

GRZEGORZ CHOJNACKI
Wydział Teologiczny US

**„Oczyszczenie pamięci” jako wyraz teologii pojednania.
Uwagi do wspólnego dokumentu EKD i DBK
Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen (2016)**

**„Memory Healing” as Expression of Theology of Reconciliation.
Comments to the Joint Document of EKD and DBK
Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen (2016)**

Abstract

The 500th anniversary of reformation is an opportunity for further consideration of the issue of reconciliation between Christian Churches and sketching of new perspectives in the ecumenical dialogue. In a joint document, the Catholic and Evangelical Churches in Germany try to describe the history of division using the phenomenon of Remembrance Culture, where the most significant thing is the process of objective memory healing together with subjective experiencing of such healing. All this is supposed to lead to reconciliation between the Churches as regards faith and morality so that it is possible to give a more credible testimony of Christ. Memory healing, beginning from the analysis of differences in perception of the essence of Eucharist and the hierarchical structure of the Church, is supposed to help in better recognition of fundamental issues such as faith and works, freedom and authority, unity and diversity.

Keywords: memory, reconciliation, 500 years of Reformation, unity, diversity.

Streszczenie

Rocznica 500-lecia Reformacji jest okazją do dalszego rozpatrzenia kwestii pojednania pomiędzy chrześcijańskimi Kościołami i nakreślenia nowych perspektyw w dialogu ekumenicznym. We wspólnym dokumencie Kościoła katolickiego i ewangelickiego w Niemczech starają się opisać historię podziału posługując się fenomenem kulturowo-zbiorowej pamięci, w której najważniejszy jest proces obiektywnego uzdrowienia pamięci wraz z osobistym przeżyciem tego uzdrawiania. To wszystko ma prowadzić do pojednania pomiędzy Kościołami na płaszczyźnie wiary i moralności, aby w ten sposób jeszcze bardziej wiarygodnie dawać świadectwo o Chrystusie. Uzdrawianie pamięci, wychodząc od analizy różnic w pojmowaniu istoty Eucharystii i hierarchicznej struktury Kościoła oraz ukazania miejsc pamięci, ma pomóc w jeszcze lepszym rozeznaniu fundamentalnych tematów, jakimi są wiara i czyny, wolność i autorytet, jedność i różnorodność.

Słowa kluczowe: pamięć, pojednanie, 500 lat Reformacji, jedność, różnorodność.

Rok 2017 jest okazją do wspomnienia 500. rocznicy Reformacji. Wśród wielu dokumentów i opracowań na uwagę zasługuje wspólny dokument wydany przez kolegialne gremia Kościoła ewangelickiego w Niemczech (*Evangelische Kirche in Deutschland* – EKD) i katolickiego (*Deutsche Bischofskonferenz* – DBK), opublikowany 16 września 2016 r. pod znamiennym tytułem *Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017 (Oczyścić pamięć – świadczyć o Jezusie Chrystusie. Wspólne słowo na rok 2017)* (dalej: EH)¹. Autorzy tego dokumentu, w obliczu potrzeby dalszego rozwijania dialogu ekumenicznego, proponują, uwzględniając perspektywę katolicką i ewangelicką, nowe spojrzenie na kulturę pamięci oraz potrzebę oczyszczenia i uzdrowienia pamięci. Wskazują oni na pilne zadanie w obszarze badań historycznych, jakim jest akrybiczna praca rekonstrukcyjna, która powinna zostać uwolniona od często jednostronnych modeli interpretacyjnych danego wyznania. I choć starano się, by owa rekonstrukcja była jak na najwyższym poziomie naukowym, to jednak nie obeszło się bez problemów z powtarzaniem utrwalonych modeli hermeneutycznych, które hamują progresję w obszarze badań, sprzyjających właściwemu dialogowi ekumenicznemu. Jeśli pojawia się postulat bezstronnego opisu historycznego wydarzeń związanych z Reformacją, to na pewno trzeba poszukiwać nowych modeli heurystycznych, które niestety nie mogą być implementacją jakiegoś transwyznaniowego punktu wyjścia, który nie istnieje. Pozostaje więc opis wydarzeń historycznych w ujęciu konfesyjnym, z tym, że każdorazowy opis z perspektywy danej konfesji nie może mieć charakteru monadycznego, lecz powinien zostać porównany z innymi wraz opisem wzajemnych odniesień, co na pewno stanie się źródłem nowych impulsów, koniecznych do tego, by dialog ekumeniczny pozostał procesem dynamicznym, a każde nowe uzgodnienie, wypracowane w trakcie wspólnych prac, stało się początkiem nowej dyskusji². To, że taki sposób uprawiania dialogu ekumenicznego jest konieczny, potwierdza fakt wielkiej debaty dotyczącej problemu, czy fakt 500-lecia Reformacji ma być okazją do świętowania tego wydarzenia czy raczej jego upamiętnienia. Wywołana kontrowersja dotycząca sposobu obchodów tego historycznego faktu wskazuje na to, z jak bardzo wrażliwą materią mamy do czynienia i jak bardzo potrzebne są tu dalsze rzetelne analizy i prace rekonstrukcyjne, łącznie z dokonaniem pewnej „demitologizacji” faktów obecnych w zbiorowej pamięci³.

¹ Gemeinsame Texte Nr. 24 der EKD und DBK, Hannover – Bonn 2016.

² Zob. EH 9–10.

³ Por. EH 8.

1. Znaczenie pamięci kulturowej w dialogu ekumenicznym

W analizowanym ekumenicznym dokumencie wyróżnia się przede wszystkim jedną z funkcji duchowych człowieka, jaką jest pamięć, podkreślając, że to sam Bóg w dziele stworzenia dał ją człowiekowi, aby przypominać sobie, wspominał dzieła Boga. Bóg wyrzył się w pamięci człowieka jako ten, który jest Panem historii, sędzią i zarazem wybawicielem. Autorzy tego wspólnego dokumentu podkreślają, że pomiędzy naszą pamięcią a Bogiem istnieje relacja zwrotna. My powierzamy Bogu naszą pamięć, aby przez Niego były one oczyszczane i uzdrawiane, oczyszczane mocą jego Syna, który w swojej proegzystencji oddał swoje życie za wszystkich ludzi, przelewając własną krew. Powierzamy pamięć o naszej winie, związanej z wydarzeniami podziału Kościoła, które są przywoływane przy upamiętnieniu 500-lecia Reformacji, kierując spojrzenie na Jezusa Chrystusa, który modlił się o jedność Kościoła⁴.

Powołując się na proces „oczyszczania pamięci”, warto zastanowić nad teorią kulturowej (zbiorowej) pamięci, której jednym z twórców jest Jan Assmann⁵, o którym wspomina przywoływany dokument⁶, wypuklając, że pamięć zbiorowa dokonuje recepcji przeszłości, jawiącej się jako pewna konstrukcja kulturowa. Należy też wspomnieć jego małżonkę, Aleidę, zajmującą się przede wszystkim „przestrzeniami“ i „miejscami pamięci“ (*Erinnerungsräume, -orte*).

Jan Assmann definiując pamięć kulturową, podkreśla, że w każdym społeczeństwie istnieje pewien zbiór używanych tekstów, obrazów i rytów. Są one pielęgnowane przez to społeczeństwo, gdyż to one ukazują i zarazem stabilizują jego własny obraz. Assmann dodaje, że pamięć kulturowa jest oprócz tego kolektywnie podzielaną wiedzą dotyczącą przede wszystkim przeszłości, na której buduje się jedność, odrębność i wyjątkowość⁷.

W doprecyzowaniu swojej definicji wymienia przede wszystkim, że pamięć kulturowa posiada przede wszystkim konkretność tożsamościową lub – mówiąc

⁴ Zob. EH 16.

⁵ Zob. J. ASSMANN, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, w: J. ASSMANN, T. HÖLSCHER (red.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1988, 9–19; TENZE, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politischer Identität in früheren Hochkulturen*, München 1999; TENZE, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999.

⁶ *Erinnerung heilen – Jesus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017*, 10: *Allerdings muss die Vergangenheit, die sich dem kollektiven Gedächtnis darbietet, als «das Ergebnis einer kulturellen Konstruktion und Repräsentation» (Jan Assmann) betrachtet werden.*

⁷ Zob. J. ASSMANN, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, 15: *Unter dem Begriff des kulturellen Gedächtnisses fassen wir den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauch von Texten, Bildern und Riten zusammen, in deren „Pflege“ sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewußtsein von Einheit und Eigenart stützt.*

inaczej – odniesienie grupowe. Ma on na myśli pewien „zapas” wiedzy danej grupy, która bazując na nim i czerpiąc z niego, buduje swoją jedność i swoją specyfikę. „Przedmioty” pamięci, zawarte tym konglomeracie wiedzy, wyróżniają się swoistym pozytywnym lub negatywnym identyfikatorem: „to jesteśmy my” lub „to jest nasze przeciwieństwo”⁸.

Drugim kwantyfikatorem kulturowej pamięci jest jej rekonstruktywność. Otóż żadna pamięć nie jest w stanie objąć i zachować fakty z przeszłości. Praktycznie na pamięć składa się tylko to, co dana społeczność, uwzględniając własne terażniejsze odniesienia, może zrekonstruować z przeszłości. Dlatego pamięć kulturowa dokonuje tej rekonstrukcji w oparciu o terażniejszą sytuację, aby w ten sposób wydobyć wiedzę z przeszłości. Ta wiedza zawiera w sobie pewne figury i informacje, dotyczące przeszłości, ale terażniejszość wchodzi z nimi w interakcję, która ma charakter asymilacyjny, krytyczny, zachowujący i zmieniający. Assmann wymienia tu dwa sposoby istnienia pamięci kulturowej: w module potencjalności – jako archiwum, które horyzontalnie pokazuje wszystkie zebrane teksty, obrazy i wzorce aktywności ludzkiej, oraz w module aktualności, podległym każdorazowej terażniejszości stanie obiektywizującego sensu odczytania przeszłości⁹.

Kolejnym wyróżnikiem pamięci kulturowej, według Assmanna, jest jej uformowanie. Aby przekazać jakiś komunikowalny sens lub jakąś zbiorową wiedzę, musi nastąpić ich obiektywizacja lub krystalizacja, aby w ten sposób znalazły się one we wspólnym dziedzictwie danej społeczności, zdolne także do tego, by mogły zostać implementowane i by można było je przejąć. Należy tu podkreślić, że to uformowanie nie dotyczy tylko pisma jako medium, wykorzystywanego przez pamięć kulturową, ale i obrazów oraz rytów, występujących w zbiorowej pamięci¹⁰. Assmann dostrzega również w swojej teorii pamięci kulturowej jej zorganizowanie poprzez instytucjonalne zabezpieczenie komunikacji, które dokonuje się w szczególny sposób poprzez wprowadzenie rytualności dla pewnych sytuacji, które mają podlegać przekazowi. A do tego dokonuje się specjalizacja nośników kulturowej pamięci. W sumie należy podkreślić, że właśnie kulturowa pamięć wymaga szczególnej „troski”, wyspecjalizowanej praktyki, która jest możliwa tylko pod warunkiem jej wewnętrznego zorganizowania. Gdy mamy do czynienia z kulturami, które posługują się dla nich kanonicznymi tekstami, ta szczególna „troska” może być rozbudowywana, podlegając różnorodnemu różnicowaniu¹¹. Ostatnią cechą, wyróżniającą pamięć kulturową, jest jej wiążący

⁸ Por. J. ASSMANN, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, 13.

⁹ Zob. *tamże*.

¹⁰ Zob. *tamże*, 14.

¹¹ Por. *tamże*.

charakter. Wypływa on z tego, że dana grupa tworzy swój własny normatywny obraz, co daje jej jasny wymiar aksjologiczny i zarazem pewną hierarchię wartości, która porządkuje zbiór symboli, wiedzy i znaków. Dlatego można wyróżnić rozmaite symbole w pamięci kulturowej, poczynawszy od centralnych aż po mało ważne czy peryferyjne¹².

Na kanwie tej recepcji myśli Assmanna bardziej zrozumiałe stają się słowa, wyrażone w omawianym dokumencie, podkreślające, że w retrospekcji historycznej ludzie chętniej spoglądają na poglądy, które ugruntowują ich przekonania, niż na te, które są im obce lub powodują u nich wątpliwości czy też niepokój. Dlatego czymś bardzo ważnym jest profesjonalne podejście do faktów historycznych, uwzględniające prawidłowości, którymi kieruje się pamięć kulturowa, aby w ten sposób pokonać pojawiające się często lęki związane z poczuciem utraty własnej tożsamości konfesyjnej¹³. Przedstawiciele obu Kościołów pokazują potrzebę tego profesjonalizmu na przykładzie recepcji historycznej i teologicznej przybicia tez na drzwiach kościoła przez Marcina Lutra¹⁴. Oprócz tego dotyczą oni problemu *Reichstagu* w Wormacji (1521), który miał ogromny wpływ na początek wojen religijnych oraz upolitycznienia i instrumentalizacji reform zaproponowanych przez Lutra oraz wprowadzenia nowych podziałów na mapie konfesyjnej, zgodnie z zasadą: *cuius regio, eius religio*¹⁵. Chciałbym omówić jedynie, w sposób paradygmaticzny, kwestię mitologizacji miejsc pamięci na przykładzie wspomnianego ogłoszenia tez, które miał spektakularnie dokonać Luter, wykorzystując do tego drzwi kościoła zamkowego w Wittenberdze.

Z punktu widzenia historycznego wiemy, że Luter osobiście nigdy nie opisał tego wydarzenia. Natomiast inne osoby, w ostatnich latach życia Lutra, rozpoczęły opowiadać o tym geście, co przyczyniło się do pewnej monumentalizacji jego osoby. Do tego należy dodać, że pierwsze powstałe obrazowe przedstawienia w 100-lecie Reformacji pokazywały Lutra, publikującego swoje tezy nie poprzez ich przybicie, lecz przez ich wyrycie na drzwiach wejściowych. W XIX w. symbol przybicia tez stał się już wyrazem heroicznego Lutra, który jest pojmowany jako bohater, jako syn narodu, zdominowanego przez protestantyzm. Natomiast odpowiedź strony rzymskokatolickiej była wtedy zawarta w obrazie skrupulatnego mnicha, który od samego początku swojej działalności podjął się krytyki, która mu w ogóle nie przysługiwała. W ten sposób zaczęto wykorzystywać z coraz większą intensywnością to miejsce pamięci, aby lepiej wypro-

¹² Zob. *tamże*.

¹³ Por. EH 10.

¹⁴ Całość problemu przedstawiona w: EH 33–34.

¹⁵ Oba zagadnienia zob. EH 34–38.

filować reformatorski kurs Kościoła ewangelickiego w stosunku do religijności katolickiej i podkreślić zasługi jego założyciela, który dzięki swojej odwadze stworzył model prawdziwego życia chrześcijańskiego. Natomiast odpowiedzią na takie poczynania była proporcjonalna, odwrotna ewaluacja poczyznań Lutra w Kościele katolickim¹⁶. Analizując zjawisko rozwoju percepcji tego miejsca pamięci, korzystając z teorii kulturowej pamięci, oba Kościoły, bardzo trafnie i słusznie, dokonują oceny przybicia tez, wskazując, jak należy podejść do tego ewentualnego historycznego wydarzenia. Konstatacja, zawarta w dokumencie, uwypukla znikome znaczenie tego faktu z historycznego punktu widzenia. Jeśli przybicie tez miało miejsce, to nie było one czymś szczególnym w tamtejszych uwarunkowaniach akademickich. Jeśli natomiast przybicie tez jest tylko legendą, to na pewno nie umniejsza to znaczenia teologicznych zapatrywań Lutra, których część mogłaby znaleźć czy też znalazła swoją aplikację w dziele reformowania Kościoła, zgodnie z zasadą: *Ecclesia semper reformanda*. Przedstawiciele obu Kościołów konkludują swoją ocenę tego miejsca pamięci w następujący sposób: „Reformacji Lutra nie można zredukować jedynie do tez, ale bez nich nie można jej zrozumieć”¹⁷.

Rozpatrując możliwość uzdrowienia pamięci, w ramach dyskursu związanego z pamięcią kulturową, nie należy zapominać o pogłębianiu dialogu dotyczącego ważnych zagadnień teologicznych, które potrzebują permanentnego aktualizowania.

2. Życie człowieka w relacji do Boga i w Bogu

Wspólny dokument ekumeniczny odkrywa teologiczne klucze, które stanowią trzon pogłębienia i wymiany myśli na forum ekumenicznym dotyczącym wiary i jej moralnym implikacjom. Trzy pary pojęć: wiara i uczynki, wolność i autorytet oraz jedność i różnorodność, pozwalają dokonać, z perspektywy 500-lecia Reformacji, historycznej oceny prowadzonego dyskursu dotyczącego tych najważniejszych zagadnień teologicznych oraz korzystając z metody ekumenicznej, pokazać obecny stan refleksji¹⁸. Chciałbym zatrzymać się przy pierwszej parze kluczy. Przede wszystkim w analizie zawartej w dokumencie o oczyszczeniu pamięci można dostrzec chęć podkreślenia nowatorstwa Lutra jego koncepcji wiary, zagadnienia fundamentalnego dla chrześcijaństwa, które polegało na większym wyeksponowaniu punktu ciężkości *fides, qua creditur*

¹⁶ Zob. EH 33.

¹⁷ EH 34 (tłum. własne).

¹⁸ Zob. EH 41–58.

w stosunku do *fides, quae creditur*. Autorzy EH formułują tę tezę w następujący sposób: „On [Luter] przesunął wiarę do centrum relacji, jaką ludzie mają mieć do Niego zgodnie z wolą Bożą”¹⁹, co oznacza, jak sami podkreślają, że Luter eksponuje wiarę, którą się wierzy, tzn. akt wiary połączony w osobistym spotkaniu z Bogiem z nawróceniem i przyjęciem udzielonego zbawienia. Akcent leży na nawróceniu człowieka i jego decyzji wiary. Eberhardt Schockenhoff zauważa różnice pomiędzy substancjalną a relacyjną ontologią osobową. Ta pierwsza podkreśla byt człowieka jako dzieła stworzonego, które otrzymuje od Boga substancjalne istnienie, druga skupia się na relacji Boga do człowieka, którą należy rozumieć jako relację stwórczą, relację powołującą do bytu²⁰. Wydaje się, że ta uwaga jest słuszna, aby prowadzić dyskurs w antropologii teologicznej przystający do teraźniejszości dialogu ekumenicznego. Na pewno potrzebne jest rozwinięcie wspólnego języka metafizycznego, który ową substancjalność i relacyjność istoty człowieka doprowadzi do wiarygodnej konwergencji, akceptowanej przez wszystkie strony dialogu ekumenicznego, by uniknąć wpływu wcześniejszych idei na obecne rozumienie wiary²¹. EH diagnozuje ten problem, odwołując się do koncepcji wiary św. Tomasza i porównując ją z ujęciem Lutera. Ten pierwszy potwierdza, że wiara rozumiana jako rozumna zgoda i miłość jako jedność postawy wobec Boga i bliźniego jest nieodzownym elementem, konstytuującym wiarę chrześcijańską. To oznacza, że wymiar wiary wyrażony w formule *fides quae creditur* odgrywa u Akwinaty równorzędną rolę w stosunku do jej relacyjnego charakteru. Posłuszeństwo wiary jest więc według Doktora Anielskiego nieodzownym elementem człowieka wobec Boga, prowadzącym do implementacji zasad prawd wiary w życiu chrześcijańskim, stwarzając prawdziwy etos, pozostający w koherencji do nich. Dokument eksplikuje koncepcję wiary Lutera, dostrzegając, że relacja człowieka do Boga jest jednością zaufania i wyznawania wiary w Niego, nawrócenia i poznania, przyjmowania i zaangażowania, co powoduje, że łaska Boża daje kres grzesznemu pragnieniu człowieka, aby sobie na nią zasłużyć²².

Należy również zauważyć, że EH obok problemu poszukiwania jednoczącej obie konfesje ontologii dostrzega również potrzebę stworzenia wspólnej antropologii, w której pojęcie wolności człowieka i jej implikacji w dziedzinie odpowiedzialności i partycypacji w usprawiedliwieniu potrzebuje dalszego dyskursu i wspólnych uzgodnień. Przyczyną tego jest katolicka krytyka teologicznych

¹⁹ EH 41–42 (tłum. własne).

²⁰ E. SCHOCKENHOFF, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz 1993, 143.

²¹ Takiej próby dokonała Edyta Stein. Więcej na ten temat: G. CHOJNACKI, *Relacyjność osoby ludzkiej. Studium antropologiczno-teologiczne pism Edyty Stein (Teresy Benedykty od Krzyża)*, Poznań 2015.

²² EH 43.

„owoców” Reformacji, do których należy koncepcja *sola fide*, ograniczająca znaczenie wolnej woli człowieka, a tym samym jego odpowiedzialności za dokonane czyny oraz umniejszającą jego zdolność uczestnictwa w procesie usprawiedliwienia. Konsekwencją tego przeakcentowania *sola fide* jest osłabienie teologicznego znaczenia moralności i etosu chrześcijańskiego. W tym miejscu należy jeszcze raz podkreślić ideę wiary jako wezwania Boga i odpowiedzi człowieka oraz wiążącej się z nimi posłusznej zgody na wezwanie Ewangelii, które podkreśla strona katolicka. Bez tego sprzężenia zgody, wyrażającej się w uczynkach człowieka, z odpowiedzią człowieka na słowo Boże, wydaje się powstawać, z punktu katolickiego, nieuprawnione uproszczenie w rozumieniu łaski, która usprawiedliwia. Może to zastrzeżenie ze strony katolickiej wypływa z tego, że teologia katolicka interpretuje naukę Lutra z własnego punktu widzenia, bez próby stworzenia wspomnianego nowego języka antropologicznego i metafizycznego. To samo można powiedzieć o twórcach Reformacji, którzy nie wchodząc w pojęciowość scholastyczną, wyrażają wątpliwość w konieczność kształtowania wiary przez miłość, wyrażoną w formule *fides caritate formata*, co według nich oznacza ograniczenie działania łaski Bożej, która potrzebowałaby do swojej całkowitej skuteczności czynów ludzkich²³. Dlatego potrzebna jest dalsza dyskusja ekumeniczna dotycząca znaczenia miłości i wolności dla rozumienia wiary i usprawiedliwienia.

Chciałbym przywołać w tym miejscu konstatację Schockenhoffa, która wpisuje się w prowadzony dyskurs, mówiącą o człowieku, który żyje w relacji do Boga, która jest dla niego konstytuującą go rzeczywistością, zapewniającą mu w ogóle zdolność do egzystencji, do której należy również jego skończoność, niedoskonałość i śmiertelność, oznaczającą zmierzanie ku śmierci²⁴. Człowiek więc nie istnieje jako byt ze względu na to, że podjął on taką decyzję dzięki wolnej woli czy też ze względu na to, że inni wyrazili taką wolę. Człowiek jest powołany do życia dzięki aktowi stwórczemu Boga, dzięki wypowiedzianemu przez Niego Słowu, które go w tym istnieniu utrzymuje. Według Karla Jaspersa w człowieku spotykają się więc wezwanie do życia, wypowiedziane przez Boga i zobowiązujące go do przestrzegania ogłoszonego prawa, oraz jego niepowtarzalna historia, która zakłada postrzeganie jego subiektywnych uwarunkowań życiowych²⁵. Natomiast w kwestii dyskursu toczącego się wokół *fides caritate formata* wydaje się być cenne przytoczenie wypowiedzi św. Bazylego, który podkreśla uprzedniość daru miłości Boga w stosunku do przestrzegania

²³ EH 43–44.

²⁴ E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996, 238–239.

²⁵ Por. K. JASPERS, *Philosophie II. Existenzerhellung*, Berlin i in. 1979, 419.

przykazań danych człowiekowi: „Miłości Boga nie nabywa się na drodze poznawania przykazań. Podobnie jak korzystania ze światła, pragnienia życia, miłości do rodziców czy wychowawców nie nauczyliśmy się od innych, tak samo, owszem, daleko bardziej, miłości Boga nie otrzymujemy przez nauczanie z zewnątrz. W samej naturze człowieka spoczywa pewna siła umysłu, jakby nasienie zawierające w sobie zdolność oraz konieczność miłowania. Poznanie Bożych przykazań rozbudza owo nasienie, troskliwie je pielęgnuje, roztropnie żywi i przy Bożej pomocy doprowadza do pełnego rozwoju. Dlatego pochwalając waszą pilność, niezbędną do osiągnięcia tego celu, będziemy się starali z pomocą Bożą i z pomocą waszych modlitw obudzić, według danej mi przez Ducha Świętego umiejętności, ukrytą w was iskrę miłości Bożej. Przede wszystkim należy powiedzieć, iż zanim otrzymaliśmy od Boga przykazania, wcześniej jeszcze otrzymaliśmy odeń zdolność i moc do ich wypełnienia. Dlatego nie możemy narzekać, jak gdyby wymagano od nas czegoś niezwykłego, ani też wynosić się, jak gdybyśmy ofiarowywali więcej, niż otrzymaliśmy. Otóż, kiedy posługujemy się w sposób godny i właściwy otrzymanymi darami, życie nasze staje się pobożne i bogate w cnoty, kiedy zaś czynimy z nich niewłaściwy użytek, popadamy w wady”²⁶. Uderzające w tym tekście jest przywołanie przez Bazylego idei nasienia czy iskry Bożej, które są dane człowiekowi habitualnie. Owa idea nie jest czymś nowym czy też oryginalnie chrześcijańskim. Wystarczy wspomnieć stoicką koncepcję boskiego logosu, aby uzmysłwić sobie recepcję chrześcijańską filozofii greckiej czy rzymskiej. Historia idei antropologiczno-teologicznej pełna jest wątków, stawiających pytanie, jak wlane czy też wrodzone cechy habitualne człowieka należy rozpoznać i doprowadzić je od stanu potencjalności do stanu aktywności, zwłaszcza w kontekście omawianej miłości Boga. Owa idea nie jest obca myśli ewangelickiej, wyrażonej w opisie Dietza Lange, który widzi koniunkcję dzieła odkupieńczego Boga i odpowiedzialności ziemskiej człowieka. Tę koniunkcję określa i determinuje miłość. Miłość Boga do człowieka sprawia, że człowiek zostaje powołany do życia i istnieje oraz że może on odpowiedzieć przez realizację swojego powołania na wezwanie Boga, co jest możliwe dzięki miłości ludzkiej. Ta wzajemna miłosna relacja Boga i człowieka jest specyficzną ideą chrześcijańską, która pozwala uniknąć przekonania, że najważniejsza jest moralność uczynkowa, a nie przyjęcie miłości Boga, która uzdalnia człowieka do czynienia dobra i unikania zła²⁷. W po-

²⁶ BAZYLI WIELKI, Resp. 2, 1, w: BAZYLI WIELKI, *Pisma ascetyczne*, t. II: *Reguły dłuższe, reguły krótsze*, Kraków 1995, 20–22.

²⁷ D. LANGE, *Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis*, Göttingen 2002³, 426: *Was das genau bedeutet, lässt sich aber erst verstehen, wenn man sich klar macht, dass sowohl die versöhnende Tat Gottes als auch die weltliche Verantwortung des Menschen als Liebe bestimmt ist. Gottes Liebe ist es, die will, dass der Mensch sei, und dass er seiner Bestimmung gerecht werden könne; dieser Ausrichtung entspricht die menschliche Liebe. So lässt*

dobny sposób wypowiada się Joseph Ratzinger, który stwierdza, że rdzeniem miłości jest zdolność do tego, by zaprzeć się samego siebie, wchodząc na drogę naśladowania Chrystusa. A naśladowanie Chrystusa jest naśladowaniem Boga, jest wejściem w opiekę Boga, który jest doskonałą i nieskończoną miłością. Gdy człowiek naśladuje Chrystusa, staje się w pełni człowiekiem, gdyż wchodzi on w człowieczeństwo Boga. Dlatego w imię miłości Bóg staje się człowiekiem, by człowiek stawał się podobny Bogu. W ten sposób powstaje relacja z Bogiem, która sprawia, że człowiek jest w Bogu, co determinuje jego czyny²⁸.

Odnosząc się do uprzedniej analizy idei *fides caritate formata*, warto podkreślić, że EH eksponuje wypowiedź biblijną, która wskazuje na to, że wiara, która usprawiedliwia, jest zawsze tą, która działa przez miłość (Ga 5,6). A tym samym dzieło usprawiedliwienia i uświęcenia człowieka są nierozdzielnie ze sobą związane. Uzmysłowanie sobie tego faktu może przyczynić się do uniknięcia przekonania, że wiara jest czymś „tanim”, czymś, co wszystko wybacza i bagatelizuje. Bo przecież wiara, która usprawiedliwia, działa w człowieku, zmienia go wewnątrz, dokonuje nowego określenia jego życia, dając mu poczucie, że jest „nowym człowiekiem“. Takie ustawienie problemu przez EH cieszy ze względu na potrzebę wspólnego chrześcijańskiego świadectwa wiary. To właśnie ono jest najważniejsze wobec wszelkich współczesnych problemów człowieka. Na pewno dyskurs ewangelicko-katolicki, który toczy się na skutek Reformacji, potrzebuje nowych impulsów, aby przyczynić się do jeszcze lepszego rozumienia, na czym polega istota i wielkość miłości Bożej i na czym polega oddawanie czci Bogu w dzisiejszym świecie, które będzie wolne od niepotrzebnych i mało efektywnych konfesyjnych kłótni. Owe rodzą się często z braku oczyszczenia pamięci i poczucia nieuzasadnionej wyższości w ludziach zapominających o służbie na rzecz wiary. Należy mieć to zawsze przed oczyma, aby, choć idąc różnymi wyznaniowymi drogami, nie zapominać o podstawowym zadaniu dla chrześcijan, jakim jest wspólne świadectwo o Chrystusie²⁹.

Zakończenie

Wspólny dokument Kościoła katolickiego i ewangelickiego, dotyczący upamiętnienia 500-lecia Reformacji, zachęca do głębokiej refleksji związanej

sich zum einen der spezifisch christliche Charakter beider Beziehungen wirklich erfassen – insbesondere in Abgrenzung gegen ein rechtliches, an den Kategorien Lohn und Strafe orientiertes Verständnis – und zum anderen wird so der innere Zusammenhang zwischen der Beziehung Gottes zum Menschen und der Beziehung der Menschen untereinander verständlich.

²⁸ J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, München – Freiburg im Br. 1973, 145.

²⁹ Por. EH 46.

z oczyszczeniem pamięci, skażonej wielowiekowym podziałem chrześcijan zachodnich i z potrzebą działalności misyjnej, wypływającą z ewangelizacyjnej istoty chrześcijaństwa. Oczyszczenie pamięci będzie możliwe, gdy uniknie się próby „odgrzewania” starych mitów, a uwzględni się stan współczesnej refleksji historycznej, która przedstawia różnice historyczno-egzystencjalne pomiędzy poszczególnymi wiekami i pozwala ocenić fakty historyczne ze współczesnej perspektywy. Na pewno konieczne jest tu uwzględnienie wiedzy dotyczącej kulturowej pamięci i tożsamości³⁰. Świadczenie o Chrystusie wiąże się z poszukiwaniem nowych dróg ewangelizacji, które wymagają najpierw pojednania się Bogiem, aby w ten sposób znaleźć źródło i drogę do pojednania ludzkiego³¹. Taka postawa pozwoli zrozumieć, że współczesnemu człowiekowi nie wystarczy jakaś nieokreślona wiara w Boga, lecz że głoszenie Chrystusa jako jedyne go pośrednika pomiędzy Bogiem i człowiekiem, który wyzwala od zła i uzdalnia do życia dobrego, jest koniecznością, odczytaną jako znak czasu.

Bibliografia

- ASSMANN A., *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999.
- ASSMANN J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politischer Identität in früheren Hochkulturen*, München 1999.
- ASSMANN J., *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, w: J. ASSMANN, T. HÖLSCHER (red.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1988, s. 9–19.
- BAZYLI WIELKI, *Pisma ascetyczne*, t. II: *Reguły dłuższe, reguły krótsze*, tłum. i oprac. J. Naumowicz, Kraków 1995, s. 20–22.
- CHOJNACKI G., *Relacyjność osoby ludzkiej. Studium antropologiczno-teologiczne pism Edyty Stein (Teresy Benedykty od Krzyża)*, Poznań 2015.
- Erinnerung heilen – Jesus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017* (Gemeinsame Texte Nr. 24 der EKD und DBK), Hannover – Bonn 2016.
- JASPERS K., *Philosophie II. Existenzerhellung*, Berlin i in. 1979.
- LANGHE D., *Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis*, Göttingen 2002².
- SCHOCKENHOFF E., *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz 1993.

³⁰ Zob. EH 97.

³¹ Zob. *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Gütersloh 2014.

SCHOCKENHOFF E., *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996.

RATZINGER J., *Dogma und Verkündigung*, München – Freiburg im Br. 1973.

Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2014.