

Jacek Froniewski

Sakrament namaszczenia chorych w nauczaniu XVI-wiecznych Ojców reformacji

Wrocławski Przegląd Teologiczny 22/1, 51-66

2014

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.

Ks. JACEK FRONIEWSKI*

SAKRAMENT NAMASZCZENIA CHORYCH W NAUCZANIU XVI-WIECZNYCH OJCÓW REFORMACJI

Stanowisko XVI-wiecznych teologów reformacyjnych wobec sakramentu namaszczenia chorych jest zagadnieniem dość rzadko szerzej podejmowanym. Z jednej strony marginalizacja tego tematu bierze się stąd, iż nie leżał on w centrum kontrowersji katolicko-protestanckiej, gdzie istota sporu dotyczyła kwestii fundamentalnych dla teologii. Z drugiej strony był to skutek zaniku tej praktyki po stronie protestanckiej. Dzisiaj jednak, gdy w wielu wspólnotach protestanckich obserwujemy powrót do rytu namaszczenia chorych olejem jako kościelnej posługi poświadczonej przez Nowy Testament, warto zgłębić tę problematykę, by zrozumieć różnice w podejściu do tej praktyki i przemyśleć możliwości ekumenicznego zbliżenia na tej płaszczyźnie, zwłaszcza w sferze duszpasterskiej. Swoistym motywem do powstania tego artykułu jest też zbliżający się wielkimi krokami jubileusz 500-lecia wystąpienia Marcina Lutra, który, nie tylko w świecie luteranckim, stał się przyczynkiem do intensywniejszego badania jego pism w sposób przełamujący utrwalone schematy historyczne i poprzez sięganie do bezpośrednich źródeł pozwalający właśnie poszukiwać nowych perspektyw ekumenicznych. Warto zauważyć, że nie idzie tu tylko o relacje katolicko-protestanckie, ale także wewnątrzprotestanckie, gdyż, jak się okazuje, teologiczne, ale i pastoralne podejście poszczególnych reformatorów do namaszczenia chorych wykazywało dość istotne różnice.

* Ks. dr Jacek Froniewski – doktor teologii dogmatycznej, aktualnie stypendysta Möhler-Institut für Ökumenik w Paderborn.

1. Namaszczenie chorych w pismach Marcina Lutra i Filipa Melanchtona

Już na długo przed wystąpieniem Marcina Lutra tacy średniowieczni prereformatorzy jak Wycliff czy Hus wysuwali wątpliwości co do zasadności praktyki „ostatniego namaszczenia” w Kościele katolickim¹. Ale to dopiero wittenberski reformator wprost zakwestionował sakramentalność namaszczenia chorych w swoim dziele z 1520 roku *De captivitate Babylonica ecclesiae* (*O niewoli babilońskiej Kościoła*), które stało się fundamentalnym wyznacznikiem protestanckiego myślenia o sakramentach². Trzeba tu jednak przypomnieć, że jeszcze rok wcześniej w *Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben*³ zalecał on w przygotowaniu do śmierci oprócz spowiedzi i komunii świętej także namaszczenie olejem (*ölung*). Warto zauważyć, że nie mówił już tu o „ostatnim namaszczeniu”, ale tylko o namaszczeniu⁴.

Niemniej jednak dojrzały obraz jego poglądów na temat namaszczenia chorych możemy właśnie poznać w ostro polemicznym traktacie *De captivitate Babylonica ecclesiae*, gdzie prezentuje je w ostatnim rozdziale tego dzieła⁵. Jego krytyka idzie w dwóch kierunkach. Po pierwsze podważa podstawy biblijne do uznania namaszczania chorych za sakrament. Po drugie nie widzi żadnych uzasadnień do traktowania namaszczenia jako „ostatniego”, udzielanego w sytuacji zagrożenia życia. Ówczesna praktyka ostatniego namaszczenia w świetle opisu zawartego w Liście św. Jakuba posiadała oba konstytutywne elementy, jakich Luter wymagał od sakramentu, a miano-

¹ Por. J.-PH. REVEL, *Traité des sacrements. VI. L'onction des malades*, Paris 2009, s. 103.

² Zob. szerzej J.F. WHITE, *The Sacraments in Protestant Practice and Faith*, Nashville 1999, s. 17–18, 23–24.

³ M. LUTHER, *Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben*, w: tenże, *Werke*, Bd. 2, Weimar 1884, s. 685–687 (Weimarer Ausgabe = WA 2, 685-697): zwłaszcza punkt 4 – s. 686.

⁴ O. JORDAHN, *Erneuerung der Feier der Krankensegnung und Krankensalbung in ökumenischer Perspektive*, w: *Sakramente ökumenisch feiern*, Hrsg. D. Sattler, G. Wenz, Mainz 2005, s. 445; tenże, *Sterbebegleitung und Begräbnis bei Martin Luther*, w: *Liturgie im Angesicht des Todes. Reformatorische und katholische Traditionen der Neuzeit*, Bd. I. *Reformatorische Traditionen*, Hrsg. H. Becker u.a., Tübingen–Basel 2004, s. 13–14; tutaj także dostępny oryginalny tekst Lutra s. 2–13. Por. tenże, *Die Gegenwart*, w: *Liturgie im Angesicht des Todes. Reformatorische und katholische Traditionen der Neuzeit*, Bd. I: *Reformatorische Traditionen*, Hrsg. H. Becker u.a., Tübingen–Basel 2004, s. 161; ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Hrsg. K. Lehmann, W. Pannenberg, Freiburg im Br.–Göttingen 1988³, s. 133.

⁵ M. LUTHER, *De captivitate Babylonica ecclesiae*, w: tenże, *Werke*, Bd. 6, Weimar 1888, s. 497–573 (*De sacramento extramae unctionis* – WA 6, 567-573).

wicie obietnicę (odpuszczenie grzechów) i znak (olej). Tymczasem jednak Luter miał spore obiekcje co do autentyczności autorstwa Listu św. Jakuba⁶, ale, abstrahując od tego, przede wszystkim uważał, że żaden Apostoł nie ma władzy ustanawiania sakramentu – to może uczynić tylko sam Chrystus⁷ i to właśnie według niego jest największy brak namaszczenia chorych jako sakramentu. Dalej analizując zawartość tekstu Jk 5,14-16 wskazywał on, że w żaden sposób z tego fragmentu nie można wywnioskować, że chodzi tu o ostatnie namaszczenie umierających, a wręcz przeciwnie – celem namaszczenia jest tu przywrócenie chorych do zdrowia, a praktyka „ostatniego namaszczenia” nie tylko nie prowadzi do tego celu, ale zupełnie go zmienia, zafalszowując pierwotne intencje autora Listu św. Jakuba. Tym samym nie ma podstaw do uznania „ostatniego namaszczenia” za sakrament, bo sakrament ma osiągać to, co oznacza. Luter uważał, że opis namaszczenia z Listu św. Jakuba powinno się identyfikować z praktyką namaszczenia opisaną w Ewangelii św. Marka 6,13, którą interpretuje on tutaj jako działalność cudotwórczą Apostołów, nie mającą już żadnego przełożenia na czasy poapostolskie. Choć zakładał możliwość cudownych uzdrowień we współczesnym Kościele, to nie wiązał ich z namaszczeniem olejem, ale kładł nacisk, za tekstem Listu św. Jakuba, na działanie wiary poprzez modlitwę „starszych”, przy czym owych „starszych” nie identyfikował z ordynowanymi prezbiterami Kościoła. W ostateczności Luter stwierdza, że nie odrzuca on sakramentu „ostatniego namaszczenia” dlatego, że jest takim, jak go opisuje św. Jakub, ale go uporczywie neguje, ponieważ jego forma i użycie nie zgadzają się z jego istotą⁸. Ta wypowiedź Lutera wyraźnie zostawia jeszcze otwartą furtkę do ekumenicznego zbliżenia.

Swoje poglądy na temat namaszczenia chorych streszcza on także w dwóch późniejszych pismach. Najpierw w ważnym dziele z okresu sporu z Zwinglim – *Wyznaniu o Wieczerzy Pańskiej* z 1528 roku – pisze w ten sposób:

⁶ Szerzej w tym kontekście zob. A. SKOWRONEK, *Chorzy i ich sakrament*, Włocławek 1997, s. 95–100.

⁷ M. LUTHER, *De captivitate Babylonica ecclesiae*, dz. cyt., s. 568 (WA 6, 568, 12-14) – *...non licere Apostolum sua autoritate sacramentum instituere, id est, divinam promissionem cum adiuncto signo dare. Hoc enim ad Christum solum pertinebat.*

⁸ Tamże, s. 570 (WA 6, 570, 32-34) – *Igitur hoc unctionis extreme nostrum sacramentum non damno, sed hoc esse, quo ab Apostolo Iacobo praescriptur, constanter nego, cum nec forma nec usus nec virtus nec finis eius nostro consentiat.* Por. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, dz. cyt., s. 133–134; O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 448; J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 103-104; J.F. WHITE, dz. cyt., s. 125; G. ROWELL, *The Sacramental Use of Oil in Anglicanism and the Churches of the Reformation*, w: *The Oil of Gladness. Anointing in the Christian Tradition*, ed. M. Dudley, G. Rowell, London–Collegeville 1993, s. 137; G. WENZ, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1988, s. 129; P. MEINHOLD, *Healing and Sanctification in Luther's Theology*, w: *Temple of the Holy Spirit. Sickness and Death of the Christian in the Liturgy*, New York 1983, s. 115–122.

Gdyby namaszczenie olejem było praktykowane w myśl Ewangelii św. Marka 6,13 i Listu Jakuba 5,14, to mógłbym się na nie zgodzić, lecz nie należy robić z niego sakramentu. Skoro zamiast wigilii i mszy za dusze można równie dobrze wygłosić kazanie o śmierci i życiu wiecznym [...], to można by również odwiedzać chorego, modlić się z nim i napominać go, a gdyby oprócz tego chciano go namaścić olejem w imieniu Bożym, to niech i to będzie dozwolone⁹.

Jedenaście lat później pisze również o praktyce namaszczenia chorych w liście do księcia Joachima II Brandenburskiego z grudnia 1539 roku. Tutaj znów stwierdza, że Chrystus nie ustanowił sakramentu namaszczenia, a praktyka opisana przez św. Jakuba jest rytmem związanym z uzdrowieniami dokonywanymi w cudowny sposób przez Apostołów, jak to opisuje Mk 6,13. Zezwala jednak na stosowanie namaszczenia wobec chorych, o ile nie jest używane na „sposób papieski”, z wyraźnym zaznaczeniem, że jest to obrzęd z ludzkiego, a nie boskiego ustanowienia i bez wprowadzania go do ksiąg liturgicznych (*Kirchenordnung*)¹⁰. Warto tu także odnotować pewne jeszcze późniejsze świadectwo w liście napisanym przez Lutra w ostatnim roku jego życia, gdzie wobec bardzo trudnego przypadku choroby zaleca modlitwę z nałożeniem rąk przez pastora wraz dwoma lub trzema „dobrymi mężami” (*bonis viris*)¹¹. Pomimo wyraźnego zakwestionowania sakramentalnego charakteru namaszczenia chorych, należy zauważyć u Lutra stałe przyzwolenie na tę praktykę, która w połączeniu z modlitwą i zwiastowaniem Słowa może przynieść choremu, a nie jedynie umierającym, pokój i powrót do zdrowia¹².

⁹ M. LUTER, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, Bielsko-Biała 1999, s. 175 (WA 26, 508). Por. P. MEINHOLD, dz. cyt., s. 118; A. SKOWRONEK, dz. cyt., s. 99–100.

¹⁰ M. LUTHER, *Brief an Kurfürst II. Brandenburg*, w: tenże, *Werke, Briefwechsel*, Bd. 8, Weimar 1938, s. 623 (WA BR 8, 623). Por. P. MEINHOLD, dz. cyt., s. 118.

¹¹ M. LUTHER, *An den Pfarrer Severin Schulze in Belgern (1545)*, w: tenże, *Werke, Briefwechsel*, Bd. 11, Weimar 1948, s. 112 (WA BR 11, 112) – z kontekstu wynika, że mamy tu do czynienia wręcz z pewnym rodzajem egzorcyzmu nad chorem. Por. J.F. WHITE, dz. cyt., s. 125, gdzie autor ten błędnie tłumaczy tekst łaciński tego listu na język angielski wprowadzając słowo *anointing* – „namaszczenie”, choć oryginał mówi tu jedynie o modlitwie z nałożeniem rąk i tym samym sugeruje on, że Luter przy końcu życia na nowo reinterpretuje tutaj tekst Jk 5,14-15, zalecając wobec chorych namaszczenie z nałożeniem rąk, gdy tymczasem list Lutra zawiera kilka odniesień biblijnych, ale wszystkie dotyczą jedynie obietnic związanych z mocną, wytrwałą modlitwą. Zob także CH.W. GUSMER, *And You Visited Me: Sacramental Ministry to the Sick and the Dying*, New York 1989, s. 33 oraz M. KLEIN, *Krankheit und ihre Deutung in der Reformation*, w: *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Hrsgs. G. Thomas, I. Karle, Stuttgart 2009, s. 227, gdzie autor ten uważa, że Luter prezentuje tu liturgiczną formę nabożeństwa przy łóżku chorego, złożoną z nałożenia rąk, Wyznania wiary, „Ojciec nasz” i modlitwy spontanicznej zawierającej biblijne obietnice związane z ufną modlitwą.

¹² O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 448–449. Por. A. SKOWRONEK, dz. cyt., s. 86.

Same *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego* wspominają o sakramencie „ostatniego namaszczenia” zaledwie w jednym miejscu, w zredagowanej przez Melanchtona *Obronie Wyznania augsburskiego* w artykule XIII *O liczbie i o korzystaniu z sakramentów*:

Bierzmowanie i ostatnie namaszczenie to obrzędy przejęte przez ojców Kościoła, których nawet Kościół nie wymaga jako potrzebnych do zbawienia, ponieważ nie mają za sobą przykazania Bożego. Dlatego jest rzeczą pożyteczną obrzędy te odróżniać od poprzednich, powyżej wymienionych, które mają za sobą wyraźne przykazanie Boże i jasną obietnicę łaski¹³.

Punktem odniesienia jest tu definicja sakramentu podana wcześniej w tym samym artykule:

Jeżeli sakramentami nazywamy obrzędy, które mają za sobą przykazanie Boże i do których dodana jest obietnica łaski, to łatwo jest osądzić, które obrzędy są właściwie sakramentami. Albowiem na tej zasadzie obrzędy ustanowione przez ludzi nie będą sakramentami we właściwym tego słowa znaczeniu. Nie przysługuje bowiem ludzkiemu autorytetowi obiecywanie łaski. Dlatego znaki ustanowione bez Bożego przykazania nie są pewnymi znakami łaski, chociaż może nawet czegoś prostaczków uczą lub coś im przypominają i do czegoś napominają¹⁴.

W tym sensie dla luteranów „prawdziwie są więc sakramentami Chrzest, Wieczerza Pańska i absolucja, która jest sakramentem pokuty”¹⁵. I znów warto zwrócić uwagę, że wypowiedzi te, mimo iż nie uznają namaszczenia chorych za sakrament w sensie ścisłym, ale za kościelny obrzęd, to jednak nie zakazują wprost tej praktyki¹⁶. Co więcej, z punktu widzenia przedstawionej – w tym samym artykule tej księgi wyznaniowej – koncepcji sakramentu jako „widzialnego Słowa”¹⁷, wywodzącej się od św. Augustyna¹⁸, można tu również przyporządkować widzialny znak namaszczenia¹⁹.

Do tematu namaszczenia Melanchton szerzej powraca jeszcze w swoim własnym, dużo późniejszym traktacie dogmatycznym z 1559 roku: *Loci pra-*

¹³ *Obrona Wyznania augsburskiego*, XIII,6, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 262.

¹⁴ Tamże, XIII,3.

¹⁵ Tamże, XIII,4.

¹⁶ Por. G. WENZ, dz. cyt., s. 129; *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, dz. cyt., s. 133.

¹⁷ *Obrona Wyznania augsburskiego*, XIII,5, dz. cyt., s. 262.

¹⁸ Zob. *In Evangelium Johannis tractatus* 80,3 (PL 35,1840): „*Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum*” – tekst polski zob. KKK 1228.

¹⁹ O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 449.

ecipui theologici, będącym ostateczną wersją *Loci communes rerum theologicarum* z 1521 roku²⁰. W pierwszej wersji *Loci communes* znalazły się jedynie dwa bardzo krótkie passusy odnoszące się do namaszczenia chorych w rozdziale zatytułowanym: *De signis*. Najpierw Melancton pisze tutaj, podważając sakramentalność pięciu sakramentów poza chrztem i Eucharystią: „*Unctio ritus magis vetus est quam gratiae signum*”²¹ i następnie odsyła czytelnika do wywodów Lutra w *De captivitate Babylonica*. Nieco dalej, znów wracając do tego tematu, stwierdza: „*Unctinem arbitror esse eam, de qua Marci VI. Sed ea signa esse tradita, ut certo significant gratiam, non video*”²². Zredagowana tuż przez śmiercią przez Melanctona znacznie obszerniejsza wersja tego dzieła pod nowym tytułem: *Loci praecipui theologici*, zawiera już osobny rozdział: *De unctione*, gdzie biblijne świadectwo o stosowaniu oleju do namaszczenia chorych uznaje on jedynie jako środek medyczny, także używany przez Apostołów przy korzystaniu z daru uzdrawiania. Co ciekawe, nie ogranicza jednak działania tego daru jedynie do czasów biblijnych, gdyż pisze: „*Hoc donum mansit in Ecclesiae etiam postea, et certum est adhuc multos precibus Ecclesiae sanari*”. Natomiast ówczesną praktykę „ostatniego namaszczenia” kategorycznie odrzuca, nazywając ją zabobonną ceremonią (*superstitiosa ceremonia*)²³.

Podsumowując, należy zwrócić uwagę na fakt, że w swoim nauczaniu Luter wraz z Melanctonem nie przedstawiają wspólnie do końca konsekwentnie jednoznacznej koncepcji sakramentu²⁴, nie prezentują też jakieś własnej, swoistej sumy teologicznej, dającej nam spójny obraz ich poglądów na sakrament chorych i w końcu też nie wypowiadają się definitywnie na temat łaski związanej ze znakiem namaszczenia. Wszystkie te kwestie tworzą więc stale otwarte pole do dialogu ekumenicznego. Z drugiej zaś strony miażdżąca krytyka katolickiej praktyki „ostatniego namaszczenia” doprowadziła w ostateczności do jej zaniku na niemieckim obszarze protestanckim. Co prawda zdarzało się, że pierwotne luterzańskie księgi liturgiczne (*Kirchenordnung*) wspominały jeszcze

²⁰ Należy tu odnotować, że to jednak wersja *Loci communes* z 1521 roku traktowana jest w kręgach protestanckich do dzisiaj jako pierwotna dogmatyka reformacji, mająca zdecydowanie większy wpływ niż *Loci praecipui theologici* z 1559 roku – por. G. MÜLLER, *Geleitwort und Einführung*, w: PH. MELANCHTHON, *Loci communes 1521, lateinisch-deutsch*, Gütersloh 1997², s. 10.

²¹ PH. MELANCHTHON, *Loci communes 1521, lateinisch-deutsch*, Gütersloh 1997², s. 330 (8,24).

²² Tamże, s. 360 (8,118).

²³ Tenże, *Loci praecipui theologici von 1559 (De unctione)*, w: *Melancthons Werke in Auswahl*, Hrsg. R. Stupperich, Bd. II/2, Gütersloh 1953, s. 507–508. Por. O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 449.

²⁴ Zob. szerzej H.-M. BARTH, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh 2009, s. 325–331; O.H. PESCH, *Zrozumieć Lutra*, Poznań 2008, s. 203–233, zwłaszcza 226–229; J. PELIKAN, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. IV: *Reformacja Kościoła i dogmatów (1300–1700)*, Kraków 2010, s. 215–220; J.F. WHITE, dz. cyt., s. 18–19.

o namaszczeniu przy okazji odwiedzin chorych, ale później akcent stawiano tu tylko na spowiedź, komunię św., modlitwę i błogosławieństwo²⁵. Również oficjalne orzeczenie teologów wittenberskich pod wodzą Melanchtona wobec augsburskiego Interim (prawo na okres przejściowy do zakończenia Soboru Trydenckiego wymuszające ustępstwa protestantów wobec katolików na terenach Cesarstwa) z maja 1548 roku dopuszczało utrzymanie namaszczenia chorych na wzór praktyki apostołowskiej, ale w zasadzie nie miało to jednak już żadnych następstw w duszpasterstwie luterańskim²⁶.

W tym miejscu warto więc zauważyć specyficzną historię namaszczenia chorych w protestanckiej Szwecji, gdzie teologia luterańska rozwijała się w zupełnie innych warunkach Kościoła państwowego, bez tak silnej presji wynikającej z konfliktu z innymi wyznaniem. W 1529 roku Olavus Petri (właściwie: Olof Perrson), jeden z najbardziej wpływowych współtwórców szwedzkiej reformacji, teolog o bardzo samodzielnych poglądach, który w 1518 roku ukończył studia w Wittenberdze, opublikował pierwszy Manual w języku szwedzkim *En handbok på svenska*, zawierający w obrzędach odwiedzin chorych także ryt namaszczenia chorych olejem²⁷. Uważał on, że Apostołowie traktowali namaszczenie jako sakrament uzdrowienia i dlatego należy go utrzymać,

²⁵ Przykładem niech będzie *Kirchenordnung* dla Brandenburgii księcia Joachima II z 1540 roku (jego korespondencję z Lutrem nt. namaszczenia z 1539 roku wcześniej przytaczaliśmy), gdzie znajdujemy bardzo szczegółowe przepisy dotyczące odwiedzin chorego, w których jednak już, z zgodnie z zaleceniem Lutra, ani słowem nawet nie wspomina się o namaszczeniu – zob. *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Hrsg. E. Sehling, Bd. III, Leipzig 1909, s. 75–81. Por. O. JORDAHN, *Sterbebegleitung und Begräbnis in reformatorischen Kirchenordnungen*, w: *Liturgie im Angesicht des Todes. Reformatorische und katholische Traditionen der Neuzeit*. Bd. I. *Reformatorische Traditionen*, Hrsg. H. Becker u.a., Tübingen–Basel 2004, s. 23–24, 36–39; F.C. SENN, *Christian Liturgy: Catholic and Evangelical*, Minneapolis 1997, s. 353. Z drugiej strony późniejszy *Kirchenordnung* dla Wirtembergii najpierw daje cały wykład o namaszczeniu zgodny z nauczaniem Lutra, a więc interpretuje świadectwa biblijne Jk 5,14-16 i Mk 6,13 jako posługę cudownego uzdrawiania w czasach apostołskich i stwierdza, że to namaszczenie wymaga najpierw od sług Kościoła modlitwy o taki dar uzdrawiania, gdyż Ewangelia nie daje żadnej obietnicy związanej z samym zewnętrznym namaszczeniem, ale w końcu zaleca sługom Kościoła przy odwiedzinach chorych nie tylko prosić w modlitwie o zdrowie i dawać pociechę przez głoszenie Ewangelii, ale uznaje za stosowne namaszczenie olejem, poprzez które wierzący zostają umocnieni przez Ducha Świętego: „...dann dieses ist recht Göttlich ölung dardurch der heilig Geist in den Glaubigen kräftig ist” (oryginalna pisownia staroniemiecka) – *Württembergische Große Kirchenordnung 1559*, Stuttgart 1983 (reprint wyd. 1559), s. XXVI–XXVII.

²⁶ O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 450.

²⁷ S. INGEBRAND, *Olavus Petris reformatorska åskådning*, Lund 1964, s. 42, 347, 349; F.C. SENN, dz. cyt., s. 400–405 oraz w szerszym kontekście 414–415, 421–427, 467–470. Warto zaznaczyć, że młodszy brat Olavusa Laurentius był pierwszym ewangelickim arcybiskupem Uppsali i współredaktorem pierwotnej wersji *Liturgia Svecanae ecclesiae* (1576) zwanej popularnie *Den Röda Boken* króla Johana III.

choć zgadzał się z Lutrem w jego krytyce praktyki „ostatniego namaszczenia” i dlatego kładł nacisk na modlitwę wiary i uzdrowienie, a samo namaszczenie dopuszczał jako niekonieczny znak. W rubrykach Obrzędu odwiedzin chorych wskazywał, że jeśli chora osoba życzyła sobie namaszczenia, to powinna być pouczona przez duchownego, że łaska związana z tym obrzędem nie zależy od samego aktu namaszczenia olejem, ale jest wyrazem miłosierdzia Bożego. Samo namaszczenie jest starożytnym zwyczajem Kościoła, mającym swoje źródło w praktyce apostoelskiej. Obrzęd przewidywał, na wzór średniowiecznej szwedzkiej praktyki, sześciokrotne namaszczenie chorego na oczach, uszach, nozdrzach, ustach, dłoniach i stopach. Przy każdym namaszczeniu wypowiedana była formuła: Wszchemogący Bóg, który nawiedza cię w twojej chorobie, umacnia twój wzrok, słuch itd. odpowiednio do namaszczonej części ciała. Synod Kościoła Szwecji w marcu 1593 roku utrzymał w mocy obrzędy tego Manualu na obszarze całego królestwa i zachowały się one właściwie, mimo różnych perturbacji, aż do XIX wieku²⁸.

2. Krytyka katolickiej praktyki „ostatniego namaszczenia” w *Institutio christianae religionis* Jana Kalwina

W reformacji wywodzącej się ze Szwajcarii stosunek Kościołów reformowanych do namaszczenia chorych został w decydujący sposób ukształtowany przez naukę Jana Kalwina. Genewski reformator już w pierwszym wydaniu swojego fundamentalnego dla teologii reformowanej dzieła *Institutio christianae religionis* (wydanie pierwsze 1536, ostateczne 1559 rok) w sposób kategoryczny zdyskwalifikował „ostatnie namaszczenie” jako sakrament²⁹. Jego argumentacja w tym względzie różni się jednak nieco od nauki Lutra i dlatego warto ją tutaj dokładniej prześledzić, by dostrzec charakterystyczne akcenty w doktrynie Kalwina³⁰. Najpierw należy zauważyć, że *Institutio* to swego rodzaju suma teologiczna udoskonalana przez ponad 20 lat i dlatego Kalwin, w przeciwieństwie do Lutra, przedstawia tutaj swoje poglądy w sposób zdecydowanie bardziej systematyczny. Widać to już na samym początku rozdziału poświęconego ostatniemu namaszczeniu, gdzie we wprowadzeniu, w sposób iście scholastyczny, prezentuje w skrócie główne punkty nauki katolickiej w tym zakresie, w charakterystycznym schemacie obejmującym: nazwę, sza-

²⁸ G. ROWELL, dz. cyt., s. 135–137. Por. F.C. SENN, dz. cyt., s. 443–447. Znane są przypadki udzielania namaszczenia w Norwegii w pierwszej połowie XX wieku, ale bardziej związane z wpływami charyzmatycznymi niż tradycją luterańską – zob. M.E. MARTY, *Health and Medicine in the Lutheran Tradition*, New York 1983, s. 95.

²⁹ Całość zagadnienia „ostatniego namaszczenia” w tym dziele zob. J. CALVIN, *L'Institutio Chrétienne. Livre quatrième*, Paris 1995, s. 431–434 (*Institutio* IV,19,18–21).

³⁰ Por. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, dz. cyt., s. 134.

farza, przyjmującego, materię, formę, działanie i ustanowienie sakramentu³¹. Jest to wyraźne odniesienie do klasycznego dzieła średniowiecznej scholastyki *Sentencji* Piotra Lombarda³². Główna teza wyводу przeprowadzonego w tym fragmencie *Institutio* jest jednoznaczna: praktykowane przez Kościół katolicki ostatnie namaszczenie nie jest sakramentem. Jednak zanim Kalwin przejdzie do bezpośredniej krytyki praktyki katolickiej, najpierw przedstawia tu własną interpretację tekstu Jk 5,14-16, która ma obnażyć bezzasadność uznawania tego tekstu za podstawę biblijną dla ustanowienia sakramentu „ostatniego namaszczenia”.

Przed wszystkim uważał on podobnie jak Luter, że uzdrowienia połączone z namaszczaniem chorych olejem opisane w Mk 6,13 związane były bezpośrednio z charyzmatem uzdrawiania, który dany był apostołom jako swoista pieczęć poświadczająca głoszoną przez nich Ewangelię. I w takim znaczeniu, według niego, należy odczytywać także relację z Jk 5,14-16. Namaszczanie chorych olejem było jedynie samym czystym symbolem tego charyzmatu i nie miało tu ani żadnego znaczenia medycznego, ani też nie było środkiem cudownego uzdrawiania. Olej w tym działaniu Apostołów oznaczał Ducha Świętego i jego dary, a tym samym Kalwin uznaje tutaj jednak, że namaszczenie było wówczas sakramentem owej mocy, która była udzielana poprzez ręce Apostołów³³. Jednak wraz z końcem epoki apostoelskiej charyzmat ów, podobnie jak i inne cuda, w takim znaczeniu zanikł. Co prawda, jak pisze on nieco dalej, nasz Pan w każdym czasie przychodzi z pomocą chorym, o ile to konieczne, i w nie mniejszym stopniu niż w czasach apostoelskich, ale jednak to działanie nie dokonuje się dzisiaj w taki sam sposób, jak wówczas na drodze cudów poprzez ręce apostołów, gdyż ten nadzwyczajny dar miał charakter czasowy³⁴. Ponieważ zanikł ów dar uzdrawiania, przestał obowiązywać też symbol oleju, który temu darowi towarzyszył, wedle zasady: „*accessorium sequi naturam principalis*”³⁵. Kalwin w swoim *Komentarzu do Listu apostoła Jakuba* rozwija tę myśl pisząc, że oczywiście nie wszyscy byli uzdrawiani, gdyż Bóg pozwalał

³¹ J. CALVIN, *L'Institution Chrétienne*, dz. cyt., s. 431 (*Institutio* IV,19,18).

³² H. SCHÜTZEICHEL, *Krankensalbung und Krankenseelsorge in der Sicht Calvins*, „*Catholica*” 33(3) 1979, s. 171.

³³ J. CALVIN, *L'Institution Chrétienne*, dz. cyt., s. 432 (*Institutio* IV,19,18). Zob. też te same poglądy w jego późniejszych dziełach – tenże, *Vera christianae pacificationis et ecclesiae reformande ratio* (1549), w: *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, vol. VII, Brunsvigae 1868, k. 631 (Corpus Reformatorum = CR 35,631) oraz tenże, *Commentarius in Iacobi Apostoli Epistola* (1556), w: *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, vol. LV, Brunsvigae 1896, k. 431 (CR 83,431). Por. G. WENZ, dz. cyt., s. 129–130; O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 449–450; *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, dz. cyt., s. 134; CH.W. GUSMER, dz. cyt., s. 33; G. ROWELL, dz. cyt., s. 138.

³⁴ J. CALVIN, *L'Institution Chrétienne*, dz. cyt., s. 433 (*Institutio* IV,19,19). Por. G. WENZ, dz. cyt., s. 130.

³⁵ J. CALVIN, *Vera christianae pacificationis...*, dz. cyt., k. 631 (CR 35,631).

niejako uaktywniać ten dar uzdrawiania o tyle często, o ile uznawał to za potrzebne. Stąd też należy sądzić, że również olej prawdopodobnie był używany tylko w tych przypadkach, na tej zasadzie, że słudzy Kościoła posiadali wraz z darem uzdrawiania jednocześnie dar rozeznania, kiedy należy posługiwać się tym symbolem³⁶.

Wspomniany *Komentarz do Listu apostoła Jakuba* daje nam tu jeszcze nieco więcej innych szczegółów na temat rozumienia tekstu Jk 5,14-16 przez Kalwina. Na swój sposób pojmował on tu kluczowe pojęcie „starszych Kościoła” (*presbyteros ecclesiae*). Nie byli to tylko pasterze (*pastores*) wspólnoty, ale według niego nazywano tak również wybranych przez nią przedstawicieli, którzy strzegli dyscypliny wewnątrzkościelnej (*censores*). Każda bowiem ówczesna gmina miała swoją własną radę (*senatus*), do której wybierano zacnych mężów o wypróbowanym charakterze, a ponieważ byli oni zazwyczaj wyposażeni w wybitne dary duchowe, to dlatego Apostoł Jakub pisze tu o wezwaniu starszych, a więc tych, u których najbardziej się przejawiało działanie łaski Ducha Świętego³⁷. Na marginesie lektury tego fragmentu nasuwa się w tym miejscu nieodparte wrażenie, że Kalwin bardziej prezentuje tu swój wyidealizowany obraz gminy kościelnej, który w rygorystyczny sposób zaprowadzał w Genewie, niż opis autentycznej wspólnoty wczesnochrześcijańskiej³⁸. Kommentując tutaj słowa o modlitwie w wersie 14., łączy je ze słowami z wersu 15., które mówią o modlitwie pełnej wiary, i tym samym uważa, że bez takiej wiary użycie oleju w tym rycie uzdrawiania jest bezpodstawne. Natomiast w interpretacji słów o odpuszczeniu grzechów koncentruje się na tym, że Apostoł Jakub wiążąc z uzdrowieniem odpuszczenie grzechów, daje tym samym wyraźną wskazówkę, iż Bóg ofiarowuje tu chorym więcej niż zdrowie ciała, a mianowicie usuwa źródło tego zła, gdyż według Kalwina bardzo często przyczyną choroby są grzechy³⁹.

Wróćmy jednak do wykładu na temat namaszczenia chorych w *Institutio*, gdzie po przedstawieniu własnej interpretacji tekstu z Listu św. Jakuba Kalwin skupia się już dalej głównie na krytyce sakramentalności ostatniego namaszczenia w wydaniu rzymskim. Jako pierwszy kontrargument wobec sakramentalności namaszczenia stawia pytanie: jaki miałby być szczególnie powód tego, iż znak namaszczenia olejem byłby wyróżniony jako trwały sakrament wobec innych różnorodnych znaków i czynności symbolicznych związanych z uzdrowieniem, jakie znajdujemy w Nowym Testamencie, jak np. obmycie w sadzawce Siloe (J 9,7) albo błoto ze śliny i ziemi (J 9,6) czy sposób wskrzeszenia zmarle-

³⁶ J. CALVIN, *Commentarius in Iacobi*, dz. cyt., k. 430-431 (CR 83,430-431).

³⁷ Tamże, k. 431 (CR 83,431).

³⁸ Por. K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, Celle 1950⁶, s. 544-546; H. WAGNER, *Die lutherischen und die reformierten Kirchen*, w: *Kleine Konfessionskunde*, Hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn 1996, s. 184-185.

³⁹ J. CALVIN, *Commentarius in Iacobi*, dz. cyt., k. 431-432 (CR 83,431-432).

go przez Pawła (Dz 20,10). Teza o braku szczególnego znaczenia namaszczenia olejem wobec tego typu znaków w Biblii jest dla Kalwina oczywista, przy zastrzeżeniu, że – jak pisał on już wcześniej – nakaz Apostoła Jakuba dotyczy tylko tamtych czasów, gdy dar uzdrawiania w takiej formie jeszcze był dany w Kościele. Zdaniem genewskiego reformatora Kościół rzymski ośmiesza się twierdząc, iż nadal posiada takowy dar uzdrawiania, bo tylko pod takim warunkiem można mówić o namaszczeniu olejem jako znaku sakramentalnym⁴⁰. Dalej Kalwin twierdzi, że Apostołowie posługiwali się symbolem oleju dlatego, żeby w ten sposób poświadczyć, że powierzony im dar uzdrawiania nie dokonuje się ich mocą, ale mocą Ducha Świętego. Z tego względu to, co obecnie czynią papiści, jest bezprawiem wobec Ducha Świętego, gdyż „zaśmierdłemu i zupełnie nieskutecznemu olejowi” przypisują moc pochodzącą od Niego. To tak, jakby ktoś twierdził, że każdy olej ma moc Ducha Świętego, ponieważ Pismo Święte daje opis uzdrowienia połączonego z namaszczeniem, czyli analogicznie każdy gołąb byłby Duchem Świętym, ponieważ pod taką postacią został On opisany w Biblii⁴¹.

Z kolei Kalwin argumentuje, że sprawowane w Kościele katolickim „ostatnie namaszczenie” nie może być sakramentem, gdyż sakrament wymaga dwóch rzeczy: po pierwsze musi istnieć ustanowiona przez Boga ceremonia, po drugie musi być z nim związana obietnica Boża. W takim układzie ceremonia namaszczenia chorych mogłaby być sprawowana tylko przez tych, którzy wyposażeni są w dar uzdrawiania. Ponieważ jednak ten dar łaski przestał być obecny w Kościele, to nie jest nam dana związana z namaszczeniem obietnica uzdrowienia, czyli tym samym ceremonia ta nie może być sprawowana jako sakrament⁴².

Do tego dochodzi jeszcze i to, że Kościół rzymski przy sprawowaniu ostatniego namaszczenia w ogóle nie trzyma się wskazówek Apostoła Jakuba, gdyż ten nakazuje, aby wszyscy chorzy przyjmowali namaszczenie, a katolicy namaszczają tylko umierających⁴³. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na pewną niekonsekwencję Kalwina, bo tutaj mówi o namaszczeniu wszystkich chorych, a w późniejszym *Komentarzu do Listu apostoła Jakuba*, jak to wspomniano wcześniej, że tylko niektórzy byli uzdrawiani i tylko wedle rozeznania duchowego stosowano namaszczenie⁴⁴. Kolejna niezgodność z tekstem Apostoła Jakuba w praktyce katolickiej to uznanie, że jedynie kapłan jest szafarzem tego sakramentu, podczas gdy tekst ten wyraźnie mówi o „starszych” i to w liczbie mnogiej, co zdaniem teologów katolickich, jak przedstawia to

⁴⁰ J. CALVIN, *L'Institution Chrétienne*, dz. cyt., s. 432–433 (*Institutio* IV,19,19). Por. H. SCHÜTZEICHEL, dz. cyt., s. 177–178; *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, dz. cyt., s. 134.

⁴¹ J. CALVIN, *L'Institution Chrétienne*, dz. cyt., s. 433 (*Institutio* IV,19,20).

⁴² Tamże. Zob. też: tenże, *Commentarius in Iacobi*, dz. cyt., k. 431 (CR 83,431). Por. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, dz. cyt., s. 134–135.

⁴³ J. CALVIN, *L'Institution Chrétienne*, dz. cyt., s. 434 (*Institutio* IV,19,21).

⁴⁴ Por. H. SCHÜTZEICHEL, dz. cyt., s. 178, przyp. 63.

Kalwin, ma tu być jedynie jakąś formą *pluralis maiestaticus* dla podkreślenia czci wobec ordynowanych pasterzy. Kalwin dodaje tutaj także odnośnie do tego zagadnienia argument historyczny, odnotowując nieco dalej, przy końcu swego wywodu, że znane jest świadectwo o dokumencie papieża Innocentego kierującego Kościołem w czasach św. Augustyna, w którym zezwalał on również świeckim w sytuacji choroby na namaszczenie olejem samego siebie lub członków rodziny⁴⁵. Także materię sakramentu Kalwin podaje w wątpliwość, gdyż relacje nowotestamentalne nie wspominają nic o jakimś nadzwyczajnym oleju, a tym samym konsekracja oleju chorych przez biskupa jest tu bezpodstawna, a wręcz odbierana w swojej formie przez Kalwina jako rodzaj czarów z zaklęciami⁴⁶. Ponadto Apostoł Jakub naucza, że gdy chory jest namaszczany i „starsi Kościoła” modlą się nad nim, to jeśli popełnił on grzechy, będą mu odpuszczone, ale Apostołowi nie chodzi tutaj o to, że to poprzez działanie oleju będą one odpuszczone, lecz chce on tutaj o wiele bardziej zwrócić uwagę na skutek modlitw wiernych (*fidelium orationes*). Za ohydne uznaje Kalwin przekonanie papistów, że ich święte namaszczenie daje odpuszczenie grzechów⁴⁷.

Widzimy więc, że w swojej argumentacji przedstawionej w *Institutio* Kalwin dochodzi do totalnie negatywnej oceny ówczesnej praktyki sakramentu ostatniego namaszczenia w Kościele katolickim, uznając ją przede wszystkim za pozbawioną wszelkich podstaw biblijnych. Warto tu jednak zauważyć, że Kalwin, w przeciwieństwie do Lutera, w ogóle nie podważał kanoniczności Listu św. Jakuba⁴⁸ i jak pokazuje jego rozprawa o namaszczeniu w *Institutio*, trzyma się tutaj niezachwianie tego tekstu jako autentycznego opisu praktyki pierwotnego Kościoła, choć interpretuje go w swoisty sposób, odczytując go czysto charyzmatycznie⁴⁹. Kalwin uznawał ostatecznie, co wolno odnotować z dzisiejszej perspektywy ekumenicznej jako dający pewną nadzieję dialogu aspekt jego poglądów, że na podstawie tekstu Listu św. Jakuba można stwierdzić istnienie sakramentalnego znaku namaszczenia chorych, choć jedynie w powiązaniu z darem uzdrawiania, który ograniczał on do czasów apostołskich. Jednak w ówczesnej sytuacji historycznej radykalnie pogłębiającego się rozłamu Kościoła zachodniego kategoryczne stanowisko Kalwina w odniesieniu do sakramentalności namaszczenia chorych spowodowało zupełny zanik tej praktyki w Kościołach reformowanych. Co więcej, w swoich wskazaniach dotyczących odwiedzin chorych odrzucał on także spowiedź indywidualną chorego wobec pastora, jak również komunię dla chorych, choć dopuszczał sprawowanie Wieczery Pańskiej przy

⁴⁵ J. CALVIN, *L'Institution Chrétienne*, dz. cyt., s. 434 (*Institutio* IV,19,21). Por. J.F. WHITE, dz. cyt., s. 125.

⁴⁶ J. CALVIN, *L'Institution Chrétienne*, dz. cyt., s. 434 (*Institutio* IV,19,21).

⁴⁷ Tamże. Por. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, dz. cyt., s. 135.

⁴⁸ H. SCHÜTZEICHEL, dz. cyt., s. 179, przyp. 66.

⁴⁹ Tamże, s. 198.

chorych, jednak pod warunkiem uczestnictwa w niej wspólnoty, a nie jako prywatnej celebracji. W istocie posługa duszpasterska wobec chorych w jego ujęciu sprowadzała się jedynie do modlitwy i pociechy przez słowo Boże, co miało być w pewnym sensie wyrazem sprzeciwu i ochroną wobec zabobonnych praktyk papistów⁵⁰.

3. Podsumowanie – reakcja Soboru Trydenckiego oraz dzisiejsza perspektywa teologiczna

Kompleksową odpowiedzią Kościoła katolickiego na nauczanie reformatorów były orzeczenia Soboru Trydenckiego. Sobór ten podjął po raz pierwszy temat sakramentu ostatniego namaszczenia na sesji VII w Bolonii w 1547 roku, gdzie przygotowano pierwsze projekty artykułów o ostatnim namaszczeniu. Tutaj ten sakrament w oficjalnych dokumentach został jedynie wymieniony w kanonie pierwszym o sakramentach w ogólności, gdzie zdefiniowano dogmatycznie liczbę siedmiu sakramentów⁵¹. Ostatecznie wspólny Dekret o sakramencie pokuty i ostatniego namaszczenia został przygotowany i ogłoszony na sesji XIV w Trydencie w 1551 roku, gdzie znajdujemy trzy artykuły dające pozytywny wykład doktryny katolickiej odnośnie do sakramentu ostatniego namaszczenia⁵². Należy odnotować, że sobór ten stale używa nadal nazwy „ostatnie namaszczenie” odnośnie do sakramentu namaszczenia chorych, ale jednak definitywnie nie ogranicza tego sakramentu tylko do posługi wobec umierających, a jedynie traktuje ich jako kategorię uprzywilejowaną do jego przyjęcia, bo w artykule mówiącym o skutkach tego sakramentu czytamy: „[...] chory łatwiej znosi dolegliwości choroby [...], a niekiedy odzyskuje zdrowie ciała [...]”⁵³ oraz zwłaszcza w artykule o czasie jego udzielania: „[...] namaszczenie to należy dawać chorym, zwłaszcza tym, którzy są w tak niebezpiecznym stanie, iż zdają się być przy końcu życia; stąd nazywa się je także sakramentem umierających”⁵⁴. 25 listopada tamże uchwalono również cztery kanony dotyczące tego sakramentu, potępiające błędy protestantów, precyzyj-

⁵⁰ Zob. szerzej H. SCHÜTZEICHEL, dz. cyt., s. 196–198; B. BÜRKI, *Sterben in der reformierten Gemeinde. Gebete und Riten im 16. und 20. Jahrhundert aus deutsch- und französischsprachigen reformierten Kirchen Europas*, w: *Liturgie im Angesicht des Todes. Reformatorische und katholische Traditionen der Neuzeit*. Bd. I. *Reformatorische Traditionen*, Hrsg. H. Becker u.a., Tübingen–Basel 2004, s. 284, 291; M. KLEIN, dz. cyt., s. 281; J.F. WHITE, dz. cyt., s. 125–126. Por. A. SKOWRONEK, dz. cyt., s. 93–94.

⁵¹ BF 209; DH 1601.

⁵² Zob. artykuły o ostatnim namaszczeniu: BF 512–515; DH 1694–1699. Por. J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 104–107.

⁵³ BF 514. Por. DH 1696.

⁵⁴ BF 515. Por. DH 1698. Zob. szerzej B. SESBOÛE, *L'onction des malades*, Lyon 1972, s. 45–46.

nie wymierzone w krytyczne wobec nauki katolickiej w tym względzie najważniejsze tezy pism Lutra, Melanchtona i Kalwina⁵⁵.

Trzeba zauważyć, że z dzisiejszej perspektywy teologicznej wiele argumentów XVI-wiecznych reformatorów straciło już zupełnie na znaczeniu. Przede wszystkim w świetle dzisiejszej egzegezy nie do utrzymania jest czysto charyzmatyczna interpretacja tekstu Jk 5,14-16, czyli pełna identyfikacja tutaj opisanej posługi Kościoła wobec chorych z charyzmatem uzdrawiania. Również nie wytrzymuje dzisiaj krytyki teza, że „starsi” w rozumieniu Lutra lub Kalwina opisywani w Nowym Testamencie posiadali powszechnie charyzmat uzdrawiania, albo że dar ten był trwale związany wówczas z urzędem kościelnym. Także ograniczenie daru uzdrawiania jedynie do czasów apostoelskich przeczy nauce św. Pawła o charyzmatach oraz doświadczeniu Kościoła, czego współczesnym przykładem jest dynamicznie rozwijający się ponad granicami wyznaniowymi ruch charyzmatyczny. Zmieniło się także podejście współczesnej sakramentologii do kwestii bezpośredniego, werbalnego ustanowienia sakramentów przez Chrystusa, która dla reformatorów stanowiła główną przeszkodę do uznania zapisu z Listu św. Jakuba 5,14-16 za podstawę biblijną sakramentalności namaszczenia chorych⁵⁶. Wreszcie zapoczątkowana na Soborze Watykańskim II odnowa teologii sakramentu namaszczenia chorych aktualnie zupełnie pozbawia znaczenia krytykę skierowaną przeciw katolickiej praktyce „ostatniego namaszczenia” jako sakramentu dla umierających⁵⁷. Te argumenty, intensyfikacja kontaktów ekumenicznych oraz potrzeba pogłębienia posługi duszpasterskiej wobec chorych doprowadziły w części Kościołów luterzańskich i reformowanych do powstania, najpierw eksperymentalnych, a w ostatnich latach już oficjalnych formularzy namaszczenia chorych (luteranie: 1982 – *Laying on Hands and Anointing the Sick*, w: *Occasional Services. A Companion to Lutheran Book of Worship* w USA, 1994 – *Dienst an Kranken* w Niemczech; Kościoły tradycji reformowanej – presbiterianie i kongregacjoniści w USA: 1982 – *Orders for Healing* United Church of Christ, 1985 – *Renewal of Baptism for the Sick and the Dying* Presbyterian Church [U.S.A.]). Tymczasem w Polsce ani Kościół Ewangelicko-Augsburski, ani Ewangelicko-Reformowany nie przewidują w swoich agendach takiego formularza.

Słowa kluczowe: namaszczenie chorych, M. Luter, F. Melanchthon, J. Kalwin

⁵⁵ Zob. BF 516-519; DH 1716-1719. Por. H. SCHÜTZEICHEL, dz. cyt., s. 179.

⁵⁶ Por. D. SATTLER, *Sakramententheologie heute. Eine Standortbestimmung in ökumenischer Perspektive*, „Theologie und Glaube” 1/2011, s. 12; L. LIES, *Die Sakramente der Kirche*, Innsbruck-Wien 2005², s. 151-152.

⁵⁷ Zob. szerzej H. SCHÜTZEICHEL, dz. cyt., s. 180-194. Por. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, dz. cyt., s. 136, 139.

Das Sakrament der Krankensalbung in der Lehre der Väter der Reformation aus dem 16. Jahrhundert

Zusammenfassung

De captivitate Babylonica ecclesiae (1520) von M. Luther ist das wichtigste Werk für die Reformationssakramentenlehre. Der Reformator aus Wittenberg erkannte in diesem Buch nicht den Text von dem Jakobusbrief 5,14-16 als die biblische Grundlage der Einsetzung des Sakraments der Krankensalbung an. Nach seiner Meinung, hat kein Apostel die Autorität, ein Sakrament einzusetzen – das durfte nur Christus selbst tun und aus diesem Grund ist das für Luther der bedeutungsvollste Mangel der Krankensalbung als ein Sakrament. Die Darstellung im Jakobusbrief 5,14-16 setzte er mit der wundertätigen Fähigkeit der Apostel im Markusevangelium 6,13 gleich. Doch ließ er in seinen späteren Schriften zu, dass die Krankensalbung in der Krankenseelsorge gespendet werden durfte, aber auf keinen Fall als das Sakrament anzuerkennen ist. In den lutherischen Bekenntnisschriften wurde die Krankensalbung ausschließlich in der von Melanchthon redigierten *Apologie der Confessio Augustana* (XIII,6) erwähnt, wo sie als die von den Kirchenvätern übernommene Zeremonie anerkannt wurde, die nicht unerlässlich für die Erlösung ist. In seinem späteren dogmatischen Traktat *Loci praecipui theologici* (1559) bezeichnete Melanchthon die damalige katholische Praxis der Letzten Ölung als eine abergläubische Zeremonie. Im Vergleich zu den deutschen Reformatoren ist interessant anzumerken, dass in der schwedischen Reformation das Ritual der Krankensalbung in der liturgischen Agende verblieb, aber trotz alledem als nichtsakramental anzusehen ist.

J. Calvin in seiner *Institutio christianae religionis* (1536) übte am schärfsten an der katholischen Praxis der Letzten Ölung Kritik. Der Kern seiner Kritik kam aus seiner eigenen Auslegung des Textes Jk 5,14-16, den er selbst rein charismatisch interpretierte. Nach dieser Interpretation könnte die Krankensalbung ein sakramentales Zeichen sein, jedoch nur im Zusammenhang mit dem Charisma der Heilung. Da es diese Gabe laut Calvin nur in der Zeit der Apostel gab, darf man nachfolgend die Krankensalbung nicht als ein Sakrament spenden. Es wurde von ihm auch behauptet, dass die Katholiken bei der Spendung der Letzten Ölung die Vorgaben aus dem Jakobusbrief nicht berücksichtigt werden. Es betraf hauptsächlich die Materie, den Spender und die Wirkung der Krankensalbung.

Die katholische Entgegnung auf die Kritik der Reformationstheologen waren die vom Tridentinischen Konzil beschlossenen Artikel und Kanones über die Letzte Ölung (1551). Aus Sicht der heutigen Theologie und der erneuerten katholischen Praxis der Krankensalbung nach dem II. Vatikanischen

Konzil verloren die Argumente der Reformationstheologen in den meisten Fällen an Bedeutung. In der Gegenwart greifen manche lutherischen und reformierten Kirchen die Krankensalbung wieder auf, aber erkennen sie nach wie vor nicht als Sakrament an.

Schlüsselwörter: Krankensalbung, M. Luther, Ph. Melanchthon, J. Calvin