

z punktu widzenia dyskusji. Podręcznik podaje całe ustępy służące „rozgrzewce” słuchaczy i mobilizujące do zajęcia postaw własnych. Część dyskusyjna poprzedzona zostaje również lekturą odnośnych tekstów Katechizmu.

Podręcznik E. stosuje zatem urozmaiconą metodę kombinowaną. Składają się na nią trzy elementy kształcenia: 1. prywatna lektura Katechizmu Holenderskiego; 2. poprzedzona wykładem wspólna analiza przeczytanych tekstów w małych grupach; 3. spotkanie plenarne z referatem podsumowującym pracę grup i dyskusja ogólna.

Jest to zatem metoda bardzo nowoczesna, siłą rzeczy wciągająca uczestników do udziału aktywnego w zajęciach zespołowych. Rzecz oczywista, że taka praca — szczególnie w naszych polskich warunkach — nie może się przekształcić w nauczanie religii w wymiarze jednej godziny tygodniowo. Będą to spotkania organizowane jeden raz w miesiącu, najrzadziej raz na sześć tygodni. Czasu trwania takich konferencji roboczych z góry nie ustalamy, mogą się one przeciągnąć do kilku godzin.

W książce E. znajdzie Czytelnik ponadto opis metod werbowania dorosłych na tego typu kursy.

Za jedną z najprzedniejszych zalet podręcznika E. uważać należy może sam sposób podejścia do uczącego, uczącego nieorientowanego i niepewnie poruszającego się na nowo powierzonym mu polu pracy. Uczący zostaje po prostu zmuszony — mimo obficie podanej mu pomocy — do maksimum wysiłku osobistego w przygotowaniu spotkania z dorosłymi. Podręcznik nie zawiera nic z gotowych katechez do odtworzenia, katechez zabijających indywidualność kształcącego. Podaje bodźce, szokuje, prowokując wykładowcę do samodzielniego myślenia. Każdą serię zamyka obfity zestaw literatury, bez której uczący się nie obejdzie. Jest to metoda gruntownie przemyślana: uczący ani się spotrzeże, jak sam się dokształcał przygotowując swe katechezy dla dorosłych. Dla naszych duszpasterzy byłoby to formą samodzielnie prowadzonego „studium podyplomowego”. Podręcznik E. pełni zatem dobrą robotę w kształceniu kształcących, bez czego katecheza dorosłych jest nie do pomyślenia.

Duszpasterze polscy nie potrzebują wymienionych tu metod kopiować. Nie tyle jednak chodzi o stworzenie rodzimych, ile o wypracowanie lepszych. Ażeby te lepsze mogły ujrzeć światło dzienne, znać trzeba sposoby podejścia innych, bratnich teologów, musi istnieć *tertium comparationis*.

Ks. Alfons Skowronek

Alfons Skowronek, SAKRAMENT IN DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE DER GEGENWART. Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie. Mit einem Geleitwort von Albert Brandenburg. München 1971. Verlag F. Schöningh Paderborn. S. 268.

Ks. Alfons Skowronek powrócił po kilkuletnim pobycie naukowym za granicą, w Nijmegen, Paderborn i Münster z widocznym owocem swojej pracy. Jest nim blisko trzystustronicowa rozprawa przyjęta przez Wydział Teologii Katolickiej w Münster jako praca habilitacyjna. Tak ze względu na swą uznaną w ten sposób wartość naukową, jak i ze względu na swą aktualność — nie tylko dla dialogu ekumenicznego, ale i dla życia chrześcijańskiego — zasługuje na szersze jej przedstawienie czytelnikowi polskiemu.

Interesując się zagadnieniem sakramentu w teologii ewangelickiej, Autor miał początkowo zamiar ograniczyć swoje badania do poglądów niektórych, wybranych teologów. Okazało się to jednak niewystarczające ze względu na zróżnicowanie poglądów, panujące w teologii ewangelickiej. W rezultacie Autor przedstawia poglądy teologów ewangelickich piszących w języku niemieckim w czasie od zakończenia I wojny światowej do dziś. Jeśli idzie o kolejność, kieruje się twórczością teologów pierwszej rangi, od których zależą inni, i kierunkami teologicznymi. Zapoznaje więc nas z poglądami Bartha i jego szkoły, Bultmanna i teologów pozostających pod jego wpływem, koła Berneńskiego, reprezentowanego przez Tillicha i Stählina, teologów nastawionych przede wszystkim na badanie myśli Lutra, jak P. Althaus, lub też reprezentujących wyznaniowo zorientowany luteranizm, jak H. Sasse, P. Brunner ii., wreszcie przedstawicieli myśli historio-zbawczej z Cullmannem na czele i teologów nastawionych wyraźnie ekumenicznie: H. Asmussena, M. Lackmanna, H. Echtenbacha. W sumie otrzymujemy pełny przegląd ewangelickiej teologii niemieckiej, odgrywającej niewątpliwie w całej teologii ewangelickiej główną rolę.

Trzeba też od razu zwrócić uwagę na to, że chociaż tematem książki jest problem sakramentu w teologii ewangelickiej, to przecież informuje ona doskonale o całokształcie tej teologii. Dzieje się tak z kilku powodów, które zresztą ściśle się ze sobą wiążą. Ujmując sprawę od strony przedmiotu badania, a więc problemu sakramentu, posiada on cały szereg powiązań i implikacji. Refleksja nad sakramentem, sposobem, jego występowaniem, strukturą i funkcją, prowadzi z jednej strony do zagadnień zupełnie podstawowych w historii religii i chrześcijaństwa, z drugiej zaś strony do teologicznej koncepcji Kościoła, zbawienia i do tajemnicy Wcielenia. Widoczne jest to doskonale i w tym, że nazwę sakramentu stosuje się dziś w pewnym znaczeniu i do Chrystusa, i do Kościoła. Niewątpliwy jest też związek sakramentów z zagadnieniem kultu i życia chrześcijańskiej wspólnoty. — Ujmując zaś sprawę od strony poglądów poszczególnych teologów, koncepcja sakramentu stanowi w nich funkcję ujmowania procesu zbawienia, Kościoła itd. a także wynikać będzie ze stosowanej hermeneutyki biblijnej i teologicznej. Różnice w tym względzie między teologami ewangelickimi będą, oczywiście, nieporównywalnie większe, niż pomiędzy teologami katolickimi. Nie można więc przedstawić poglądów teologów ewangelickich na zagadnienie sakramentu bez omówienia zasadniczych dla każdego z nich ujęć teologicznych.

Tak właśnie czyni, całkowicie świadomie, ks. A. Skowronek. W pierwszym rozdziale swojej pracy przedstawia najbardziej podstawowe zasady ewangelickiej nauki o sakramentach, mianowicie naukę o słowie, o wierze i o usprawiedliwieniu, na ile przede wszystkim wspólna jest ona teologom ewangelickim, a różni ich od teologii rzymskokatolickiej. We wszystkich następnych rozdziałach, analizując koncepcję sakramentu u poszczególnych teologów ewangelickich, ukazuje ją w świetle zasadniczych dla każdego z nich poglądów teologicznych. Tak nauka Bartha o sakramencie wynika z naczelnej dla niego zasady transcendencji i suwerenności Boga, a także ze sposobu ujmowania istotnej dla teologii reformowanej doktryny o przeznaczeniu. Niedocenianie sakramentu u Bultmanna wiąże się z egzystencjalną interpretacją Pisma i przekonaniem, że jedynie wydarzenie głoszonego Słowa posiada charakter zbawczy. Gogarten patrzy na sakrament z punktu widzenia procesu sekularyzacji, podczas gdy Stählin, zgodnie z tendencją Koła Berneńskiego, z perspektywy kultu, jako właściwej Kościołowi formy życia. Ten sposób przedstawienia nauki o sakramencie na tle i w powiązaniu z zasadniczymi poglądami każdego z teologów

daje w rezultacie więcej, niż pozwalałby mniemać tytuł książki. Daje, mianowicie, orientację w całości niemieckiej, ewangelickiej teologii ostatniego półwiecza, tym bardziej cenną, że teologia ta pozostaje z jednej strony ściśle związana z kierunkami filozoficznymi kształtującymi umysłowość współczesną, z drugiej zaś wchodzi w coraz żywszy dialog z teologią katolicką.

Rozpiętość między poglądami poszczególnych teologów ewangelickich na sakramenty jest ogromna i ilustruje doskonale ową wielkość i ograniczenie teologii ewangelickiej, o których pisze Autor we Wstępie. Teologia ta obejmuje różnorodne, a niekiedy nawet przeciwne sobie poglądy. Jest to wyrazem pluralizmu i żywotności teologii — w tym jej wielkość. Równocześnie jednak stanowi ograniczenie i zagrożenie pożądanej jednolitości.

Jeżeli Bultmann i teologowie od niego zależni uważają, że obrzęd Wieczery Pańskiej nie pochodzi z żadnego ustanowienia Chrystusowego, ale rozwinął się w pierwotnych gminach chrześcijańskich w środowisku grecko-hellenistycznym na wzór pogańskich misteriów, — to np. E. Käsemann, teolog orientacji czysto luterńskiej, odrzuca to wyjaśnienie jako nieuzasadnione, przyjmując historyczne ustanowienie Wieczery przez Chrystusa.

Podobnie wielka rozbieżność zdań panuje wśród teologów ewangelickich na temat roli i skuteczności sakramentów. Dla Bartha sakramenty posiadają znaczenie przede wszystkim poznawcze. Chrystus np. mówi temu, kto go przyjmuje, że Chrystus umarł i zmartwychwstał także dla niego, wzywa go i zobowiązuje, by tym był dla Chrystusa, czym On jest dla niego. „Chrystus przypieczętował we chrzcie list, który napisał swoją osobą i swoim czynem”. (53*) Bultmann nie przywiązuje do sakramentów wielkiej wagi, ponieważ zbawienie dokonuje się według niego w wydarzeniu przepowiadanego słowa. Ale teologowie np. Koła Berneńskiego, jak W. Stählin, uważają, że sakramenty posiadają właściwą sobie skuteczność *ex opere operato*, przez co rozumieć należy skuteczność wynikającą z ustanowienia i nakazu Chrystusowego. Podobnie sądzi Cullmann, dla którego chrzest stanowi punkt wyjściowy wiary, a więc udziela łaski typowo uprzedniej, całkowicie niezależnej od ochrzczonego, a ukazującej absolutną suwerenność Boga.

Problem wiary i sakramentu stanowi przedmiot dociekań wielu teologów ewangelickich, tych oczywiście, dla których sakrament posiada pewną właściwą sobie skuteczność. Wspomniany przed chwilą O. Cullmann uważa, że wiara jest przede wszystkim konsekwencją chrztu: ma być głoszona i wymagana „od wszystkich ochrzczonych, czy to przyjęli chrzest jako dorośli, czy jako niemowlęta, czy wierzyli przed chrztem, czy nie” (214). To przez wiarę doskonalili się owo włączenie człowieka w historię zbawienia, jakie dokonało się we chrzcie, i przez wiarę dochodzi ono do swego pełnego urzeczywistnienia. W chwili chrztu wiara wymagana jest nie tyle od przyjmującego chrzest ile od modlącej się wspólnoty. Cullmann ilustruje te twierdzenia Pismem św., przypominając, że w wypadkach cudownych uzdrowień, wiara nie była zawsze wymagana od tych którzy zostawali uzdrowieni, ale wymagana była zawsze od tych, którzy wstawiali się u Jezusa za chorymi.

P. Althaus tłumaczy bardzo podobnie, że działanie Boże w człowieku przez sakrament jest niezależne od usposobienia człowieka i postawy wiary. To jednak bez wiary człowieka otwierającego się na przyjęcie działania Bożego, nie mogłoby ono urzeczywistnić swojej zbawczej siły. Również teologowie, reprezentujący

* Liczby umieszczone w nawiasach wskazują stronę recenzowanej książki.

luteranizm nastawiony wyznaniowo, wymagają od przyjmującego sakramenty wiary, ale koniecznej do tego, by osobiście zyskać owoce sakramentów. Wiara, z jaką człowiek odpowiada na zbawczy dar sakramentalny, jest już sama w sobie łaską Bożą i nie stanowi źródła zbawczej mocy sakramentu.

W związku z tym czyni ks. A. Skowronek uwagę, że twierdzenie, iż ewangelicka teologia naucza „skuteczności sakramentów *ex opere operantis* jest zbyt ogólnikowe i mija się z prawdą” (202).

Centralnym zagadnieniem dla teologii sakramentu u teologów ewangelickich nie stał się jednak żaden ze wspomnianych problemów, żadna sprawa, wokół której koncentrowała się w okresie trydenckim i potrydenckim polemika protestancko-katolicka, ale zagadnienie relacji między słowem Bożym a sakramentem. Zagadnienie to wyrosło oczywiście z akcentu, jaki pierwotna Reformacja kładła na *sola Scriptura*. Jeśli jednak w tamtym czasie podkreślanie wyłącznego znaczenia Pisma św. stanowiło przeciwstawienie do kościelnej tradycji, to dzisiaj wydaje się być właśnie alternatywą sakramentu. Zresztą, problematyka słowa Bożego, a nawet słowa w ogóle, stała się niezależnie od wszelkiego przeciwstawiania pierwszoplanową u teologów ewangelickich tej miary, co Barth i Bultmann.

Dla nich obu zbawienie dokonuje się jedynie przez słowo Boże. K. Barth stawia na pierwszym miejscu — o czym już wspominaliśmy — zasadę suwerenności Boga i doktrynę o przeznaczeniu. Łaska Boża jest wolna, a „jej jedynym tronem i siedliskiem jest sam Jezus Chrystus” (44). Pośłannictwem Kościoła jest głoszenie pośłannictwa Chrystusowego i nic więcej. Człowiek przez sakramenty nie może wpływać na suwerenną wolę Bożą i nią manipulować. Dwojakie zaś przeznaczenie — do zbawienia i na potępienie — urzeczywistnia się w Chrystusie: wybranym i odrzuconym przez Ojca. Poza Nim nie ma nikogo, kogo by Bóg odrzucił. Toteż wiara w przeznaczenie Boże sprowadza się do „wiary w nieodrżucenie człowieka, do niewiary w jego odrzucenie” (47). Jeżeli teologia i życie sakramentalne implikuje fakt istnienia obok wierzących i pobożnych — niewierzących i bezbożnych, to skoro w świetle Barthowskiej doktryny o przeznaczeniu tych ostatnich być nie może, traci wszelkie znaczenie sakrament. Jedynym zadaniem gminy chrześcijańskiej jest głoszenie ewangelii.

Chociaż w ostatnim, wydanym przez siebie tomie „Dogmatyki Kościelnej” odmawia Barth obrzędowi chrztu miana sakramentu, to zagadnienie relacji sakramentu do słowa Bożego nieraz zaprzętało jego uwagę. Całą funkcję sakramentów, a więc chrztu i Wieczerzy, upatruje Barth w ich relacji do słowa. Tak więc wyjaśniają one słowo we właściwy sobie sposób, wyrażają charakter łaski, jaki słowo posiada, podkreślają, że zbawcze słowo nie jest naszym, ludzkim dziełem, zapewniają skuteczność uprzedniemu działaniu Bożemu. W późniejszych swoich dziełach Barth coraz wyraźniej podkreśla, że sakramenty posiadają charakter wydarzenia i stanowią jako takie określoną postać głoszenia słowa, zresztą jedynie względnie konieczną.

U Bultmanna sakramenty odgrywają jeszcze bardziej marginalną rolę w stosunku do słowa, niż u Bartha. Kerygmat, słowo przepowiadane, staje się w zetknięciu z ludzką egzystencją jedynym źródłem zbawienia. Kerygmat może jednak posiadać różne postacie. Może przybierać także postać kultu, sakramentu. Sakrament uważać można za *verbum visibile* i nie ma on innej roli jak słowo, w jakiegokolwiek jawiło by się postaci: uprzytamnia zbawienie, żąda posłuszeństwa, kryje w sobie możliwość dawania życia, sprawuje sąd.

Teologowie Koła Berneńskiego — przeciwnie — wyraźnie akceptują rolę

sakramentu. U Tillicha przybiera to postać sakramentalnego naturalizmu. Wszelkie przedmioty i wydarzenia doczesne, w których dostrzegalny staje się Byt-z-tamtej-strony, są sakramentalne. W sakramentach ma więc swoje miejsce element należący do natury, którego moc staje się dla wiary nosicielką mocy sakramentalnej. Przedmiotem należącym do natury jest także słowo, którego moc nie sprowadza się jedynie do oznaczania. Jego moc naturalna staje się nosicielką mocy oznaczania i dopiero tak pojęte słowo stać się może nosicielem potęgi transcendentnej. Tillich zarzuca protestanckiemu personalizmowi, że winien jest rozpadnięcia się sfery sakramentalnej, której odbudowanie jest koniecznością. W. Stählin odróżnia słowo od sakramentu, sprowadzając je oba do misterium i służby Bożej w Kościele. Nie można przeciwstawiać sobie słowa i sakramentu. Słowo strzeże życia sakramentalnego przed stoczeniem się w magiczne pojmowanie sakramentów, sakrament zaś strzeże słowo przed popadnięciem w pustą gadatliwość.

Związek słowa z sakramentem zajmuje także poczesne miejsce w dociekaniaх teologów orientacji istotnie luteranckiej, przy czym oczywiście i oni, podobnie do Tillicha czy Stählina akcentują rolę sakramentu. P. Althaus przedstawia całą problematykę związaną z pojęciem sakramentu rozpatrując jego stosunek do słowa. Jedno stawia tuż obok drugiego, bez mała identyfikuje sakrament ze słowem, ale zarazem poszukuje między nimi specyficznej różnicy. W rezultacie nie przeciwstawia Althaus sakramentu słowu w ogóle, ale przeciwstawia go słowu głoszonemu. Sakramenty „związane są z głoszeniem ewangelii, jako obrazowe czynności Kościoła chrześcijańskiego, w których na mocy ich ustanowienia, aktualne, miłosierne działanie Boże dokonuje się przez Jezusa Chrystusa i zostaje przyjęte przez wiarę” (160). Sakrament nie udziela żadnej innej łaski niż słowo, udziela jej jednak w inny, właściwy sobie sposób. Pojawia się u Althausa również pogląd, że o ile słowo skierowane jest do całej wspólnoty, o tyle sakrament odnosi się do poszczególnych jednostek. Sakrament też ma moc tworzenia Kościoła, tworzy się on bowiem nie przez samo słuchanie słowa, ale dopiero przez chrzest.

Ścisły związek słowa z sakramentem akcentuje także W. Trillhaas. Tak słowo, jak i sakrament są darami Pana. Kościół ewangelicki jest Kościołem słowa, ale nie jest to słowo wolno płynące. Jest to słowo związane z sakramentami, które potwierdzają i ratyfikują słowo. Sakramenty są „pełnym łaski przypieczętowaniem tego, co się głosi” (168), chroniąc słowo przed złym jego zrozumieniem, upewniając człowieka przez chrzest i wieczerzę, że należy do wezwanych.

Problem związku słowa z sakramentem zajmuje także teologów ewangelickich o nastawieniu wyraźnie ekumenicznym. Np. u M. Lackmanna teologia słowa odgrywa wielką rolę w nauce o sakramentach w ogólności. Odcina się on zresztą od racjonalistycznych i psychologicznych analiz słowa, szukając jego ściśle teologicznego znaczenia w związku z pierwotnym, stwórczym słowem Boga i z objawieniem Chrystusowym.

W rezultacie ks. A. Skowronek konkluduje, że słowo i sakrament we współczesnej teologii ewangelickiej ściśle się ze sobą łączy, ale zarazem wskazuje się na zachodzące między nimi różnice. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że analogiczny wysiłek konfrontacji słowa z sakramentem podejmowany jest przez teologów katolickich, dojdziemy wraz z ks. A. Skowronkiem do przekonania, iż nie można już przeciwstawiać sobie, jak to jeszcze do niedawna się czyniło, Kościoła katolickiego jako Kościoła sakramentu i Kościołów ewangelickich jako Kościołów słowa. Zarówno teologowie ewangelicy, jak i katolicy twierdzą

zgodnie, że słowo posiada charakter sakramentalny i prowadzi do sakramentów, sakramenty zaś posiadają chrakter słowa: nie tylko jednak przepowiadania, lecz i konsekracji (por. 245).

Na marginesie zagadnienia słowa i sakramentu staje się widoczne, jak daleka od chrześcijaństwa i ewangelii, od ducha i prawdy mogła się wydawać katolicka doktryna o działaniu sakramentów samych przez się, *ex opere operato*, i katolicka praktyka sakramentalna, traktująca przyjmowanie sakramentów jako czyny zbawcze bez widocznego związku z ewangeliczną orientacją całego życia. Tak np. Tillich występuje ostro przeciw magicznemu sakramentalizmowi katolickiemu, gdyż tą drogą eliminuje się według niego z pojęcia sakramentu wiarę, uważając sakramenty za określone przedmioty, rzeczy. Ponadto, podczas gdy łaska jawi się w sakramentach pozostając przecież zawsze sobą, rzeczywistością nierozporządzalną, to w Kościele katolickim uważa się ją — sędzi Tillich — za rzecz, którą dowolnie można dysponować. Ogólnie rzecz biorąc można chyba powiedzieć, że teologowie ewangeliccy przejawiają wyraźną tendencję do dowartościowania sakramentów, bronią się jednocześnie mocno i zdecydowanie zastrzegają przed wszelkim reizmem i magizmem. Stąd tak wielkie znaczenie, jakie przywiązują do kategorii wydarzenia i słowa, w jakich ujmują sakrament.

Ks. A. Skowronek w swej pracy zajmuje się poglądami teologów ewangelickich nie tyle na temat poszczególnych sakramentów, których zresztą wymieniają oni w zasadzie dwa: chrzest i wieczerzę, ile na temat sakramentu w ogóle: jego natury, konieczności, relacji do słowa, Kościoła itp. Nie może przy tym, zwłaszcza traktując swe dociekania w perspektywie ekumenicznej, nie konfrontować tych poglądów z doktryną katolicką. Prowadzi go to do ciekawego wniosku, że źródła międzywyznaniowych różnic w nauce o sakramentach są jeszcze ciągle nieodkryte, ale uważa za pewne, że węzłowe punkty tych różnic leżą w dziedzinie pozasakramentalnej (por. 259). Jeżeli więc tyle uwagi skupia problem sakramentu i słowa, to prowadzi on do bardziej zasadniczej sprawy: słowo Boże i Kościół. „Jaki jest stosunek Kościoła, powołanego by służyć, do powierzonego mu słowa?” (260). „Czy Kościół, oblubienica Pana brzemienią słowem, którym nie dysponuje, nie autoryzuje go jednak z polecenia Pana i nie tłumaczy jednoznacznie?” (261). Cały szereg podobnych pytań wymaga według Autora ponownego przemyślenia przez teologię zarówno katolicką jak i ewangelicką.

Być może, że katolickcy i ewangeliccy teologowie powinni w odniesieniu do sakramentów zbadać także zagadnienie, które mieszana — rzymsko-katolicka i ewangelicko-luterańska — komisja studiów na swoim pierwszym posiedzeniu w Zurychu, w 1967 r. określiła jako ośrodek ewangelii, mianowicie: eschatologiczne, zbawcze działanie Boże w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa (por. 259).

Przed teologią, także przed teologią sakramentów stoi jeszcze jedno podstawowe zadanie: uwzględnić historyczność rzeczywistości. W świetle tej historyczności problem sakramentów będzie musiał zostać postawiony na nowo i nie można dziś powiedzieć, jak. W każdym razie — stwierdza ks. A. Skowronek — istnieje coś nieprzemijającego, coś trwałego, uwikłanego w historyczne zmiany. Mamy świadomość że „to, co trwałe, jest ostatecznie kimś, kto trwa. To Pan, w którego wiara jednoczy chrześcijan katolików i ewangelików” (262).

Jeden tylko kierunek teologiczny nie pozostawia według Autora miejsca na zagadnienie sakramentu, mianowicie teologia nastawiona socjologicznie i socjologiczna hermeneutyka w teologii, sprowadzająca wszystko do wymiarów

między-ludzkich. Ten kierunek teologiczny nie ma jednak nic wspólnego z Biblią (por. 264 n.).

Takie są wnioski, do których w wyniku badań współczesnej ewangelickiej nauki o sakramentach dochodzi ks. A. Skowronek. Nie przedstawilibyśmy jednak jego pracy w pełni, gdybyśmy na tym poprzestali. Jej wartość, nie mniejszą niż wspomniane informacje i wnioski, stanowi jej ekumeniczny charakter. Nie chodzi tu już o przedmiot pracy, ale o sposób jego badania i przedstawienia. Dzięki temu samemu, niezależnie od osiągnięć merytorycznych, książka ks. A. Skowronka jest piękną lekcją ekumenizmu. Jest to lekcja tym bardziej pouczająca, że Autor ujawnia niekiedy zasady, którymi w ekumenicznych badaniach teologicznych należy się kierować i którymi sam się kieruje.

Tak wyjaśniając racje, dla których ewangelicką naukę o sakramencie przedstawia na tle całokształtu poglądów prezentowanych autorów, A. Skowronek rzuca uwagę, że „działalność ekumeniczna jest w wielkiej mierze sprawą języka (*Sprachregelung*)” (30). Jest to ważna wskazówka zarówno dla właściwego badania i rozumienia poglądów niekatolików, jak i dla właściwego interpretowania nauki katolickiej. Domaga się ona, jak to widzieliśmy, ujmowania poszczególnych twierdzeń teologów niekatolickich w kontekście ich własnych poglądów i języka. Tylko takie ujęcie pozwoli na zrozumienie tych twierdzeń i na rozpatrywanie ich w relacji do własnych przekonań, w dodatku także rozumianych coraz lepiej w wyniku przeprowadzanej konfrontacji.

Postulat, by być otwartym na pouczenia, jakie można zaczerpnąć z teologii niekatolickiej, (por. 239) realizuje autor przez wskazywanie na pozytywne strony przedstawianej doktryny teologów ewangelickich. Nawet u tak dalekiego w swych poglądach teologa, jakim jest Gogarten, nie widzi autor jedynie negatywnego stosunku do sakramentów. Ostrze krytyki Gogartena zwraca się przeciw przesadnemu ujmowaniu stosunku Bóg — człowiek — świat w kategoriach historyczno-kulturowych i każe przemyśleć pojęcie sakramentu w świetle kategorii myślenia właściwych dzisiejszemu człowiekowi (por. 140 n.).

Ks. A. Skowronek wystrzega się wszelkiego klasyfikowania teologów ewangelickich, szczególnie z punktu widzenia ich zbliżenia do katolicyzmu, czy ekumenizmu. „Każdą teologią poważnie uprawianą — pisze — jest ekumeniczna” (223 por. 178). Toteż, jeżeli poglądy któregośkolwiek z teologów ewangelickich nazywać można czy trzeba katolizującymi lub ekumenicznymi, nie stanowi to oceny ich wartości, ale proste stwierdzenie, że poglądy danego teologa zmierzają wyraźnie do dialogu z Kościołem katolickim.

Z tym wiąże się ostrożność w formułowaniu wszelkich ocen. Ujmowanie stosunku wiary do sakramentu u teologów orientacji istotnie luterkańskiej nie sprowadza skuteczności sakramentu do skuteczności samej wiary. Pochopny apologeta skłonny byłby upatrywać w tym od razu akceptację katolickiej nauki o działaniu sakramentów *ex opere operato*. Ks. A. Skowronek woli poprzestać na stwierdzeniu, że doktryny tych teologów nie da się sprowadzić do twierdzenia o skuteczności sakramentów jedynie *ex opere operantis* (por. 202). Jest to zresztą tylko przykład, ponieważ ostrożność w wypowiedzaniu ocen i w wyciąganiu wniosków charakteryzuje całą pracę ks. A. Skowronka.

Autor, starając się dobrze zrozumieć poglądy teologów ewangelickich i podkreślić ich pozytywne strony, nie popada w najmniejszej mierze w fałszywy irenizm. Jego zasadniczą troską jest ściśle przedstawienie każdego zdania, dzięki czemu różnice między poglądami poszczególnych teologów ewangelickich, a także między ich poglądami a doktryną katolicką, widoczne są z całą ostroś-

cią. Zamiarem Autora w ostatnim rozdziale jego pracy jest ustosunkować się krytycznie zarówno do wypowiedzi pozytywnych, jak do zdań przesadnych i niedopowiedzeń (por. 239). Nie chce więc on — i nie należy w pracy ekumenicznej — ani pomijać tego, co uważa się za nieuzasadnione w prezentowanych poglądach, ani tać swojej negatywnej oceny.

Wiele uwagi wymaga także w dialogu ekumenicznym sposób przedstawiania i interpretowania nauki katolickiej. Ks. A. Skowronek daje nam pod tym względem szereg ciekawych przykładów. Mówiąc o liczbie siedmiu sakramentów, tłumaczy, że nie idzie tu o określenie samej liczby, jako takiej — a nieraz tak rozumiano orzeczenie trydenckie — ale o wskazanie, że spośród kościelnych obrzędów siedem i tylko te siedem posiadają charakter sakramentalny (por. 246—249). Ponadto zaś, orzeczenie trydenckie i doktryna o siedmiu sakramentach nie stoi na przeszkodzie stosowaniu określenia sakrament do innych rzeczywistości. Jak wiadomo, teologia katolicka i Sobór Watykański II mówią o Kościele jako sakramencie, mówi się o Chrystusie jako pra-sakramencie czy sakramencie spotkania z Bogiem, mówi się o sakramencie bliźniego, w którym służy się Panu. Podobnie tłumaczy ks. A. Skowronek twierdzenie o ustanowieniu sakramentów przez Chrystusa (por. 249). Teologia katolicka sądzi dziś dość powszechnie, że Chrystus ustanowił sakramenty w założeniu Kościoła, sakramentu podstawowego. Ale nie ujmuje się tu Kościoła, jako instytucji mogącej autorytatywnie tworzyć obrzędy skutecznie udzielające łaski Bożej, co byłoby nie do przyjęcia nie tylko przez ewangelików, ale i przez katolików. Przez Kościół jako podstawowy sakrament rozumieć należy np. według Rahnera trwałą obecność bosko-ludzkiego, usłyszanego i głoszonego, skutecznego słowa Bożego na świecie, którego to słowa najwyższą aktualizacją jest siedem sakramentów. Taka perspektywa udostępnia twierdzenie o ustanowieniu sakramentów przez Chrystusa chrześcijanom którym twierdzenie to było obce i umożliwia wspólną refleksję nad nim. Tak więc w wypadku stwierdzonych różnic poglądów nie trzeba poprzestawać na ich uwypuklaniu, ale pogłębiać rozumienie tych poglądów i ukazywać je na szerszym tle. Da to możliwość znalezienia punktów stycznych, a na pewno lepsze wzajemne zrozumienie.

„Prawdziwy ekumenizm — stwierdzał ks. A. Skowronek we Wstępie — polega zawsze na dawaniu i braniu” (32). Pod koniec swej książki mówi o teologii pytania: my pytamy ewangelików, oni nas (por. 239). Element pytania jest w dziedzinie ekumenizmu niesłuchanie ważny. Jest to prawdziwie twórcza aktywność, która rozbudza nowe badania, prowadzi do uściśleń i do porozumienia. Postęp zaś „polega już na tym, że w dialogu dochodzimy do podstaw podziału, a nie zatrzymujemy się, jako to było dotychczas, na powierzchownych różnicach” (237).

Tak pojętemu teologicznemu dialogowi ekumenicznemu — a nie ulega wątpliwości, że pojmuje się go tu zgodnie z duchem Soboru Watykańskiego II — służy rozprawa ks. A. Skowronka w całości. Pyta teologów ewangelickich o doktrynę o sakramencie i przedstawia wiernie, ich własnym językiem ich odpowiedź. Wyjaśnia przy sposobności kilka kwestii odnoszących się do katolickiej nauki o sakramentach. Formułuje dalsze pytania w poszukiwaniu różnic bardziej podstawowych, a zarazem wspólnej płaszczyzny, na której można by kontynuować dialog na temat sakramentu.

Na innego rodzaju wartość ekumeniczną pracy A. Skowronka wskazuje w przedmowie prof. dr A. Brandenburg. Wyraża on mianowicie życzenie, by „dzieło, którym polski teolog przyczynił się do rozwoju dialogu ekumenicznego

w dziedzinie tak ważnej w Niemczech, mogło być znakiem, że nauka ekumeniczna ma moc jednoczenia narodów”.

Na zakończenie chciałbym wyrazić przekonanie, że praca ks. A. Skowronka powinna ukazać się również w tłumaczeniu polskim, a to ze względu na swe różnorodne wartości, jakie posiada dla znacznie szerszego grona czytelników, aniżeli kilku teologów interesujących się problematyką ekumeniczną. Przede wszystkim zawiera bogatą i kompetentną informację nie tylko — o czym już wspominałem — na temat ewangelickiej doktryny o sakramentach, ale o całości współczesnej teologii ewangelickiej. Jest to informacja z punktu widzenia ekumenizmu, a nawet zwykłych zainteresowań religią podstawowa, a trudno u nas dostępna. Po wtóre praca ks. A. Skowronka jest — o ile mi wiadomo — pierwszą tych rozmiarów i tej rangi naukowej pracą polskiego teologa w dziedzinie ekumenizmu i nie tylko przedstawia konkretny, ekumeniczny ważny temat, ale także doskonale uczy metody teologicznej pracy ekumenicznej. Następnie, cały szereg poglądów i ujęć teologów ewangelickich wzbogacić może śmiało nasze spojrzenie na różne problemy teologiczne, a w konsekwencji nasze przepowiadanie. Może to być Barthowska myśl o transcendencji Boga, mogą to być elementy teologii słowa w ujęciu różnych teologów, może coś z sakramentalizmu, jak go przedstawia Tillich, może rozważania Jeremiasa o roli wspólnoty w Wieczery Eucharystycznej. Wreszcie, w poglądach teologów ewangelickich obecnych jest wiele elementów, pochodzących z filozofii współczesnych, a adaptowanych do teologii. Teologowie ewangeliccy ujmują chętnie objawienie w kategoriach osobowych, egzystencjalistycznych, dynamicznych, historycznych, których ciągle jeszcze brak naszej teologii i naszemu przepowiadaniu. Dialog ekumeniczny i kontakt z teologią ewangelicką może więc stać się okazją do pogłębienia krytycznego kontaktu z myślą współczesną. Dodajmy do tego, że jasny układ książki, prosty język i płynny tok narracji również czynią ją dla wielu dostępną.

Ks. Andrzej Zuberbier

Ks. Remigiusz Sobański CHRZEST JAKO PODSTAWA JEDNOŚCI KOŚCIOŁA, Warszawa. 1971 wyd. Akademii Teologii Katolickiej, s. 227.

Ostatnio ukazała się publikacja, która — jak można się spodziewać — znajdzie wielu czytelników nie tylko z racji swej treści dotyczącej wszystkich wiernych w Kościele, ale głównie z racji problematyki ekumenicznej, jaką porusza. Jest to rozprawa z zakresu teologii prawa, poruszająca problem szczególnie ważny dla kościelnego prawa publicznego wewnętrznego i prawa osobowego. Dla wszechstronnego omówienia tej kwestii należało poruszyć szereg problemów dyskutowanych niejednokrotnie przez długie wieki. Tym się tłumaczy pewna różnorodność rozdziałów i podrozdziałów, które jednak pośrednio zmierzają do jednego celu, choć tu i tam można by wyrazić dezyderat bardziej logicznego układu np. w rozdziale pierwszym.

Ponad dwudziestostronicowa bibliografia świadczy o szeroko przeprowadzonej kwerendzie. Autor starał się możliwie w pełni wykorzystać materiały wprost czy ubocznie poruszające opracowane przez niego zagadnienie. W spisie bibliografii niepotrzebnie umieszczane są skróty. To utrudnia korzystanie z książki i czytelnika chcącego je sprawdzić zmusza do wcale niełatwego odszukiwania.