

Martin Friedrich

Kalwin a jedność Kościoła : ekumeniczne znaczenie Reformowanej Reformacji

Rocznik Teologiczny 51/1-2, 233-245

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Kalwin a jedność Kościoła

Ekumeniczne znaczenie Reformowanej Reformacji

Kalwin jako adwokat *oikoumene* – tak można podsumować główny nurt badań nad Kalwinem od połowy XX wieku, czyli od narodzin ruchu ekumenicznego. Wybitni, tacy jak Otto Weber i Gottfried Locher, Lukas Vischer i Jane Dempsey Douglass, wnieśli swój wkład w tę kwestię¹. Jak ja, który nie znam historii badań nad Kalwinem, mam tu powiedzieć coś oryginalnego? No cóż, znaczna większość specjalistycznych artykułów zajmuje się wysiłkami Kalwina zmierzającymi do zgody wewnątrz obozu Reformacji, zwłaszcza nurtów zurychskiego i wittenberskiego². Jego wyjątkowe znaczenie leży w jednoczeniu protestantów. Na tym polu rozwinął szeroką działalność i pracował na rzecz trwałej ugody teologicznej. Mogłem nakreślić jego osobiste związki z uczonymi i książętami w całej Europie. Albo też pokazać, jak jego teologia eucharystii mediowała między Lutrem a Zwinglim i wybrukowała drogę ku *Konkordii Leuenberskiej*. Ale to byłoby powtórzeniem moich poprzednich publikacji³. Poza tym, możemy zdać sobie sprawę, że na tym polu nie ma prawie żadnego wyzwania ekumenicznego.

* Prof. dr hab. Martin Friedrich pracuje na Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu w Bochum.

¹ O. Weber *Die Einheit der Kirche bei Calvin*, [w:] *Die Treue Gottes in der Geschichte der Kirche*, Gesammelte Aufsätze II (1968), s. 105-118 (oryginalnie 1959); G.W. Locher, *Calvin, Anwalt der Ökumene*, Zollikon 1960; L. Vischer, *Pia Conspiratio: Calvin on the Unity of Christ's Church*, Geneva 2000 (publikacja online, <http://warc.ch/dt/erl3/12.html>, dostęp z dn. 12.6.2009); J. Dempsey Douglass, *Calvin in ecumenical context*, [w:] *The Cambridge companion to John Calvin*, red. D.K. McKim, Cambridge 2004, s. 305-316; *Calvin, Calvinism, and Ecumenism*, [w:] „Reformed World” 55 (2005), s. 295-310.

² Jest to prawdą dla czworga wspomnianych powyżej autorów, a ponadto dla: W. Nijenhuis, *Calvinus Oecumenicus. Calvin en de eenheid der kerk in het licht van zijn brief-wisseling's*, Gravenhage 1958, s. 92-224; *Ecumenical Calvin: Calvin, Luther, and Lutheranism*, [w:] *Ecclesia Reformata: Studies on the Reformation II*, Leiden 1994; J.T. McNeill, *Calvin as an Ecumenical Churchman*, [w:] J.H. Nichols, *Ecumenical Testimony. The Concern for Christian Unity Within the Reformed and Presbyterian Churches*, Philadelphia 1974, s. 13-26.

³ Por. M. Friedrich, *Von Marburg bis Leuenberg. Der lutherisch-reformierte Gegensatz und seine Überwindung*, Waltrip 1999, zwłaszcza s. 63-82.

O wiele bardziej palącym problemem jest dziś związek pomiędzy Kościołami typu katolickiego i protestanckiego. A przyczynek Kalwina do jego rozwiązania jest prawie nieznan. Przeciwnie, zwłaszcza tu w Polsce, gdzie chrześcijanie reformowani stanowią niewielką mniejszość nawet wewnątrz protestantyzmu, łatwo mogą zyskać reputację ekumenicznych sztymniaków. Czy to w kwestii usprawiedliwienia, czy urzędu biskupiego, luteranie zawsze wydawali się bliżsi rzymskim katolikom, podczas gdy reformowani raczej podkreślali różnice.

Ale czy jest to wina Kalwina? Z pewnością jego bardziej krytyczny stosunek do tradycji zwiększa dystans do Kościołów Rzymskokatolickiego i Prawosławnego w wielu sprawach. Ale przyjęta przez luteranizm pozycja środkowa skutkuje zaburzeniem percepcji. Chcę w tej pracy pokazać, jak olbrzymi potencjał zwłaszcza dla stosunków protestancko-katolickich leży w myśli Kalwina. Rzymskokatolicy teolodzy opublikowali wiele ważnych studiów poświęconych Kalwinowi⁴, ale wśród nas, protestantów, kwestia ta jest raczej zaniedbana.

Poniższa praca składa się z trzech części. Po pierwsze, zajmę się kwestią Kościoła i służby, dwiema newralgicznymi kwestiami w dialogu interkonfesyjnym. Uczynię to – z powodów, które będą oczywiste – z perspektywy *Konfesji Leuenberskiej*. Na koniec spojrzę jeszcze raz na życiorys Kalwina i wykażę, dlaczego możemy przyjąć, że tkwi w tej postaci specjalny potencjał ekumeniczny.

I

Duże znaczenie Kościoła w systemie teologicznym Kalwina było często podkreślane⁵. Czwarta część *Institutio* w swej ostatecznej wersji z 1559 roku (zdecydowanie najobszerniejsza część) zajmuje się praktycznie wyłącznie Kościołem w sposób teoretyczny i praktyczny. Studia poświęcone eklezjologii Kalwina zaczynają zwykle od tej późnej pracy⁶.

⁴ Należy wskazać na wspomniane poniżej prace Alexandre Ganoczego, Helmuta Felda, Evy-Marii Faber i Anette Zillenbiller. Por. także H. Schützeichel, *In der Schule Calvins*, Trier 1996; Tenze, *Der Herr mein Hirt. Calvin und der Psalter*, Trier 2005.

⁵ Por. np. O. Weber, *Calvins Lehre von der Kirche*, [w:] *Die Treue Gottes I*, s. 19-104.

⁶ Por. np. J.H. Kromminga, *Calvin and Ecumenicity*, [w:] *John Calvin – Contemporary Prophet*, red. J.T. Hoegstram, Grand Rapids 1959, 149-165; E.-M. Faber, *Symphonie von Gott und Mensch. Die responsorische Struktur von Vermittlung in der Theologie Johannes Calvins*, Neukirchen-Vluyn 1999, s. 324-352 (z cytatami z innych prac); W. van't Spijker, *Calvin. Biographie und Theologie*, Göttingen 2001 [w:] *Die Kirche in ihrer Geschichte 3*, s. 215-217; G.W. Locher, *Sign of the Advent. A study in Protestant ecclesiology*, Fribourg 2004 [w:] *Ökumenische*

Ekumeniczne podejście Kalwina prześledzimy jednak bardziej efektywnie, jeżeli spojrzymy na różne wydania. Pierwsze z nich, napisane w 1535 roku w Bazylei i opublikowane w 1536, ma tę samą orientację co *Duży Katechizm* Lutra. Oczywiście zawiera krótki ustęp poświęcony Kościołowi, będący częścią interpretacji Credo Apostolskiego⁷. Ale fragment ten rozumienie Kościoła opiera całkowicie na koncepcji wiecznego wybrania przez Boga, a przez to uznaje go za niewidzialny. Ponieważ łaski Bożej nie można utracić, Kościół nie potrzebuje widzialnego kształtu⁸. I dlatego mogą być tylko dwie *notae* Kościoła, mianowicie dwa środki Bożego zbawienia: głoszenie Bożego słowa i sakramenty⁹. Są to oczywiście te dwa wyznaczniki, które wymienia *Konfesja Augsburska* w artykule siódmym i które są akceptowane szeroko poza luteranizmem, w innych denominacjach protestanckich¹⁰. Wiemy, że *Konkordia Leuenberska* opiera się na tych wyznacznikach, uznając je za wystarczające kryteria kościelności, a tym samym czyniąc wspólnotę wewnątrzprotestancką możliwą¹¹. Tam, gdzie zgadzamy się co do rozumienia Ewangelii i sakramentów, możemy ogłosić wspólnotę Kościołów bez dążenia do ich organicznej unii. Wiemy jednak również, że to właśnie ten punkt wyjścia czyni „model leuenberski” tak trudnym do zaakceptowania przez Kościół rzymskokatolicki jako model *oikumene*. Pytanie brzmi: czy nie jest to spirytualizacja jedności, czy nie jest ona w ten sposób zredukowana do pokojowego współistnienia Kościołów, które faktycznie pozostają oddzielone?¹² I rzeczywiście, nawet pomiędzy protestantami mamy do czynienia z minimalistycznym rozumieniem wspólnoty Kościołów wyłącznie

Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 45, s. 74n (po krótkim zarysie chronologicznym); M. Becht, *Pia Synodus. Die Lehre vom Konzil in der Theologie Philipp Melancthons und Johannes Calvins*, [w:] *Melancthon und der Calvinismus*, Stuttgart-Bad Cannstadt 2005, s. 107-133; E. Campi, *Calvin's understanding of the church*, [w:] „Reformed World” 57 (2007), s. 290-305; G. Plasger, *Kirche*, [w:] *Calvin Handbuch*, red. H. J. Selderhuis, Tübingen 2008, s. 317-325.

⁷ *Ioannis Calvinii Opera Selecta*, red. P. Barth / W. Niesel (skrót: OS), t. 1, München 1926, s. 86-92; por. także analizę A. Ganoczego, *Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin*, Freiburg im Breisgau [m.in.] 1968 (*Ökumenische Forschungen: 1, Ekklesiologische Abteilung*; 3), s. 142-149, i G.W. Locher, *Sign* (n. 6), s. 70.

⁸ W dedykacji listu do Franciszka I, por. *Calvin-Studienausgabe* (skrót: CStA) I.1, Neukirchen-Vluyn 1994, s. 92 wers 19n.

⁹ Por. tamże, 92 wers 21n (oba związane z jedną „nota”!); OS 1, 91.

¹⁰ Por. M. Friedrich, *Kirche* [w:] *Ökumenische Studienhefte* 14, Göttingen 2008, s. 36.

¹¹ LA 2 cytuje CA 7. Por. także *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit*, red. W. Hüffmeier [w:] *Leuenberger Texte* 1, Frankfurt a.M. 1995, 28 (Par. I.2.4.1), 55 (III.1.1).

¹² Por. np. H.-J. Pottmeyer, *Korreferat*, [w:] „*Unitatis Redintegratio*“: *40 Jahre Ökumenismuskonkordat – Erbe und Auftrag*, red. W. Thönissen, Paderborn 2005, s. 163-167, tu 163-165; K. Koch, „*Dass alle eins seien*“: *Ökumenische Perspektiven*, Augsburg 2006, s. 58-62. Por. M. Friedrich, *Kirche*, dz. cyt., zwłaszcza 200-202.

jako wzajemnego uznawania się. Dlatego ważne jest, że w swych rozważaniach na temat Kościoła Kalwin poszedł dalej. Owszem, w ostatniej wersji *Institutio* powtarza, że głoszenie i sakramenty są wyznacznikami Kościoła¹³. Ale różne jest zastosowanie tych wyznaczników. CA 7 podkreśla, że te *notae* są *wystarczające* dla jedności Kościoła (*satis est*). Kalwin tymczasem odnosi je najpierw do *odbieralności prawdziwego Kościoła*¹⁴. Po to by, jak to zamierzył dla całej księgi, *mówić o widzialnym Kościele*¹⁵.

Przesunięcie perspektywy można zauważyć już w drugim wydaniu *Institutio* z 1539 roku, gdzie sekcja poświęcona Kościołowi jest znacznie dłuższa niż w pierwszym wydaniu¹⁶. Kalwin uważa, że te dwa wyznaczniki mają bardzo różnorodny wpływ, rozciągający się w różnych kierunkach. Tak jak wcześniej, mają funkcję krytyczną i znaczącą. Stosując je można wykazać, że Kościół rzymskokatolicki, ze swoimi fałszywymi naukami i sprawowaniem eucharystii nie może być prawdziwym Kościołem¹⁷. Ponadto mają funkcję uwalniania nas od ciężaru wątpliwości i dawania pewności – w podobny sposób do funkcji wyznaczników w CA i *Konkordii Leuenberskiej*. Podczas gdy te dokumenty mówią, że jednorodność w ceremonii i doktrynie nie jest konieczna, Kalwin przeciwstawia się wymaganiom perfekcjonizmu ze strony entuzjastów. Gdziekolwiek jest czyste zwiastowanie i właściwe sprawowanie sakramentów, tam *jest* Kościół, który nie może zostać opuszczony¹⁸. Widoczne jest, że stwierdzenie to łączy z natychmiastowym upomnieniem, co pasuje bardzo dobrze do trzeciej funkcji, konstruktywnej i introspektywnej. Liczy się nie tylko istnienie wyznaczników, ale też ich jakość, tj. czystość służby powierzonej Kościołowi przez Boga. W ten sposób *notae ecclesiae* stają się kryterium kształtowania Kościoła. Przesunięcie perspektywy wynika z faktu, że w roku 1539 pojawiły się dwa nowe, kluczowe terminy eklezjologiczne. Kościół nie jest już wspólnotą wybranych, ale jest *matką nas wszystkich*¹⁹ – wróć do tego – i jest ciałem Chrystusa. Dlatego jedność Kościoła staje się

¹³ Por. OS 5, 13n (= *Institutio* 1559, IV,1,9).

¹⁴ Por. przejście z *Institutio* 1559, IV,1,8 do IV,1,9.

¹⁵ Tak właśnie brzmi pierwsze zdanie *Institutio* 1559, IV,1,4: *Verum quia nunc de visibili Ecclesia disserere propositum est ...* (OS 5, 7 wers 5n).

¹⁶ Por. *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, red. W. Baum i in. (skrót: OO), t. 1 (Corpus Reformatorum 29), Braunschweig 1863, s. 537-561; Por. A. Ganoczy, *Ecclesia*, dz. cyt., 149-157; G.W. Locher, *Sign*, dz. cyt., s. 71.

¹⁷ Por. OO 1, 553: *In eum modum quum res habeat sub papismo, intelligere licet quid ecclesiae illic supersit. Pro verbi ministerio perversa et mendacis conflata illic regnat institutio.*

¹⁸ Por. OO 1, 545-550. Argumentacja ta powraca w *Institutio* 1559, IV 1,13n.

¹⁹ Patrz poniżej, przypis nr 42.

istotna. Ma być *postrzegana i realizowana* przez komunie poszczególnych Kościołów rozrzuconych po kraju²⁰.

Kwestia ta jest poruszona dogłębniej w liście do kard. Sadoleta, krótko po opublikowaniu drugiego wydania *Institutio*²¹. Kalwin odrzuca zarzut rozbijania Kościoła i daje niezwykle świadectwo niezbędnej jedności kościelnej. Potrzeba jedności wynika z faktu, że ciało Chrystusa nie może zostać podzielone²². Powstrzymam się od przytaczania tak często cytowanych fragmentów²³, gdyż są prawdopodobnie dobrze znane. W naszym kontekście ważniejsze jest, że argument ten oparty jest również na *notae ecclesiae*. Sadolet zapomniał o najbardziej oczywistym wyznaczniku Kościoła, a mianowicie Słowie Bożym²⁴. Dlatego też Kalwin może twierdzić, że nie oddzielił się od Kościoła, ale wręcz przeciwnie, dąży do przywrócenia jego jedności.

Niezwykle ciekawe jest, jak Kalwin operuje tym jednym wyznacznikiem, Słowem Bożym, w swojej odpowiedzi. Po czym możemy poznać, czy Kościół jest ukształtowany zgodnie ze Słowem Bożym? Kalwin twierdzi, że Kościół jest zbudowany na trzech elementach: *doctrina*, *disciplina* i sakramentach²⁵. Oczywiście jest, że ewangelicy uczynili usprawiedliwienie tylko przez wiarę i wybranie z łaski centralnymi tematami głoszenia. Zreformowali Wieczerzę Pańską zgodnie z *Institutio*. Tymi dwoma krokami udowodnili, że są prawdziwym Kościołem. Ale Kalwin dodaje trzeci czynnik: Kościół papieski tak wypaczył *ministerium*, że została tylko pusta skorupa, próżnia²⁶. Co ma na myśli mówiąc o *ministerium*? Powrócę wkrótce do tego pytania. Najwidoczniej rola dyscypliny kościelnej jest duża, gdyż w kolejnych wersach potępia on księży za zaniedbanie obowiązków wobec ludzi, by przeciwstawiać się krzywdom i walczyć z wadami²⁷. *Disciplina* jest podstawą Kościoła, gdyż utrzymuje razem ciało Chrystusa, jak mięśnie²⁸.

²⁰ Por. OO 1, 539. 543.

²¹ Por. CStA 1.2, 346-429; Por. także historyczny wstęp tegoż, s. 337-344. W sprawie znaczenia tej pracy dla dyskusji ekumenicznej por. np. H. Feld, *Um die reine Lehre des Evangeliums: Calvins Kontroverse mit Sadoletto 1539*, [w:] „Catholica” 36 (1982), s. 150-180.

²² Por. zwłaszcza CStA 1.2, 364-369. s. 410-415. 423-429.

²³ Por. np. O. Weber, *Einheit*, dz. cyt., s. 110n.

²⁴ Por. CStA 1.2, 364, wersy 22-28.

²⁵ Por. tamże, 370 wers 10n.

²⁶ Tamże, 390 wers 26n.

²⁷ Por. tamże, 390nn, zwłaszcza 390 wers 27n; 394 wersy 3-17; 396 wersy 12-16; 402 wersy 19-22.

²⁸ Por. tamże, 404 wers 3n. Słynna metafora *disciplina* jako *nervus ecclesiae* (odpowiednio: *doctrina* jako dusza) powtarza się w *Institutio* 1543, VIII, 184 (OO 1, 658) i 1559, IV,12,1 (OS 5, 212 wersy 24-27).

Czy dyscyplina stanie się więc trzecim wyznacznikiem Kościoła? Niektóre Kościoły reformowane stwierdzają to wyraźnie²⁹. Gdy Kalwin mówi o *notae*, wlicza tylko Słowo Boże w obu postaciach, jako głoszenie i sakrament³⁰. Wydaje się to właściwe, gdyż jest to słowo, którym Bóg powołuje Kościół do życia i przy życiu go utrzymuje. Utrzymanie dyscypliny nie jest niezależnym elementem wewnątrz podstawy Kościoła, ale ma znaczenie dla zapewnienia spójności między poszczególnymi członkami ciała Chrystusa, co również jest konieczne do zbawienia. Tak więc Kalwin może uważać *disciplina* z jej środkami za komponent głoszenia i udzielania sakramentów³¹.

Ta myśl zapowiada ostatnie wydanie *Institutio*, w którym Kalwin systematyzuje i ostatecznie formułuje refleksje, które były tylko zasygnalizowane w wydaniach wcześniejszych. Teraz, wracając do porządku chronologicznego, dochodzę do trzeciego wydania z 1543 roku³², w którym dokonuje pewnych bardzo ważnych wyjaśnień. Jak widzieliśmy, w 1536 definiował Kościół jako niewidoczną jednostkę; w 1539 jednakże skoncentrował się na widzialnym Kościele. Teraz pokazuje, że oba te aspekty przynależą razem. Wybrana grupa jest niewidoczna, gdyż zna ją tylko Bóg, ale należy w nią wierzyć. Kościół widzialny składa się z ludzi, którzy wyznają, że wielbią jednego Boga i Chrystusa, i choć są wśród nich hipokryci, musimy podtrzymywać z nim wspólnotę³³.

W tej dwuwymiarowej definicji Kościoła leży prawdopodobnie największe znaczenie Kalwina dla ekumenicznej eklezjologii³⁴. Gwarantuje ona, że model leuenberski, oparty na wyznacznikach Kościoła, nie może być rozumiany w sposób minimalistyczny. Oczywiście Kościół należy identyfikować według jego podstawy, którą jest wybranie w Chrystusie, znane tylko wierze. Tym, co utrzymuje Kościół przy życiu, jest Słowo Boże. Ale to nie może oznaczać, że kształt widzialnego Kościoła, prawnie utworzonej instytucji, ma być z góry określony. Kościół należy kształtować w taki sposób, by Słowo Boże mogło odkrywać jego moc, bez zahamowań i czysto. A ponieważ nie chodzi tu tylko o jednostkę, ale o jej przynależność do ciała Chrystusa, liczy się także *disciplina*.

²⁹ Por. *Confessio Scotica* 18 i *Confessio Belgica* 29 [w:] *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, red. W. Niesel, Zollikon-Zürich 1938, 102 wersy 29-31; 131 wers 19n.

³⁰ Por. oprócz. 13 dyskusję na temat tych fragmentów [w:] O. Weber, *Calvins Lehre*, dz. cyt., s. 26-31, G.W. Locher, *Sign*, dz. cyt., s. 86-90; E. Campi, dz. cyt., s. 295-298.

³¹ Por. *Institutio* 1559, IV,1,22 (OS 5, 25 wersy 30-34: *Tertio, per Ecclesiae ministros et pastores nobis dispensari, vel Evangelii praedicatione, vel Sacramentorum administratione; atque hac in parte maxime eminere clavium potestatem quam Dominus fidelium societari contulit.*).

³² Por. A. Ganoczy, *Ecclesia*, dz. cyt., s. 158-165; G.W. Locher, *Sign*, dz. cyt., s. 71n.

³³ Por. OO 1, 542 (powtórzone w *Institutio* 1559, IV,1,7, Por. OS 5, 12 wersy 13-27).

³⁴ Por. bardziej szczegółowo G.W. Locher, *Sign* (n. 6), 143-145. 156n. 159.

Jeśliby szukać współczesnego terminu, możemy mówić o *Verbindlichkeit* – zobowiązaniu, obowiązku.

Idąc tym wątkiem teologii Kalwina możemy dojść do interpretacji modelu leuenberskiego, który będzie zadowalający nawet dla rzymskich katolików. Dla Kalwina jasne jest, że Kościół – jak i jego jedność – musi być zawsze widoczny. Jedność ma nie tylko być *deklarowana*, czyli *stwierdzana jako fakt*³⁵, ale – zgodnie z czwartą częścią *Konkordii Leuenberskiej* – realizowana w konkretnych krokach. Także dla tego zadania, dla kształtowania zarówno Kościoła, jak i wspólnoty kościelnej, należy wziąć pod uwagę wyznaczniki Kościoła³⁶. A ponieważ nawet *disciplina* należy do tych wyznaczników – nie jako pierwszorzędny, ale jako ich wynik – zachodzi nowa zbieżność w kwestii jak i w jaki sposób *episkope* należy uważać za konieczny znak Kościoła³⁷. Na ten temat dyskusje toczą się nawet wewnątrz protestantyzmu: luteranie uznają konieczność urzędu nadzorującego³⁸, ale mają problem z włączeniem jej do swoich *notae ecclesiae* i z odniesieniem jej do kształtu wspólnoty kościelnej. Kościoły reformowane mają przeważnie jeszcze więcej problemów, gdyż większość nie posiada urzędu biskupiego. Ale gdybyśmy zdefiniowali *episkope* nie jako w pierwszym rzędzie nadzór, pojmując je jako należące do konkretnej służby, ale (jak to ujęto w nowym dokumencie o Kościele *Faith and Order*) zrozumieli je bardziej ogólnie, jako *urząd koordynacji, aby te [różnorodne] dary mogły wzbogacać cały Kościół, w jego jedności i misji?*³⁹ Czy nie byłoby to bliskie Kalwinowemu rozumieniu słowa *disciplina*? Oczywiście należy starać się o konkretną realizację *disciplina* i *episkope*, ale to prowadzi mnie już do drugiej części.

³⁵ Wg oświadczenia Kościoła Ewangelickiego w Niemczech *Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis* (Texte aus der VELKD 123/2004), § 3.2.b: *Wenn zwischen Kirchen dieses gemeinsame Verständnis des Evangeliums gegeben ist, ist die Einheit der Kirche als Faktum zu konstatieren.*

³⁶ Por. dokument CPCE *Gestalt und Gestaltung protestantischer Kirchen in einem sich verändernden Europa*, [w:] *Gemeinschaft gestalten – Evangelisches Profil in Europa. Texte der 6. Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – Leuenberger Kirchengemeinschaft – in Budapest, 12. bis 18. September 2006*, red. W. Hüffmeier, M. Friedrich, Frankfurt a.M. 2007, s. 43-75, tu: 47-49.

³⁷ W tej kwestii por. R. Frieling, *Amt* [w:] *Ökumenische Studienhefte* 13, Göttingen 2002, s. 228-234; *The Nature and Mission of the Church* [w:] *Faith and Order Paper* 198, Geneva 2005, s. 54-93.

³⁸ Por. *Episcopal Ministry within the Apostolicity of the Church. The Lund Statement 2007 / Das bischöfliche Amt im Rahmen der Apostolizität der Kirche. Die Erklärung von Lund 2007 / Le Ministère épiscopal au sein de l'Apostolicité de l'Église. Déclaration de Lund 2007 / El Ministerio episcopal en la apostolicidad de la iglesia. Declaración de Lund 2007*, Geneva 2008.

³⁹ Por. *The Nature and Mission*, dz. cyt., s. 52.

II

Po podsumowaniu mojego pierwszego podtematu, rozumienia Kościoła, muszę wrócić do *Institutio* z 1543 roku, które pomoże nam w drugim temacie: rozumieniu służby. Znowu Kościół Reformowany może się wydawać szczególnie nieekumeniczny. Tam, gdzie Kościoły luterzańskie, prawosławne i katolickie zdają się być w stanie zgodzić się co do urzędu ordynowanego sługi (termin wspólny w dokumencie z Limy)⁴⁰ i być może potrójnej koncepcji posługi, Kalwiniści uparcie poddają pod dyskusję model czterech służb. Ale sam Kalwin odświeżył tę liczbę. W porządku kościelnym w Genewie (1541/61) przedstawia pastorów, doktorów, starszych i diakonów, ale w dwu kolejnych wydaniach *Institutio* i w *Confessio Gallicana* (29) mowa jest już tylko o trzech urządach, gdyż nauczyciele i pastory zostają połączeni⁴¹. Specyficznie określona jest więc nie struktura czy liczba, ale sama idea posługi.

Jak widzieliśmy, w odpowiedzi do Sadoleta *ministerium* jest również wyznacznikiem prawdziwego Kościoła. W *Institutio* z 1539 roku połączenie to jest jeszcze mocniej podkreślone. Kościół jest *matką nas wszystkich*, przekazującą skarby swojej łaski *przez swoje „ministerium”*⁴². To *ministerium* wytłumaczone zostaje teraz bardziej precyzyjnie. Oczywiście, Chrystus *sam ma rządzić i przewodzić w Kościele*, ale *używa on do tej posługi ludzi, czyniąc ich jakby swymi zastępcami*⁴³. Tak więc *Kościół nie może być bezpieczny, jeżeli nie wspierają go ci strażnicy, którym Pan był łaskaw powierzyć jego bezpieczeństwo*⁴⁴.

Dla protestanckich uszu siła nacisku, jaki Kalwin kładzie na rolę Kościoła w pośredniczeniu zbawienia graniczy z ofensywnością. Faktycznie, mógłby on powtórzyć za Cyprianem: *Extra ecclesiam nulla salus*, prawie dosłownie

⁴⁰ Por. *Lima, Ministry*, 7.d) (i wyjaśnienia tamże, nr 8n) i *The Nature and Mission*, dz. cyt., s. 50n (nr 86-89).

⁴¹ Por. CStA 2, 238 (nn); OO 1, 565-567. 572; OS 5, 47-51. 58; *Bekenntnisschriften*, dz. cyt., s. 73.

⁴² Por. OO 1, 539 (*nostra omnium mater [...] per eius ministerium*). Kalwin używa obrazu matki także w odpowiedzi do kard. Sadoleta mniej więcej w tym samym czasie, por. CStA 1.2, Neukirchen-Vluyn 1994, 368 wers 8n. W sprawie interpretacji, dotyczącej także innych fragmentów, por. A. Zillenbiller, *Die Einheit der katholischen Kirche. Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften* [w:] *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte* 151, Mainz 1993, s. 148-151.

⁴³ Por. OO 1, 561 (*[...] hominum ministerium in hoc adhibet, et quasi vicariam operam [...]*; powtórzone w *Institutio* 1559, IV,3,1, Cf. OS 5, 42 wers 25n). W sprawie interpretacji por. Faber, *Symphonie*, dz. cyt., s. 335-337.

⁴⁴ Por. OO 1, 562 (*[...] tum vero etiam indicat, non aliter incolumen servari ecclesiam posse, quam si his praesidiis fulciatur, in quibus salutem eius reponere Dominus placuit.*; powtórzone w *Institutio* 1559, IV,3,2, por. OS 5, 44 wersy 17-19).

zawartą w *Katechizmie Genewskim*: poza Kościołem nie ma nic, tylko ruina i potępienie⁴⁵. Tak jak Sobór Watykański II, Kalwin byłby w stanie uznać Kościół za *instrument zbawienia nas wszystkich*⁴⁶. Inaczej niż w CA i *Konkordii Leuenberskiej*, łączy on instrumentalność wyłącznie z posługą ludzką i uważa *ministerium* za instytucję boską. W tej kwestii autorzy katolicki mają rację, gdy twierdzą, że zachodzi strukturalna analogia pomiędzy Kalwinem, a doktryną ich Kościoła⁴⁷. W każdym razie Kalwin daleki jest od pospolitego protestanckiego rozumienia posługi jako wyrosłej z delegowania praw i obowiązków z całego Kościoła na pewnych jego członków⁴⁸.

Musimy równocześnie pamiętać, że ryzykujemy niezrozumienie koncepcji Kalwina, używając znanego terminu *ministerium* – zwłaszcza, jeżeli tłumaczymy je jako niemieckie *Amt – urząd*. Kalwin mówi czasem o *ordo*, gdy odnosi się do całej koncepcji posługi⁴⁹, ale głównie, jak słyszeliśmy, mówi o *ministerium*. Tak więc jego punktem wyjścia nie jest jedna lub kilka ludzkich posług czy urzędów (woli termin *officia* lub *munera*, gdy używa liczby mnogiej), ale posługa, która jest tym urzędem powierzona⁵⁰. Oczywiście rozumie on *ministerium* w świetle nowotestamentowego terminu *diakonia*. Ta posługa/urząd ma być pełniona przez poszczególne osoby, które są do tego specjalnie powołane i nie mogą być zastąpione. Ale równocześnie, jak mówi *Barmeńska Deklaracja Teologiczna*⁵¹, w jednej linii z Kalwinem, ostatecznie

⁴⁵ *Catechismus Ecclesiae Genevensis* 1545, qu.105: *Hac ratione constituitis, extra ecclesiam non nisi damnationem et exitium esse* (CStA 2, 46 wers 28n).

⁴⁶ *Lumen Gentium* 9,3 (*instrumentum redemptionis*).

⁴⁷ Por. zwłaszcza A. Ganoczy, *Ecclesia*, dz. cyt., s. 343-430; *Amt und Apostolizität. Zur Theologie des kirchlichen Amtes bei Calvin auf dem Hintergrund der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion*, Wiesbaden: Steiner 1975 (Institut für Europäische Geschichte Mainz: Vorträge 59); E.-M. Faber, *Das kirchliche Amt bei Johannes Calvin*, [w:] „*Catholica*“ 63 (2009), s. 1-15.

⁴⁸ Opinię tę prezentował (między innymi) Daniel Schenkel w XIX wieku. Ale należy rozróżnić między *Übertragungstheorie* w znaczeniu takim, jakiego używa jego twórca Höfling, por. N. Slenczka, *Die Diskussion um das kirchliche Amt in der Lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, [w:] Rittner, R. (red.), *In Christus berufen. Amt und allgemeines Priestertum in lutherischer Perspektive* (Bekentnis / Fuldaer Hefte 36), Hannover 2001, s. 114-152, tu: 118n. Por. też E.-M. Faber, *Amt*, dz. cyt., 14n, z jej dobrze wyważonym sądem na temat przejściowej pozycji Kalwina.

⁴⁹ Tak czyni w pierwszym zdaniu rozdziału poświęconego urzędowi w *Institutio* 1543, VIII, 34 (OO 1, 561: *lam de ordine dicendum est, quo ecclesiam suam gubernari voluit Dominus*; co powtarza w *Institutio* 1559, IV,3,1, Cf. OS 5, 42 wers 20n).

⁵⁰ Por. *Institutio* 1559, IV,8,2: Autorytet nie przysługuje istotom ludzkim, ale ich *ministerium*, czy raczej słowu, którego *ministerium* jest im powierzone (OS 5, 134 wersy 13-18).

⁵¹ Por. *Barmen IV: Różne urzędy w Kościele nie powodują dominacji jednych nad drugimi; przeciwnie, dla pełnienia urzędów są one powierzone i łączą całą kongregację*. W sprawie intencji tego zdania por. *Der Dienst der ganzen Gemeinde Jesu Christi und das Problem der Herrschaft (Barmen IV)*, tom 2: *Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union*, red. J. Ochel, Gütersloh 1999, s. 51n.

powierzona jest i zarządzana przez całą kongregację⁵². W tej posłudze, poszczególne urzędy współpracują z sobą. Dlatego Kalwin nie powiedziałby, że *szługa ordynowanego* jest ustanowiona bosko i stoi ponad i naprzeciw kongregacji.

Ponownie podejście jego zajmuje stanowisko pomiędzy luteranizmem, które stoi na granicy spirytualizacji posługi, a rzymskokatolickim, które ryzykuje jej absolutyzację. Z pewnością, mówi Kalwin, z Boskiej a nie ludzkiej inicjatywy wynika, że poszczególne posługi przekazują Jego dary Kościołowi⁵³. Mówiąc o darach ma on na myśli Słowo Boże, jeden środek zbawienia w swoich dwóch formach, jako zwiastowanie i sakramenty. Ale specjalne znaczenie Kalwina wynika z dwóch aspektów. Po pierwsze z rozróżnienia między *ministerium* w ogóle, a *ministerium Verbi* jako jego części. Nie redukuje on tej posługi, jak to czyni luteranizm, do posługi Słowa⁵⁴. Oczywiście zaznacza on tę posługę w specjalny sposób. *Ministerium Verbi* jest dokonywane przez pastorów i nauczycieli, *bez których Kościół nie może się obyć*⁵⁵. Ale, jak widzieliśmy, nie jest dlań wystarczającym szerzenie właściwej doktryny. Potrzeba więcej środków dla zapewnienia, że poszczególni członkowie rzeczywiście pozostaną w komunii z całym Ciałem Chrystusa. I dlatego *posługa ludzi, których Bóg zatrudnia do rządzenia Kościołem, jest głównym węzłem trzymającym wierzących razem, w jednym ciele*⁵⁶. Jeszcze dwa *officia* przynależą do tej posługi: „zarządzanie i opieka nad biednymi”, za którą odpowiedzialni są starsi i diakoni⁵⁷. Zarządzanie – to właśnie *episkope* o którym była mowa w pierwszej części. Ale zadanie to nie należy wyłącznie do starszych; mają oni współpracować z pastorami. Kalwin podkreśla w ten sposób *ministerium Verbi*

⁵² Por. *Institutio* 1559, IV,1,1: *damit die Predigt des Evangeliums ihre Wirkung tut, hat [Gott] der Kirche diesen Schatz in Verwahrung gegeben* (OS 5, 1 line 14n, niemieckie tłumaczenie wg O. Webera). Gdy E.-M. Faber w *Symphonie*, dz. cyt., s. 336, stwierdza, że Kalwin widzi *Ämter* [...] *nicht als aufgrund von Delegation ausdifferenzierte Funktionen der Kirche, vielmehr siedel[e] er sie im Gegenüber zur Kirche an*, nie mogą się zgodzić na podstawie tego cytatu (ani na podstawie dalszych cytowanych przez nią materiałów). Ani urząd, ani poszczególne zadania nie są oparte na delegowaniu przez ludzi, ale też nie stoją ze sobą w sprzeczności.

⁵³ Por. *Institutio* 1543, VIII, 35 (OO 1, 562: [...] *quod per ministros, quibus officium hoc mandavit et muneris obeundi gratiam contulit, sua dona dispensat ac distribuit ecclesiae*; powtórzone w *Institutio* 1559, IV,3,2, por. OS 5, 44 wersy 21-23).

⁵⁴ Por. też E.-M. Faber, *Symphonie*, dz. cyt., s. 342-344, z dowodem na największe znaczenie, które Kalwin przyznaje aktywności człowieka w przekazywaniu Słowa.

⁵⁵ *Institutio* 1559, IV,3,4, por. OS 5, 46. To, że tylko pastory i nauczyciele pełnią *verbi ministerium* jest powiedziane wyraźnie w *Institutio* 1543, VIII, 42 (OO 1, 567); por. *Institutio* 1559, IV,3,8 (OS 5, 50 wersy 12-14).

⁵⁶ *Institutio* 1543, VIII, 35 (OO 1, 562: [...] *hominum ministerium, quo Deus in gubernanda ecclesia utitur, praecipuum esse nervum, quo fideles in uno corpore cohaereant* [...]; powtórzone w *Institutio* 1559, IV,3,2, por. OS 5, 44 wersy 15-17).

⁵⁷ *Institutio* 1543, VIII, 42 (OO 1, 567); por. *Institutio* 1559, IV,3,8 (OS 5, 50 wers 20n).

jako niezbędne dla Kościoła, ale widzi je w interakcji z innymi posługami i urządami. Odpowiada to jego rozumieniu Kościoła jako ciała Chrystusa, w którym pojedyncze członki muszą być ze sobą powiązane.

W końcu, jest to nawet powód dla Boga, by skorzystać z ludzkiej posługi reprezentacyjnej. Już w *Institutio* Kalwin usiłuje ukazać to jako środek bożej pedagogiki. Nawet gdyby było możliwe, żeby Bóg wprowadził w życie plan zbawienia bez ludzkiego udziału, na przykład przez anioły, powierzył tę posługę człowiekowi, by go zaszczycić i nauczyć pokory⁵⁸. Ale najważniejszy jest trzeci powód, wyłożony w komentarzu Kalwina do Listu do Efezjan i związany z niektórymi urządami wymienionymi w liście Pawła. Zaczynając od Ef 4,7 (*Każdemu zaś z nas została dana łaska według miary daru Chrystusowego*) stwierdza on: Kościołowi służy każdy jego członek, otrzymawszy tylko część łaski⁵⁹. Dlatego wszyscy mogą przenieść konieczne dary do wzajemnej komunikacji: *Przez członków, jak kanały, przekazywane jest od głowy wszystko to, co potrzebne jest ciału*⁶⁰. Więc to wielość posług i różnorodność urzędów są właściwe Kościołowi jako *koinonia*. Kalwin łączy katolicką wizję posługi jako boskiej instytucji, a nie narzędzia w rękach Kościoła⁶¹, ale także protestancką, że *ministerium* i kongregacja są w stałej interakcji⁶² a także, że posługujący mają być wybierani bądź zatwierdzani przez kongregację⁶³. Biorąc to pod uwagę, nie musimy ukrywać reformowanej koncepcji posługi, ale raczej ją podkreślać.

III

Moje ostatnie pytanie brzmi: Dlaczego Kalwin w tak szczególny sposób był teologiem ekumenicznym? Myślę, że głównie dlatego, iż był w znacznym stopniu teologiem kościelnym. Luter wywodził się ze środowiska teologii akademickiej i przez długi czas postępował zgodnie z założeniem, że Kościół,

⁵⁸ Por. *Institutio* 1543, VIII, 34 (OO 1, 561n; powtórzone w *Institutio* 1559, IV,3,1, por. OS 5, 43 wersy 1-25).

⁵⁹ Por. tamże (OS 5, 43n wers 25n).

⁶⁰ *Ioannis Calvini Commentarii in Pauli Epistolas ad Galatas ad Ephesios ad Philippenses ad Colossenses*, red. H. Feld (*Ioannis Calvini Opera Omnia*, Series II: *Opera Exegetica Veteris et Novi Testamenti*, T. XVI), Genève 1992, 237 wersy 23-25 (nt. Eph 4,16)

⁶¹ Por. dowód A. Ganoczego, *Ecclesia*, dz. cyt., s. 400-402; E.-M. Faber, *Amt*, dz. cyt., s. 3.

⁶² Por. O. Weber, *Calvins Lehre*, dz. cyt., s. 40n

⁶³ Por. *Institutio* 1543, VIII, s. 49. 62-64 (OO 1, 570n. 579-581); *Institutio* 1559, IV,3,15 i IV,4,11-13 (OS 5, 55n. 68-71). Dla dalszej dyskusji na ten temat por. M. Becht, *Pium consensum tueri. Studien zum Begriff "consensus" im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melancthon und Johannes Calvin*, [w:] *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* 144, Münster 2000, s. 492-495.

aby się rozwijał, musi tylko zinterpretować Pismo Święte⁶⁴. Luteranizmowi dało to dużą elastyczność w kształtowaniu, ale równocześnie brak zainteresowania kwestiami porządku kościelnego, tak ważnymi dla katolików i prawosławnych. W pierwszej wersji *Institutio* Kalwina można zauważyć to samo szkolne podejście. Ale od momentu przyjęcia posady w Genewie, Kalwin był odpowiedzialny za kształtowanie Kościoła aż do swojej śmierci. I głosząc, i pisząc, był zawsze świadomy swojego zobowiązania.

W czasach, gdy Kalwin brał odpowiedzialność za Kościół, należy jednak wyróżnić jedną szczególną epokę. Nic dziwnego, że drugie i trzecie wydanie *Institutio* oraz odpowiedzi do Sadoleta wniosły wyjątkowo dużo do naszego tematu. Powstały one podczas pobytu Kalwina w Strasburgu, w latach 1538 – 1541. Zmuszony był on wówczas przez okoliczności do szukania dróg pojednania. Wielu uczonych podkreśla jego zaangażowanie w kolokwia między katolikami a protestantami, mające miejsce w Świętym Imperium Rzymskim⁶⁵. Wpływ ten jest oczywiście niejednoznaczny, gdyż Kalwin doszedł do wniosku, iż ugody z Rzymem nie da się osiągnąć⁶⁶. Poza tym, w Wormacji i Ratyzbonie nie prowadzono rozmów na temat porozumienia Kościołów, choć tam osiągnięcie zgody mogłoby być możliwe. Dlatego też musimy stwierdzić, że Kalwin nie wykorzystał możliwości porozumienia z Kościołem rzymskokatolickim, które wynikały z jego teologii⁶⁷.

Dlatego uważam za zasadniczy fakt, że Kalwin był zatrudniony jako duchowny francuskiej kongregacji w Strasburgu⁶⁸. W czym znów można wskazać na dwa aspekty. Po pierwsze, Reformacja była już dalece rozwinięta i tendencje kontrreformacyjne nie zagrażały jej w wielkim stopniu. W Genewie sytuacja przedstawiała się całkowicie inaczej w związku z sąsiedztwem Francji i Sabaudii. Dlatego Kalwin odczuwał potrzebę wyznaczenia granic z Rzymem. W Strasburgu przeciwnie, czuł się bardziej zobowiązany do zwalczania zagrożeń wewnętrznych ze strony tendencji anabaptystycznych, dlatego też

⁶⁴ Por. np. słynne powiedzenie Lutra, że słowo dokonywało wszystkiego po jego głoszeniu i nauczaniu, podczas gdy on pił wittenberskie piwo z Melanctonem i Amsdorfem (WA 10.3, 18n).

⁶⁵ Por. np. O. Weber, *Calvins Lehre*, dz. cyt., 55n; L. Vischer, dz. cyt. Na ten temat por. A. Zillenbiller, dz. cyt., s. 39-41; bardziej szczegółowo np. W.H. Neuser, *Calvins Beitrag zu den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg (1540/41)*, [w:] *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation*. Festschrift für Ernst Bizer, Neukirchen 1969, s. 213-237; J.M. Stolk, *Johannes Calvin en de godsdienstgesprekken tussen rooms-katholieken en protestanten in Hagenau, Worms en Regensburg (1540-1541)*, Kampen 2004.

⁶⁶ Por. powyżej, *Regensburg Conversation* – wstęp; zob. OO 5, 514n; por. J.M. Stolk, dz. cyt., s. 298-302.

⁶⁷ Oczywiście katolicyzm trydencki nie oferował takich samych możliwości porozumienia jak Sobór Watykański II.

podkreślał widzialność Kościoła – co zbliżyło go do rzymskokatolickiej eklezjologii. Z pewnością nie odrzucał wolnokościelnej perspektywy – jest to oczywiście anachronizm – całkowicie, gdyż jego kongregacja uciekinierów z Francji była również wyjątkową grupą w protestanckim mieście. Dlatego Kalwin postawił pytanie jak ta właśnie kongregacja może zostać zintegrowana z kościelną strukturą miasta i równocześnie zachować swoją specyfikę. Już same te wysiłki czynią z niego wczesnego reprezentanta modelu leuenberskiego.

Istotnym elementem tej koncepcji było ćwiczenie dyscypliny wśród starszych i braku pobłażania wśród diakonów, co łatwiej było wprowadzić tu niż w warunkach Kościoła większościowego, *Volkskirche*. Model praktykowany w Strasburgu bliższy był ideałowi Kalwina niż kompromisy, które zmuszony był później przyjąć w Genewie. Jest to szczególnie ważne, gdyż wiele problemów z pozytywną oceną Kalwina związanych jest dziś z istnieniem Kościoła państwowego w Genewie, oraz oczywiście z surowością, którą Kalwin uważał za niezbędną dla obrony przed wrogim otoczeniem. Naszą sytuację – i tu odnoszę się do Kościołów reformowanych w Austrii i w Polsce, ale być może w niemniejszym stopniu do sytuacji chrześcijaństwa europejskiego w ogóle – można lepiej porównać z sytuacją obcych w Strasburgu. I dlatego możemy się uczyć od Kalwina, jak połączyć: pracę na rzecz jedności Kościoła z kultywowaniem mocnych stron Kościoła mniejszościowego.

Tłum. Ewa Sojka

⁶⁸ Więcej – patrz: A. Ganoczy, *Ecclesia*, dz. cyt., s. 22-24; A. Zillenbiller, dz. cyt., s. 35-37; W. van't Spijker, dz. cyt., s. 143-147.