jako jeden sakrament święceń, ma trzy stopnie: episkopat, prezbiterat i diakonat. Urząd ten – według katolików – jest formą urzędu poapostolskiego i wywodzi się bezpośrednio z Biblii. Na Soborze Trydenckim uznano ową strukturę jako pochodzącą z postanowienia Bożego (*divina ordinatione*), a zatem jako kierowaną, chcianą i poświadczaną przez Opatrzność Bożą³⁶. W tej perspektywie katolicy uważają historycznie powstały urząd za instytucję Boską, która dzięki sukcesji apostoelskiej stała się konieczną kontynuacją funkcji apostołów w zakresie opieki nad Kościołem. Dlatego urząd biskupi i jego pozostawanie w sukcesji apostoelskiej uchodzą w przekonaniu katolików za istotne, konieczne i nieodzowne dla Kościoła³⁷. Konieczności tej nie rozumieją jednakże w sensie autonomicznym i absolutnym. Kościół katolicki uważa, że konieczna i niezbędna dla zbawienia jest Ewangelia, rozumiana jako Słowo i Sakrament. Natomiast urząd biskupi, przekazywany dzięki sukcesji apostoelskiej, stoi w jej służbie. Ponadto jako narzędzie Ducha Świętego urząd biskupi, pozostający w ciągłości z normatywną tradycją apostoelską, służy ponadhistorycznej identyfikacji i integracji Kościoła. „W tym sensie – w rozumieniu katolickim – urząd biskupi jest niezbędną służbą na rzecz Ewangelii, która jest z kolei czynnikiem niezbędnym dla zbawienia”³⁸.

Kościół luterński zna rozróżnienie między biskupem a proboszczem (pastorem). W ich ocenie jednak rozróżnienie to pochodzi z prawa ludzkiego. W związku z tym, choć uznaje się nieodzowność urzędu nadzoru do zachowania ciągłości jedności Kościoła, ze względu na obawy o zagrożenie bezwarunkowości zbawienia, nie nadaje się charakteru konieczności jego historycznej formie i sposobowi jego przekazywania³⁹.

Oba Kościoły mówią zatem o istotnym, czy też nieodzownym charakterze urzędu nadzoru, który w przypadku katolików jest tożsamy z przekazywanym w sukcesji apostoelskiej urzędem biskupim. Dla katolików więc historyczny urząd biskupi ma walor konieczności i nieodzowności dla Kościoła. Jakkolwiek strona luterska nie neguje ważności i znaczenia urzędu biskupiego, nie przypisuje mu jednak eklezjalnej konieczności. Obie strony upatrują różnicę w sposobie oceny urzędu biskupiego⁴⁰.

³⁶ DS 1776; BF 7, 551; por. J. Roloff, *Kirchenleitung nach dem Neuen Testament. Theorie und Realität*, KD 42 (1996) 2, 136–153.

³⁷ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 194–196; por. *Urząd duchowny w Kościele*, nr 48.

³⁸ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 196.

³⁹ G. Muller, *Theorie und Praxis von Kirchenleitung in der Reformation*, KD 42 (1996) 2, 154–173.

⁴⁰ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 197. Tem oceny znaczenia urzędu biskupiego i jej uwarunkowaniem jest szerszy problem relacji między Kościołem i zbawieniem. Luteranie reprezentują stanowisko, według którego za konieczną dla istnienia Kościoła można uznać jedynie Ewangelię, zwiastowaną w Słowie i Sakramencie, która jest jednocześnie czynnikiem koniecznym do zbawienia. Inne rzeczywistości kościelne mogą uchodzić jedynie za ważne lub pożądane. Według luteranów, Ewangelii i urzędu biskupiego nie można rozumieć jako rzeczywistości znajdujących się na jednej płaszczyźnie znaczeniowej. Waleru rozstrzygającego nabiera tu pojęcie jednej płaszczyzny. Luteranie nie zaprzeczają bowiem, że urząd biskupi jest ważny,

Szukając konsensusu, musimy podkreślić, że stanowisko Reformatorów wobec urzędu biskupiego należy oceniać na tle teologii i praktyki późnego średniowiecza. Luter, wbrew często powtarzanym twierdzeniom, nie propagował chrześcijaństwa bez Kościoła ani Kościoła bez urzędu. Urząd uważał za konieczny, ponieważ głoszenie słowa i udzielanie sakramentów domagają się przedstawicieli urzędu i ordynacji⁴¹. Ojciec reformacji mimo wyraźnego już oparcia się na nauce o usprawiedliwieniu, w pełni uznawał Kościół hierarchiczny. Do charakterystycznych cech Kościoła zaliczał występowanie posługiwań kościelnych. Miał tu na myśli biskupów, proboszczów i kaznodziejów⁴², którzy – jego zdaniem – mieli spełniać poczwórną funkcję: przepowiadania Słowa, sprawowania chrztu i Wieczerzy Pańskiej oraz wykonywania władzy kluczy. Celem jego reform było przywrócenie starożytnego porządku w Kościele, z tym zaś związane było ponowne przemyślenie urzędu biskupa. Jak mu się wydawało, urząd ten został poważnie zagrożony w następstwie rosnącej władzy papieskiej⁴³.

Na początku do reformacji nie przyłączył się ani jeden biskup, który mógłby przekazywać sukcesję apostołską w tradycyjny sposób. W tej przymusowej sytuacji Luter powołał się na Kościół starożytny, w którym różnica między *presbyter* i *episkopos*, między starszymi a biskupem była jeszcze płynna. Szczególne znaczenie miała relacja św. Hieronima, według której w Aleksandrii w III w. prezbiterzy nie tylko wybierali swego *episkopos*; ale nawet udzielali mu święceń przez nałożenie rąk, z czego by wynikało, że nie robili różnicy między urzędem biskupa i prezbitera. Powołując się na to, Luter głosił niepodzielność urzędu kościelnego. Przez ordynację otrzymuje się jeden i niepodzielny urząd kościelny, a tym – samym władzę głoszenia słowa i sprawowania sakramentów. Od proboszcza odróżnia biskupa tylko władza jurysdykcyjna; czyli władza zarządzania, która jest niezależna od święceń. Według Lutra urząd biskupa realizuje się w urzędzie proboszcza. Z punktu widzenia teologii i funkcji duchowych proboszcz jest biskupem; a biskup nie jest niczym innym niż proboszcz. Wszelkie inne prerogatywy biskupa nie wynikają z podstaw teologicznych, lecz są podyktowane wymogami administracyjno-technicznymi. Urząd jest jeden i niepodzielny; udzielany jest przez ordynację i zawiera w sobie władzę

a nawet pożyteczny (por. *Jedność przed nami*, nr 97). Stoją jednak na stanowisku, że „niczemu co dobre i przydatne dla wspólnoty kościelnej, istniejącemu obok Ewangelii zwiastowanej w Słowie i Sakramencie, nie można przypisać konieczności eklezyjalnej w ścisłym znaczeniu tego słowa” (tamże, nr 200). Dobre i pożyteczne nie implikuje zatem statusu konieczności. Ponadto – według luteranów – istnieje ścisłe powiązanie płaszczyzny Kościoła i zbawienia. Dla Kościoła tylko to jest konieczne, co jest konieczne dla zbawienia. Płaszczyzna elementów koniecznych do zbawienia jest tożsama z płaszczyzną konieczności eklezyjalnej (por. CA 7).

W ujęciu katolików dostrzega się wyraźne rozróżnienie obu płaszczyzn, aczkolwiek bez ich izolowania. W ich przeświadczeniu istnieje wprawdzie uchwytny, wzajemnie uwarunkowany, związek Kościoła i zbawienia, jednakże w świadomości katolickiej tkwi również przekonanie, że ów związek nie należy zawężyć do takiego rozumienia przynależności do Kościoła, która opiera się tylko na słuchaniu Słowa i przyjmowaniu sakramentów.

⁴¹ F. Courth, P. Neuner, *Podręcznik teologii dogmatycznej. Mariologia. Eklezjologia*, Kraków 1999, 457–458.

⁴² WA 50, 633, 1.

⁴³ J.M. Lipniak, dz.cyt., 262.

udzielania święceń⁴⁴. Luter był przekonany, że to, co było teologicznie prawomocne w Kościele starożytnym, jest zasadniczo możliwe w sytuacji przymusowej, w jakiej znajdował się ze swoimi zwolennikami. Po odkryciu tożsamości *presbyter* i *episkopos* w starożytnym Kościele nieprzerwany łańcuch nakładania rąk przez biskupa tracił znaczenie. Dodatkowy argument krytycy reformacji znaleźli w pewnych praktykach Kościoła w średniowieczu, kiedy na przykład opaci nie będący biskupami udzielali swoim mnichom święceń kapłańskich⁴⁵. W następstwie tego w Kościołach Reformacji święceń udzielali pastory, a więc niebiskupi⁴⁶.

W Skandynawii i w Anglii do reformacji przyłączyli się prawowicie wyświęceni biskupi, na skutek czego łańcuch sukcesji (biskupiej) w tych Kościołach nie został przerwany. Niejednokrotnie wyrażano nadzieję, że na tej drodze oraz dzięki uniom Kościołów misyjnych Kościoły reformacji będą mogły odzyskać sukcesję urzędu biskupiego. Poza tym trudności natury historycznej dotyczące nieprzerwanego łańcucha sukcesji biskupiej doprowadziły po stronie katolickiej do zajęcia postawy większej rezerwy i pod znakiem zapytania postawiły ogólną tezę, że Kościoły reformacji nie zachowały ciągłości Tradycji apostołskiej⁴⁷.

Okazją do interweniowania i precyzowania nauki o posłudze był dla Magisterium Kościoła Sobór Watykański II. W dokumentach tegoż Soboru spotykamy bardziej całościowy wykład doktryny o kapłaństwie⁴⁸, chociaż niektóre problemy dominują tutaj z pewnym uszczerbkiem dla innych. Akcentuje się bowiem szczególnie mocno sakramentalność biskupstwa, dostrzegając w posługiwaniu biskupim podstawową formę sakramentu święceń oraz jego ściśle powiązanie z sukcesją apostołską. Wynika stąd, że sakrament święceń⁴⁹ jest nie tylko uczestnictwem, ale i prawdziwą więzią życia i wiary z całą tradycją kościelną. Albowiem sakrament nałożenia rąk wyraża, tutaj i teraz, istotne i autentyczne elementy Kościoła, który nie dopuszcza żadnych zerwań czy braku ciągłości⁵⁰.

Ten szczególny nacisk wynika niewątpliwie z faktu, że przez ponad sześć wieków: od św. Tomasza z Akwinu aż po XX w., traktowano święcenia biskupie jako

⁴⁴ BSLK 457n.

⁴⁵ Znamiennym przykładem jest tu Bulla *Sacrae religionis* papieża Bonifacego IX z 1400 r. (DH 1145), która jednak po kilku latach została odwołana.

⁴⁶ J.M. Lipniak, dz.cyt., 262–263.

⁴⁷ Tamże, 263.

⁴⁸ Por. np. KK 18–29; DK 1–11.

⁴⁹ W polskim przekładzie dokumentów Soboru Watykańskiego II używa się terminu „sakrament kapłaństwa”, który przyjął się w języku polskim ze względów historycznych. Ostatnim z udzielanych siedmiu święceń był prezbiterat, czyli kapłaństwo, biskupstwo natomiast traktowano wówczas, gdy kształtował się język polski, jako sakrę – naddatek nie wchodzący w skład tego sakramentu. Jeżeli jednak obecnie, po Soborze Watykańskim II i decyzjach podjętych przez papieża Pawła VI, który w 1972 r. zlikwidował święcenia niższe oraz subdiakoniat, mamy tylko trzy stopnie sakramentu święceń, przy czym ostatnim i najwyższym święceniem nie jest prezbiterat, lecz biskupstwo, diakonów zaś wyświęca się jak mówi Sobór – „nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi” (KK 29), to dalsze używanie nazwy „sakrament kapłaństwa” okaże się jako niewłaściwe, gdyż nie oddaje ona aktualnej struktury tego sakramentu.

⁵⁰ Por. J. Ratzinger, *Nauka Kościoła o „Sacramentum Ordinis”*, w: *Kapłaństwo. Kolekcja Communio*, t. 3, Poznań 1988, 65–76; tamże, G. Ghirlanda, *Biskupstwo i prezbiterat w „Lumen gentium”*, 77–93.

sakrę – inwestyturę, przekazującą świętą władzę, ale niejako ponad czy też poza „sakramentem kapłaństwa”, który składał się z siedmiu stopni – święceń uważanych na ogół za sakramentalne. Były to cztery święcenia niższe: ostiariat, lektorat, egzorcystat i akolitat, o których wspomina już w 252 r. papież Korneliusz, a które wprowadzano w Kościele stopniowo między IV i V w., oraz trzy święcenia wyższe: subdiakoniat, diakonat i prezbiterat, chociaż Kościół Wschodni zaliczał zawsze subdiakoniat do święceń niższych. Taką też liczbę święceń przyjmował św. Tomasz, uzasadniając je wszystkie ukierunkowaniem na Eucharystię⁵¹, oraz podkreślając, iż „cała pełnia tego sakramentu mieści się w jednym święceniu, mianowicie w kapłaństwie (prezbiteracie): natomiast w innych jest jakaś część kapłaństwa”⁵². Gdy chodzi natomiast o biskupstwo, św. Tomasz wyjaśniał, że „święcenie – *ordo* można pojmować dwojako: 1. Jako sakrament. Tak pojmując, każde święcenie jest przyporządkowane sakramentowi Eucharystii – jak tego wyżej dowiedziono. Dlatego, ponieważ pod tym względem biskup nie ma władzy wyższej niż kapłan (prezbiter), biskupstwo nie jest święceniem – *non erit ordo*. 2. Jako jakiś urząd w dziedzinie niektórych czynności świętych, sakralnych. Tak pojmując, ponieważ biskup – w czynnościach hierarchicznych w stosunku do Ciała mistycznego – ma władzę wyższą niż kapłan, biskupstwo jest święceniem”. Ostatecznie jednak „biskupstwo nie jest święceniem – *ordo*, jeśli święcenie brane jest jako sakrament”⁵³. Podobnie o sakramencie święceń wypowiedział się również Sobór Trydencki⁵⁴, akcentując w odnośnym kanonie: „Jeśli ktoś twierdzi, że prócz kapłaństwa nie ma w Kościele katolickim innych święceń – wyższych i niższych – które jak gdyby stopniami prowadzą do kapłaństwa – n.b.w.”⁵⁵. Ponieważ samo stwierdzenie tego Soboru, że „biskupi są wyżsi od kapłanów”, mają bowiem „władzę bierzmowania i udzielania święceń”⁵⁶, niczego wprost nie wyjaśnia, dlatego teologowie uważali niemal jednomyślnie biskupstwo za rzeczywistość poza-sakramentalną. Dopiero w pierwszej połowie XX w. zaczęli nieco mocniej akcentować sakramentalność święceń biskupich, sugerując przy tym – w celu zachowania tradycyjnej liczby siedmiu święceń – nieadekwatne odróżnienie biskupstwa od prezbiteratu⁵⁷. Znamienny może być przy tym fakt, że nawet w wydany w 1938 r. swym dziele poświęconym w całości sakramentowi święceń *Vom Sakrament der Weihe* R. Molitor omawia wnikliwie tonsurę oraz wszystkie święcenia niższe i wyższe (w liczbie siedmiu), nie wspominając ani słowem o biskupstwie⁵⁸. Dopiero Konstytucja apostolska papieża Piusa XII *Sacramentum Ordinis* z 1947 roku zmieniła dosyć radykalnie taki stan rzeczy, uwypuklając trzy stopnie święceń: diakonat, prezbiterat i biskupstwo jako

⁵¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Supl., q. 37, a. 2.

⁵² Tamże, a.1, ad 2.

⁵³ Tamże, q. 40, a.5.

⁵⁴ Por. BF VII, 542.

⁵⁵ BF VII, 547.

⁵⁶ BF VII, 552

⁵⁷ Czynią to np. F Diekamp, *Theologiae Dogmaticae Manuale*, Parisiis 1943, t. 4, 408n; L.J. Fanfani, *Manuale theoretico-practicum Theologiae moralis*, Romae 1951, t. 4, 614n.

⁵⁸ R. Molitor, *Vom Sakrament der Weihe*, t. 1–2, Regensburg 1938.

jeden sakrament. Nic też dziwnego, że teologowie późniejsi, jak np. A. Piolanti⁵⁹, H. Lennerc⁶⁰ i inni, nie mają już najmniejszych wątpliwości co do sakramentalności święceń biskupich, traktując je na ogół jako kapłaństwo pierwszego rzędu lub pierwszego stopnia (*primi ordinis*)⁶¹.

Wydaje się, że w powyższej kwestii nauczania kościelnego odczuwa się niewystarczającą wolę zrewidowania swoich stanowisk konfesyjnych. Jeżeli jest bowiem faktem historycznie udowodnionym, iż bywali, zwłaszcza na terenach Państwa Kościelnego, biskupi – ordynariusze nie mający święceń wyższych⁶², to nie ulega wątpliwości, że mieli oni jurysdykcję, ale pozbawioną samej istoty kapłaństwa. Nie mogli więc siłą rzeczy sprawować żadnych funkcji sakralnych. Średniowieczny podział władzy w Kościele na sakramentalną, związaną z Eucharystycznym Ciałem Pana, i niesakramentalną, odnoszącą się do Jego Ciała Mistycznego, znalazły tutaj swe faktyczne zastosowanie. Wydaje się także, że niemiecki termin *Weihbischof*, określający biskupa pomocniczego, a powstały prawdopodobnie w tym czasie, gdy kształtował się język niemiecki, dobrze oddaje sytuację historyczną, w której biskup – ordynariusz, nie mający święceń kapłańskich, musiał mieć wyświęconego kapłana, który spełniał w jego imieniu funkcje kapłańskie. Inną trudność historyczną stanowi wspomniany już fakt dawania przez niektórych papieży oficjalnych pozwoleń opatom na udzielanie święceń diakonatu i prezbiteratu⁶³. Jeżeli zatem obecnie, po Konstytucji apostolskiej Piusa XII *Sacramentum Ordinis*, za tzw. materię sakramentu święceń uważa się wyłącznie włożenie rąk, przy czym przy święceniach w stopniu diakonatu ręce na wyświęconych wkłada sam biskup udzielający tego święcenia, przy prezbiteracie – biskup oraz wszyscy uczestniczący w liturgii święceń księża, a przy święceniach biskupich – wszyscy obecni biskupi, to można by odnośnie do święceń prezbiteratu nie bez podstaw zapytać o rangę tego wkładania rąk na wyświęcanych przez uczestniczących w liturgii prezbiterów. Można postawić pytanie: czy jest to gest symboliczny, nie zawierający jednak w sobie żadnej treści, czy też oznacza on faktyczny, rzeczywisty udział w wyświęceniu tak, że można by mówić – podobnie jak w sakramencie bierzmowania – o koncelebrowaniu sakramentu święceń w stopniu prezbiteratu przez samych księży stanowiących *presbiterium* biskupa? Odpowiedź na to pytanie ma istotny wpływ na teologiczno-dogmatyczne implikacje w prowadzonym ekumenicznym dialogu. Można by bowiem przyjąć, że w Kościołach ewangelickich zachowała się przynajmniej sukcesja urzędu prezbitera, gdyż także w nich święceń udzielali ludzie niewątpliwie ważnie wyświęceni. Ponieważ sukcesja biskupia okazuje się historycznie mniej pewna, można by w Kościołach ewangelickich porzucić ewentualnie na sukcesji prezbiterialnej i tę uznać za formę i znak Tradycji⁶⁴.

⁵⁹ A. Piolanti, *De Sacramentis*, Casale 1955, 459n.

⁶⁰ H. Lennerc, *De Sacramento Ordinis*, Romae 1953, 101n.

⁶¹ J.M. Lipniak, dz.cyt., 266–267.

⁶² Przez całe wieki o zaliczeniu kogoś do stanu duchownego decydowała jedynie tonsura, traktowana na ogół przez teologów jako *sacramentale*, a tylko przez niektórych włączana do sakramentu święceń.

⁶³ Niektóre z takich pozwoleń przytacza H. Lennerc, dz.cyt., 142n; por. L. Ott, *Das Weihesakrament*, Freiburg–Basel 1969, 101n, 156n.

⁶⁴ J.M. Lipniak, dz.cyt., 268.

P. Neuner zwraca uwagę na jeszcze jeden istotny element. Otóż teologia ewangelicka wychodzi z tego, że w urzędzie proboszcza urzeczywistnia się urząd jeden i niepodzielony, a więc biskupi. Proboszcz jest biskupem, on ma całą związaną z urzędem władzę, także władzę ordynacji. Do Soboru Watykańskiego II także strona katolicka bez zastrzeżeń podtrzymywała pogląd, zgodnie z którym urząd jest w całości udzielany w święceniach kapłańskich, a sakra biskupia stanowi tylko akt prawny. Pojawia się dziś pytanie, czy tę koncepcję Kościoła ewangelickiego należy uważać za odejście od prawowitej doktryny⁶⁵.

W dialogu ekumenicznym dotyczącym kościelnego urzędu newralgicznym punktem okazuje się określenie relacji zachodzących między urządami biskupa i proboszcza. Pytanie o urząd biskupi, o jego specyfikę, stało się centralnym problemem ekumenicznym.

5. ZAKOŃCZENIE

Człowiek wierzący, który z niewzruszoną pewnością przyjmuje schemat: „Mój Kościół jest prawdziwy, inne Kościoły błędą” – nie może być szczerym chrześcijaninem ekumenicznym i nie jest w stanie prowadzić szczerego dialogu ekumenicznego. Nie może angażować się w taki dialog ten, kto schemat ten ujmuje tak, że wszystko, czego naucza Kościół, jest prawdziwe; że to, co on głosi, jest całą prawdą; że głoszona przez niego nauka nie wymaga korekty; że on, wzbogacając innych, sam z ich strony nie potrzebuje wzbogacenia; że poprawiając innych, sam nie potrzebuje poprawy; że jego dogmaty i tradycja wyrażają Bożą Tajemnicę w sposób pełny, wyczerpujący i całkowicie adekwatny⁶⁶. Sługa Boży ks. W. Granat, już przed laty, mając na uwadze takich „posiadaczy prawdy”, przestrzegał: „Należy przyznać, że wielu chrześcijan zapomniało o rzeczach, które wydają się jasne: Całą prawdę zna tylko Bóg, a umysł ludzki, nawet po Objawieniu, poznaje tylko fragmenty rzeczywistości i to w sposób niedoskonały; stąd wniosek, że różnice w ujęciach prawdy religijnej mogą być wygłaszane. W ten sposób nastąpi zbliżenie między chrześcijanami”⁶⁷.

WYKAZ SKRÓTÓW

- AS** – *Schmalkaldische Artikel*, w: BSLK, 407–468. Tłum. pol. *Artykuły szmalkaldzkie*, w: KWKL, 335–358.
- BF** – *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań: Pallottinum 1988.
- BSLK** – *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hrsg. Im Gedenkjahr der Augsbürgischen Konfession 1930, Göttingen 1967.
- CA** – *Confessio Augustana Augsburger Bekenntnis*, w: BSLK, 31–137.
- Com** – *Communio*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań: Pallottinum 1981–
- CT** – *Collectana Theologica* (poprzednio PT), Lwów 1920–1939, Warszawa 1949/50-

⁶⁵ P. Neuner, *Kleines Handbuch der Ökumene*, Düsseldorf 1987, 149–153.

⁶⁶ S.C. Napiórkowski, *Ku pełni prawdy, czyli po co nam ekumenizm*, Więź nr 1, 2000, 15.

⁶⁷ W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1964, 477.

- DE** – Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 2002, 288–324.
- DS** – H. Denzinger, A. Schttnmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone–Friburgi Brisgoviae–Romae 1976.
- DWR** – Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 2002, 410–421.
- FZThPh** – *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Freiburg (Schweiz) 1954–
- KD** – K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, t. I–XII, München–Zollikon 1932–1967.
- KDK** – Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 2002, 526–606.
- KNA-ÖKI** – „*Katholische Nachrichtenagentur. Ökumenische Information*”.
- KWKL** – *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999.
- WA** – *Wyznanie Augsburskie. Konfesja Augsburska*, w: KWKL, 143–163.
- ZThK** – *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen 1891–

BIBLIOGRAFIA

- Barauna G., *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche” des Zweiten Vatikanischen Konzils*, t. 1–2, Freiburg 1966.
- Bonifacy IX, *Bulla Sacrae religionis*, DH 1145.
- Congar Y., *Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen*, Stuttgart 1966.
- Congar Y., *Kościół jako sakrament zbawienia*, tłum. z fr. T. Mazuś, Warszawa: PAX 1980.
- Congar Y., *Tradition und Kirche*, Aschaffenburg 1964.
- Courth F., Neuner P., *Podręcznik teologii dogmatycznej. Mariologia. Eklezjologia*, Kraków: Wydawnictwo M 1999.
- De Bovis A., *Die Kirche als Sakrament*, Aschaffenburg 1962.
- Diekamp F., *Theologiae Dogmaticae Manuale*, Parisiis 1943.
- Drogi do wspólnoty*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. 1: 1965–1981, Lublin: RW KUL 1985, 169–198.
- Ewangelia a Kościół*, czyli tzw. „Raport z Maltę”, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. 1: 1965–1981, Lublin: RW KUL 1985, 117–137.
- Fanfani L. J., *Manuale theoretico-practicum Theologiae moralis*, Romae 1951.
- Ghirlanda G., *Biskupstwo i prezbiterat w „Lumen gentium”*, w: *Kapłaństwo. Kolekcja Communio*, t. 3, Poznań: Pallottinum 1988, 77–93.
- Granat W., *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin: TN KUL 1964.
- Grupa z Dombes, *Das episkopale Amt* (1976), Dialog anglikańsko-katolicki: *Authority in the Church*, cz. 1 (1976), cz. 2 (1981); ARCIC II, *The Final Report*, London 1982, 47–100.
- Grupa z Dombes, *Kapłaństwo służebne i święcenia. Wspólna deklaracja dotycząca nauki o kapłaństwie służebnym*, Canterbury 1973, 17–24.
- Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne 1993, nr 2, 31–78.
- Kasper W., *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, w: *Glaube in Prozess. Christsein nach dem II. Vaticanum*, red. E. Klinger, K. Wittstadt, Freiburg im Br. 1984, 221–239.
- Kijnzle P., *Sakramente und Ursakramente*, FZThPh 10 (1963), 428–444.
- Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne 1995, nr 2, 43–138.
- Lennerc H., *De Sacramento Ordinis*, Romae 1953.
- Lipniak J.M., *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników*, Świdnica: Wydawca: Świdnicka Kuria Biskupia 2006.

- Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 1983, nr 4, 74–79.
- Molitor R., *Vom Sakrament der Weihe*, t. 1–2, Regensburg 1938.
- Moysa S., *Misterium a sakrament*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki S. Moysa, Z. Perz, Kraków: Wydawnictwo WAM 1970, 17–20.
- Muller G., *Theorie und Praxis von Kirchenleitung in der Reformation*, KD 42 (1996) 2, 154–173.
- Nagy S., *Chrystus w Kościele*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1982.
- Napiórkowski S.C., *Ku pełni prawdy, czyli po co nam ekumenizm*, *Więź* nr 1, 2000, 15–21.
- Napiórkowski S.C., *Z Chrystusem w znakach. Skrypt z sakramentologii ogólnej*, Lublin: RW KUL 1984.
- Neuner P., *Kleines Handbuch der Ökumene*, Düsseldorf: Patmos 1987.
- Nossol A., *Christus solus. Zarys rozwoju chrystologii protestanckiej*, CT 44 (1974) 2, 5–33.
- Ott L., *Das Weihesakrament*, Freiburg 1969.
- Pesch O.H., *Das katholische Sakramentsverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologie*, w: *Verifikationen*, red. E. Jüngel, J. Wallmann, W. Werbeck, Tübingen 1982, 317–340.
- Piolanti A., *De Sacramentis*, Casale 1955.
- Rahner K., *Die siebenfältige Gabe. Über die Sakramente der Kirche*, München 1974.
- Rahner K., *Grundkurs des Glaubens. Eine Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976.
- Rahner K., *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1960.
- Ratzinger J., *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Meitingen 1970.
- Ratzinger J., *Nauka Kościoła o „Sacramentum Ordinis”*, w: *Kapłaństwo. Kolekcja Communio*, t. 3, Poznań: Pallottinum 1988, 65–76.
- Roloff J., *Kirchenleitung nach dem Neuen Testament. Theorie und Realität*, KD 42 (1996) 2, 136–153.
- Schillebeeckx E., *Christus. Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1965.
- Schillebeeckx E., *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Kraków: Znak 1966.
- Schillebeeckx E., *Gott, Kirche, Welt* (Gesammelte Schriften, t. 2), Mainz 1970.
- Schneider T., *Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil dargestellt am Beispiel der Rede von der Kirche als dem Sakrament des Heils für die Welt*, w: *Kirche. Ursprung und Gegenwart*, red. H. Althaus, Freiburg im Br. 1984.
- Schneider T., *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*, Mainz 1979.
- Schneider T., *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, tłum. z niem. J. Tyrawa, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1990.
- Schütte H., *Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Ökumenische Erkenntnisse und fällige Konsequenzen*, KNA-ÖKI, 13. Februar 1996, 8, 5–9.
- Semmelroth O., *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1955.
- Składanowski M., *Marcin Luter – świadek Chrystusa i nauczyciel wiary? Ekumeniczne katolicko-luterańskie spojrzenie na reformatora w świetle dokumentu „Od konfliktu do komunii”*, *Studia Teologiczne. Nowe życie w Chrystusie* 33 (2015), 65–79.
- Skowronek A., *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie*, München, Paderborn & Wien: Ferdinand Schöningh 1971.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Belch, t. 1–34, London: Veritas 1964–1986.
- Urząd duchowy w Kościele*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 1987, nr 1, 41–69.
- Wendebourg D., *„Kirche und Rechtfertigung“. Ein Erlebnisbericht zu einem neueren ökumenischen Dokument*, ZThK 93 (1996) 1, 90–98.
- Wieczera Pańska*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. 1: 1965–1981, Lublin: RW KUL 1985, 141–167.
- Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Marki: „Michalineum” 2000, 2000, 139–168.
- Wszyscy pod jednym Chrystusem*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. 1: 1965–1981, Lublin: RW KUL 1985, 199–205.

**CATHOLIC-LUTHERAN DIALOGUE ON PLACE AND ROLE
OF THE CHURCH IN THE REDEPTIVE WORK OF CHRIST
FROM II VATICAN COUNCIL
TO JOINT DECLARATION ON THE DOCTRINE OF JUSTIFICATION**

Summary

The role and place of the Church in the Christ's redemptive work and ecclesial mediation on grace are an everlasting moot point for Lutherans and Catholics. Neither of the parties negates this reality of the Church, the difference, however, regards the meaning of those expressions. At the end of the second stage of the Catholic-Lutheran dialogue and during the third one a statement on the existence of fundamental discrepancy (*Grunddifferenz*, *Fundamentaldissens*) appeared, which is at the core of the division between both denominations. The existence of that discrepancy has been evident first of all in the issue of the role of the Church in the event of redemption, in the understanding of sacramentality and instrumental role of the Church and human co-operation in the redemption event. Signed ecumenical documents, in particular *Joint declaration on the doctrine of justification*, must involve dogmatic implications also in the area of ecclesiology, so as to avoid complaints that the dialogue between the Churches and signed document on the justification have actually changed nothing.

Hence, drawing theological-dogmatic conclusions from the already signed documents, it is worth rethinking and expressing criticism of those proposal in order to fully replace a concept of "sacrament" regarding to redeemed instrumentalization of the Church and use the terms "sign" and "tool" instead or to develop a different theological language which will be devoid of ambiguity.

Such an attitude to the above mentioned issue would allow us to emphasize the consent of both parties in such an important discipline as ecclesiology. Both parties of the dialogue agree that the relationship of Christ and the Church cannot be presented in the way which would cover inequality of this relationship.

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

Key words: Church, justification, ecumenism, priesthood

Nota o Autorze

Jarosław M. LIPNIAK – dr hab. teologii dogmatycznej, lic. historii Kościoła. Prezbiter Diecezji Świdnickiej. Kierownik Katedry Ekumenizmu i Dialogu Międzykulturowego Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wiceprezes Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji. Przedstawiciel Biskupa Świdnickiego ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego.