



Ks. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

p.artemiuk@uksw.edu.pl

ORCID: 0000-0001-5337-0329

TEOLOGIA EKUMENICZNA W UJĘCIU KAZIMIERZA HOFFMANNA (1930–1975)

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/SPLP.2025.001>

Streszczenie

Celem artykułu są uporządkowanie i rekonstrukcja wątków ekumenicznych obecnych w pismach Kazimierza Hoffmanna, układających się w teologię ekumeniczną, którą duchowny uprawiał. W części pierwszej została ukazana katolicka perspektywa teologii ekumenicznej K. Hoffmanna. Część drugą autor poświęcił kościołom i wspólnotom chrześcijańskim oraz perspektywie dialogu. W części trzeciej przedstawił poglądy warszawskiego ekumenisty na Marcina Lutra, próbę rewizji jego teologii oraz założeń reformacji. Wnioski z przeprowadzonych analiz są następujące: Kazimierz Hoffmann ukazuje istotę katolickiej teologii ekumenicznej, dialog Kościoła katolickiego z innymi kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi oraz zadania, które wypływają z ekumenizmu. Czyni to, opierając się na soborowym nauczaniu oraz dokumentach Magisterium Kościoła. Warszawski ekumenista zajmuje się kościołami i wspólnotami niekatolickimi, dokonując ich prezentacji, wskazuje na oryginalność myśli oraz wydobywa charakterystyczne cechy, a także główne rysy teologii. Wykorzystawszy literaturę przedmiotu, podejmuje się rewizji poglądów Marcina Lutra oraz założeń reformacji.

Słowa kluczowe: Kazimierz Hoffmann, teologia ekumeniczna, ekumenizm, dialog ekumeniczny, Kościół katolicki, kościoły i wspólnoty chrześcijańskie, Marcin Luter, reformacja

*ECUMENICAL THEOLOGY AS SEEN
BY KAZIMIERZ HOFFMANN (1930–1975)*

Abstract

The paper aims to systematise and reconstruct the ecumenical themes present in K. Hoffman's writings, which form the ecumenical theology practised by the author. The first part presents the Catholic perspective of K. Hoffmann's ecumenical theology. The second part is dedicated to Christian churches and communities and the perspective of dialogue. In the third part, the author presents the views of this Warsaw scholar on Luther and attempts to revise his theology and the principles of the Reformation. The conclusions from the analyses are as follows. K. Hoffmann reveals the essence of Catholic ecumenical theology, the dialogue of the Catholic Church with other Christian churches and communities, and the tasks that arise from ecumenism. He does so on the basis of the teachings of the Council and the documents of the Church Magisterium. The author deals with non-Catholic churches and communities, and in his presentation, he points to the originality of thought and highlights the characteristic features and main features of theology. Based on the literature on the subject, he undertakes a revision of Martin Luther's views and the principles of Reformation.

Keywords: Kazimierz Hoffmann, ecumenical theology, ecumenism, ecumenical dialogue, Catholic Church, Christian Churches and ecclesial communities, Martin Luther, Reformation

Kazimierz Hoffmann¹ był teologiem związanym z Warszawską Szkołą Apologetyczną. Pracę magisterską zatytułowaną *Teoria Adama o historyczno-psycho-*

¹ Biogram opracowany na podstawie: H. Mross, *Hoffmann Kazimierz (1930–1975), pracownik naukowy Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, teolog ekumenista*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981*, t. 5, red. L. Grzebień, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, s. 543–545; R. Paciorkowski, *Kierunek apologetyki*, w: *XX [Dwadzieścia] lat Akademii Teologii Katolickiej. Księga pamiątkowa 1954–1974*, Warszawa 1976, s. 47–49.

Artykuł stanowi efekt badań prowadzonych w ramach grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki NPRH/DN/SP/0204/2023/12: „Warszawska Szkoła Apologetyczna (1956-1992). Historia – Metodologia – Wiarygodność – Dziedzictwo”.

logicznej genezie teologii Lutra jako współczynnika rozwiązania zagadnienia ekumenicznego napisał pod kierunkiem Wincentego Kwiatkowskiego. W roku 1961 został asystentem, a w roku 1964 starszym asystentem na ATK przy katedrze dogmatyki spekulatywnej z powodu braku etatu przy katedrze apologetyki. Hoffmann zajmował się przede wszystkim teologią ekumeniczną w różnych jej odmianach: katolicko-protestancką, katolicko-prawosławną, chrześcijańsko-żydowską. Jego artykuł *O rewizji poglądów na Lutra i reformację* wzbudził duże zainteresowanie w kraju i za granicą. Podczas Soboru Watykańskiego II wśród licznych materiałów przekazanych do Watykanu znalazły się artykuły ekumeniczne polskiego duchownego. W latach 1966–1968 prowadził wykłady z teologii ekumenicznej w różnych ośrodkach naukowych w kraju (ATK, KUL, WSD w Pelplinie) oraz za granicą (ośrodki teologiczne w NRD). W latach 1971–1972 pelpliński duchowny kontynuował studia w Instytucie Ekumenicznym w Monachium. Prowadził wówczas prace nad genezą teologii soborowej Lutra, które przerwał jego zaginięcie w Warszawie 27 stycznia 1975 roku.

Celem artykułu jest uporządkowanie i rekonstrukcja wątków ekumenicznych obecnych w pismach K. Hoffmanna, układających się w teologię ekumeniczną, którą duchowny uprawiał. *Status questionis* badanego zagadnienia to jedno całościowe opracowanie twórczości naukowej K. Hoffmanna w postaci pracy magisterskiej *Ksiądz Kazimierz Hoffmann (1930–1975) i jego idea ekumeniczna*, która została napisana pod kierunkiem ks. dr. hab. Jana Walkusza, prof. KUL na Wydziale Teologii KUL w Lublinie, i obroniona w roku 2008². W literaturze przedmiotu spotykamy jedynie dwie noty biograficzne. Pierwsza, autorstwa H. Mrossa ze *Słownika polskich teologów katolickich*, zawiera podstawowe dane biograficzne oraz bibliografię³. Druga z kolei, przygotowana przez R. Paciorkowskiego, zawiera opis działalności naukowej K. Hoffmanna w ATK wraz z podstawową bibliografią⁴. Warszawski apologetyk stwierdza, że duchowny z Pelplina „za przedmiot swych badań obrał teologię ekumeniczną. Początkowo, od 1958, w różnych jej aspektach: katolicko-protestanckim, katolicko-prawosławnym i katolicko-żydowskim. Z biegiem czasu ograniczył zakres swej problematyki głównie do odcinka katolicko-ewangelickiego. Spośród licznych artykułów na ten temat ożywioną dyskusję wywołała wypowiedź dotycząca rewizji poglądów na Lutra i reformację. Tą dyskusyjną publikacją zainteresowały się również ośrodki niekatolickie za granicą. Wśród materiałów ekumenicznych nadesłanych do Rzymu w czasie Soboru Watykańskiego II znalazły się również artykuły ekumeniczne ks. Hoffmanna”⁵.

² <https://e.kul.pl/qldyplom.html?maska=Hoffmann&op=0&filtr=1&opek=1&sort=3&ord=ASC&strlimit=30>, (13.11.2024).

³ H. Mross, *Hoffmann Kazimierz*, s. 543–545.

⁴ R. Paciorkowski, *Kierunek apologetyki*, s. 47–49.

⁵ Tamże, s. 47. 8g

Przerwane życie i nieukończona rozprawa doktorska sprawiły, że K. Hoffmann nie pozostawił po sobie obszernych artykułów naukowych czy monografii, które w pełni oddałyby jego zainteresowania i pasje badawcze. Jego bibliografia zawiera wprawdzie ponad 50 pozycji, ale są teksty niewielkie, często publicystyczne i recenzyjne. Zdradzają jednak rozległą wiedzę ich autora dotyczącą teologii ekumenicznej. Cały dorobek K. Hoffmanna możemy podzielić na trzy części. Pierwszy obszar to publikacje prezentujące katolicką perspektywę. Będą tutaj teksty poświęcone istocie katolickiej teologii ekumenicznej, dialogowi Kościoła katolickiego z innymi kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi oraz zadaniom, które wypływają z ekumenizmu. Obszar drugi to teksty poświęcone kościołom i wspólnotom niekatolickim. Kazimierz Hoffmann dokonuje ich prezentacji, zwraca uwagę na oryginalność myśli, wydobywa charakterystyczne cechy i główne rysy teologii. Osobnym wątkiem pozostaje próba nowego odczytania myśli Marcina Lutra i rehabilitacja jego teologii. W takim też kluczu zostanie ujęty plan artykułu, który będzie się składał z trzech części. W pierwszej ukażę katolicką perspektywę teologii ekumenicznej K. Hoffmanna. Drugą poświęcę kościołom i wspólnotom chrześcijańskim oraz perspektywie dialogu. W części trzeciej zajmę się poglądami pelplińskiego duchownego na temat Lutra i reformacji oraz próbą rewizji osoby reformatora i samego dzieła.

KATOLICKA PERSPEKTYWA TEOLOGII EKUMENICZNEJ

Zajmując się teologią ekumeniczną, Kazimierz Hoffmann wskazywał na jej nowość, definiował ją oraz prezentował jej stan aktualny. W artykule opublikowanym w „Zeszytach Naukowych KUL” w roku 1963 zauważa, że ekumenizm był przedmiotem szczególnego zainteresowania ostatniego soboru. „Życie ekumeniczne zaś na płaszczyźnie katolickiej i niekatolickiej rozpoczęło się od prac teologicznych i na tej płaszczyźnie wkład teologii do ekumenizmu jest szczególnie wielki”⁶. Początek ekumenizmowi katolickiemu i niekatolickiemu dały rozmowy mechlińskie. Po nich w latach trzydziestych odbyła się dyskusja ekumeniczna w Berlinie (1934) między teologami katolickimi i ewangelickimi z udziałem anglikanów oraz luteranów ze Szwecji. W okresie powojennym w Niemczech dochodziło do regularnych spotkań. Ich miejscem było bawarskie opactwo benedyktynów w Niederaltaich⁷. Od czasów międzywojennych pojawiło się sporo czasopism ekumenicznych, między innymi „Una Sancta”, „The Ecumenical Review”, „Irenikon”, „Istina”. Powołano też instytucje służące sprawie

⁶ K. Hoffmann, *Nowa dyscyplina teologiczna: teologia ekumeniczna*, „Zeszyty Naukowe KUL” 4 (1963), s. 72.

⁷ Zob. tenże, *Katolickie centrum ekumeniczne w Niederaltaich*, „Znak” 114 (1963), s. 1507–1510.

jedności, np. Johann Adam Möhler Institut für Konfessions und Diasporakunde w Paderborne (1956 r.)⁸. Hoffmann, charakteryzując sam przedmiot, jakim jest teologia ekumeniczna, zauważa, że na rzymskich uczelniach (Gregorianum i Anselmianum) „wykłady teologii ekumenicznej różnią się od wykładów teologii niekatolickich Kościołów chrześcijańskich tym, że referuje się w nich nie tylko teologię niekatolicką z akcentowaniem elementów wspólnych z teologią katolicką, ale omawia się prócz wykładu z teologii niekatolickiej teologiczną problematykę ekumeniczną oraz możliwości jej rozwiązania”⁹. Warszawski ekumenista postuluje, by teologię ekumeniczną, zgodnie z sugestiami Stolicy Apostolskiej, uprawiać jako oddzielną naukę i ją systematyzować¹⁰.

Wziąwszy pod uwagę historię ruchu ekumenicznego, K. Hoffmann zwraca uwagę na różnorodność ekumenizmu niemieckiego. Podkreśla jego różnorodne odcienie i nurty (misyjny, liturgiczny, biblijny, eklezjologiczny i pacyfistyczny) oraz wskazuje na znaczenie, jakie miały w kształtowaniu się rzeczywistości ekumenizmu niemieckiego. Warszawski ekumenista akcentuje również niemiecką specyfikę historyczną (hitleryzm) i działania władz w okresie nazistowskim, których celem było niszczenie chrześcijaństwa. W tej sytuacji „katolicy i ewangelicy na terenie Niemiec uświadomili sobie, że łączy ich wspólna więź rzeczywistości chrześcijańskiej. Przeżycie tej świadomości stanowiło szczególnie bodziec do podjęcia wspólnego działania w duchu ekumenicznym. Nieraz katolicy i ewangelicy duchowni podejmowali to działanie, kiedy razem cierpieli w hitlerowskich więzieniach czy też obozach koncentracyjnych”¹¹. Polski ekumenista zwraca również uwagę na dzieło J. Metzgera, założyciela ruchu ekumenicznego *Una Sancta*¹². Ten katolicki duchowny działał na polu ekumenizmu już w czasie międzywojennym. Jego wysiłki napotykały duże trudności ze strony kościelnej hierarchii, chociaż on sam o wszystkim informował przełożonych i pracował za ich zgodą. Uwieńczeniem jego pracy ekumenicznej była śmierć męczeńska, którą poniósł 17 kwietnia 1944 roku. „Działalność ekumeniczna ks. Metzgera stanowi bardzo poważną podstawę dalszej działalności ekumenicznej na terenie Niemiec, a także działalności ekumenicznej w ogóle”¹³. Próbuąc scharakteryzować ekumenizm na terenie Niemiec, należy zwrócić uwagę na przejawy ekumenicznej akcji modlitwowej, łączącej różne denominacje. „Do tej rzeczywistości i tego klimatu w sposób szczególnie przyczynia się fakt, iż wspólne używanie kościołów przez katolików i ewangelików jest bardzo rozpowszechnione i należy do zjawisk

⁸ Zob. tenże, *O przywrócenie kościelnej jedności*, „Znak” 35 (1957), s. 470–474.

⁹ Tenże, *Nowa dyscyplina teologiczna: teologia ekumeniczna*, s. 72–73.

¹⁰ Zob. tamże, s. 73.

¹¹ Tenże, *Ogólne spojrzenie na ekumenizm niemiecki*, „Ateneum Kapłańskie” 363 (1969), s. 122.

¹² Tenże, *Ruch Una Sancta*, „Więź” 9 (1962), s. 160–164.

¹³ Tenże, *Ogólne spojrzenie na ekumenizm niemiecki*, s. 123.

oczywistych”¹⁴. Ponadto trzeba dostrzec przejawy współpracy ekumenicznej chrześcijan różnych wyznań. Dotyczy to przede wszystkim życia społecznego. Kazimierz Hoffmann zauważa, że o ile ekumenizm w dialogu teologicznym nastrocza trudności, to ekumenizm w praktyce „stanowi po prostu konkretną, poważnie rozwijającą się rzeczywistość”¹⁵. Dialog teologiczny w perspektywie ekumenicznej w Niemczech polega na tym, że teolodzy starają się wszystkie dziedziny teologiczne uprawiać w aspekcie ekumenicznym. W ten sposób realizują soborowy dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*.

Jaki jest rzeczywisty sens ekumenizmu z perspektywy katolickiej? Hoffmann, odpowiadając na to pytanie, stwierdza:

Po pierwsze, w ekumenizmie nie chodzi o przekonywanie niekatolików, że kościoły, do których należą, ich kościoły, są fałszywe i wiarę ojców muszą porzucić, dokonując konwersji na katolicyzm, czyli Kościół prawdziwy. Kazimierz Hoffmann akcentuje myśl soborowego dekretu, stwierdzając: „Kościół katolicki [...] zdaje sobie sprawę z prawdziwej przynależności niekatolików do Kościoła poprzez chrzest. Kościół katolicki docenia też, przynajmniej stara się docenić, wartości innych Kościołów chrześcijańskich [...]”¹⁶. Warszawski ekumenista przypomina też wcześniejszy pogląd dotyczący niekatolików: „by zaistniała jedność, trzeba, by wyznawcy Kościołów niekatolickich przeszli na katolicyzm i że nie ma naprawdę innej drogi”¹⁷. W dobie soboru Kościół katolicki zrezygnował z tego stanowiska. Hoffmann przypomina, że jego genezę należy widzieć w perspektywie historycznej. „Ruch ekumeniczny nie znajdował się wtedy w takim stadium rozwoju, w jakim znajduje się obecnie. To, co zostało napisane, nie może być oczywiście podstawą do uznania słuszności przejścia z Kościoła katolickiego do któregoś z Kościołów niekatolickich ani słuszności poglądu, że w Kościele katolickim brak istotnej części chrześcijańskiej prawdy”¹⁸.

Po drugie, ekumenizm z perspektywy katolickiej nie polega na nawracaniu poszczególnych niekatolików lub głoszeniu im „sympatycznych słów po to, by bez szczególnego bólu pożegnali się zupełnie ze swą wiarą”¹⁹. Warszawski ekumenista przypomina: „Tak jak w najgłębszej swej istocie Kościół stanowi pewną tajemnicę – jest przecież mistycznym organizmem Chrystusa – tak również tajemnicą jest osiągnięcie najważniejszej sprawy w Kościele: jego jedności”²⁰. Jedność więc, by w pełni mogła być osiągnięta, musi być dziełem Chrystusa. Każdy

¹⁴ Tamże, s. 124.

¹⁵ Tamże, s. 126.

¹⁶ Tenże, *Rzeczywisty sens ekumenizmu katolickiego*, „Więź” 1 (1964), s. 25.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

ochrzczony zaś, wszczepiony w żywy organizm Kościoła, „zobowiązany jest czynić wszystko, co w jego mocy, by ekumenizm realizować”²¹.

Po trzecie, podejmując pracę unijną, Kościół docenia znaczenie niekatolickich wartości chrześcijańskich²².

Po czwarte, Kościół katolicki uznaje ważność chrztu św., a w niektórych przypadkach ważność święceń kapłańskich i biskupich oraz innych sakramentów. Jego pragnieniem jest również, by „ważne święcenia i sakramenty stały się udziałem wszystkich chrześcijan, a także jedna nauka Kościoła i jedność w kościelnym urzędzie”²³.

Po piąte, Kościół katolicki ma możliwości, by przyspieszyć realizację celów ekumenicznych²⁴. Jeśli chodzi o zagadnienia dogmatyczne, to Kościół katolicki nie będzie szedł na kompromisy, może jednak dokonywać rewizji własnego spojrzenia na poszczególne kwestie sporne. „Zadaniem Kościoła jest ulepszać swe życie, a więc także zgłębiać swą prawdę, precyzować dogmaty. Przez zdogmatyzowanie pewnej prawdy objawionej prawda ta niejako otrzymuje ludzkie szaty, zostaje wyrażona w ludzkich słowach. Wiadomo, że ludzkie słowa nie są rzeczą najdoskonalszą. Kościół ma prawo, ba, zadanie i obowiązek te słowa kształtować tak, aby jak najidealniej odpowiadały temu, co powiedziane zostało w Objawieniu”²⁵.

Katolickie rozumienie ekumenizmu K. Hoffmann oddaje wyrażeniem: droga wspólnej pracy. „Najważniejsza rzecz w tej pracy to ekumeniczny klimat: postawa miłości, dobroci i wyrozumienia wobec braci z innych Kościołów”²⁶.

KOŚCIOŁY I WSPÓLNOTY CHRZEŚCIJAŃSKIE – PERSPEKTYWA DIALOGU

Kazimierz Hoffmann, zajmując się myślą chrześcijan niekatolików, wypowiadał się w różnych kwestiach ekumenicznych, komentując wydarzenia, konferencje naukowe czy publikacje. Jego głos pozostaje świadectwem żywej reakcji, która miała miejsce w czasach soborowych.

²¹ Tamże.

²² Zob. tamże, s. 26.

²³ Tamże, s. 27.

²⁴ Zob. tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 28; zob. tenże, *Katolicka wina za chrześcijański rozłam*, „Znak” 87 (1961), s. 1291–1295.

Warszawski ekumenista, analizując reakcję chrześcijan na fakt zwołania soboru²⁷, zauważa, że „była i jest po dziś bardzo żywa”²⁸. Najlepszym przykładem, zdaniem polskiego ekumenisty, jest wypowiedź prawosławnego teologa H. Alivisatosa, zamieszczona w organie Światowej Rady Kościołów. Dwie kwestie zdają się dla niego kluczowe. Po pierwsze, koncepcja porozumienia między Kościołem katolickim a prawosławiem i protestantyzmem oraz między prawosławiem a protestantyzmem. Po drugie, możliwość porozumienia katolicko-prawosławnego i katolicko-protestanckiego. Odnosząc się do możliwości porozumienia katolicko-prawosławnego, K. Hofmann za H. Alivisatosem stwierdza: „Jeśli na Soborze mieliby się zjawić przedstawiciele Kościoła prawosławnego, dyskusja z Kościołem katolickim winna wyjść od stwierdzenia, że różnice katolicko-prawosławne nie powstały po odłączeniu się prawosławia od jedności z Rzymem. Istniały dawno przed nim, a obie strony, by nie zrywać kościelnej jedności, żyły w atmosferze pokojowej koegzystencji. Kościół wschodni nie kwestionował też faktu, iż na Zachodzie autorytet papieski coraz więcej wzrastał, a papież nie mieszał się do jego wewnętrznych spraw. Względy ambicjonalne w IX i XI wieku spowodowały tragiczny rozłam. Wprawdzie Kościół rzymskokatolicki nie może przyjąć wszystkiego, co wyznaje Kościół prawosławny, ani Kościół prawosławny nie może przyjąć wszystkiego, co wyznaje Kościół rzymskokatolicki, ale nie ma przecież przeszkody, by oba Kościoły wróciły do tej koegzystencji jaka istniała przed ich rozłamem”²⁹.

W odniesieniu do możliwości porozumienia katolicko-protestanckiego należy zauważyć, że po podziałach protestantyzmu sprawa wydaje się zdecydowanie trudniejsza, jest jednak pewna droga wyjścia. Jaka? Po przeanalizowaniu faktów historycznych trzeba budować atmosferę wzajemnego przebaczenia. Ponadto należy zwrócić uwagę na następujące kwestie: po pierwsze, teologia św. Augustyna pozostaje fundamentem zarówno dla myśli scholastycznej, jak i protestanckiej; po drugie, istnieje możliwość realnej i uczciwej współpracy katolicko-protestanckiej; po trzecie, jej podstawą mogą okazać się nurty antychrześcijańskie godzące w każdy Kościół i wspólnotę chrześcijańską³⁰. Należy pamiętać także o kwestii zasadniczej: wszystkie kościoły chrześcijańskie łączy wspólny fundament. Jest nim *Credo Nicejskie*. Ponadto wszyscy chrześcijanie oczekują nowego zesłania Ducha Świętego. „Żaden z nich nie ma prawa przez wzdryganie się od złożenia takiej czy innej ofiary brać na siebie winę za to, że do wypełnienia ekumenicznego obowiązku się nie przyczynił”³¹.

²⁷ Zob. tenże, *Problematyka soborowa w katolickiej literaturze teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 319 (1962), s. 166–167.

²⁸ Tenże, *Pozakatolickie chrześcijaństwo wobec Soboru*, „Ateneum Kapłańskie” 316 (1961), s. 185–186.

²⁹ Tamże, s. 185.

³⁰ Zob. tamże, s. 186.

³¹ Tamże.

Jak w takim razie kształtować jedność? Prezentując perspektywę reformacyjną, K. Hoffmann zauważa, że „Luter przeprowadza tezę, iż Reformacja i Kościół Ewangelicki stoją na tym samym gruncie życia religijnego i kościelnego, na którym stało chrześcijaństwo starożytne”³². I polski ekumenista dodaje: „tezę tę przeprowadza Luter w obronie przed zarzutem katolickim, że Reformacja i Kościół Ewangelicki nie posiadają chrześcijańskiego dobra w pełnym i właściwym tego słowa znaczeniu”³³. Według reformatora należy wrócić do chrześcijaństwa starożytnego. Postulat powrotu dotyczy także Kościoła katolickiego, który zdaniem Lutera oddalił się od ideału życia chrześcijańskiego. „Jeśli Reformacja oddalenie to ma naprawić, winna nawiązać do tego życia chrześcijańskiego, które stało na najidealniejszym poziomie swego zadania. Trzeba zatem, by Chrystus stał się ośrodkiem życia religijnego, trzeba, by życie to zostało ukształtowane według zasad ewangelii, trzeba, by przeżycie religijne miało poważne znaczenie, by świadectwem jego życia była postawa miłości Boga i bliźniego – słynny jest postulat Lutera: *lex fidei est lex charitatis erga deum* – a także – chociaż nieco w innym znaczeniu – *lex charitatis erga proximum* – trzeba, by kapłaństwo było powszechne, by struktura hierarchiczna Kościoła i liturgia zostały uproszczone”³⁴. Kazimierz Hoffmann podkreśla, że Kościół katolicki zna te postulaty reformacji, chociaż w chwili ich ogłoszenia były one przez katolików zapomniane. Skoro zatem idea odnowy życia chrześcijańskiego pojawiła się jako naczelną ideą soboru, należy wrócić do chrześcijańskiej starożytności. Polski ekumenista postulował, „by Kościół Katolicki szczególnie mocno zaakcentował swój chrystocentryczny charakter, by jak największy nacisk położył na ewangelię i Pismo św., by postulował konieczność przeżycia religijnego, by postulował konieczność jak najpełniejszego realizowania idei *charitatis*, by w jeszcze mocniejszy sposób podkreślił ideę powszechnego kapłaństwa, wiadomo, że od pewnego czasu, a szczególnie w związku z soborem, idea ta zyskuje coraz większe znaczenie, by struktura hierarchiczna i życie liturgiczne zostały uproszczone”³⁵. Niemiecki reformator miał jednak świadomość, że nie da się całkowicie wrócić do świata i mentalności Kościoła starożytnego. Dlatego K. Hoffmann stwierdza: „Era starożytności chrześcijańskiej minęła. Żyjemy w erze innej i do niej musimy nasze chrześcijańskie życie też dostosować. Zresztą sobór ma ustalać środki duszpasterstwa, odpowiadającego wymogom i duchowi współczesności”³⁶. Należy jednak pamiętać, że „chrześcijaństwo starożytne było chrześcijaństwem najidealniejszym i że jeśli współczesne chrześcijaństwo chce dążyć do tego, by również było idealne

³² Tenże, *Postulaty reformacji a perspektywa zjednoczenia*, „Więź” 4 (1962), s. 76.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 77.

³⁶ Tamże.

i najidealniejsze, powinno i musi do chrześcijaństwa starożytnego nawiązać i wcielić w swe życie ze starożytnego chrześcijaństwa to, co ma znaczenie zawsze³⁷.

Postulat powrotu do źródeł może zbliżyć Kościół katolicki z protestantyzmem. Warszawski ekumenista dodaje: „Postulat ten był jedną z najbardziej naczelnych idei Reformacji i w mniejszym lub większym stopniu w ewangelickim chrześcijaństwie po dzień dzisiejszy żyje. Dlatego też zrealizowanie go w Kościele katolickim miałoby również swój ekumeniczny sens. Na płaszczyźnie chrześcijańskiej starożytności oba wielkie kościoły mogłyby się spotkać³⁸. Czy jednak jest to wystarczający motyw służący pojednaniu?

Kazimierz Hoffmann podkreśla, że w wielu zasadniczych kwestiach katolicy i protestanci zdecydowanie się różnią. Dlatego powrót ten powinien oznaczać także pokonanie dogmatycznych trudności, bo wiara chrześcijańska w starożytności była jedna. Kwestiami diskutowanymi między oboma wyznaniem pozostają dogmaty Kościoła katolickiego ogłoszone już po podziale zachodniego chrześcijaństwa czy sprawa relacji protestantów do papieństwa. Odnośnie do pierwszej kwestii, to „nieuznanie przez protestantów tych dogmatów wynika nie tyle z różnicy katolicko-protestanckich przekonań dogmatycznych, które są możliwe do uzgodnienia i które w pewnym stopniu są już uzgodnione³⁹. Jeśli zaś chodzi o relację z biskupem Rzymu⁴⁰, to według K. Hoffmanna należy przyjąć następującą perspektywę: „jeśli Luter zaprzeczył papieństwu, to nie tyle zaprzeczył mu teoretycznie, ile praktycznie. W swym konflikcie z władzą kościelną, papieństwem, nieraz nawet nazywał papieża antychrystem. Walczył z papiestwem ze względu na jego różne niedociągnięcia i błędy. Ale nie kwestionował zbytnio prymatu papieskiego jako teolog⁴¹. Ponadto stwierdzał, że „w papieństwie istnieje prawdziwe Pismo św., prawdziwe sakramenty, prawdziwy katechizm, słowem podstawa całego chrześcijańskiego dobra⁴². Z czasem protestantyzm oddalił się od papieństwa także teoretycznie. Można jednak dostrzec pewne zbliżenia. Najlepszym świadectwem pozostają badania O. Cullmanna⁴³. Według jego teorii „bez najmniejszej wątpliwości św. Piotr otrzymał od Chrystusa prymat władzy rządzenia. Problemem otwartym pozostaje jedynie kwestia, czy w myśl słów Chrystusa Piotr winien w prymacie rządzenia mieć swych następców, czy nie⁴⁴. Protestantcki teolog R. Baumann jest przekonany, iż protestantyzm winien uznać dogmat o prymacie

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 78.

⁴⁰ Szerzej na ten temat zob.: tenże, *Prymat papieski i urząd pasterski w świetle wypowiedzi ewangelickich*, „Homo Dei” 32 (1963), s. 205–210.

⁴¹ Tenże, *Postulaty reformacji a perspektywa zjednoczenia*, s. 78.

⁴² Tamże.

⁴³ Zob. tenże, *Dwie sylwetki, Natan Söderblom – Oskar Cullmann*, „Znak” 96 (1962), s. 920–926.

⁴⁴ Tenże, *Postulaty reformacji a perspektywa zjednoczenia*, s. 78.

papieskim, gdyż zbyt jasno mówi o nim Pismo Święte. Jest to głos w protestantyzmie dziś odosobniony, niemniej ma swe doniosłe ekumeniczne znaczenie⁴⁵.

Zdaniem K. Hoffmanna w dialogu katolicko-protestanckim kwestiami dogmatycznymi, które powodują różnice, są dwie zasady: *sola fide* i *sola scriptura*. Pierwsza z nich była reakcją na *Werkgerechtigkeit*, „przejawiającą się w różnych formach pobożności zewnętrznej, w pielgrzymkach, odpustach, kulcie relikwii, jakże często nieautentycznych, oraz w przywiązywaniu do tych przejawów roli zbawczej”⁴⁶. Bez mocno funkcjonującej *Werkgerechtigkeit* „Luter nie ustaliłby zasady *sola fide* tak stanowczo, a w dalszym rozwoju myśli protestanckiej nie byłaby ona zasadą tak naczelną. W odpowiedzi na tę zasadę Tridentinum formułuje dogmat, że nie *sola fide*, ale *fide et operibus justificatur homo*, uznając zasadę *sola fide* za heretycką. Dziś jednak teologia ekumeniczna akcentuje, iż przez ustalenie zasady *sola fide* Luter nie przekreślał roli dobrych uczynków, co więcej, przypisywał im wielkie znaczenie”⁴⁷.

Jeśli chodzi o drugą z zasad, czyli *sola scriptura*, ma ona również źródło w sprzeciwie wobec *Werkgerechtigkeit*. „W katolicyzmie ery renesansu uważano jej przejawy za źródło wiary. Nikt zaś, także Luter, nie myślał wtedy o tym, że tradycja to ustne podanie, niejako ustna ewangelia, pochodząca od Chrystusa i apostołów. Przez tradycję rozumiano właśnie najróżniejsze przejawy *Werkgerechtigkeit*. Reakcją na to była zasada *sola scriptura*. Nie pielgrzymki przeróżne i zewnętrzne objawy kultu są źródłem naszej wiary, ale ewangelia, Słowo Boże w Piśmie św. I znów Tridentinum zasadę tę potępia, podkreślając *non sola scriptura sed scriptura et traditione*. Protestantyzm współczesny jednak w dużej mierze przyjmuje tradycję jako źródło wiary we właściwym jej zrozumieniu”⁴⁸.

Według K. Hoffmanna trudności dogmatyczne katolicko-protestanckie zostały złagodzone, chociaż różnice dalej istnieją i nie dotyczą rzeczy błahych. „Teologia ekumeniczna jednak robi wszystko, by prędzej czy później je przewyciężyć. Ufnie patrzy naprzód, wiedząc, że realizuje Chrystusowy testament, że realizuje zadanie, które Chrystus jej powierzył”⁴⁹.

Jeśli chodzi o relacje katolicko-prawosławne, to K. Hoffmann zauważa, że „wiara prawosławna, różna od katolickiej, żyje w Kościołach wschodnich przez

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 79.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże; inne teksty dotyczące dialogu katolicko-protestanckiego zob.: K. Hoffmann, *Katolicko-protestancka współpraca ekumeniczna*, „Homo Dei” 28 (1959), s. 591–593; tenże, *Katolicko-protestancki dialog*, „Więź” 3 (1961), s. 148–153; tenże, *Czy problem mariologiczny wyklucza katolicko-protestanckie porozumienie ekumeniczne?*, „Homo Dei” 31 (1962), s. 37–40; tenże, *Spowiedź w kościele ewangelickim*, „Znak” 96 (1962), s. 918–920; tenże, *Cześć świętych w kościele ewangelickim*, „Ruch Biblijno-Liturgiczny” 4 (1963), s. 223–225.

liczne wieki”⁵⁰. Dlatego „trudno spodziewać się, by wiara ta, po takim czy innym pogłębieniu jej treści i takiej czy innej zmianie jej interpretacji, mogła znaleźć się na jednej płaszczyźnie z wiarą katolicką”⁵¹. Warszawski ekumenista podkreśla obecność kluczowych różnic, które dzielą prawosławie i katolicyzm. Jest ich, zdaniem K. Hoffmanna, siedem. „Wynikają one z nieuznawania przez prawosławie następujących dogmatów Kościoła katolickiego, ogłoszonych po rozłamie: 1) prymatu papieskiego, 2) papieskiej nieomyłności, 3) dogmatu o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna, 4) dogmatu o czyśćcu, 5) dogmatu, iż po śmierci i sądzie szczegółowym dusze zaraz idą do nieba, czyśćca albo piekła, 6) dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP oraz 7) dogmatu o Wniebowzięciu NMP”⁵².

W związku z istniejącymi różnicami należy zapytać o możliwości pojednania. Warszawski ekumenista stwierdza: „wymienione katolicko-prawosławne różnice dogmatyczne nie wynikają prawie że wcale z prawosławnych wierzeń czy przekonań teologicznych. W niektóre zaś z wyżej wymienionych katolickich dogmatów Kościół wschodni wierzył także po rozłamie, chociaż, rzecz jasna, nie uznawał ich jako dogmaty. Co więcej, wiara w niektóre katolickie dogmaty w prawosławiu była starsza i silniejsza niż w katolicyzmie”⁵³.

Bez wątpienia najtrudniejszą kwestią jest prymat papieski. Kazimierz Hoffmann podkreśla, że „prawosławie od pewnego czasu, ściśle od pontyfikatu Piusa XII, wyraża wobec papiestwa swój szacunek i sympatię”⁵⁴. Należy jednak pamiętać, że „wszystkie [...] prorzymskie i propapieskie akcenty nie zmieniają faktu, że aby uwierzyć w prymat papieski i papieską nieomyłność, prawosławie musiałoby przeżyć bardzo ciężki, prawie niewyobrażalny kryzys i przełom w swej wierze. Tysiąc nieomal lat oddalenia od Rzymu, a przede wszystkim fakt, że przyczyną tego oddalenia był rzymsko-konstantynopolitański konflikt, zrobiły swoje”⁵⁵.

Warszawski ekumenista jest świadomy, że ten dialog również napotyka liczne trudności. Ich podstawą jest stanowisko prawosławia, które uznaje, że wiarę kształtują dogmaty siedmiu soborów powszechnych, które odbyły się przed katolicko-prawosławnym rozłamem. Dlatego też prawosławni odmówili udziału w Pierwszym Soborze Watykańskim, argumentując, że nie mogą przystępować do Kościoła heretyckiego. Ich zdaniem dokumenty pierwszych siedmiu soborów to dogmatyka nieskażona. To, co potem formułowano odnośnie do wiary i dogmatów w Kościele katolickim, należy uznać za niezgodne z ortodoksyjną doktryną. Hoffmann podkreśla jednak, że „właśnie te siedem soborów jak najwyraźniej, także i szczególnie przez przedstawicieli wschodnich, uznawało papieski prymat,

⁵⁰ Tenże, *Katolicy a prawosławni*, „Więź” 3 (1962), s. 64.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 65.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

a co za tym idzie, także w pewnym sensie papieską nieomyłność. Jeśli więc Kościół prawosławny chce być konsekwentny w swym twierdzeniu, iż stoi na gruncie siedmiu pierwszych soborów, musi uznać papieski prymat”⁵⁶. Inne kwestie obok papieskiego prymatu, czyli pochodzenie Ducha Świętego, istnienie czyśćca, sądu szczegółowego po śmierci czy też mariologicznych dogmatów (niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia), chociaż dzielą oba Kościoły, to jednak dają nadzieję na porozumienie⁵⁷. „Trudności te bez reszty są możliwe do przezwyciężenia”⁵⁸.

REHABILITACJA MARCINA LUTRA?

Rewizji poglądów dotyczących Lutra i reformacji podejmuje się K. Hoffmann w dwóch tekstach publicystycznych, które opublikował na łamach „Tygodnika Powszechnego” w roku 1962⁵⁹. W pierwszym z nich stwierdza, że Sobór Trydencki nie zatrzymał rozłamu w Kościele, chociaż podjął refleksję nad tymi dogmatami wiary, które przez reformację zostały odrzucone lub były krytykowane. Sytuacja zaczyna się zmieniać teraz (1962 rok). „Dopiero obecnie, w dobie ekumenizmu, sytuacja zaczyna wyraźnie zmieniać się na lepsze. Oczywiście nie wskutek jakiegś zmiany postawy Kościoła Katolickiego wobec dogmatów, których protestantyzm nie uznaje, ale głównie wskutek pewnych protestancko-katolickich prac teologicznych. Okazuje się, iż niejedna protestancko-katolicka różnica dogmatyczna powstała nie wskutek istotnie odmiennych od katolicyzmu przekonań Lutra i jego zwolenników, ale w wyniku nieporozumień, spowodowanych pewnym kryzysem Kościoła Katolickiego ery renesansu oraz – konfliktów między Lutrem a katolicką władzą kościelną”⁶⁰. Wraz z wysiłkiem teologicznym, nacechowanym duchem pojednania, występuje katolicka rewizja Lutra i reformacji. Krytyczne poglądy na jego temat są poddawane weryfikacji, co widać chociażby w pracy L. Christianiego⁶¹. „W świetle nowszych [...] prac historyków katolickich, zauważa K. Hoffmann, charakterystyka Lutra przedstawia się zupełnie inaczej. Oto, jakkolwiek Luter był nerwowo wrażliwy, to jednak nie może być mowy o skłonności jakiegś do choroby psychicznej czy nerwowej we właściwym tego słowa znaczeniu. Do klasztoru wstąpił dlatego, ponieważ złożył przysięgę, że zostanie zakonnikiem, kiedy zaskoczyła go niespodziewana gwałtowna burza. Niemniej intencja jego,

⁵⁶ Tamże, s. 65–66.

⁵⁷ Zob. tamże, s. 66–68.

⁵⁸ Tamże, s. 68.

⁵⁹ Tenże, *Rewizja poglądów na Lutra i reformację*, „Tygodnik Powszechny” 3 (1962), s. 1.3; tenże, *W sprawie rewizji poglądów na Lutra i reformację*, „Tygodnik Powszechny” 24 (1962), s. 4.

⁶⁰ Tenże, *Rewizja poglądów na Lutra i reformację*, s. 1.

⁶¹ L. Christiani, *Luther wie er wirklich war*, Stuttgart 1960.

by sprostać temu, do czego się zobowiązał, była uczciwa i szczerą. W klasztorze był zakonnikiem wzorowym i gorliwie oddawał się studiom teologicznym. Przełożeni powierzyli mu odpowiedzialne stanowiska i zadania. Mimo iż w swej nauce Luter głosił zasady z katolicką doktryną *de facto* niezgodne, to jednak nie zdawał sobie z tego sprawy i nie miał takiego zamiaru. Głosząc zaś zasadę, iż zbawienie można osiągnąć przez samą wiarę, nie tylko nie przekreśla wartości dobrych uczynków, ale znaczenie ich nieraz akcentował. Na dowód wystarczy przytoczyć jego dzieło: *Sermo von den guten Werken* – «Mowa o dobrych uczynkach» napisane w 1520 r., a więc już po zerwaniu z Kościołem Katolickim⁶². Ponadto „też swoich, chociaż zawierały antyrzymskie akcenty, nie ogłosił Luter, by z Kościołem walczyć, lub co więcej, by do walki z Kościołem nawoływać szerokie rzesze niemieckiego społeczeństwa. Gdyby zamierzał swymi tezami wywoływać antykościelną rewolucję, zredagowałby je po niemiecku, a nie po łacinie. Najbliższym ich celem było zaproszenie do akademickiej dysputy. Inna sprawa, iż mimo to echo na tezy w społeczeństwie niemieckim stało się bardzo mocne. Papież nie widział powodu, by sprawą Lutra zainteresować się dokładniej. A kiedy tymczasem inni przełożeni kościelni zaczęli Lutra piętnować jako heretyka – Luter z Kościołem zerwał⁶³.

K. Hoffmann zauważa, że „do szkicu powyższego, odzwierciedlającego obecną katolicką ocenę Lutra, dodać należy, iż jakkolwiek Luter – nie bez pewnej racji – mocno atakował Kościół Katolicki i papieństwo, a nieraz w swych atakach mocno przesadzał, to nawet po zerwaniu z Kościołem Katolickim uważał go za Kościół Chrystusowy, a papieństwo, przynajmniej w pewnej mierze, za podstawę «chrześcijańskiego dobra»⁶⁴.

Warszawski ekumenista podkreśla, że obecna praca teologiczna przebiega w kluczu uzgodnienia różnic dogmatycznych. Kościół katolicki nie odsuwa się „od teologii Lutra, ale znajomość jej w realizowaniu ekumenicznego celu uważa za konieczną. Tym więcej, że teologia Lutra spośród innych teologii protestanckich znajduje się najbliżej teologii katolickiej⁶⁵. Hoffmann podkreśla, że częściowa rehabilitacja Lutra nie oznacza jego apoteozy, „nie ma prowadzić do tego, by uważano Lutra za świętego⁶⁶. W tych wysiłkach chodzi o to, by „obraz Lutra był obiektywny”. Podejmowane wysiłki dokonują się „nie tylko w imię obiektywizmu naukowego, ale także w imię dobra ekumenicznego. Przestańmy wreszcie uważać Lutra za narzędzie szatana, chcijmy go zrozumieć i tych co za nim poszli, a będziemy się mogli spodziewać, że protestanci nasi bracia w Chrystusie rów-

⁶² K. Hoffmann, *Rewizja poglądów na Lutra i reformację*, s. 1.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 1.3.

⁶⁵ Tamże, s. 3.

⁶⁶ Tamże.

niez na papieżstwo nie będą patrzeć jako na instytucję obcą duchowi Chrystusowemu”⁶⁷.

Podobna zmiana następuje, jeśli chodzi o reformację. „Coraz rzadziej uważa się ją za bezpodstawną rewolucję, która nie wiadomo dlaczego burzyła dotychczasowy kościelny porządek i rozrywała kościelną jedność. Coraz zaś częściej ocenia się ją jako w dużej mierze zrozumiałą reakcję historyczną przeciwko kościelnemu upadkowi ery renesansu, oraz jako ruch, którego celem była odnowa chrześcijańskiego życia. Coraz poważniejsze znaczenie zyskują słowa św. Klementa Marii Hofbauera: *reformacja zaistniała dlatego że naród niemiecki chciał być pobożny*”⁶⁸. Niektóre elementy postulowane przez reformację w ostatnim czasie wcielił w życie Kościół katolicki, na przykład języki narodowe w liturgii, by wierni mogli z pełnym zrozumieniem i należyтым przeżyciem brać udział w praktykach. Położono także akcent na chrystocentryzm chrześcijańskiego życia, kapłaństwo powszechne, Ewangelię i Pismo Święte. Podobnie Kościół protestancki i teologia protestancka zbliżają się do katolickich prawd i przyjmują jako źródło wiary Tradycję. „Dziś protestancka teologia, widząc także, jak wielkie znaczenie ma w katolicyzmie jako źródło wiary Pismo św. zdaje sobie jasno sprawę, że przez tradycję katolicyzm rozumie ustne podanie, pochodzące od Chrystusa i Apostołów i żyjące w powszechnej świadomości Kościoła. Na takie pojęcie tradycji teologia protestancka w dużej mierze się pisze”⁶⁹.

Zdaniem K. Hoffmanna częściowa rehabilitacja Lutra i reformacji jest cenna z powodów naukowych, historycznych i ekumenicznych. W kolejnym artykule warszawski ekumenista pod wpływem głosów krytyki raz jeszcze podejmuje ten temat, wyjaśniając i doprecyzowując pierwotną myśl. Podkreśla, że „rewizja poglądów na Lutra i Reformację w katolicyzmie była rzeczą konieczną, gdyż poglądy dotychczasowe były i fałszywe, i krzywdzące”⁷⁰.

PODSUMOWANIE

Celem artykułu były uporządkowanie i rekonstrukcja wątków ekumenicznych obecnych w pismach Kazimierza Hoffmanna, układających się w teologię ekumeniczną, którą duchowny uprawiał. W części pierwszej została ukazana katolicka perspektywa teologii ekumenicznej. Część druga dotyczyła Kościołów i wspólnot chrześcijańskich oraz perspektyw dialogu. W części trzeciej zostały przedstawione poglądy warszawskiego ekumenisty na Lutra i podjęto próbę rewizji jego teologii oraz założeń reformacji. Wnioski z przeprowadzonych analiz są następujące:

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tenże, *W sprawie rewizji poglądów na Lutra i reformację*, s. 4.

Po pierwsze, K. Hoffmann ukazuje istotę katolickiej teologii ekumenicznej, dialog Kościoła katolickiego z innymi kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi oraz zadania, które wypływają z ekumenizmu. Czyni to, oparłszy się na soborowym nauczaniu oraz dokumentach Magisterium Kościoła. Ukazuje, w jaki sposób kształtował się ruch ekumeniczny. Kluczową kwestią dla K. Hoffmanna pozostaje sens wysiłków ekumenicznych. Przyjawszy katolicką perspektywę, warszawski wykładowca zgodnie z soborowym dekretem docenia zaangażowanie innych kościołów i wspólnot chrześcijańskich w dzieło budowania jedności. Wskazuje na wspólny fundament, jakim jest sakrament chrztu św., wysiłek ekumeniczny definiuje jako wspólną pracę nad jednością.

Po drugie, warszawski ekumenista zajmuje się kościołami i wspólnotami niekatolickimi. Dokonując ich prezentacji, wskazuje na oryginalność myśli oraz wydobywa charakterystyczne cechy, a także główne rysy teologii niekatolików. Kazimierz Hoffmann wskazuje na szereg różnic istniejących między Kościołem katolickim a kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi, których w dialogu ekumenicznych pominąć nie można. Przypomina również o istotnym wysiłku doktrynalnym, zmierzającym do zapoznania się z poszczególnymi stanowiskami i próby porozumienia na płaszczyźnie dogmatycznej.

Po trzecie, na podstawie literatury przedmiotu podejmuje się rewizji poglądów Marcina Lutra oraz założeń reformacji. Podkreśla, że dzięki wysiłkom ekumenicznym następuje uzgodnienie dogmatycznych różnic oraz przyjęcie przez Kościół katolicki niektórych postulatów zgłaszanych przez reformatorów. Według K. Hoffmanna częściowa rehabilitacja Lutra i reformacji jest cenna z powodów naukowych, historycznych i ekumenicznych.

Bibliografia

Christiani L., *Luther wie er wirklich war*, Stuttgart 1960.

Hoffmann K., *Cześć świętych w kościele ewangelickim*, „Ruch Biblijno-Liturgiczny” 4 (1963), s. 223–225.

Hoffmann K., *Czy problem mariologiczny wyklucza katolicko-protestanckie porozumienie ekumeniczne?*, „Homo Dei” 31 (1962), s. 37–40.

Hoffmann K., *Dwie sylwetki, Natan Söderblom – Oskar Cullmann*, „Znak” 96 (1962), s. 920–926.

Hoffmann K., *Katolicka wino za chrześcijański rozłam*, „Znak” 87 (1961), s. 1291–1295.

Hoffmann K., *Katolickie centrum ekumeniczne w Niederaltaich*, „Znak” 114 (1963), s. 1507–1510.

Hoffmann K., *Katolicko-protestancka współpraca ekumeniczna*, „Homo Dei” 28 (1959), s. 591–593.

- Hoffmann K., *Katolicko-protestancki dialog*, „Więź” 3 (1961), s. 148–153.
- Hoffmann K., *Katolicy a prawosławni*, „Więź” 3 (1962), s. 64–68.
- Hoffmann K., *Nowa dyscyplina teologiczna: teologia ekumeniczna*, „Zeszyty Naukowe KUL” 4 (1963), s. 72–73.
- Hoffmann K., *O przywrócenie kościelnej jedności*, „Znak” 35 (1957), s. 470–474.
- Hoffmann K., *Ogólne spojrzenie na ekumenizm niemiecki*, „Ateneum Kapłańskie” 363 (1969), s. 122–132.
- Hoffmann K., *Postulaty reformacji a perspektywa zjednoczenia*, „Więź” 4 (1962), s. 76–79.
- Hoffmann K., *Pozakatolickie chrześcijaństwo wobec Soboru*, „Ateneum Kapłańskie” 316 (1961), s. 185–186.
- Hoffmann K., *Problematyka soborowa w katolickiej literaturze teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 319 (1962), s. 166–167.
- Hoffmann K., *Prymat papieski i urząd pasterski w świetle wypowiedzi ewangelickich*, „Homo Dei” 32 (1963), s. 205–210.
- Hoffmann K., *Rewizja poglądów na Lutra i reformację*, „Tygodnik Powszechny” 3 (1962), s. 1.3.
- Hoffmann K., *Ruch Una Sancta*, „Więź” 9 (1962), s. 160–164.
- Hoffmann K., *Rzeczywisty sens ekumenizmu katolickiego*, „Więź” 1 (1964), s. 22–29.
- Hoffmann K., *Spowiedź w kościele ewangelickim*, „Znak” 96 (1962), s. 918–920.
- Hoffmann K., *W sprawie rewizji poglądów na Lutra i reformację*, „Tygodnik Powszechny” 24 (1962), s. 4.
- <https://e.kul.pl/qldyplom.html?maska=Hoffmann&op=0&filtr=1&opek=1&sort=3&ord=ASC&strlimit=30>.
- Mross H., *Hoffmann Kazimierz (1930–1975), pracownik naukowy Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, teolog ekumenista*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981*, t. 5, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 543–545.
- Paciorkowski R., *Kierunek apologetyki*, w: *XX [Dwadzieścia] lat Akademii Teologii Katolickiej. Księga pamiątkowa 1954–1974*, Warszawa 1976, s. 47–49.