

**EKUMENICZNE
USPRAWIEDLIWIENIE
PODZIELONYCH GRZESZNIKÓW**

**Recepcja „Wspólnej deklaracji
w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”
w teologii katolickiej**

Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej

seria: BIBLIOTEKA DIECEZJI ŚWIDNICKIEJ

6

REDAKTOR SERII: KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK

ks. Jarosław M. Lipniak

**EKUMENICZNE
USPRAWIEDLIWIENIE
PODZIELONYCH GRZESZNIKÓW**

**Recepcja „Wspólnej deklaracji
w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”
w teologii katolickiej**

ŚWIDNICA 2006

IMPRIMATUR

L.dz. 1306/2005
Świdnica, dnia 27.09.2005 r.

† *Ignacy Dec*
Biskup Świdnicki

ISBN 83-921533-5-9

Wydawca: Świdnicka Kuria Biskupia
Pl. Jana Pawła II 1
57-100 Świdnica
tel. 074 85 64 400

Projekt okładki: ks. Jarosław M. Lipniak

Druk: Usługi Poligraficzne Bogdan Kokociński
57-400 Nowa Ruda, ul. Armii Krajowej 15
tel. 074 872 5092
e-mail: drukarnia@kokocinski.pl

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	7
Przedmowa	13
Wstęp.....	17

ROZDZIAŁ I

KATOLICKIE UJĘCIE USPRAWIEDLIWIENIA PRZED

<i>WSPÓLNĄ DEKLARACJĄ</i>	29
§1. Usprawiedliwienie w traktacie dogmatycznym Michaela Schmausa.....	30
1.1. Natura usprawiedliwienia.....	31
1.2. Przyczyny usprawiedliwienia.....	37
1.3. Skutki usprawiedliwienia	38
1.4. Przymioty usprawiedliwienia.....	44
§2. Teologia Hansa Künga	49
§3. Personalistyczne ujęcie usprawiedliwienia Romano Guardiniego	66
§4. Historyczny wymiar usprawiedliwienia Henri de Lubaca.....	74
§5. Doświadczalny charakter usprawiedliwienia Gilberta Greshaka	82
§6. Społeczny wymiar usprawiedliwienia Leonardo Boffa.....	89
§7. Teocentryczny wymiar usprawiedliwienia według Karla Rahnera.....	101
§8. Miejsce usprawiedliwienia w <i>Dogmatyce katolickiej</i> Wincentego Granata.	114
§9. Podsumowanie	119

ROZDZIAŁ II

NAUKA O USPRAWIEDLIWIENIU W UJĘCIU

<i>WSPÓLNEJ DEKLARACJI</i>	129
§1. Powstanie, struktura i treść <i>Deklaracji</i>	130
§2. Przedmiot konsensusu.....	145
2.1. Wiara	146
2.2. Zbawienie.....	150

2.3. Wspólne określenie usprawiedliwienia.....	151
§3. Różnice istniejące w konsensusie	159
3.1. Niemoc i grzech człowieka w obliczu usprawiedliwienia	159
3.2. Usprawiedliwienie jako odpuszczenie grzechów i uczynienie sprawiedliwym.....	161
3.3. Usprawiedliwienie przez wiarę i z łaski.....	164
3.4. Grzeszność usprawiedliwionego.....	167
3.5. Zakon i Ewangelia.....	173
3.6. Pewność zbawienia	176
3.7. Dobre uczynki usprawiedliwionego.....	178
§4. Granice konsensusu	181
§5. Podsumowanie	194

ROZDZIAŁ III

TEOLOGICZNO-DOGMATYCZNE IMPLIKACJE

<i>WSPÓLNEJ DEKLARACJI</i>	211
§1. Trynitarny wymiar usprawiedliwienia	212
1.1. Rola Boga Ojca w dziele usprawiedliwienia.....	212
1.2. Chrystus jako usprawiedliwienie grzeszników	214
1.3. Duch Święty w dziele usprawiedliwienia	224
§2. Reinterpretacja nauki o usprawiedliwieniu w katolickiej charytologii.....	229
§3. Kościół w świetle nauki o usprawiedliwieniu	248
§4. Sakramenty jako „źródło” usprawiedliwienia	268
§5. Eschatyczny finał usprawiedliwienia.....	289
§6. Podsumowanie	306
Zakończenie	311
Bibliografia	319

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS** – *Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909–
- AK** – *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–
- ARCIC** – Anglikan-Roman Catholic International Commission.
- AS** – *Schmalkaldische Artikel*, w: BSLK, s. 407-468. Tłum. pol. *Artykuły szmalkaldzkie*, w: KWKL, s. 335-358.
- BE** – *Biuletyn Ekumeniczny*, wyd. Komisja Episkopatu do Spraw Ekumenizmu, Warszawa 1972–
- BF** – *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1988.
- BSLK** – *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hrsg. Im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen 1967.
- CA** – *Confessio Augustana (Augsburger Bekenntnis)*, w: BSLK, s. 31-137.
- Cath** – *Catholica*. Vierteljahrschrift für Kontroverstheologie, Paderborn 1932-1939, 1952/53-1958, Münster 1959–
- ChS** – *Chrześcijanin w świecie*, Warszawa 1969–
- CO** – *Het christeljk Oosten*, Nimwegen 1965– (do 1964: COH).
- Com** – *Communio*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1981–
- CT** – *Collectanea Theologica* (poprzednio PT), Lwów 1920-1939, Warszawa 1949/50–
- CzST** – *Częstochowskie Studia Teologiczne*, Częstochowa 1973–
- DE** – Dekret o Ekumenizmie *Unitatis Redintegratio*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 288-324.

-
- DS** – H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone – Friburgi Brisgoviae – Romae 1976.
- DWR** – Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 410-421.
- DwÜ I** – *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsensustexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982*, hrsg. H. Meyer, D. Papandreou, H. J. Urban, L. Vischer, t. I, Paderborn – Frankfurt am Main 1991.
- DwÜ II** – *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsensustexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1982-1990*, hrsg. H. Meyer, D. Papandreou, H. J. Urban, L. Vischer, t. II, Paderborn – Frankfurt am Main 1992.
- EK** – *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973–
- EvTh** – *Evangelische Theologie*, München 1934–
- EWK** – *Evangelium – Welt – Kirche. Schlußbericht und Referate der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“–1967-1971*, hrsg. H. Meyer, Frankfurt am Main 1975.
- FC** – *Formula Concordiae* (Konkordienformel), w: BSLK, s. 739-1100.
- FKTh** – *Forum Katholische Theologie*, Aschaffenburg 1985–
- FZ** – *Formula Zgody*, w: KWKL, s. 387-528.
- FZThPh** – *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Freiburg (Schweiz) 1954–
- Gr** – *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica*, Roma 1920–

- HD** – *Homo Dei*. Przegląd ascetyczno-duszpasterski, Tuchów 1932-1939, Wrocław 1940-1956, Warszawa 1957–
- HerKor** – *Herder-Korrespondenz*, Freiburg Br. 1946–
- IS PCPCU** – *Information Service. The Pontifical Council for Promoting Christian Unity*, Vatican City (1989), Rome 1967–
- Ist** – *Istina*, Boulogne-sur-Siene 1954–
- JES** – *Journal of Ecumenical Studies*, Pittsburgh 1964-1966, Philadelphia 1967–
- JFaith** – *Justification by Faith (Common Statement)*, w: H. G. Anderson, T A. Murphy, J. A. Burgess (ed.), *Justification by Faith. Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, Minneapolis 1985, s. 13-74.
- KD** – K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, t. I-XII, München – Zollikon 1932-1967.
- KDK** – Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 526-606.
- KKK** – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- KKKW** – *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich*, AAS 82(1990), s. 1033-1363.
- KL** – Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 25-95.
- KNA-ÖKI** – „*Katholische Nachrichtenagentur. Ökumenische Information*”.
- KO** – Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 341-362.

-
- KuD** – *Kerygma und Dogma*. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre, Göttingen 1955–
- KWKL** – *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999.
- LM** – *Lutherische Monatshefte*, Hamburg 1962–
- LR** – *Lutherische Rundschau*, Stuttgart 1951-77.
- LThK** – *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. J. Höfer, K. Rahner, t. I-X. Reg.-Bd., Freiburg Br. 1957-1967.
- MD** – *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim*, Bensheim 1950–
- MThZ** – *Münchener theologische Zeitschrift*, München 1950–
- MySal** – *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. I-V, Einsiedeln 1965-76.
- OiCh** – *One in Christ*. A Catholic Ecumenical Review, London 1965–
- OR** – *L'Osservatore Romano* (wersja polska), Citta del Vaticano 1980–
- ÖR** – *Ökumenische Rundschau*, Stuttgart 1952–
- REPWN** – *Religia. Encyklopedia PWN*, Warszawa 2001–
- RSLK** – *Rechtfertigung des Sünders, w: Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* t. I: *Rechtfertigung Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, hrsg. K. Lehmann, W. Pannenberg, Freiburg – Göttingen 1986, s. 35-75.
- RSR** – *Recherches de science religieuse*, Paris 1910–
- RTChAT** – *Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej*, Warszawa 1958–
- RTK** – *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (od 1991/92 RT – *Roczniki Teologiczne*), Lublin 1949–

- SD** – *Solida declaratio*, w: BSLK, s. 829-1100.
- SiDE** – *Studia i Dokumenty Ekumeniczne*, Warszawa 1983–
- STHSO** – *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* (do 1973 *Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego*), Opole 1968–
- STNKUL** – *Sprawozdania Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* (do 1968 r. *Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych oraz Kronika Towarzystwa Naukowego KUL*; od 1972 r. *Summarium. Sprawozdania TN KUL*), Lublin 1945–
- ŚFL** – Światowa Federacja Luterńska.
- ThG** – *Theologie und Glaube*, Paderborn 1909–
- ThPh** – *Theologie und Philosophie*, Freiburg 1966–
- ThRv** – *Theologische Revue*, Münster 1902–
- ThS** – *Theological Studies*, Woodstock (Md.) 1940–
- TThZ** – *Trierer Theologische Zeitschrift*, Trier 1947–
- US** – *Una Sancta. Rundbriefe für interkonfessionelle Begegnung, Meitingen (bei Augsburg) 1946-69*, Freising 1970–
- VELKD** – *Vereinigte Evangelisch – Lutherische Kirche Deutschlands* (Zjednoczony Kościół Ewangelicko-Luterński Niemiec).
- WA** – *Wyznanie Augsburskie (Konfesja Augsburska)*, w: KWKL, s. 143-163.
- WD** – *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000, s. 139-168.
- WOO** – *Wspólne Oficjalne Oświadczenie Światowej Federacji Luterńskiej i Kościoła katolickiego*, z dn. 11.06.1999, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000, s. 213-218.

- WOOD** – *Dodatek do Wspólnego Oficjalnego Oświadczenia Światowej Federacji Luterńskiej i Kościoła katolickiego*, w: S.C. Napiórkowski, *Bóg łaskawy. Nad „Wspólną deklaracją o usprawiedliwieniu”*, Warszawa 2001, s. 121-126.
- ZEK** – *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, Tübingen 1951–
- ZNKUL** – *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 1958–
- ZThK** – *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen 1891–
- ŻM** – *Życie i Myśl*, Poznań 1950-53, Warszawa 1954–

PRZEDMOWA

Po ogłoszeniu 31 października 1999 roku *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* mówiono o wielkim przełomie w dialogu luterańsko-katolickim, o *milowym kroku* na drodze ku jedności, a nawet o akcie *rewolucyjnym*. Papież Jan Paweł II powiedział: *Wydarzenie to stanowi kamień milowy na niełatwej drodze, wiodącej do przywrócenia pełnej jedności chrześcijan* (Anioł Pański 31 X 1999). Ten *milowy kamień* oznacza zadanie dla teologii. To zadanie ujął Jan Paweł II w następujących słowach: *Dlatego musimy połączyć siły, aby te wspólnie wypracowane treści doktrynalne wyrażać w języku i życiu naszych współczesnych. Potrzebni są dobrzy tłumacze, umiejący przekazywać prawdę w duchu wierności wobec własnej tożsamości...* (Przemówienie Ojca Świętego do przedstawicieli Światowej Federacji Luteriańskiej 9 XII 1999). To zadanie tłumaczenia *Deklaracji* można określić jako recepcję, czyli przyswojenie tego dokumentu także przez teologię. O recepcji osiągnięć dialogu ekumenicznego pisze Jan Paweł II w *Ut unum sint*. Osiągnięcia dialogu ekumenicznego muszą się stać dziedzictwem wszystkich. Odnosząc tę wypowiedź Jana Pawła II do *Deklaracji* można powiedzieć, że i ona musi stać się dziedzictwem wszystkich, a zwłaszcza dziedzictwem teologii. Na konieczność recepcji osiągnięć dialogu ekumenicznego wskazuje również Dokument Wspólnej Grupy Sztabowej Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan i Światowej Federacji Luteriańskiej: *Sposoby wprowadzania w życie recepcji. Perspektywy w dziedzinie recepcji dokumentów powstałych w wyniku międzynarodowego dialogu luterańsko-katolickiego*. Recepcja dokumentów dialogu ekumenicznego, w tym także i *Deklaracji* jest ważnym i aktualnym zadaniem teologii. To zadanie odnośnie *Deklaracji* podjął ks. J. Lipniak w swojej dysertacji. Problem pracy wyraża pytanie o recepcję *Deklaracji* i konsekwencje tej recepcji dla teologii. Chodzi więc nie o jeszcze jeden komentarz do *Deklaracji* lub zebranie już istniejących komentarzy lecz o ukazanie procesu recepcji *Deklaracji* wraz z jego konsekwencjami dla teologii.

Struktura pracy obejmuje trzy rozdziały. Pierwszy rozdział przedstawia naukę o usprawiedliwieniu w teologii katolickiej przed podpisaniem *Deklaracji*. Jest to rozległa panorama współczesnych kierunków charytologicznych poczynając od najgłośniejszego doktoratu o usprawiedliwieniu H. Künga, który doczekał się nawet kieszonkowego wydania, poprzez R. Guardiniego, de Lubaca, G. Greshaka, L. Boffa do K. Rahnera. Każdy z owych współczesnych kierunków charytologicznych ma swoją specyfikę, a wszystkie są komplementarne dając bogatą panoramę katolickiej teologii usprawiedliwienia. Wiele z prezentowanych ujęć wniosło swój wkład w powstanie *Deklaracji*. Na gruncie takiej charytologii katolickiej zaprezentowanej w pierwszym rozdziale ma dokonać się recepcja nauki o usprawiedliwieniu zawartej w *Deklaracji*. Drugi rozdział nie ogranicza się do prezentacji nauki o usprawiedliwieniu zawartej w *Deklaracji*. To zostało zrobione w licznych publikacjach teologicznych. Ukazuje on nauczanie *Deklaracji* jako udaną próbę reinterpretacji dotychczasowej nauki o usprawiedliwieniu. Reinterpretacja to odkrycie nowych treści dogmatu, albo wyrażenie go w nowym języku bez uszczuplenia jego treści. Te nowe treści w nowym języku są do przyjęcia przez katolików i luteranów. Dla teologii katolickiej oznacza to kontynuację dotychczasowych principów w nauce o usprawiedliwieniu i dlatego nie oznacza przekreślenia tego, co o usprawiedliwieniu powiedziano w przeszłości, zwłaszcza na Soborze Trydenckim. Zreinterpretowany dogmat zachowuje także związek z innymi prawdami wiary, które wiążą się ze sobą na zasadzie połączonych naczyń. Takiej reinterpretacji nauki o usprawiedliwieniu nie można oskarżać o relatywizowanie prawdy, choć jak każde ludzkie dzieło ma też niedoskonałości. Trzeci, najbardziej twórczy rozdział ukazuje recepcję owej reinterpretacji nauki o usprawiedliwieniu. Ta recepcja ma znaczenie nie tylko dla charytologii, ale także dla całej teologii dogmatycznej. Recepcja *Deklaracji* jest twórczym bodźcem dla charytologii. Ubogaca ją nowymi treściami, przy czym nie oznacza to dystansowania się od dotychczasowych ujęć. Integruje te ujęcia i czyni krok do przodu przez pogłębione odczytanie nauki o usprawiedliwieniu. Jest to już ekumeniczne, czyli luterkańsko-katolickie odczytanie nauki o usprawiedliwieniu. Odnośnie charytologii spełniło się pragnienie największe-

go po Lutrze teologa protestanckiego K. Bartha, który chciał napisać dogmatykę nie kalwińską, nie ewangelicką, nie katolicką, ale po prostu chrześcijańską. Charytologia dokonująca recepcji *Deklaracji* staje się charytologią chrześcijańską. Autor ukazał również, że recepcja nauki o usprawiedliwieniu zawartej w *Deklaracji*, prowadzi do konieczności reinterpretacji całej dogmatyki, w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Usprawiedliwienie może i powinno dochodzić do głosu w całej dogmatyce. Ma ono bowiem aspekt historiozbawczy, Bóg stworzył ludzi w stanie sprawiedliwości, jak pisze św. Paweł w Ef 4, 24. Tą utraconą przez grzech sprawiedliwość przywraca Chrystus i dlatego Paweł nazywa Go *sprawiedliwością* w 1 Kor 1, 30. Jest to mało zauważany tytuł chrystologiczny. Ten tytuł Autor powiązał z miłosierdziem zwracając uwagę na związek miłosierdzia z usprawiedliwieniem. Usprawiedliwienie przyniesione przez Chrystusa jest aplikowane grzesznikom przez posługę Kościoła. Jest to kontynuacja posługi Chrystusa, który przyszedł do grzeszników, aby ich usprawiedliwić. Szczególnie poprzez sakramenty Kościół pośredniczy w procesie usprawiedliwienia grzesznika. One niosą łaskę, która usprawiedliwia tzn. odpuszcza grzechy i wewnętrznie odradza. W niektórych sakramentach, jak np. chrzest, pokuta, namaszczenie chorych na czoło wysuwa się pierwszy aspekt usprawiedliwienia – odpuszczenie grzechów, a w pozostałych drugi – wewnętrzne odrodzenie. Z sakramentem pokuty teologia katolicka wiąże odpusty. Ks. Jarosław M. Lipniak wykazał, że one nie są odrwane od łaski, bo same są łaską i zakładają usprawiedliwienie. Tak rozumiane odpusty nie powinny budzić protestu strony luteranckiej, choć nie należy oczekiwać przyjęcia przez luteranów nauki o odpustach. Usprawiedliwienie ma też charakter eschatyczny, bo łaska przejawia swoje królowanie przez sprawiedliwość wiodącą do życia wiecznego jak pisze św. Paweł w Rz 5, 21. Ten historiozbawczy aspekt usprawiedliwienia decyduje o tym, że nauka o usprawiedliwieniu powinna dochodzić do głosu w każdym traktacie teologii dogmatycznej, bo każdy z nich ma za przedmiot określony fragment historii zbawienia.

Zakończenie pracy zestawia wnioski, które wydają dobre świadectwo Autorowi. Nie tylko referuje on poglądy innych, ale twórczo myśli.

Dlatego jego wnioski są oryginalne. Nie trzeba robić do nich przypisów, bo są uzasadnionymi pomysłami Autora. Jego praca stanowi wkład przede wszystkim do charytologii. Rewaloryzuje ona ten traktat teologii dogmatycznej, który był niedoceniany, a nawet usuwany ze struktury wykładów. Tymczasem pytanie o usprawiedliwienie jest najważniejsze dla chrześcijanina. Chodzi w nim bowiem o jego wieczną przyszłość, o to jak nieprzyjaciel Boga – grzesznik, staje się jego przyjacielem – świętym. O ile sama *Deklaracja* została określona jako *kamień milowy na niełatwej drodze, wiodącej do przywrócenia pełnej jedności chrześcijan*, to dysertacja mogłaby być określona jako *kamień milowy na drodze teologicznej recepcji Deklaracji a Autor dobrym tłumaczem Deklaracji na język katolickiej charytologii*.

Nauka o usprawiedliwieniu doprowadziła do grzechu podziału chrześcijan. Dzięki *Wspólnej Deklaracji* podzieleni grzesznicy mają wspólną naukę o usprawiedliwieniu grzesznika. Ta nauka nie usprawiedliwia jednak samego grzechu podziału, ale usprawiedliwia trud dalszego dialogu ekumenicznego, który ostatecznie usunąłby nieusprawiedliwiony grzech podziału.

Ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek

WSTĘP

Teologowie zajmujący się dialogiem ekumenicznym często narzekają, że prowadzone rozmowy właściwie nic nie zmieniły w sytuacji ich rozdzielenia. Komisje spotykają się nieustannie, dyskutują na różnego rodzaju tematy, publikują dokumenty, a Kościoły nie podejmują rezultatów tejże pracy. Podział trwa nadal. Opracowanym już tekstom grozi niebezpieczeństwo, że zostaną włączone do ekumenicznego działu teologicznych bibliotek. Pozostaje problem – jak sprawić, żeby wyniki dialogów ekumenicznych przeniknęły do życia Kościoła? Nie ma bowiem większego sensu dalsze prowadzenie dialogu, skoro nie będzie się on przyczyniał do pogłębienia wspólnoty¹.

Rozdzielone Kościoły żyją na początku XXI wieku nadal w intrygującym, rozdwojonym klimacie. Przed czterdziestu laty powitały z radością ekumeniczne otwarcie. Minęły lata i zmienił się nastrój. Dzisiaj Kościoły ponownie coraz bardziej podkreślają swoją tożsamość i tradycję. I dzieje się to w chwili, gdy dialog, po latach wytężonej pracy teologicznej, może przedłożyć widzialne wyniki. Praca nad przywróceniem jedności uwidoczniła Kościołom, że ruch ekumeniczny wymaga od nich więcej niż tylko ogólnych rozważań o jedności Kościoła. „Podczas gdy dialog toczy się dalej, podejmując nowe zagadnienia lub rozwijając się na głębszych poziomach, stajemy przed kolejnym zadaniem: jak przyswoić sobie rezultaty osiągnięte do tej pory? Nie mogą one pozostać jedynie deklaracjami Komisji dwustronnych, ale muszą się stać dziedzictwem wszystkich. Aby to nastąpiło i aby umocniły się dzięki temu więzi komunii, potrzebna jest poważna refleksja, którą winien podjąć Lud Boży jako całość, choć różne mogą być jej metody, formy i poziomy kompetencji”². Niestety Kościoły nie znajdują się już w tym

¹ L. Vischer, *Recepcja uzgodnień w ruchu ekumenicznym*, w: *Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, L. Górka, Lublin 1985, s. 37-38.

² Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Watykan 1995, nr 80.

samym klimacie. Konsens zdaje się nie znajdować zbyt wielu otwartych oczu i serc, nieodzownych dla recepcji owoców ekumenicznego dialogu. Dlatego tak ważnym elementem i koniecznością jest recepcja uzgodnień ekumenicznych. Powrót do własnej tradycji nie jest rozwiązaniem. Chrystusowe wezwanie, aby Jego uczniowie stanowili jedno (por. J 17, 11) jest zbyt głęboko zakorzenione w Ewangelii, aby mogło być niedosłyszane i pominięte.

Na niełatwej drodze powtórnego budowania pełnej jedności między chrześcijanami, naczelne miejsce należy przypisać podpisanej 31 października 1999 roku *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*³. Dokument został podpisany w święto Reformacji, podczas nabożeństwa ekumenicznego w kościele ewangelickim św. Anny w Augsburgu. Pod *Deklaracją* złożyli swoje podpisy przedstawiciele Światowej Federacji Luterńskiej i Kościoła rzymskokatolickiego. Ze strony katolickiej podpisał ją przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan – kard. Edward I. Cassidy oraz sekretarz tejże rady bp Walter Kasper, ze strony luterńskiej – przewodniczący Światowej Federacji Luterńskiej bp Christian Krause oraz sekretarz tejże Federacji ks. Ishmael Noko. *Wspólna deklaracja* różni się od dokumentów katolickiego magisterium, które są sporządzane i promulgowane przez osoby pozostające w pełnej komunii z Kościołem rzymskokatolickim. *Deklaracja* jest pierwszym

³ Światowa Federacja Luterńska i Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000, s. 139-168 [dalej: *Wspólna deklaracja* (WD) lub *Deklaracja*]. Na gruncie języka polskiego spotykamy się z różnym zapisem tego dokumentu. A.A. Napiórkowski dwa pierwsze człony dokumentu pisze wielką literą (zob. A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróznicowany konsensus teologii katolickiej i luterńskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2000, np. s. 26). S.C. Napiórkowski wielką literą zapisuje tylko pierwszy wyraz *Wspólnej deklaracji* (zob. S.C. Napiórkowski, *Bóg łaskawy. Nad „Wspólną deklaracją o usprawiedliwieniu”*, Warszawa 2001, np. s. 10). Podobnie jak S.C. Napiórkowski nazwę *Wspólna deklaracja* zapisuje większość teologów protestanckich publikujących swoje refleksje nad podpisanym dokumentem w: *Deklaracji o usprawiedliwieniu*, Bielsko Biała 2000. W tekście oryginalnym *Deklaracji* jakim jest język niemiecki nie ma tego rodzaju problemu, gdyż gramatyka tego języka wszystkie rzeczowniki zapisuje wielką literą. W naszej pracy, przyjmujemy za wzór rodzimą gramatykę i tylko pierwszy człon nazwy zapisywać będziemy wielką literą.

dokumentem przyjętym i oficjalnie podpisanym na tak wysokim szczeblu przez katolików i luteranów, dokumentem mającym wielkie znaczenie dla dalszego dialogu między Kościołami, jak też dla nauki i życia Kościoła. Uzgodniono w nim to, co zdawało się niemożliwe do uzgodnienia – naukę o usprawiedliwieniu.

Reformacja, której przewodniczył Marcin Luter zarzucała teologii średniowiecznej, że głosi swoiste samozbawienie w duchu herezji pelagianizmu. Reformatorzy streszczali naukę katolicką o wierze i usprawiedliwieniu sugerując, że usprawiedliwienie jest owocem współpracy (*cooperatio*) człowieka z Bogiem. Współpracując z łaską, człowiek może zasługiwać na zbawienie własne oraz innych ludzi. By zasłużyć sobie na zbawienie, trzeba kochać Boga i ludzi, bo sama wiara nie wystarcza. Musi ożywiać ją miłość. Możliwość współpracy z Bogiem i łaską istnieje, dlatego że grzech pierworodny jedynie zranił naszą naturę, osłabiając rozum i wolę, ale przecież nie zniszczył jej całkowicie. Na potwierdzenie takiej interpretacji kościelnej teologii, w średniowieczu przytaczano wiele tekstów z pism ówczesnych teologów, które wynosiły możliwości ludzkiej natury na niekorzyść łaski.

Reformatorzy, słusznie protestując przeciwko elementom, które skaziły nauczanie i życie Kościoła, zanegowali przy tym możliwość współpracy człowieka z łaską i jakiegokolwiek zasługiwania na niebo. Ta negacja płynęła z przyjętej nauki o grzechu pierworodnym, który – według reformatorów – nie tylko zranił naturę ludzką, osłabiając przy tym rozum i wolę, ale ją całkowicie zniszczył. W następstwie tego, wszystko co człowiek czyni własnymi siłami, jest grzechem. Nie może być mowy o jakiegokolwiek współpracy człowieka ze zbawiającym Bogiem. Wykluczone są też jakiegokolwiek zasługi. Człowiek otrzymuje usprawiedliwienie jako całkowicie darmowy dar (zasada *sola gratia*), ze względu na Jezusa Chrystusa⁴. Spokojne i rzeczowe rozmowy między obu stronami okazały się przez stulecia niemożliwe. Tym bardziej, że nauce o usprawiedliwieniu nadano w obu konfesjach różny status. Dla teologów Reformacji usprawiedliwienie to artykuł, od którego zależy być albo nie być autentycznego chrześcijań-

⁴ S.C. Napiórkowski, *Luteranie i katolicy podają sobie ręce*, w: „Gość Niedzielny” nr 34, z dn. 31.10.1999 r., s. 12.

stwa. Teologowie protestanccy stale potwierdzali, że usprawiedliwienie „stoi i upada” wraz z Jezusem Chrystusem⁵. W. Dantine stwierdził, że zawarte w pojęciu nauki o usprawiedliwieniu odniesienie do człowieka nie może przesłonić tego, iż kryje ono w sobie przede wszystkim zbawcze działanie Boga w Jezusie Chrystusie⁶. Tylko w taki sposób nauka o usprawiedliwieniu jest „ogólnym wyrazem aktu zbawienia”⁷ i „pełnym wagi wyjaśnieniem istoty Ewangelii”⁸, nie zaś jedną z możliwych kategorii interpretacyjnych wydarzenia Chrystusa, które można wyjaśnić na różne sposoby i z pomocą różnych kategorii. Potwierdził to także dokument końcowy Czwartego Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luteranckiej. W dokumencie tym mówi się, że jeśli Reformacja uwypukliła orędzie o usprawiedliwieniu przez samą wiarę jako artykuł o decydującym znaczeniu dla egzystencji Kościoła, to nie miała na uwadze jakiejś określonej terminologii, ale jedynie sam czyn Chrystusa, chwałę Chrystusa, który nas uwolnił od grzechów. Zdradzilibyśmy zbawcze działanie Boga wobec świata, gdybyśmy przywiązywali całą uwagę do terminologii, nie zaś do oznaczanej przez nią rzeczywistości Chrystusa⁹. Zwracano uwagę, że także św. Paweł w wyrażaniu orędzia o zbawieniu nie zacieśniał się tylko do tego terminu, ale posługiwał się także innymi pojęciami z zakresu soteriologii¹⁰. Luter dokonał więc w oparciu o teologię paulińską uprzywilejowania pojęcia „usprawiedliwienie”, które stało się później kluczowym słowem teologii reformacyjnej.

W katolicyzmie usprawiedliwienie pozostawało zawsze jedną spośród kilku kategorii hermeneutycznych wyrażających wydarzenie zbawienia.

⁵ *Confessio Augustana*, w: BSLK, s. 62.

⁶ W. Dantine, *Gedanken über den Funktionscharakter des articulus stantis et cadentis ecclesiae*, w: *Helsinki 1963. Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes*, red. E. Wilkens, Berlin 1964, s. 125.

⁷ Ewangelia a Kościół czyli tzw. Raport z Malty, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterancki. Część 1: Lata 1965-1981*, Lublin 1985, s. 123, nr 27[dalej: *Raport z Malty*].

⁸ Tamże, s. 23

⁹ *Rechtfertigung heute. Handreichung zum Reformationstag 1981*, „Evangelischer Bund”, Göttingen 1981, nr 10.

¹⁰ Por. D. Zeller, *Zur Pragmatik der paulinischen Rechtfertigungslehre*, ThPh 56 (1981), s. 216.

Gdy mowa jest o odkupieniu dokonany przez Jezusa Chrystusa oraz o człowieku jako grzeszniku, którego przyjmuje Bóg i daje mu udział w zbawieniu, teologia katolicka odwołuje się również do rzeczywistości usprawiedliwienia, choć niekoniecznie od strony samego pojęcia. Czyni to natomiast treściowo, posługując się następującymi wyrażeniami: „zbawienie”, „odkupienie”, „pojednanie”, „pokój”, „wolność”, „nowe stworzenie” lub „nowe życie”¹¹.

Nauka o usprawiedliwieniu jawi się więc jako istotny problem dla widzialnej jedności Kościoła Chrystusowego. Stąd celem niniejszej dysertacji jest dokonanie recepcji *Wspólnej deklaracji* na gruncie katolickiej teologii. Samej recepcji nie ograniczymy do przypomnienia orzeczeń soborów i synodów. Byłoby to zawężone jej rozumienie. Będziemy starali ukazać ją jako życiowy proces dokonujący się ustawicznie w sferze wiary. Recepcja jest bowiem rzeczywistością rdzennie eklezyjalną, stale obecną w życiu wierzących¹². Sięga głębiej i dalej niż przyjmowanie orzeczeń

¹¹ C.S. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. C.S. Bartnik, Lublin 1979, s. 11n.

¹² Związki recepcji z jednością Kościoła widoczne są od samego początku. Poszczególne Kościoły lokalne lub regionalne przez wzajemną recepcję przyczyniały się do zachowania jedności i żywotności nie podzielonego jeszcze Kościoła. Ponadto, w odniesieniu do wczesnych soborów recepcja współdecydowała o samej treści orzeczeń, o ich prawdzie lub fałszu. W okresie przedkonstantyńskim istniał już zwyczaj, wedle którego autorytatywne orzeczenia synodu jednego Kościoła lokalnego były uznawane i przyjmowane przez inne Kościoły. Przykładem może być synod antiocheński z 268 roku. Był to pewien rodzaj recepcji bezpośredniej ze strony Kościołów, które wprost nie uczestniczyły w podejmowaniu decyzji, a jednak uznawały ją za swoją i stosowały się w praktyce do jej wymagań. W dziejach wczesnego chrześcijaństwa znane są również fakty krytycznego ustosunkowania się do orzeczeń soborowych i synodalnych. Prowadziło to albo do ich częściowej modyfikacji albo do całkowitego zakwestionowania i braku recepcji (przykładem może być synod efeski z 449 roku). W krytycznej recepcji mogły się zatem krystalizować poszczególne tematy o istotnym znaczeniu dla nauki i życia Kościoła. To one kształtowały świadomość wierzących w danym okresie i nadawały mu specyficzny charakter. Wspomnieć należy również autorytatywne uznanie danego orzeczenia za wyraz wiary całego Kościoła. Dogmat staje się wówczas wyrazem recepcji autorytatywnej. Proces recepcji, który miał miejsce zwłaszcza po wielkich soborach wczesnego Kościoła, nacechowany był wieloma napięciami, zmaganiem i konfliktami. Po wielkich soborach chrystologicznych i trynitarnych nadal toczyły się zażarte dyskusje i kontrowersje. Po Soborze Nicejskim (325) spory wokół terminu

soborowych bądź zwyczajnego nauczania magisterium Kościoła. Przekracza ona granice wyznaniowe. „Tworzy pewną wspólną interpretacji i komunikacji międzywyznaniowej, które pełnią istotną rolę między podzielnymi Kościołami. Są one wymogiem samego życia wierzących oraz przysługującego im zmysłu wiary”¹³. Tak rozumiana recepcja będzie w naszej pracy odzwierciedleniem gotowości uznania prawa innych chrześcijan i Kościołów do własnej odrębności. Właśnie dlatego, że przyznaje się to prawo innym, można z kolei przejąć od partnera w dialogu te wartości, które reprezentuje w sferze wiary, życia i teologii. Ekumeniczne rozumienie recepcji zastosowane w niniejszej pracy zakłada, że poszczególne tradycje wyznaniowe są konkretnym wyrazem urzeczywistniania się Kościoła i żywotności wiary chrześcijańskiej¹⁴. Różnorodność tych tradycji stała się w przeszłości przyczyną podziału Kościoła. Zadaniem recepcji jest doprowadzenie z powrotem do integracji tradycji wyznaniowych, wydobywanie z nich wartości istotnych i trwałych, które przyczynią się do ubogacenia innych chrześcijan. Taki jest zasadniczy cel tej pracy. Z jednej strony chodzi w niej o pewną syntezę i dalszy rozwój – szczególnie w zagadnieniu usprawiedliwienia, a z drugiej strony o przyczynienie się do szukania nowych dróg, które doprowadziłyby do widzialnej jedności Chrystusowego Kościoła.

homousios trwały dalej przez dziesiątki lat. Zwolennicy i przeciwnicy bronili nadal swoich racji, nie uważając bynajmniej, że sprawa została definitywnie zakończona. Dopiero po Soborze Konstantynopolińskim I (381) dogmat współistotności Logosu z Ojcem zdobył ogólne uznanie i został definitywnie przyjęty. Analogiczna sytuacja istniała po Soborze Chalcedońskim w latach 451-518, gdy los orzeczenia chalcedońskiego wydawał się nadal nie rozstrzygnięty, oraz po Soborze Konstantynopolińskim II (553). Ten ostatni odbyty pod presją Cesarza Justyniana, został przyjęty przez Rzym dopiero po żmudnym procesie interpretacji. Mamy do czynienia z procesem krytycznej i długotrwałej recepcji orzeczeń soboru. Zjawisko recepcji soborowej nie należy jednak do zamierchłej przeszłości. Recepcja jest stałym elementem każdego soboru czy synodu w życiu kościelnym. W. Hryniewicz, *Proces recepcji prawdy w Kościele. Jego znaczenie hermeneutyczne i ekumeniczne*, CT 45(1975) nr 2, s. 19-34.

¹³ W. Hryniewicz, *Recepcja jako problem ekumeniczny*, w: *Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu*, dz. cyt., s. 18.

¹⁴ Zob. *Sposoby wprowadzania w życie recepcji. Perspektywy w dziedzinie recepcji dokumentów powstałych w wyniku międzynarodowego dialogu luterancko-katolickiego*, SiDE 1993 nr 2, s. 79-85.

Zasygnalizowane problemy, wobec których staje teolog biorący na swój warsztat artykuł o usprawiedliwieniu, można wyrazić za pomocą szczegółowych pytań: czy *Deklaracja* wnosi coś nowego do współczesnej nauki o łasce? Czy nauka o usprawiedliwieniu winna zajmować w teologii katolickiej bardziej eksponowane miejsce, czy też ma pozostać w granicach charytologii? Jak powinna wyglądać recepcja *Wspólnej deklaracji* z jej teologiczno-dogmatycznymi implikacjami? Odpowiedź na powyższe pytania chce przynieść niniejsze studium teologiczno – dogmatyczne – „Recepcja *Wspólnej deklaracji* w sprawie nauki o usprawiedliwieniu w teologii katolickiej”.

Rozwiązanie postawionego problemu wymaga przyjęcia odpowiedniego planu pracy. Całość składać się będzie z trzech części. Część pierwsza zaprezentuje katolickie ujęcie usprawiedliwienia przed *Wspólną deklaracją*. Wprowadzeniem będzie prezentacja klasycznego modelu nauki o usprawiedliwieniu Michaela Schmausa, z jego charakterystycznymi katolickimi akcentami. Kolejnym krokiem będzie porównanie stanowiska katolickiego z protestanckim na podstawie dysertacji doktorskiej Hansa Kunga na temat nauki o usprawiedliwieniu w ujęciu K. Bartha. Następnie przedstawione zostaną nowe akcenty współczesnej nauki o *articulus iustificationis*, a mianowicie jej wymiary: personalistyczny Romano Guardiniego, historyczny Henri de Lubaca, doświadczalny Gilberta Greshaka, społeczny Leonardo Boffa i teocentryczny Karla Rahnera. Na końcu ukazy będzie wkład polskiej teologii w zagadnienie usprawiedliwienia grzesznika na przykładzie Wincentego Granata.

Prezentacja poszczególnych ujęć *articulus iustificationis* dowodzi, że jeszcze długo przed podpisaniem porozumienia w sprawie nauki o usprawiedliwieniu byli w Kościele katolickim teolodzy, którzy w swoich pracach na ten temat nie pisali polemicznie ale ekumenicznie. Przedstawione przez nich poglądy i styl pisania legły u podstaw porozumienia o usprawiedliwieniu i stanowią odpowiedni grunt pod *Deklarację*.

W drugim rozdziale omówione zostaną zagadnienia powstania *Wspólnej deklaracji*, jej redakcja, przedmiot, skutki, zasięg konsensusu oraz próba oceny, co wnosi nowego do dotychczasowego rozumienia usprawiedliwienia w teologii katolickiej. Przybliżone zostaną nie tylko

ogólne prawdy składające się na naukę o usprawiedliwieniu, przyjmowane przez obu partnerów ekumenicznego dialogu, ale też omówione będą różnice i granice podpisanego porozumienia.

W trzeciej części zaprezentowane zostaną teologiczno – dogmatyczne implikacje *Wspólnej deklaracji*, jakie mogą i powinny nastąpić w katolickiej teologii, aby dokument augsburski nie pozostał jednym z wielu podpisanych i zapomnianych osiągnięć na drodze do pełnej jedności Chrystusowego Kościoła. Będzie to więc propozycja recepcji.

Zarysowany cel oraz ukazane źródła określają metodę pracy. Centralne znaczenie będzie miała analiza źródła jakim jest *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, która zawiera zróżnicowany konsensus w nauce o *articulus iustificationis*. Problem badawczy rozpatrywany będzie w sposób analityczny przy powołaniu się na teksty źródłowe, opracowania i literaturę pomocniczą. Wyniki tych zabiegów będą syntetyzowane na tle porównawczym, a następnie przedstawione w porządku systematycznym. Metoda ta pozwoli zestawić i ocenić dokonania dialogu katolicko-luterańskiego. Ukazanie dojrzewania wielu poglądów i stanowisk oraz pokonywania różnic będzie wymagało również zastosowania metody historycznej. Na zakończenie każdego rozdziału dokona się podsumowania wyników badań wraz z próbą ich oceny.

Temat rozprawy będzie realizowany głównie na podstawie literatury teologicznej. Pierwszorzędnym źródłem pracy jest *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* oraz dołączony do niej *Aneks*. Prezentując zróżnicowany konsensus osiągnięty w nauce na temat usprawiedliwienia między katolikami i luteranami sięgniemy również do ważniejszych dokumentów obu Kościołów oraz do dokumentów i uzgodnień dialogu ekumenicznego na interesujący nas temat. Podpisane dokumenty i uzgodnienia będą ważnym punktem odniesienia się do prowadzonych analiz, porównań, a zwłaszcza do dokonywanej recepcji *Wspólnej deklaracji*. Praca posiłkuje się również literaturą przedmiotu i literaturą pomocniczą. Do literatury przedmiotu zaliczymy artykuły i monografie książkowe teologów katolickich i luterańskich, którzy opisali i skomentowali *Deklarację*. Czteroletni okres, który upłynął od podpisania

tego dokumentu pozwolił zebrać pewną ilość opracowań i komentarzy, pełniących rolę wyjaśniającą treść uzgodnień. W literaturze pomocniczej będą umieszczone te opracowania, które przyczyniły się do istotnego wsparcia i ubogacenia prezentowanego tła teologicznego poruszanych w pracy zagadnień. Literatura ta pomoże również w analizie źródeł i ocenie uzgodnień osiągniętego konsensusu i recepcji *Deklaracji*.

Literatura na temat nauki o usprawiedliwieniu jest bardzo bogata. Rozwinęła się zwłaszcza w wieku XX w następstwie publikacji krytycznych wydań źródeł z zakresu teologii reformacyjnej, a ostatnio w kontekście dialogów ekumenicznych poświęconych zagadnieniu usprawiedliwienia. Szczególnym impulsem do podjęcia tego zagadnienia była podpisana *Wspólna deklaracja*, wokół której narosło obszerne piśmiennictwo, dostępne głównie w języku niemieckim i angielskim. Dotyczy ono przeważnie nauki o usprawiedliwieniu w ujęciu Kościoła katolickiego i luterańskiego¹⁵.

¹⁵ M. E. Brinkman, *Christological Implications of the Ecumenical Agreement on Justification*, w: *The Myriad Christ*, red. T. Merrigan, J. Haers, Leuven 2000, s. 567-576; E.I. Cassidy, *Die Erklärung zur Rechtfertigungslehre: Fortschritte, Implikation, Grenze*, OR wyd.niem. 30(2000), nr 6, s. 8; B.J.Hilberath, *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung aus römisch-katholischer Sicht*, w: *Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“* hrsg. B. J. Hilberath, W. Pannenberg, Regensburg 1999, s. 79-99; M. Hintz, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu Światowej Federacji Luterskiej i Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan (Zmiany redakcyjne)*, SiDE 1988, nr 2, s. 51-53; M. Karger, *Bedeutsame Unterschiede wurden gefällig harmonisiert. Ein Gespräch mit Leo Scheffczyk*, „Deutsche Tagespost” z dn. 10.07.1999 r., s. 5; M. Kreuzer, *Jahrhundertereignis oder Fata Morgana?*, FKTh 15(1999), s. 288-299; *Kritik an Unterschriften gegen „Erklärung zur Rechtfertigung” (KNA)*, „Deutsche Tagespost” z dn. 09.12.1999 r., s. 5; K. Lehman, *Herrscht Einigkeit im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft?*, „Deutsche Tagespost” z dn. 01.10.1998 r., s. 12-14; tenże, *Jaki konsens osiągnięto?*, „Przegląd Powszechny” 4(944) 2000, s. 27-34; *Lutherans approve Joint Statement on Justification*, „The Vatholic Standard and Times” 28.08.1997, s. 9; W. Pannenberg, *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus evangelischer Sicht*, w: *Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*, red. B.J. Hilberath, W. Pannenberg, Regensburg 1999, s. 70-78; J. Ratzinger, *»Präzisierungen« zu einer »Erklärung« des Heiligen Stuhls*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, z dn. 14 lipca 1998 r., s. 13; Scheffczyk L., *»Ungeschaffene« und »geschaffene« Gnade. Zur Vertigung des Gnadenverständnisses*, FKTh 15(1999), s. 81-97.

Polskie badania nad zagadnieniem usprawiedliwienia przedstawiały się do niedawna bardzo skromnie. Jak słusznie zauważa Andrzej A. Napiórkowski temat ten w polskiej literaturze teologicznej, to swoistego rodzaju *terra incognita*¹⁶. Pierwsze monografie książkowe w Polsce na temat *articulus iustificationis* wyszły spod piór teologów katolickich: Andrzeja A. Napiórkowskiego¹⁷, Stanisława Celestyna Napiórkowskiego¹⁸, Rajmunda Porady¹⁹ oraz Romana Karwackiego²⁰. Wśród innych teologów katolickich zajmujących się tym zagadnieniem wymienić należy przede wszystkim Alfonsa Nossola²¹ i Alfonsa Skowronka²². W gronie rodzimych teologów luterańskich podejmujących zagadnienie usprawiedliwienia wskazać należy Karola Karskiego²³ i Manfreda Uglozra²⁴. Podobnie jak autorzy zagraniczni, teologowie polscy ograniczyli

¹⁶ A.A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika. Czy potępienia doktrynalne z XVI wieku zachowują nadal swoją ważność?*, Kraków 1998, s. 17.

¹⁷ A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróznicowany konsensus teologii katolickiej i luterańskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2000; tenże, *Usprawiedliwienie grzesznika...*, dz. cyt.

¹⁸ S.C. Napiórkowski, *Bóg łaskawy...*, dz. cyt.; tenże, *Luteranie i katolicy podają sobie ręce*, dz. cyt.

¹⁹ R. Porada, *Kościół w dziele usprawiedliwienia. Ekumeniczno-dogmatyczne studium dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Opole 2000.

²⁰ R. Karwacki, *Uzgodnienia w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu*, Siedlce 2000; tenże, *Communicatio Spiritus Sancti. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako Communio według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Siedlce 1999.

²¹ A. Nossol, *Ogólnoekumeniczne znaczenie dialogu katolicko-luterańskiego na temat usprawiedliwienia*, w: *Tożsamość i dialog*, red. P. Jaskóła, Opole 1997, s. 45-58; tenże, *Zdani na miłosierdzie Boże*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000, s. 99-104.

²² A. Skowronek, *Deklaracja o usprawiedliwieniu – i co dalej?*, „Więź” 43(2000) nr 1, s. 13-18; tenże, *Kontrowersyjny konsens w nauce o usprawiedliwieniu*, SiDE 15(1999), nr 2, s. 38-44; tenże, *Luteranie i katolicy w „milowym kroku” w Trzecie Milenium*, „Jednota” 1/2000, s. 5.

²³ K. Karski, *Debata o usprawiedliwieniu*, w: tenże, *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców Reformacji w dzieło jedności*, Warszawa 2001; tenże, *Postęp w dialogu luterańsko-katolickim*, w: *Deklaracja o usprawiedliwieniu*, Bielsko Biala 2000, s. 9-20.

²⁴ M. Uglozra, *Miłosierdzie Boże – usprawiedliwienie z łaski*, RTChAT 34(1992) nr 1, s. 34-46; tenże, *Refleksja po podpisaniu „Wspólnego oficjalnego oświadczenia o usprawiedliwieniu”*, „Myśl Protestancka” 1/2000, s. 3-11.

swoje zainteresowania do przedstawienia teologii obu konfesji wyznaniowych oraz omówienia dialogu na temat usprawiedliwienia ze szczególnym uwzględnieniem *Deklaracji*. Wyjątkiem w tym gronie jest Andrzej A. Napiórkowski, który wykonał wielką pracę kierując do polskiego czytelnika *Bogactwo łaski*, obszerną i obfitą treściowo, pierwszą, gruntowną monografię z zakresu nauki o usprawiedliwieniu. Szczególną jego zasługą jest przeanalizowanie *Wspólnej deklaracji* i opatrzenie jej krytycznym komentarzem. Autor pyta też o dalsze perspektywy ekumenicznych relacji między Kościołem rzymskokatolickim a ewangelikami augsburskimi: *Quanta est nostra via?* Brak jest natomiast, zarówno w literaturze polskiej jak i światowej, pozycji na temat recepcji podpisanej *Wspólnej deklaracji*. Teologowie odnotowali doniosłość podpisania *Wspólnej deklaracji*, opatrzyli ją swoimi komentarzami, ukazali jej „plusy” i „minusy”, ale nie usiłują dokonać tak potrzebnej recepcji. Autor nie chce pisać kolejnego komentarza do podpisanego dokumentu, ale kierując się wezwaniem Jana Pawła II, który zachęca do: „kontynuowania badań teologicznych na obszarze ekumenicznym i niwelowania przeszkód, które stoją jeszcze na drodze do gorąco upragnionej jedności przy Stole Pana”²⁵, pragnie dokonać recepcji *Deklaracji*. Powyższa uwaga jest główną przyczyną podjęcia niniejszego tematu. Godnym podkreślenia jest fakt, że zagadnienie usprawiedliwienia grzesznika i jego miejsce w teologii katolickiej jest w dialogu ekumenicznym stosunkowo trudne i nadal budzi wiele kontrowersji. Złożoność tego zagadnienia utrudnia z pewnością interdyscyplinarność *articulus iustificationis*.

²⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do Prezydenta Światowej Federacji Luterskiej*, z dn. 09.12.1999 r., w: *Deklaracja o usprawiedliwieniu*, dz. cyt., s. 78.

ROZDZIAŁ I

KATOLICKIE UJĘCIE USPRAWIEDLIWIENIA PRZED WSPÓLNĄ DEKLARACJĄ

W łasce, która usprawiedliwia grzesznika, ogniskują się właściwie wszystkie inne tematy chrześcijańskiej teologii. Najważniejsze dla religii chrześcijańskiej są: Bóg, człowiek i ich spotkanie. Tak jak cała egzystencja chrześcijanina jest życiem w horyzoncie łaski, tak cała teologia uprawiana jest w horyzoncie jej rozumienia. Dlatego nauka o przemianie grzesznika w świętego jest najistotniejsza w traktacie o łasce i stanowi jego punkt centralny. Podobnego zdania był św. Tomasz z Akwinu, który w *Sumie Teologicznej* stwierdza, że: „usprawiedliwienie grzesznika, które ma na celu wieczne dobro uczestnictwa w Bogu, jest dziełem większym niż stworzenie nieba i ziemi, zmierzające do dobra przemijającej natury”¹. Dlatego też św. Augustyn po słowach, że: „większą jest rzeczą, aby z człowieka grzesznego stał się sprawiedliwy niż stworzenie nieba i ziemi” dodaje: „Bowiem niebo i ziemia przemianą, zbawienie zaś i usprawiedliwienie przeznaczonych trwać będą na wieki”².

W wieku XX, w następstwie powrotu do źródeł, stanowiącym efekt ruchu biblijnego i odkrycia spuścizny Ojców Kościoła, historycyzm Objawienia i historia zbawienia stają się na nowo podstawowymi kategoriami teologii. Doprowadza to stopniowo także do nowej świadomości w nauce o usprawiedliwieniu³.

¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. I-II, q. 113, a 9.

² Św. Augustyn, *In Joann. tract.* 72, n. 3: ML 35. 819.

³ G. Kraus, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, Kraków 1999, s. 194.

Właściwym wprowadzeniem w bogatą problematykę usprawiedliwienia przed podpisaniem *Wspólnej deklaracji* będzie zaprezentowanie na wstępie tego rozdziału klasycznego modelu nauki o usprawiedliwieniu Michaela Schmausa, z jego charakterystycznymi katolickimi akcentami. Kolejnym krokiem będzie porównanie stanowiska katolickiego z protestanckim na podstawie dysertacji doktorskiej Hansa Künga na temat nauki o usprawiedliwieniu w ujęciu Karla Bartha. Küng stwierdził bowiem, że nauka o usprawiedliwieniu człowieka przed Bogiem, która setki lat dzieliła katolików i protestantów, właściwie rozumiana może prowadzić do jedności. Następnie przedstawione zostaną nowe akcenty współczesnej nauki o *articulus iustificationis*, a mianowicie jej wymiary: personalistyczny Romano Guardiniego, historyczny Henri de Lubaca, doświadczalny Gilberta Greshaka, społeczny Leonardo Boffa i teocentryczny Karla Rahnera. Na końcu ukazany będzie wkład polskiej teologii w zagadnienie usprawiedliwienia grzesznika na przykładzie Wincentego Granata.

§1. Usprawiedliwienie w traktacie dogmatycznym Michaela Schmausa

Okres teologicznej twórczości Michaela Schmausa⁴ przypada na wiek XX. Czas ten nacechowany jest w teologii katolickiej wieloma przeobrażeniami, związanymi przede wszystkim z Soborem Watykańskim II. Aby uniknąć prezentacji usprawiedliwienia naznaczonej niepotrzebnymi

⁴ Michael Schmaus urodził się w Oberbaar 17 lipca 1887 r. Studiował teologię w Monachium. W roku 1922 przyjął święcenia kapłańskie. Swoją naukową drogę rozpoczął jako uczeń Martina Grabmanna, badacza teologii i filozofii średniowiecza. W roku 1924 doktoryzował się na podstawie rozprawy *Psychologiczna nauka św. Augustyna o Trójcy Świętej*. W rozprawie habilitacyjnej zajmował się Tomaszem z Akwinu i Janem Dunsem Szkotem. W 1937 roku opublikował swoją trzytomową *Dogmatykę katolicką*, której szóste wydanie (1960-1964) wzrosło do ośmiu tomów. W 1945 roku z polecenia kard. Miachaela Faulhabera otrzymał zadanie ponownego uruchomienia Fakultetu Teologicznego na Uniwersytecie w Monachium, który zamknięto w roku 1939. W latach 1951-1952 pełnił obowiązki rektora tejże uczelni. W roku 1954 z jego inicjatywy powstał Instytut Grabmanna zajmujący się badaniami nad średniowieczną teologią i filozofią. Należał do grona konsultantów Soboru Watykańskiego II. Przez dwa lata wykładał w Stanach Zjednoczonych, gdzie w roku 1966 przeszedł na emeryturę. Opublikował wówczas drugą dogmatykę pt. *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, München 1970. Zmarł 8 grudnia 1993 roku.

emocjami czy nierzeczowymi stwierdzeniami, odwołać się można do klasycznego traktatu o łasce, zawartego w drugim tomie podręcznika teologicznego M. Schmausa *Der Glaube der Kirche*⁵. Pierwsze wydanie tego podręcznika miało miejsce w roku 1970 – a zatem po Soborze Watykańskim II – stąd autor uwzględnia teksty soborowe i porusza elementy ekumenicznego zbliżenia. Niemniej jednak prezentowane przez niego ujęcie usprawiedliwienia jest zasadniczo prezentacją klasycznej teologii Soboru Trydenckiego, z pewnymi akcentami posoborowego, szerszego widzenia problemu. To wszystko przemawia za tym, abyśmy teraz bliżej zapoznali się z takim rozumieniem usprawiedliwienia.

1.1. Natura usprawiedliwienia

Punktem wyjścia dla M. Schmausa jest definicja usprawiedliwienia przekazana na VI Sesji Soboru Trydenckiego: „Iustificatio - non est sola peccatorum remissio, sed et renovatio et sanctificatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum unde homo fit ex iniusto iustus, ex inimico amicus ut sit heres secundum spem vitae aeternae”⁶.

Za Soborem Trydenckim M. Schmaus przypomina, że przez grzech pierwotny zmienił się stosunek człowieka do Boga, bo w naturze nie ma już łaski uświęcającej i szczególniejszej przyjaźni z Bogiem. Pozostaje w niej tylko naturalny związek ze Stwórcą przez rozum i wolę. Grzech uczynkowy ciężki, chociaż mija jako przejściowy akt, to jednak zrywa osobistą więź z Bogiem i wprowadza w duszę człowieka jeszcze większe zamieszanie jak pierwotny.

Odpuszczenie grzechów (aspekt negatywny)

W świetle wiary grzech jest buntem człowieka – stworzenia przeciw Bogu Stwórcy, przeciw Prawdzie i Miłości. Człowiek jest zdolny do ta-

⁵ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, t. II, dz. cyt., s. 532-699.

⁶ Usprawiedliwienie – jest nie tylko odpuszczeniem grzechów, lecz odnowieniem i uświęceniem wnętrza człowieka przez dobrowolne przyjęcie łaski i darów, stąd (dlatego – *unde*) człowiek staje się (*fit*) z niesprawiedliwego sprawiedliwym, z nieprzyjaciela (Bożego) przyjacielem, aby był dziedzicem według nadziei życia wiecznego (Tyt 3, 7). DS 1528.

kiego buntu, z racji udziału w wolności samego Boga, co jest nieprzeniknioną tajemnicą, że jako wolny potrafi podejmować działania sprzeczne w sobie i pozbawione sensu, bo powodujące katastrofalne zniszczenia⁷. Do tego negatywnego znaczenia dla indywidualnej egzystencji grzesznego człowieka dochodzi zasięg społeczny i kosmiczny grzechu, który izoluje go wobec wspólnoty i bliźnich, ponieważ zawsze jest formą egoizmu i szukania siebie. Egoizm natomiast, we wszelkiej jego postaci, zawsze rodzi chaos i nieporządek w świecie stworzonym⁸.

Według M. Schmausa przebaczenie przez Boga grzechów oznacza najpierw zniesienie winy zaciągniętej wobec Niego, ma to miejsce jedynie wówczas, kiedy sam Bóg przebacza grzech, usunięcia którego nie może dokonać żaden człowiek. Jak zauważa monachijski teolog, Bóg znosi winę w pełnym miłosierdzia akcie przebaczenia, co nie oznacza, że nie traktował grzechu poważnie i nie uważał go za wielkie zło. Nie polega ono również na tym, że je bagatelizował. Przebaczenie uwzględnia całą potworność grzechu. Bóg udziela przebaczenia przez wydarzenie Golgoty, krzyż i śmierć Chrystusa; oznacza to sąd łaski, dokonany nad umierającym na krzyżu Panem, jako reprezentującym grzeszną ludzkość, a który rozciąga się na każdego nawracającego się grzesznika. W odpuszczeniu grzechów aktualizuje się tamten sąd i wyrok Golgoty, by każdy grzesznik mógł z niego skorzystać⁹. Aby jednak akt ten stał się zbawczym wydarzeniem, człowiek otrzymujący tę łaskę musi oddać się Chrystusowi przez wiarę, przyjmując wyrok Ojca i uznając Jezusa Chrystusa za reprezentującego ludzi przed Bogiem. Usprawiedliwienie nosi związany z grzechem stan winy, a nie zdarzenie historyczne i nie usuwa bezpośrednich, historycznych następstw grzesznego czynu, duchowych i materialnych zniszczeń, ani też zrodzonej z grzechu skłonności, czy jego historycznych konsekwencji.

⁷ Celem poprawnego rozumienia nauki Soboru trzeba zaznaczyć i pamiętać, że cała dyskusja wokół odpuszczenia grzechów wówczas ma sens gdy dostrzegamy ich negatywną wartość; w tym zarówno Sobór, jak i Reformatorzy byli jednego zdania. By odpuszczenie grzechów prawdziwie docenić trzeba widzieć tkwiący w samym grzechu ogrom zła. Jego bezsensu nie dostrzegamy ujmując grzech jako coś naturalnego, związanego z procesem rozwoju, albo jako zdarzenie etyczne.

⁸ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, dz. cyt., s. 572n.

⁹ Tamże, s. 574.

Za Soborem Trydenckim M. Schmaus wyjaśnia, że w tym, komu grzech został przebaczony, nie pozostaje nic, co ma charakter prawdziwego grzechu, choć pożądlivość, tj. nieuporządkowana skłonność stanowiąca zarzewie grzechu, nie zostaje usunięta, ona też może być w pewnym sensie „grzechem”, ponieważ do niego skłania. Jak zauważa niemiecki teolog, choć Sobór zdecydowanie podkreśla metafizyczny realizm odpuszczenia grzechów, to nie odrzuca tak bliskiej protestantom tezy, że człowiek zostaje usprawiedliwiony jedynie przez zaliczenie sprawiedliwości Jezusa Chrystusa¹⁰. Dlatego w dokumentach Soboru czytamy: „Jeśli ktoś twierdzi, że ludzie zostają usprawiedliwieni albo samym przypisywaniem im sprawiedliwości Chrystusa, albo samym odpuszczeniem grzechów z wykluczeniem łaski i miłości, które Duch Święty wlewa w ich serca i które w nich pozostają, albo jeszcze, że łaska naszego usprawiedliwienia jest tylko życzliwością Boga – n.b.w.”¹¹.

¹⁰ Sobór Trydencki, mówiąc o odpuszczeniu grzechów, wychodzi z ujęć biblijnych. Już Dawid woła: „Odwróć swe oblicze od moich oczów i wymaż wszystkie moje przewinienia” (Ps 51, 11). W tym samym Psalmie czytamy: „Obmyj mnie a nad śnieg wybieleję” (Ps 51, 9b). Grzechy są oddalone od człowieka: „Jak daleko jest wschód od zachodu, tak daleko oddalił od nas nieprawość nasze” (Ps 102, 12). Fakt odpuszczenia grzechów wyraźnie potwierdza Nowy Testament, mówiąc o Chrystusie – Baranku Bożym, który gładzi grzechy świata. Tekstów takich nie można czytać jednostronnie i wybiórczo, jak to czynił Luter. Konsekwencją odrzucenia tak rozumianego usprawiedliwienia jest odrzucenie sakramentów, a zwłaszcza spowiedzi. Człowiek usprawiedliwiony jest usunięty od życia grzesznego. Wspaniale ilustrują to dwa rozdziały *Listu do Rzymian* V i VI: „wszak myśmy umarli dla grzechów (Rz 6, 2). Człowiek grzeszny, zwany „stary” został współukrzyżowany z Chrystusem „aby zniszczone było ciało grzechu” (Rz 6, 6). Życie ze Zmartwychwstałym Chrystusem wyklucza już dawne grzechy (Rz 6, 11). To prawda, że przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli... śmierć rozpanoszyła się od Adama do Mojżesza, nawet nad tymi, którzy nie zgrzeszyli przestępstwem na wzór Adama. On to jest typem tego, który miał przyjść (Chrystusa). Ale nie tak samo ma się rzecz z przestępstwem jak z darem łaski” (Rz 5, 11-13). Grzech przez pierwszego człowieka wszedł na świat. Jawi się on jako osoba, która wjeżdża i panuje, rządzi światem. Ale dzięki Chrystusowi grzech został zniszczony, odpuszczony, zglądzony, bo nie tak samo ma się rzecz z przestępstwem, jak z darem łaski. Wniosek z tekstów soborowych jest jasny: w usprawiedliwionych nie zostało nic, co można by nazwać grzechową plamą. M. Kowalczyk, *Usprawiedliwienie*, Ołtarzew 1993, maszynopis, s. 1.

¹¹ DS 1561.

Usprawiedliwiony zostaje przez Boga uznany za sprawiedliwego, co zarazem stwarza sprawiedliwość. To uznanie nie jest następstwem, stwierdzeniem usprawiedliwienia, lecz jego podstawą, bo usprawiedliwienie dokonane zostaje aktem najwyższej władzy, w którym Bóg osądza człowieka grzesznego. W związku z tym, że jest to akt Boży, nie można mu przypisywać jedynie znaczenia prawnego, lecz dokonuje ono tego, co orzeka. M. Schmaus zauważa, że Sobór skutek przebaczenia grzechów i powstała w wyniku tego zmianę w człowieku, podkreśla mocniej niż sam akt. Takie akcentowanie ma swe uzasadnienie w apologetycznym charakterze Soboru, który zmierzał nie tylko do skorygowania tego, co uważał za niewłaściwe, ale do przeciwstawienia nauce jednostronnej, nauki poprawnej.

Uświęcenie i odnowienie wnętrza człowieka (aspekt pozytywny)

Pozytywny element usprawiedliwienia dotyczy wewnętrznej przemiany człowieka. Usprawiedliwienie przenika człowieka dogłębnie nie pozostawiając w nim żadnej grzeszności. Usprawiedliwieni otrzymują łaskę, która daje więcej dobra niż zepsuł grzech (por. Rz 5, 16-17). Wynika stąd, że usprawiedliwienie musi w duszy stworzyć nowy rodzaj życia, bo jeśli grzech jest czymś wewnętrznym, to usprawiedliwienie, będąc obfitszą Bożą łaską, dokonuje rzeczywistej zmiany w kierunku odwrotnym.

M. Schmaus słusznie zauważa, że w okresie Reformacji szczególnie burzliwie dyskutowano o zagadnieniu wewnętrznego odrodzenia, odnowieniu i uświęceniu grzesznika usprawiedliwionego. Raz, sam fakt odrodzenia, względnie odpuszczenia grzechów, kiedy indziej stosunek usprawiedliwienia do odrodzenia zajmował pierwsze miejsce w dyskusji. Z całą pewnością ów stosunek trzeba było określić. Problem stanowi, w jakim związku przyczynowym pozostają do siebie oba elementy, nie oddzielając od siebie odpuszczenia grzechów i wewnętrznego odrodzenia i uświęcenia¹².

Gdyby usprawiedliwienie polegało na samym odpuszczeniu grzechów i zewnętrznym poczytaniu sprawiedliwości Chrystusowej, nie można

¹² Tamże, s. 586.

by było mówić o wzroście w Chrystusie, czy też o powolnym osłabieniu nadprzyrodzonego życia. M. Schmaus przypomina, że Pismo św. i Tradycja chrześcijańska uczą o większym lub mniejszym stopniu nadprzyrodzonego życia, a więc musi być ono czymś jak najbardziej wewnętrznym. Stary człowiek został współukrzyżowany, a żyje dla Boga w Chrystusie Jezusie (por. Rz 6, 6-11), jest więc zmartwychwstałym i żyjącym (Rz 6, 13)¹³. Potwierdza to ostatecznie dokonującą się w procesie usprawiedliwienia wewnętrzną przemianę i duchowe odrodzenie. M. Schmaus zaznacza za Soborem, że *renovatio et sanctificatio interioris hominis* dokonuje się przez dobrowolne przyjęcie łaski i darów (*per voluntariam susceptionem gratiae et donorum*). Podkreśla wewnętrzną przemianę i uświęcenie, łączące się nierozzerwalnie z przebaczeniem grzechów¹⁴, wyjaśniając, że usprawiedliwienie oznacza wlewana przez Ducha Świętego w serca łaskę i miłość. Mówi o tym także czwarty rozdział *Dekretu*¹⁵. Rozważając powyższą kwestię zauważa, że

¹³ Główne świadectwo o wewnętrznym odrodzeniu i uświęceniu usprawiedliwionego podają święci: Paweł i Jan. Pierwszy w swojej nauce o „nowości” życia, o „być w Chrystusie” i Jego „być w człowieku”; drugi natomiast przez naukę o odrodzeniu, co dopełnia wypowiedź Drugiego Listu św. Piotra o udziale w naturze Bożej. Według św. Jana ludziom, którzy nie idą za „pożądliwością ciała”, szukając własnej chwały, ale wierzą w słowa Chrystusa, Bóg udziela w Nim mocy, by stali się dziećmi Bożymi (J1, 12). Dzieckiem Bożym staje się człowiek przez narodzenie z Boga (J 1, 13; 1J 5, 1.4.18). Człowiek usprawiedliwiony żyje w Chrystusie i przez Chrystusa (J 6, 57), jest napełniony i naznaczony Jego świętością (J 17, 19), a tak podobny do Ojca w niebie (1J 3, 2).

Św. Paweł obdarzenie łaską usprawiedliwionego przedstawia w obrazie nowości nowego stworzenia (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15; Ef 2, 10; 4, 23n), co zakłada, że stare przeminęło, czy też w obumieraniu starego powstało nowe. Stare, to związane ze sprawami tego świata grzeszny sposób ludzkiej egzystencji, pod władzą wrogich zbawieniu mocy. Dzięki udziałowi w śmierci Chrystusa grzech zostaje zniszczony, a nowy sposób życia na podobieństwo Chrystusa rozpoczyna się przez udział w Jego zmartwychwstaniu (2 Kor 5, 17). W Chrystusie otrzymuje człowiek prawdziwą świętość i sprawiedliwość (Ef 4, 23n), która staje się jego własną. W Liście do Koryntian Apostoł pisze (1 Kor 6, 21): „...zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego (por. też 1 Kor 3, 17; 6, 19; Kol 3, 9); a do Rzymian: „Miłość rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego”.

¹⁴ DS 1561.

¹⁵ DS 1524.

zarys usprawiedliwienia grzesznika polega na przeniesieniu ze stanu pierwszego Adama, do stanu łaski i „przybrania za synów Bożych” (Rz 8, 15) za pośrednictwem drugiego Adama – Jezusa Chrystusa naszego Zbawiciela¹⁶. Idąc dalej za myślą Soboru zaznacza, że stan usprawiedliwienia składa się z trzech elementów: ze stwierdzenia Bożego, że grzechy zostały odpuszczone, z dokonanego tym stwierdzeniem zniesienia winy i z wewnętrznego odrodzenia i uświęcenia (łaska uświęcająca)¹⁷.

Refleksja M. Schmausa nad pozytywnym wymiarem usprawiedliwienia doprowadziła go do zainteresowania się niezmiernie ważnym problemem – jak określić relację przebaczenia grzechów do wewnętrznego odnowienia? Niemiecki teolog stwierdza, że sprawiedliwość Boża i to nie ta, przez którą Bóg sam jest sprawiedliwy, lecz ta, przez którą nas czyni sprawiedliwymi, stanowi jedyną formalną przyczynę naszego usprawiedliwienia (*unica causa formalis*)¹⁸.

M. Schmaus zwraca uwagę na niezwykle ważną kwestię – dostrzega, że pomieszanie przyczyny sprawczej i formalnej w dialogu ekumenicznym prowadzi do wielu nieporozumień, ponieważ sformułowania Soboru dotyczą wymiaru metafizycznego, a teologia Reformacji – egzystencjalnego. Właściwie rozumiana nauka Soboru, że jedynie sprawiedliwość Boża wszczepiona człowiekowi, przez którą czyni nas On sprawiedliwymi, stanowi przyczynę formalną usprawiedliwienia i nie jest sprzeczna z faktem, że to sam Bóg usuwa grzech przez stwórcze słowo, jako trwającą w człowieku winę, przemieniając zarazem człowieka w wymiarze metafizycznym. Przemiana ta polega na stworzonym podobieństwie Bożym, dzięki któremu grzesznik staje się „świętym” nie w tym znaczeniu, że przestał być sprawcą grzechu lub nie był już więcej kuszony do niego, ale że w swej naturze odzwierciedla świętość samego Boga¹⁹.

¹⁶ DS 1528-1531.

¹⁷ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, dz. cyt., s. 590n.

¹⁸ Według urzędowego *Dekretu o usprawiedliwieniu* z listopada 1546 roku, Sobór Trydencki stosował terminy przyczynowe zaczerpnięte z Arystotelesa, by w ten sposób naukę swoją uchronić przed możliwością nieporozumień; między sprawiedliwością Boga a sprawiedliwością człowieka nie zachodzi stosunek identyczności, ale analogii: w sprawiedliwości człowieka odzwierciedla się sprawiedliwość Boża.

¹⁹ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, dz. cyt., s. 590n.

1.2 Przyczyny usprawiedliwienia

M. Schmaus wymienił za Soborem Trydenckim następujące przyczyny usprawiedliwienia: sprawczą, zasługującą, celową, narzędziową i formalną. Przyczyną sprawczą, czyli główną, jest sam Bóg Ojciec. Tylko On jest bowiem sprawcą usprawiedliwienia. Przyczyną zasługującą jest Jezus Chrystus, a konkretnie Jego zbawcza męka, śmierć i zmartwychwstanie. Przyczyną celową usprawiedliwienia jest chwała Boża i zbawienie człowieka, zaś narzędziową – Kościół. W nim usprawiedliwienie dokonuje się przez sakramenty, a zwłaszcza przez chrzest i sakrament pokuty. Przyczyną formalną jest sprawiedliwość Boża, którą Bóg nas usprawiedliwia. Sobór Trydencki po dłuższych dyskusjach w tej kwestii odrzucił naukę o podwójnym usprawiedliwieniu²⁰ i pozytywnie orzekł, że jedyną przyczyną formalną tegoż usprawiedliwienia jest „sprawiedliwość Boża, nie ta, przez którą On sam jest sprawiedliwy, lecz ta, przez którą czyni nas sprawiedliwymi”²¹. Ta wewnętrzna

²⁰ Wielu teologów i Ojców soborowych reprezentowało opinię, że w usprawiedliwionym pojawia się podwójna sprawiedliwość. Pierwsza to zaliczona mu przez Boga sprawiedliwość Jezusa Chrystusa, a druga to wszczepiona mu jego własna. W nauce tej przede wszystkim G. Seripando chciał wyjść naprzeciw tezom protestanckim, zwłaszcza późniejszemu pogładowi Kalwina; zarazem zamierzał dopełnić niedoskonałość własnej sprawiedliwości usprawiedliwionego grzesznika przez sprawiedliwość Chrystusa. Uważał on, że tylko wtedy usprawiedliwiony może mieć niezachwianą nadzieję zbawienia, jeśli nie musi polegać na własnej sprawiedliwości, ale na sprawiedliwości samego Chrystusa. Nauka o podwójnym usprawiedliwieniu miała stanowić pewien kompromis w dialogu katolicko – protestanckim. Została ona jednak przez Sobór odrzucona bez wyraźnego potępienia, w wypowiedzi o jedynej przyczynie formalnej usprawiedliwienia (DS 1560). Według Soboru na ludzi nieustannie sływa łaska Chrystusa (DS 1545n), a sprawiedliwość usprawiedliwionego grzesznika ma swoją podstawę zarówno w historycznym jak i uwielbionym Chrystusie, a więc w *iustitia aliena*. Sprawiedliwość Chrystusa stanowiąc element usprawiedliwienia, nie jest jednak jego formalną przyczyną, stając się częścią sprawiedliwości człowieka w sposób analogiczny. Uwzględniając źródło można sprawiedliwość człowieka nazwać „zewnętrzzną”, udzielana jest człowiekowi tak, że zostaje w niego wszczepiona, nie stanowiąc jednak jego własności, którą mógłby rozporządzać jak posiadaną zdolnością i władzą. Jest ona własnością człowieka, ale na sposób daru Boga, udzielającego pomocy i czyniącego człowieka odpowiedzialnym za tą własność (por. DS 1545n).

²¹ DS 1560.

sprawiedliwość nazywa się również usprawiedliwieniem biernym i oznacza także wewnętrzne odrodzenie i świętość²².

1.3. Skutki usprawiedliwienia

W teologii podaje się od dwóch do sześciu skutków usprawiedliwienia. Fakt istnienia tych aspektów jest jasny: wiadomo, że istnieją. Pewne trudności sprawia natomiast ich interpretacja. Każdy ze skutków jest innym spojrzeniem na tę samą rzeczywistość usprawiedliwienia. Mówią one po prostu, co dokonało się w człowieku na skutek usprawiedliwienia.

Każdy z tych aspektów jest dogmatem wiary z powszechnego nauczania Kościoła. Ponieważ występują one wyraźnie w Piśmie Świętym i w Tradycji, nie było potrzeby, by je definiować.

Uczestnictwo w naturze Bożej

Pełnię łask, pełnię życia Bożego otrzymuje Chrystus i z tej pełni nam udziela: „z Jego pełni wszyscyśmy otrzymali łaskę po łasce” (J 1,16). W Chrystusie i w nas jest więc w pewnym znaczeniu jedno i to samo życie spływające z Ojca na Syna, z Chrystusa na nas. W drugim Liście św. Piotra mamy swoistą definicję łaski, która mówi, że jesteśmy uczestnikami Bożej natury (2P 1,4). Potwierdzeniem tej prawdy są inne wypowiedzi Apostołów. Należy do nich tzw. dowód z tekstów o nowym zrodzeniu. Pismo św. uczy, że istnieje jakieś rzeczywiste narodzenie nie ze krwi, ani z żądzy ciała, ani z ludzkiej woli, lecz z Boga (J 1, 13); owo narodzenie polega na określonym, rzeczywistym i nadprzyrodzonym odrodzeniu człowieka. Skoro zaś przyjmie się, że w narodzeniu zachodzi pokrewieństwo człowieka do natury, między rodzicem a zrodzonym, to należy uznać, że synostwo Boże musi dawać jakieś uczestnictwo w naturze Bożej²³.

Wyjaśniając aspekt uczestnictwa w naturze Bożej, M. Schmaus powołuje się na naukę św. Tomasza, który wyjaśniał, że w specyfice natury Bożej są dwa wymiary: poznanie i miłość. Bóg jest Trójcą Świętą dlate-

²² M. Schmaus, *Justification and the Last Things*, Maryland 1984, s. 68.

²³ Tamże, s. 78.

go, że Ojciec poznaje siebie i rodzi Syna (Mądrość, Poznanie), a Duch Święty jest osobową Miłością Ojca i Syna²⁴. My również uczestniczymy w naturze Bożej jako przedmiot poznania i miłości (jak to, co poznane w Poznającym i to, co kochane w Kochającym). Kiedy człowiek zwraca się ku Bogu zdobywając o Nim wiedzę i miłując Go (wtedy Bóg jest dla człowieka przedmiotem poznania i miłości), to wówczas uaktywnia w sobie Boży obraz.

Pogląd o istnieniu więzi między usprawiedliwionym a Bogiem nie ulega wątpliwości. Najpewniej wskazują na nią modlitwy liturgiczne. Dolewając kroplę wody do kielicha z winem podczas ofiarowania, ksiądz wypowiada słowa: „Przez to misterium wody i wina daj nam Boże udział w Bóstwie Chrystusa, który stał się uczestnikiem naszego człowieczeństwa”²⁵. W prefacji na uroczystość Wniebowstąpienia czytamy, że Chrystus wzniósł się do nieba, aby dać nam udział w Boskiej naturze. Podobnie brzmią teksty liturgiczne o tajemnicy Wcielenia²⁶.

Uczestnictwo moralne polega na jedności naszych działań z wolą Boga. Ujęcie proponowane przez Tomasza wskazywałoby, że uczestnictwo w Bożej naturze posiadałoby raczej charakter jedności moralnej aniżeli fizycznej. Uczestnictwo fizyczne bowiem to jakieś tajemnicze posiadanie nieskończonego dobra, właściwe udziałowi fizycznemu. Jednak łaska uświęcająca zasadniczo, a nie tylko stopniem realizacji, różni się od właściwości naturalnych. Tomasz - zgodnie z Ojcami Kościoła - dowodzi, że we wszystkich stworzeniach istnieje jakieś podobieństwo do Boga, w istotach jednak rozumnych nazywa się ono obrazem, a w innych tylko śladem Stwórcy. Życie duchowe jest obrazem Bożej natury, bo przez władze poznawcze zmierza ku całości bytu, a przez wolę do najwyższego dobra.

Braterstwo z Jezusem

Pismo Święte niejednokrotnie nazywa Chrystusa „bratem” ludzi, określanych również jako jego bracia „Chrystus jest Pierworodny

²⁴ M. Schmaus, *Wiara Kościoła. O usprawiedliwieniu i łasce*, t. VI, Gdańsk 1994, s. 103.

²⁵ *Mszal Rzymski dla Diecezji Polskich*, Poznań 1986, s. 14*.

²⁶ Tamże, 2 Prefacja o Wniebowstąpieniu, s. 43*.

między wielu braćmi”. Przez usynowienie stajemy się braćmi Jezusa Chrystusa, gdyż mamy z Nim jednego Ojca, chociaż w inny sposób. W średniowieczu rozwinięto naukę o charakterze sakramentalnym. Zdania wyjaśniające tę rzeczywistość nie są jednolite. Chodzi o wieczyste znamię. Chrzest wszczepia człowieka w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa czyniąc go Chrystusowym, przynależnym do Chrystusa, bratem Chrystusa²⁷. Charakter, jako rzeczywistość w człowieku, woła bowiem o Ducha, który nazywa Boga „Abba” – Ojciec. Życie niezgodne z wiarą nie niszczy znamienia, jakim jest charakter. Znamię to jest niezatarte, widzialne w człowieku. Jednakże charakter sakramentalny sam przez się nie przyczynia się do zbawienia człowieka.

M. Schmaus zauważył, że gdy chodzi o samo braterstwo z Jezusem, to występują trudności w jego jednoznacznej interpretacji. Akcentuje się wspólnotę, zanurzenie i odrodzenie w Chrystusie. Chrystus, Jednorodzony Syn Ojca Przedwiecznego jest w nas. Ma On w nas wzrastać i kształtować się w sercach naszych. Podstawą trwania w Chrystusie jest nasze zespolenie z Jego męką, śmiercią i zmartwychwstaniem. Tu jest podstawa oparcia dla wszelkiej ascezy.

Niemiecki teolog stwierdza, że zachodzi istotna różnica między synostwem odwiecznego słowa i synostwem usprawiedliwionych. Polega ona na tym, że ostatnie jest darem Boga z Jego woli, kiedy usprawiedliwieni zostają przez Niego uznani za dzieci (synów i córki), co jednak wewnętrznie różni się od adopcji doczesnej (Ga 14, 5). W międzyludzkich stosunkach owa różnica dokonuje się jedynie w zakresie prawnym i ogranicza do przekazania rzeczy zewnętrznych. Uznanie zaś za syna ze strony Boga, oznacza działanie przemieniające człowieka od wewnątrz według obrazu Boga (por. Hbr 4, 12n)²⁸.

Synostwo Boże usprawiedliwionych uzasadnia, według Schmausa, wspólnotę i równość jaka zachodzi ponad wszelkie zróżnicowanie, także hierarchiczne w Ludzie Bożym, odsuwając je na dalszy plan. W uzupełnieniu dodaje, że samo słowo „synostwo” nie ma formalno-pojęciowego źródła w refleksji teologicznej. Podobnie jak męska forma

²⁷ M. Schmaus, *Wiara Kościoła. O usprawiedliwieniu i łasce*, t. VI, dz. cyt., s. 98n.

²⁸ Tamże, s. 100.

słowa Bóg, a jedynie w socjologiczno-kulturowej sytuacji i mentalności, pragnąć oddać wewnętrzną, ontologiczną przynależność do Boga. W zakresie objawienia, tego rodzaju określenie stanu usprawiedliwienia nie jest związane z samym wyrażeniem, lecz jego treścią²⁹.

Przyjaźń z Bogiem

Cały siedemnasty rozdział Ewangelii św. Jana wskazuje, że Chrystus traktuje swoich uczniów jak przyjaciół, którym oznajmił wszystko, co usłyszał od swojego Ojca. Fakt, że jesteśmy przyjaciółmi Boga wielokrotnie potwierdzają Listy apostołskie. Prawda ta ma więc fundament biblijny i patrystyczny. Przyjaźń z Bogiem wynika z faktu usynowienia.

Gdy św. Tomasz mówi o szczeblach miłości, u jej szczytu stawia przyjaźń. Przyjaźń należy więc do kategorii miłości, a najważniejszym momentem jest wymiana dóbr, która ją podtrzymuje, umacnia. Motywem przyjaźni jest wzajemne uzupełnianie się.

M. Schmaus wspomina o problemach przyjaźni partykularnej, które rozbijają wspólnotę. W swym istnieniu przyjaźń opiera się na bojaźni Bożej: „Wierny przyjaciel jest lekarstwem życia; znajdują go bojący się Pana. Kto się boi Pana, dobrze pokieruje swoją przyjaźnią, bo jaki jest on, taki i jego bliźni” (Syr 6, 16 n.). Przyjaźń z Bogiem nie tylko nie narusza, ale umacnia wspólnotę. Posyłając swego Syna między nas, Bóg okazał się „Przyjacielem ludzi” (Tt 3, 4). Dzięki Jezusowi przyjaźń z Bogiem otrzymała dostrzegalne, żywe oblicze. I dlatego każdy ma być przyjacielem Boga. Bowiem każda przyjaźń jest prawdziwa tylko wtedy, gdy partycypuje w miłości Bożej, zrealizowanej przez Chrystusa i aktualizowanej w Duchu Świętym na co dzień. Sam Chrystus nazywał Apostołów przyjaciółmi, w Jego ustach słowa te nie miały jednak znaczenia metafizycznego, lecz etycznie – moralne: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich. Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję. Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca Mego. Nie wyście mnie wybrali, ale ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili...” (J 15, 13-16).

²⁹ Tamże, s. 102.

Schmaus zauważa, że przyjaźń z Bogiem to więź osobowa. To największy Dar Osoby Boga. Akcentując wielkość tego Daru trzeba pamiętać, że ten Dar (jak i całe usprawiedliwienie) jest utracalny³⁰. Dlatego o zbawienie trzeba się troszczyć z bojaźnią i drżeniem. Nie możemy być pewni, czy dochowamy wierności Bogu jako Przyjacielowi. Kto grzeszy, nie jest już przyjacielem Boga!

Człowiek świątynią Boga – Trójcy Świętej

Kolejnym skutkiem usprawiedliwienia przedstawionym przez M. Schmausa, jest fakt zamieszkania w człowieku usprawiedliwionym Trójcy Świętej. „Jeśli kto Mnie miłuje, będzie zachowywał Moją naukę i do niego przyjdziemy”. W 1 Liście do Koryntian św. Paweł mówi, że „Duch Boży w was mieszka”. Bóg jest obecny wszędzie: w niebie, na ziemi i w każdym miejscu. Ujść przed Bogiem nie możemy nigdzie: w Nim „żyjemy poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28) i tylko dzięki temu żyjemy, że jesteśmy w Bogu. Jak promień słoneczny potrzebuje wciąż słońca, by w ogóle mógł istnieć, tak stworzenie potrzebuje wciąż Boga do swego istnienia.

Przywołując naukę o pochodzeniach i posłannictwach Osób Boskich M. Schmaus stwierdza, że wewnętrzne życie Boga, które się w tych pochodzeniach i posłannictwach wyraża, staje się udziałem człowieka odkupionego. Zamieszkiwanie Trójcy Świętej w człowieku polega na tym, że samo życie wewnątrztrynitarnie jest nie tylko w Bogu, ale ta rzeczywistość jest w usprawiedliwionym człowieku.

Nawiązując do aspektu usprawiedliwienia, jakim jest przyjaźń z Bogiem, trzeba powiedzieć, że musi to być przyjaźń z Osobami Boskimi. Na plan pierwszy wysuwa się przyjaźń z Jezusem, umożliwiona w Duchu Świętym. Życie wewnętrzne może prowadzić do przyjaźni z Ojcem, albo do przyjaźni z Duchem Świętym, ale Duch Święty ze względu na swą duchowość jest nieuchwytny³¹.

³⁰ Tamże, s. 104.

³¹ Trzeba wielkiego wyrobienia duchowego, wewnętrznego, aby dojść do przyjaźni i zażyłości z Duchem Świętym. Zresztą w odniesieniu do poszczególnych Osób dużą rolę odgrywa psychika człowieka, jego mentalność i płeć. Kobiety na przykład łatwiej przyjaźnią się z Chrystusem (por. obrączka w zakonach żeńskich). U mężczyzn obok

Eucharystia w szczególny sposób przybliżyła nam Tróję Świętą. Człowiek przebóstwiony jest czymś więcej niż tabernakulum i monstrancją. Przebóstwiony człowiek jest czymś nieporównywalnie więcej. Zamieszkiwanie Boga w człowieku jest bardzo egzystencjalne. Bóg przenika człowieka dogłębnie i cały człowiek jest święty. Jako świątynia człowiek powinien tę świętość powiększać i dynamizować.

Świętość człowieka

Człowiek usprawiedliwiony jest człowiekiem świętym: „Łaska wam i pokój od Boga Ojca naszego i od Pana Jezusa Chrystusa. W Nim bowiem (Bóg) wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1, 2. 4). Pierwsi chrześcijanie, jak na to wskazują Dzieje Apostolskie, byli ludźmi świętymi. Apostołowie wskazują na możliwość i konieczność wzrostu świętości. Taka wewnętrzna świętość jest przejawem, aspektem, skutkiem usprawiedliwienia.

Świętość, którą posiadamy od chwili usprawiedliwienia jest świętością wyjściową, świętością „w drodze”. Usprawiedliwienie zostaje wprowadzie darowane raz na zawsze, rozpoczyna jednak trwający całe życie proces uświęcenia. Świętość człowieka jako aspekt i skutek usprawiedliwienia jest stuprocentową świętością ontyczną, jesteśmy święci ontologicznie, bytowo. Wezwanie Apostołów, by tę świętość dynamizować dotyczy przeżywania świętości na co dzień. Świętością trzeba żyć, trzeba ją pomnażać, trzeba wzrastać w świętości, w łasce i w poznawaniu Chrystusa! Kto jest święty niech się jeszcze bardziej uświęca. Świętość ontyczna to coś, co musi owocować. Nie może ona być ukryta jak zakopany talent, który nie przynosi korzyści. Jednym słowem: świętość ontyczna musi się stać świętością egzystencjalną.

Schmaus zaznacza, że aby zyskać świętość nie wystarczy jednak sama czystość moralna. Potrzebna jest jeszcze czynna obecność Pana

zażyłości przyjacielsko – koleżeńskiej z Chrystusem, dużą rolę odgrywa np. kult maryjny. Można tu ukazać Maryję w relacji do Ducha Świętego. Każdy z tych aspektów może być jedną z podstaw życia wewnętrznego. M. Kowalczyk, *Usprawiedliwienie*, dz. cyt., s. 7.

w ludzkim istnieniu. Tylko wtedy człowiek jest naprawdę czysty. Dlatego czystość musi być utrwalona przez pogłębienie więzi z Bogiem, przez ściślejsze z Nim zjednoczenie. Jezus mówi do Apostołów: „Wy już jesteście czystszy dzięki słowu, które wam głosiłem” (J 15, 3)³².

We współczesnej teologii podkreśla się, że źródłem wszelkiej świętości jest Bóg jako jedynie Święty³³. Świętość Boga jest źródłem świętości człowieka, który łączy się z Bogiem przez łaskę świętości (czyli przez łaskę uświęcającą). Świętość człowieka jest więc darem absolutnie nadprzyrodzonym – jest uczestnictwem w świętości Boga, w którym człowiek zostaje wyniesiony ponad własną naturę oraz wewnętrznie przemieniony. Człowiek związany z Bogiem najczystsza i dziecięcą miłością, dostępuje przez Ducha Świętego przeobcowienia i uszlachetnienia myśli, uczuć i dążeń.

Schmaus ukazuje Boga jako Mądrość i Miłość. Mądrość Boga jest tak wielka, że swoje osobowe „ucieleśnienie” znajduje w Osobie Syna Bożego. Ukazaniem Boga jako Miłości jest Osoba Ducha Świętego.

Człowiek upodabnia się do Boga, gdy głębiej poznaje i kocha. Poznanie jest trójwymiarowe: Bóg, świat i człowiek w świecie. Zdaniem komentatorów nie można poznać Boga nie znając świata i siebie. I odwrotnie: nie znając Boga nie poznajemy świata i siebie.

1.4 Przymioty usprawiedliwienia

Równość i nierówność

Pismo Święte potwierdza zarówno zasadniczą równość ludzi obdarzonych usprawiedliwieniem, jak i pewną nierówność ukazaną np. w przypowieściach o talentach (Mt 25, 14-30), o winnicy i winnej latorośli, która winna przynosić więcej owoców (J 15, 1n), czy też w przypadku grzesznicy, której wiele odpuszczono, bo bardzo umiłowała, zaś ten, któremu mniej odpuszczono, mniej miłuje (Łk 7, 47). Usprawiedliwienie nie jest równe i może wzrastać. Nierówność łaski dotyczy przede wszystkim pozytywnych przymiotów, jakie ktoś otrzymuje przy duchowym

³² M. Schmaus, *Wiara Kościoła*, dz. cyt., s. 103n.

³³ Por. *II Modlitwa Eucharystyczna*, w: *Mszal Rzymski*, dz. cyt., s. 313*.

i nadprzyrodzonym odrodzeniu. Schmaus wymienia dwie przyczyny nierówności: Boga i człowieka³⁴.

Podstawowa przyczyna pochodzi od Boga, który obdarza człowieka łaską według uznania. Tomasz z Akwinu pisze, że Bóg daje różne stopnie łaski, aby powstały w ten sposób piękno i doskonałość Kościoła. Zgodnie z listem do Efezjan: „A każdemu z nas dana jest łaska według miary daru Chrystusowego... ku budowaniu ciała Chrystusowego” (Ef 7, 4. 12). Żadne stworzenie nie może ograniczyć suwerenności Bożej. Nierówność darów Bożych potwierdza zarówno Stary jak i Nowy Testament. Św. Paweł pisze, że naczynie nie może mieć pretensji do garncarza, że jest takie a nie inne, choćby było wykonane z tej samej gliny. Pierwsze usprawiedliwienie dokonuje się w chwili chrztu.

Drugą przyczyną nierówności usprawiedliwienia może być człowiek. Dowód na prawdziwość tego twierdzenia wynika z zachęty Pisma św. do pracy nad sobą. Pismo Święte napomina do postępu w dobrym (por. 1Kor 15, 58; 2Kor 8, 7). Św. Paweł pisze o sobie, że łaska Boża nie była w nim próżna i że więcej od wszystkich z nią współpracował (por. 1Kor 15, 10)³⁵.

M. Schmaus wykazuje, że ludzie niejednakowo współpracują z Bogiem, a więc zgodnie z Jego sprawiedliwością otrzymują różny stopień łaski. Bóg nie jawi się tu jako niesprawiedliwy, ponieważ minimum otrzymują wszyscy ludzie, a minimum to stanowi dla danego człowieka pełnię. Obowiązuje tu również zasada: „Komu więcej dano od tego też więcej wymagać się będzie”³⁶.

Profesor z Monachium przypomina jednocześnie, że usprawiedliwienie może wzrastać. Podczas sakramentu święceń słyszymy słowa: „Niech Bóg, który rozpoczął w was dobre dzieło sam go dokończy”³⁷. Kościół wskazuje na możliwość i konieczność wzrostu łaski odrodzeńczej. Dokonuje się to przez sakramenty (*ex opere operato*) i przez dobre uczynki poza sakramentami (*ex opere operantis*).

Św. Piotr napomina, aby wierni „rośli w łasce i poznaniu naszego Pana Jezusa Chrystusa” (2 P 3, 18). Św. Paweł ogólnie zachęca „byśmy czyniąc

³⁴ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, dz. cyt., s. 632-634.

³⁵ Tamże,

³⁶ Tamże, s. 555, 606, 638, 652.

³⁷ Tamże, s. 269.

prawdę w miłości wzrastali we wszystko w tym, który jest Głową...” (Ef 4, 15). Poza tym Paweł porównuje życie ludzkie do zawodów sportowych. Wtedy może być tak, że nierówność cząstkowa może być nadrobiona. Start może być nierówny, ale chwała ta sama na skutek późniejszej poprawy wyników. Apokalipsa uczy: „Kto jest sprawiedliwy niech wzrasta w sprawiedliwości, a święty niech się bardziej uświęca” (Ap 22, 11)³⁸.

M. Schmaus przypomina, że gdy mówimy o pewnej różnicy stanu usprawiedliwienia, nie dotyczy to odpuszczenia grzechów, lecz jedynie wewnętrznego odnowienia i uświęcenia, obejmującego element ontologiczny – łaskę uświęcającą – i element egzystencjalny, tzn. wiarę, nadzieję i miłość, stanowiące odpowiedź człowieka na działanie Boże, o różnej intensywności. W stanie usprawiedliwienia te różnice odgrywają drugorzędą rolę w porównaniu z podstawową różnicą między stanem grzesznika a stanem usprawiedliwionego³⁹. Jak zauważa niemiecki uczo-

³⁸ Św. Albert Bonawentura wraz ze szkołą franciszkańską i Suarez dowodzą, że wzrost łaski odbywa się przez dodanie nowego stopnia nadprzyrodzonej jakości oraz nowych właściwości. Pełnia powinna się poszerzać. Powstaje tu pytanie: „jak dolewać do pełnego?”. Stosując analogię wypada zaznaczyć, że powietrza można dodmuchać. Przeciwnie uczy św. Tomasz i tomiści twierdząc, że ów wzrost polega na intensywniejszym złączeniu darów Bożych z podmiotem (analogię stanowiłby tu miód bardziej przylegający do słoika i wzrost polegałby na uściśleniu zespolenia). Tak jest na przykład w przypadku miłości, której ilościowe powiększenie przez dodawanie jest niemożliwe, bo każdy następny dodatek nie różniłby się od miłości uprzedniej. Wzrost łaski habitualnej, na wzór płomiennej miłości, następowałby nie przez stopniowanie, lecz przez mocniejszy związek z duszą ludzką. Podobnie można powiedzieć o wiedzy, którą mogą posiadać na tyle, na ile ta wiedza do mnie przylgnie, na ile zespoli się ze mną i we mnie pozostanie. Na pytanie: czy możliwy jest kres rozwoju łaski habitualnej i miłości? Tomasz zdaje się odpowiadać, że wzrost miłości i łaski nie istnieje już w niebie (*Suma teologiczna*, t. II-II, q. 24, a. 7). Nie jest to słuszne, ponieważ działalność zbawionych nie kończy się wraz ze śmiercią. Poza tym łaska habitualna w duszy ludzkiej Chrystusa posiada relatywną nieskończoność. Tak samo jest rzeczą rozsądną przyjąć, że nikt z osób stworzonych nie otrzyma stopnia łaski posiadanej przez Matkę Najświętszą.

³⁹ Według reformatorów sprawiedliwość jest jednakowa w każdym usprawiedliwionym, będąc wynikiem stwórczego uznania grzesznika za sprawiedliwego, względnie odpuszczenia grzechów, jakie można mieć lub nie (podobnie sądził Jowiatan ok. r. 380). Sobór Trydencki zdefiniował, że usprawiedliwienie jest równe co do natury, różne jednak co do stopnia realizacji, a nadto może ono wzrastać w usprawiedliwionym (rozd. VII Dekretu).

ny, wypowiedzi Soboru o zróżnicowaniu usprawiedliwienia nie odrzucają nauki reformatorów i przyjmują jej główne założenie: usprawiedliwienie jest równe dla wszystkich, oznaczając odrodzenie człowieka w Chrystusie, a sam człowiek z grzesznika przemieniony został w sprawiedliwego, w czym realizuje się jedno zbawcze misterium Jezusa Chrystusa.

Niepewność

Za Soborem Trydenckim M. Schmaus powtarza, że nikt nie może być pewny pewnością wiary, że jest usprawiedliwiony, chyba że Pan Bóg mu to objawił.

Każdy akt wiary boskiej zakłada objawienie danej prawdy przez nieomylnego i prawdomównego Boga. A więc bez szczególniejszego objawienia nikt nie może wierzyć wiarą boską, że jest usprawiedliwiony⁴⁰.

Czy jednak jest możliwa jakakolwiek pewność własnego usprawiedliwienia? Istnieje co najwyżej możliwość pewności moralnej. Radość wewnętrzna, spokój sumienia, zamiłowanie do rzeczy Bożych, niewymuszony uśmiech na twarzy... Wszystko to pozwala przypuszczać, że istnieje fakt usprawiedliwienia oraz daje jego prawdopodobieństwo⁴¹.

Utracalność

Łaska usprawiedliwienia jest utracalna i w rzeczywistości jest tracona przez jakkolwiek grzech śmiertelny, czyli ciężki⁴². W tej wypowiedzi odrzucił on tezę, że nie ma grzechów śmiertelnych poza niewiarą⁴³. Całość życia nadprzyrodzonego może w duszy zniknąć, a więc nie istnieje

⁴⁰ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, dz. cyt., s. 627-630.

⁴¹ Tamże.

⁴² DS 1544. Kalwin był przekonany, że przeznaczeni do zbawienia już więcej nie grzeszą, gdy zaś ktoś po usprawiedliwieniu grzeszy, stanowi to znak, że nie został naprawdę usprawiedliwiony. Zdaniem Lutra usprawiedliwienie traci się jedynie przez utratę wiary. M. Molina, teolog hiszpański (1628-1696) cieszący się ogromnym autorytetem jako spowiednik i kierownik duchowy, w książce „Przewodnik duchowy” reprezentuje opinię o istnieniu trwałego stanu miłości, w jakim człowiek nie może już popełnić grzechu ciężkiego. Powyższa teza znalazła się wśród zdań potępionych Dekretem Oficjum *Coelestis Pastor* z 20 listopada 1687 r. za Innocentego XI (por. DS 2201-2268).

⁴³ Kan. 27n; DS 1577n.

jakieś stałe zapewnienie jego bezwzględnej trwałości w doczesnym życiu. Łaska usprawiedliwienia jest tracona przez jakikolwiek grzech śmiertelny.

Dzięki Bożemu miłosierdziu nie każdy grzech powoduje utratę wiary i nadziei, znika jednak wtedy miłość, łaska uświęcająca, dary Ducha Świętego i cnoty moralne wlane. Wiara i nadzieja giną wówczas, gdy ktoś śmiertelnie grzeszy przeciwko tym cnotom, przekreślając ich motyw (np. bezbożność niszczy wiarę, a rozpacz nadzieję). Utracenie życia nadprzyrodzonego może się stać wiekuistym, o ile człowiek umrze w stanie ciężkiego grzechu⁴⁴.

Dlatego Sobór Trydencki orzeka, że nie jest prawdą, jakoby sprawiedliwy nie mógł już grzeszyć, albo gdy zgrzeszył, to na pewno się nawróci⁴⁵; usprawiedliwieni mają ze drżeniem i bojaźnią sprawować zbawienie przez pracę, czuwanie, jałmużnę i pamięć o Bogu w walce z ciałem, światem i szatanem⁴⁶.

Podsumowując osiągnięcia Michaela Schmausa na polu teologii usprawiedliwienia musimy wskazać przede wszystkim, że niemiecki teolog dał systematyczny wykład nauki o łasce bez obciążania go materiałem historycznym. Unikał przy tym wielu scholastycznych rozróżnień, kontrowersyjnych kwestii i problemów wówczas nieaktualnych. Schmausowi nigdy nie chodziło o literę, ale o ducha i żywe świadectwo objawienia. Posiadał on ostre spojrzenie na uwarunkowania czasowe, a przez to na względność wielu teologicznych stwierdzeń, które właściwie tylko z duchowego horyzontu mogą być właściwie zrozumiałe. Zdawał sobie sprawę, że neoscholastyczna teologia jego epoki musi zostać przetłumaczona na nowy język i sposób myślenia zrozumiały dla współczesnego człowieka. Stał na stanowisku, że człowiek musi czuć dogmatykę, bo w niej chodzi o jego zbawienie⁴⁷.

M. Schmaus jest autorem pierwszego podręcznika dogmatyki katolickiej napisanego językiem zrozumiałym dla ogółu odbiorców. W przystępny sposób tłumaczy nauczanie Soboru Trydenckiego. W teologii,

⁴⁴ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, dz. cyt., s. 627-630.

⁴⁵ DS 805.

⁴⁶ DS 806.

⁴⁷ M. Schmaus, *Christ und Welt*, München 1983, s. 24.

a szczególnie w traktacie o usprawiedliwieniu, szukał prostoty bez upraszczania. Skupiał się na człowieku, stąd wiele elementów personalistycznych. Doceniał wysiłki ekumeniczne. Zdawał sobie sprawę, że herezja wyrządziła chrześcijaństwu dużą szkodę, dlatego pokonanie jej musi być pierwszorzędnym zadaniem każdej teologii⁴⁸.

§2. Teologia Hansa Künga

Teolog zajmujący się problematyką usprawiedliwienia nie może nie znać słynnej dysertacji doktorskiej Hansa Künga⁴⁹ *Rechtfertigung*. Opublikowana w roku 1957 rozprawa była ostrą prowokacją dotyczącą ekumenicznego dialogu na temat usprawiedliwienia. W swej pracy Küng postawił śmiałą i szokującą zarazem tezę, że poglądy Karola Bartha⁵⁰ na

⁴⁸ R. Heinzmann, *Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. Michael Schmaus zum 90. Geburtstag*, in: MThZ 38 (1987) 115-133.

⁴⁹ Hans Küng urodził się w 1928 roku w Sursee w Szwajcarii. Studiował w Rzymskim Collegium Germanicum i w Paryżu. W 1954 roku otrzymał święcenia kapłańskie i przez dwa lata pracował jako wikariusz w Lucernie. W wieku 32. lat został profesorem teologii fundamentalnej na Uniwersytecie w Tybindze. Należał do grona oficjalnych doradców teologicznych Soboru Watykańskiego II. W 1970 roku w setną rocznicę przyjęcia przez Sobór Watykański I dogmatu o nieomyślności papieża, wydał jedną ze swoich najgłośniejszych książek *Nieomylny*, (Kraków 1995). W grudniu 1979 roku po opublikowaniu dwóch następnych tekstów na temat doktryny nieomyślności, został pozbawiony prawa wykładania teologii katolickiej. Obecnie jest profesorem, a zarazem dyrektorem Instytutu Badań Ekumenicznych w Tybindze. Jest również autorem wielu książek, które wywarły istotny wpływ na współczesną teologię katolicką, m.in.: *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barth und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957; *Sobór i zjednoczenie*, Kraków 1964; *Christ sein*, München 1974; *Życie wieczne?*, Warszawa 1995. Kontrowersyjność H. Künga nie powinna przekreślać jego osiągnięć, do których niewątpliwie należy jego doktorat. Trudno zanaleźć drugi tak znany doktorat, który doczekałby się nawet kieszonkowego wydania.

⁵⁰ Karol Barth (1886-1968). Urodzony w Bazylei w roku 1886. Po studiach teologicznych w Szwajcarii i Niemczech podjął w 1911 roku pracę jako pastor Kościoła reformowanego w Sefenwil w Szwajcarii. W 1921 roku został mianowany profesorem w Getyndze, a następnie w Münster. Pozbawiony przez nazistów katedry przeniósł się na Uniwersytet w Bazylei, gdzie pozostał do swej śmierci. Uczestniczył w obradach Soboru Watykańskiego II, mając status obserwatora niekatolickiego. Więcej na jego temat zob. R.W. Jenson, *Karl Barth*, w: D. Ford, *Theologen der Gegenwart*, Paderborn

usprawiedliwienie zawarte w jego *Die kirchliche Dogmatik*⁵¹ są zgodne z katolicką nauką o *articulus iustificationis*. *Rechtfertigung* Künga uczyniło z niego prekursora dialogu ekumenicznego i przykładem prowadzenia otwartej debaty w zagadnieniach różniących dotąd Kościoły chrześcijańskie. Ponieważ Küng podjął debatę z poglądami teologa, który w poważnym stopniu zdeterminował kształt protestanckiej teologii XX wieku, a zarazem należał do ewangelickiego nurtu konfesyjnego, który nie akcentuje doktryny usprawiedliwienia w taki sposób jak to czyni tradycyjny luteranizm⁵², prześledzenie jego wywodów znacząco może pogłębić wiedzę na temat *articulus iustificationis*.

Odnosząc się do koncepcji Bazylejczyka, Küng zauważa, że wypracowane przez niego wypowiedzi sprawiają wrażenie nawiązywania do teologii reformacyjnej, ale zawierają wiele nowatorskich poglądów. Za najśłynniejszy przykład rewolucyjnej reinterpretacji staroreformowanego dogmatu uznawana jest barthiańska koncepcja *praedestinatio gemina*, podwójnej predestynacji. W miejsce znanej tezy, iż Bóg przed założeniem świata na mocy swojego arbitralnego dekretu część ludzkości przeznaczył ku wiecznemu zbawieniu, pozostałą część zaś ku wiecznemu potępieniu, Karol Barth powiada: „Bóg pragnie stracić, by człowiek mógł zyskać (...) w wyborze Jezusa Chrystusa, co jest odwieczną wolą Bożą. Bóg przeznaczył człowiekowi pierwsze: wybranie, zbawienie i życie, lecz sobie drugie: odrzucenie, potępienie i śmierć”⁵³. Łaskawy wybór Boży wszechogarnia tedy całą ludzkość: Każdy z nas ma udział w łasce Tego, który wybiera, udział w Jego stworzoneości (co już jest łaską) i udział w Jego Synostwie (co jest

– München – Wien – Zürich 1993, s. 27-51. Spośród dostępnych w języku polskim charakterystyk teologii Bartha wymienić należy: W. Benedyktowicz, *Barth i Bultman. Paralele – różnice – dopełnienia*, RTChAT z.1 (1969); K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 27-49; A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin 1979.

⁵¹ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Zollikon – Zürich 1946. Główny wywód soteriologiczny Barth ujmuje w tomie IV i przedstawia go jako naukę o pojednaniu przez Chrystusa. Tam też znajdziemy wątek poświęcony szczególnie istotnej w protestantyzmie doktrynie usprawiedliwienia z łaski przez wiarę.

⁵² G. Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge 1988, s. 34.

⁵³ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. II/2, s. 46.

szczególną łaską)⁵⁴. Wybór jest powszechny i uniwersalny. To rozumienie Barth określał jako intensywny uniwersalizm, czy jak chce Karol Karski mamy tu do czynienia ze skrajnym uniwersalizmem⁵⁵.

Luteranizm nadał doktrynie o usprawiedliwieniu rangę szczególną jako – jak chciał Luter – pierwszy i główny artykuł⁵⁶, by w końcu w konfesyjnym luteranizmie być szeroko uznanym (za Valentinem Löscherem)⁵⁷ za *articulus stantis et cadentis ecclesiae* – artykuł, od którego zależy „być albo nie być” Kościoła. Ewangelicyzm reformowany okazał wstrzeźliwość wobec takiego stanowiska. Zaczął gdzie indziej poszukiwać „centrum” swojej teologii⁵⁸. I choć nie ma zgody co do tego, jak należałoby go określić, nie jest nim jednak *articulus iustificationis*. Barth tkwi w łonie tej tradycji i dobitnie, zgodnie ze swą chrystologiczną emfazą oświadcza, iż: „Artykułem *stantis et cadentis ecclesiae* nie jest nauka usprawiedliwienia jako taka, lecz jest

⁵⁴ Tamże, s. 177.

⁵⁵ K. Karski, *Teologia protestancka*, dz. cyt., s. 45. I choć Küng twierdzi, że Barth kategorycznie odrzuca apokatastazę, *Rechtfertigung*, s. 224, to istnieje generalna zgoda co do tego, iż doktryna barthiańska co najmniej ociera się o apokatastazę, jeśli jej nie zakłada wprost. Por. W. Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen 1997, s. 189; G.C. Berkouwer: *Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, London 1956, s. 262-296.

⁵⁶ *Artykuły szmalkaldzkie*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 338.

⁵⁷ H.G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium, Fünfte, verbesserte und erweiterte Auflage*, Gütersloh 1990, s. 267.

⁵⁸ Za T.J. Zielińskim wskazać należy w powyższej kwestii przemyślenia XIX-wiecznego reformowanego dogmatyka helweckiego, Aleksandra Schweizera (1808-1888), autora ważkich dla tej tradycji teologicznej dzieł *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche* (2 tomy z lat 1844-1847), *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche* (również 2 tomy z r. 1854-1856) oraz *Die Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen* (2 tomy lat 1863 i 1872). To Schweizer dzięki ogromowi swego dorobku i sile przekonywania wprowadził w powszechny obieg tezę, iż skopusem kalwinizmu jest dogmat o odwiecznej predestynacji. Zob. Bruce McCormack: *Die Summe des Evangeliums. Die Erwählungslehren der Theologien von Alexander Schweizer und Karl Barth w: Zur Zukunft der Reformierten Theologie. Aufgaben - Themen - Traditionen*, red. Michael Welker, David Willis, Neukirchen-Vluyn 1998, s. 545. T.J. Zieliński, *Hansa Küngai Karola Barth dialog o usprawiedliwieniu*, SiDE (2000), nr 2, s. 34-35.

nim jej podstawa i szczyt: wyznanie Jezusa Chrystusa, w którym ukryte są wszystkie skarby mądrości i poznania” (Kol 2,3)⁵⁹.

Analizując soteriologiczne wypowiedzi Bartha, Küng wskazuje, iż według Bazylejczyka Bóg w swoim zbawczym dziele zajmuje się wszystkimi ludźmi. Każdy człowiek ma szansę na zbawienie, bo Chrystus jest pojednawcą dla wszystkich ludzi. Usprawiedliwienie będące aspektem tego pojednania jest również sprawą całego rodzaju ludzkiego⁶⁰. Usprawiedliwienie jest Bożym wyrokiem uniewinniającym, wypowiedzianym w krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystusa, skierowanym na wszystkich ludzi, obejmujących wszystkich bez wyjątku⁶¹. Już na początku Bóg podjął decyzję o pozytywnym przeznaczeniu człowieka, przesądził jego dobry los, a jednym z elementów tego przeznaczenia jest usprawiedliwienie. Prowadzi to więc do tezy, iż wszyscy ludzie są usprawiedliwieni. „Nie ma ani jednego człowieka, który by nie był w Chrystusie usprawiedliwiony”⁶². A więc, zdaniem Bartha, wszyscy ludzie są usprawiedliwieni „obiektywnie” na mocy czynu Chrystusa. Nie wszyscy jednak, jak to zaznacza Küng „usłyszeli i zobaczyli, przyjęli i przyswoili”⁶³. Ludzkość dzieli się więc na usprawiedliwionych „obiektywnie”, to ludzie którzy jeszcze swego stanu nie poznali i usprawiedliwionych „subiektywnie”, to ci którzy zostali poruszeni przez Ducha Świętego i obok usprawiedliwienia „obiektywnego” posiadają „subiektywne”⁶⁴. To właśnie Duch Święty, zdaniem Künga, powoduje przejście usprawiedliwionych „obiektywnie” do stanu „subiektywnego” usprawiedliwienia⁶⁵.

⁵⁹ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/1, s. 588.

⁶⁰ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 89.

⁶¹ Tamże, s. 228.

⁶² K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/1, s. 704. Barth był świadomy, że powyższe stwierdzenie wymaga sprecyzowania. Uczynił to w ramach omawianego przez siebie tematu inicjacji chrześcijańskiej.

⁶³ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 89.

⁶⁴ Küng stwierdza: „Boży dekret ogarnął wszystkich ludzi i obiektywnie mówiąc są oni wszyscy usprawiedliwieni. Ale oni jeszcze nie usłyszeli i nie zobaczyli, nie przyjęli tego i nie przyswoili. Jeszcze nie wszyscy są poruszeni przez Chrystusowego Ducha Świętego. *Rechtfertigung*”, dz. cyt., s. 89.

⁶⁵ To przejście K. Barth utożsamia z momentem stania się chrześcijaninem. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/1, s. 752n.

Küng, powołując się na dane nowotestamentowe, zdaje się reagować na śmiałą wizję Bartha używając argumentów, które, prędkiej od teologów katolickich, zastosowałby tradycyjnie myślący teolog protestancki⁶⁶. Ten ostatni twierdziłby, iż o usprawiedliwieniu w sensie ścisłym mówić można w aspekcie subiektywnym, czyli wtedy, gdy następuje osobista apropiacja, przyswojenie Bożego daru przez wiarę. Tym tropem idzie Küng. Tak jak protestanci, co oczywiście nie jest obce i katolikom, cytuje *in extenso* Rz 3:21-26⁶⁷, akcentując słowa o dostępności daru przez wiarę⁶⁸. Küng zauważa, iż dopiero na poziomie apropiacji przez indywidualium mamy do czynienia z usprawiedliwieniem⁶⁹. „Czytając teksty biblijne mówiące o usprawiedliwieniu w kontekście śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa najwyraźniej widać, że wszystkie one zawsze odwołują się z naciskiem do wiary. Tylko ten, kto wierzy, jest usprawiedliwiony. Dlatego trzeba widzieć łącznie dokonany na krzyżu obiektywny akt usprawiedliwienia i jego subiektywne urzeczywistnienie. Gdy ogólne usprawiedliwienie dokonane na krzyżu zostanie oddzielone

⁶⁶ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 218n.

⁶⁷ Rz 3, 21-26: „Ale teraz jawną się stała sprawiedliwość Boża niezależna od Prawa, poświadczona przez Prawo i Proroków. Jest to sprawiedliwość Boża przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich, którzy wierzą. Bo nie ma tu różnicy: wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie. Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlania przez wiarę mocą Jego krwi. Chciał przez to okazać, że sprawiedliwość Jego względem grzechów popełnionych dawniej – za dni cierpliwości Bożej – wyrażała się w odpuszczaniu ich po to, by ujawnić w obecnym czasie Jego sprawiedliwość, i [aby pokazać], że On sam jest sprawiedliwy i usprawiedliwia każdego, który wierzy w Jezusa”.

⁶⁸ T.J. Zieliński, *Hansa Künga i Karola Bartha dialog o usprawiedliwieniu*, dz. cyt., s. 40.

⁶⁹ Mimo że w ramach opinii reformatorów na temat apropiacji zbawienia postawa człowieka opisywana była w kategoriach zupełnej pasywności, co również odzwierciedlał ich pogląd na możliwości ludzkiej woli, Barth chce jednak pozostać wierny akcentom reformacyjnym w sprawie roli uczynków grzesznika w procesie jego usprawiedliwienia. Najwyraźniej zaznacza się to w wypowiedzi teologa ewangelickiego odnośnie trydenckiego dekretu o usprawiedliwieniu. Bazylejczyk docenia przemyślany charakter użytych w nim sformułowań, pozostając we frontalnym sprzeciwie wobec zawartych tam treści. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/2, s. 653.

od aktu przyswojenia usprawiedliwienia przez indywidualnego człowieka, prowadzić to będzie tak czy inaczej do apokatastazy. Natomiast gdy osobiste usprawiedliwienie zostanie oddzielone od ogólnego aktu usprawiedliwienia na krzyżu, to doprowadzi to tak czy owak do predestynacjonizmu⁷⁰. Küng podejmuje próbę akomodacji myśli Bartha w nawiązaniu do obiektywnej podstawy „subiektywnego” usprawiedliwienia, która to kategoria jest pojęciem najzupełniej konwencjonalnym w teologii ewangelickiej i katolickiej. Usiłuje też wskazać na możliwość eklezjologicznego zastosowania awangardowej idei barthiańskiej (tworzy paralelę: tak jak „obiektywne usprawiedliwienie” obejmuje wszystkich ludzi, jest powszechne, uniwersalne, tak Kościół Święty przynosi usprawiedliwienie wszystkim swoim członkom – jest ono powszechne, uniwersalne w Kościele)⁷¹. Analizując myśli Bazylejczyka, Küng stara się wykazać, że w istocie usprawiedliwienie „obiektywne” u Bartha pokrywa się z katolickim rozumieniem pojęcia „odkupienie”. „Nie przyjęło się w dogmatyce katolickiej mówić o usprawiedliwieniu w odniesieniu do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Bardziej niż słowa *usprawiedliwienie* (rozumie się przez nie głównie usprawiedliwienie *subiektywne*) używają pojęć *odkupienie*, *przeblaganie*, itd.”⁷².

Za niezmiernie ważny problem w swojej charytologii uważa Küng kondycję człowieka i jego rolę w pozyskaniu usprawiedliwienia. Niemiecki teolog widzi szansę zbliżenia poglądów protestanckich na temat roli człowieka w usprawiedliwieniu z teologią katolicką, która bardziej optymistycznie ocenia położenie człowieka.

Teolog katolicki dostrzega, co prawda, iż zdaniem Bartha i teologii protestanckiej człowiek jest „grzesznikiem do samego cna” i jest „totalnie i radykalnie zdeprawowany”⁷³, jednak protest Karola Bartha wobec też mówiących o całkowitym zepsuciu⁷⁴ dodaje Kün-

⁷⁰ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 219.

⁷¹ Tamże, s. 225n.

⁷² Tamże, s. 222.

⁷³ Tamże, s. 54; por. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/1, s. 531-558; t. IV/2, s. 562-563.

⁷⁴ Analizując stan człowieka upadłego, Barth opisuje go także od strony pozytywnej. Opis ten można sprowadzić, za A.A. Napiórkowskim, do trzech zasadniczych stwierdzeń:

gowi ducha w jego dążeniach do wykazania barthiańskiego-katolickiej bliskości w tej sprawie. Küng stara się pokazać komplementarną, jego zdaniem, dwoistość głosów Magisterium Kościoła w sprawie statusu człowieka. Najpierw wydobywa z tradycji szereg obfitych passusów antypelagiańskich, pochodzących z różnych epok. Przywołuje zwłaszcza liczne wypowiedzi Synodu Kartagiańskiego, II Synodu Orańskiego, oraz indywidualnych teologów. Wskazują one, że człowiek po upadku nie jest w stanie o własnych siłach podnieść się ze stanu grzechu ku własnemu ratunkowi. Cytowany tam, a sumujący naukę katolicką w tej mierze, francuskojęzyczny teolog Hefele powiada: „Kiedy w człowieku działają jedynie jego naturalne zdolności rezultatem jest

a. Jezus Chrystus, będący odwiecznym Słowem Boga, jest obiecany Boskim przebaczeniem. Polega ono na tym, że wywołuje i wrywa On grzesznika z jego zatracenia. W ten sposób człowiek staje się dłużnikiem Boga i to dłużnikiem, który jest niezdolny do spłacenia tego długu K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/1, s. 538; s. 540-542;

b. Jezus Chrystus umarł dla pojednania Boga z człowiekiem jako takim, aby wyzwolić go z jego zatracenia. Otóż to zatracenie człowieka jest radykalne i całkowite. Barth nie rozpatruje tu jedynie rozmiaru zmian, jakie zostały wywołane w człowieku przez grzech. Takie postawienie pytania jest zbyt materialne i kwantytatywne. Pismo Święte mówi przecież wyraźnie, że cały człowiek, poczynając od stóp do głów, jest grzeszny. I jednocześnie: integralność jego ludzkiej natury i jego byt pozostają nienaruszone w przymierzu z Bogiem. A więc oba stwierdzenia są prawdziwe: *nie cały* człowiek jest zepsuty i jednak *cały* jest zepsuty K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/1, s. 548;

c. W wydaniu się Jezusa Chrystusa, Bóg zmiłował się nad wszystkimi ludźmi, ponieważ już wcześniej zawarł wszystkich w Jego posłuszeństwie. Bóg zmiłował się nad wszystkimi ludźmi, gdyż wszyscy ludzie podpadli pod Jego sąd i werdykt. Teolog z Bazylei oprócz wcześniej wspomnianych radykalności i całkowitości grzechu, chce tu zauważyć też powszechność grzechu. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. III/2, s. 31-35; t. IV/2, s. 552.

Cała historia świata jest według Bartha historią pychy. W Adamie, praojcu ludzkości, wszyscy zgrzeszyli. Dlatego sytuacja człowieka po upadku nacechowana jest przede wszystkim grzechem, który dosięga go całkowicie i bardzo radykalnie, a przy tym nikt nie jest spod grzechu wyłączony. Do grzesznika zatem przychodzi Bóg w Jezusie Chrystusie i usprawiedliwia go w sposób całkowicie darmowy i niezasłużony. Człowiek staje się tu niewypłacalnym dłużnikiem Boga. A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, dz. cyt., s. 69.

przeciwieństwo moralności, a mianowicie grzech i fałsz⁷⁵. Bajus zaś (w prawowiernej części swych enuncjacji) twierdzi: „Wolna wola bez pomocy łaski Bożej nie pozwala na nic innego, jak tylko na czynienie grzechu”⁷⁶. Küng rekapitułuje, iż aczkolwiek katolicyzm tradycyjnie głosi, że grzeszność człowieka nie przekreśla jego zdolności do dokonywania wolnego wyboru, to jednak grzesznik w oparciu o naturalne swe siły nie jest w stanie zapewnić sobie usprawiedliwienia. „A więc grzesznik – niezależnie od swej zdolności dokonywania wyboru - nie jest w stanie na jakimkolwiek poziomie się samousprawiedliwić”⁷⁷. Przytacza słynne stwierdzenie Soboru Trydenckiego: „Jeśli ktoś twierdzi, że człowiek może być usprawiedliwiony przed Bogiem przez swoje czyny dokonywane albo siłami natury ludzkiej, albo dzięki nauce Prawa, lecz bez łaski Bożej poprzez Jezusa Chrystusa – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”⁷⁸. Küng przypominając, że usprawiedliwienie jest z łaski *sola gratia*, chce zaznaczyć, iż nie może się utożsamiać z „tragicznym” opisem stanu człowieka przyjętym przez reformatorów⁷⁹. Raczej wytyka im słabość, nieadekwatność ich stanowiska, twierdząc przykładowo, iż tradycyjny protestancki pogląd na stan natury ludzkiej jest niekonsekwentny. Gdyby przyjąć reformatorski sposób charakteryzowania statusu człowieka w kategoriach „tragizmu”, można by wytknąć – twierdzi teolog katolicki – iż pogląd klasycznych protestantów nie jest „wystarczająco tragiczny”⁸⁰. „Gdyby byli w swoim myśleniu wystarczająco radykalni, musieliby przyznać nie tylko to, że grzesznik zasłużył, by być pozostawionym wyłącznie swoim zdolnościom, ale że zasłużył wręcz, by być usuniętym z ziemi”⁸¹. Bóg zaś pozostawia człowieka na ziemi mimo jego grzeszności, co jest

⁷⁵ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 177.

⁷⁶ Tamże, s. 178.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże s. 178-179.

⁷⁹ T. J. Zieliński, *Hansa Künga i Karola Bartha dialog o usprawiedliwieniu*, dz. cyt., s. 43.

⁸⁰ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 179; por. T.J. Zieliński, *Hansa Künga i Karola Bartha dialog o usprawiedliwieniu*, dz. cyt., s.40.

⁸¹ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 179.

dowodem łaski i co zarazem zaprzecza, zdaniem autora *Rechtfertigung*, reformatorskiej tezie, iż grzesznik jest zupełnie pozbawiony łaski⁸².

Według Bartha „nauką domagającą się sprzeciwu jest rzymska doktryna o współpracy człowieka w uzyskaniu swojego usprawiedliwienia”⁸³. W niniejszym obszarze teolog ewangelicki jest nieustępliwy. Küng tak streszcza pogląd Bartha: „Człowiek jest dłużnikiem, który nie jest w stanie się wypłacić. W swoich stosunkach ze swoim Stwórcą i Panem przymierza nie spełnił powinności, jaka została na niego nałożona, powinności wiary i posłuszeństwa. Wprowadza on chaos w rzeczywistość dobrego Bożego stworzenia. Krzyżuje Boży plan, sprzeciwia się Jego woli, pomniejsza Jego chwałę, gdyż Bóg zbyt intymnie związał się z człowiekiem, by nie pozostać zranionym przez jego niepowodzenie. I człowiek jest odpowiedzialny i winny wszystkiemu temu i taki jest zatem jego dług. Człowiek jest dłużnikiem-bankrutem. Staje się to oczywiste poprzez fakt, iż Bóg po prostu mu wszystko daruje, czyniąc to bez przymusu, niepowierzchnie i autentycznie. Człowiek w pełni, zupełnie zależy od Bożej łaski. Zgrzeszył przeciwko tej łaskawości. Podpadł pod sąd Boży i sprawił, że miłość Boża rozgorzała: sprawił, że Boża łaskawość przyjęła obcą formę, formę gniewu. Lecz ponieważ człowiek nie jest w stanie rozporządzać Bożą łaską, (...) pozostało mu tylko jedno stosowne zachowanie - modlitwa o przebaczenie!”⁸⁴.

Zdaniem protestanckiego teologa grzesznik – dłużnik może jedynie biernie przyjąć to, co z łaski daje mu Bóg. Inaczej, jego zdaniem, uczy Kościół rzymskokatolicki, który: „(...) mówi z jednej strony o *assentire i cooperari* nieodrodzonego człowieka w związku z niejasną *gratia praeveniens*, którą arbitralnie wymyślono i która nie może być określona z jakąkolwiek precyzją, lecz która skutkuje zdolnością człowieka do wiary i pokuty i zwrócenia się ku łasce. Z drugiej strony mówi on o dobrych uczynkach odrodzonego człowieka, który jest tylko małym grzesznikiem i popełnia tylko małe grzechy, i który znajduje się w szczęśliwej sytuacji bycia zdolnym do zwiększenia łaski usprawiedli-

⁸² Tamże.

⁸³ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/2, s. 563.

⁸⁴ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 60.

wienia we współpracy z nią, a nawet podniesienia stopnia swojej wiecznej szczęśliwości. Praktyczną konsekwencją tego wszystkiego jest to, że „mizéria” człowieka nie jest odczytywana jako poważne lub niebezpieczne zjawisko zarówno dla chrześcijan, jak i niechrześcijan. Wspólnoty wyrosłe z Reformacji nie mogły zjednoczyć się ponownie z Kościołem utrzymującym taką naukę i nie mogą one zaakceptować wezwania do ponownego zjednoczenia z nim także w dniu dzisiejszym⁸⁵.

Hans Küng zarzuca szwajcarskiemu teologowi niezrozumienie dekretu Soboru Trydenckiego. Jego zdaniem Kościół katolicki obstaje przy tezie, iż „usprawiedliwienie wszystkich przez odkupienie w Chrystusie drogą Bożego orzeczenia jest bez reszty Bożym dziełem”⁸⁶. Niemiecki teolog broni przekonań strony katolickiej twierdząc, iż: „trydenckie *cooperari*” nie suponuje jakiegokolwiek synergizmu, w ramach którego Bóg i człowiek ciągną tę samą linę. Nigdy nie sądzono, jakoby usprawiedliwienie przychodziło częściowo od Boga i częściowo od człowieka. Wszystko przychodzi od Boga, nawet to, co czyni człowiek. (...) „Uzupełnianie” boskiego usprawiedliwienia jest poza kwestią, aby chwała Boża nie była pomniejszona. Bóg pragnie największej aktywności człowieka, lecz ta może wyrosnąć z całkowitej jego pasywności, z receptywności spowodowanej przez Boga. Węzłowe stwierdzenie brzmi, iż Bóg dokonuje wszystkiego. Ale nie oznacza to, że Bóg czyni wszystko sam⁸⁷.

Argumentacja Künga, nie zadowoliliła Bazylejczyka wykazującego stanowczo, iż usprawiedliwienie „subiektywne” jest zawsze usprawiedliwieniem bezbożnych, nieodrodzonych – *iustificatio impii*⁸⁸. Usprawiedliwienie przychodzi do człowieka, kiedy jest jeszcze martwym w przewinieniach grzesznikiem. W ujęciu katolickim usprawiedliwienie dokonuje się w człowieku współpracującym z otrzymaną uprzednio łaską. Barth natomiast zaznacza, że usprawiedliwienie jest pierwszym „krokiem”, zanim jeszcze uczynek człowieka

⁸⁵ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/2, s. 563-564. Barth staje więc po stronie zdecydowanego monergizmu, negującym zapewnienia strony katolickiej, jakoby jej stanowisko nie nosiło śladu pelagiańskiego, czy semi-pelagiańskiego synergizmu.

⁸⁶ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 257.

⁸⁷ Tamże, s. 258.

⁸⁸ Tamże, s. 53.

posiada jakikolwiek walor w oczach Dawcy usprawiedliwienia⁸⁹. Waloru takiego nie posiada nawet wiara przyjmującego usprawiedliwienie, nie powoduje ona usprawiedliwienia⁹⁰. Także ona – zgodnie ze stanowiskiem reformatorów – jest dla Bazylejczyka danym przez Pana darem⁹¹. „Jest pustą ręką, pustym kielichem, czystą otwartością na Jezusa Chrystusa i Jego sprawiedliwość”⁹². Wiara nie tworzy niczego nowego. Nie ona rodzi nowe życie w człowieku. Ona je jedynie przyjmuje⁹³. Patrząc od strony subiektywnej, wiara to ufność Bogu i Jego doskonałemu, splegliwemu dziełu, jest ona uniżeniem się, upokorzeniem, ustąpieniem dumnego człowieka wobec swej dumy⁹⁴. Wyklucza ona uczynki jako element zasługi⁹⁵, do usprawiedliwienia wystarcza sama, lecz obradza uczynkami zgodnie z zasadą *sola fide et nunquam sola* (sama wiara nigdy jednak nie jest sama).

Szwajcarski teolog kategorycznie dyskwalifikuje zasługujący charakter uczynków: „Negatywne stanowisko Pawła i reformatorów powiada, iż jakiegokolwiek ludzkie uczynki, nawet wymagane przez Zakon, których poważnie można od człowieka oczekiwać i uznawać za dobre, zarówno nie są, ani nie przynoszą jego usprawiedliwienia. Jako uczynki rozwijające jego usprawiedliwienie nie są od niego wymagane ani nie są żadnymi dobrymi uczynkami”⁹⁶. Oto powód dla akcentowania *sola fides*. Drugim i poważniejszym powodem do opowiedzenia się za formułą „samą wiarą” jest bezwzględnie przestrzegana przez Bartha zasada *solus Christus*. Tylko On usprawiedliwia, a usprawiedliwiająca wiara jest wiarą w Niego⁹⁷. Sama myśl, jakoby człowiek mógł cokolwiek uczynić

⁸⁹ T.J. Zieliński, *Hansa Künga i Karola Bartha dialog o usprawiedliwieniu*, dz. cyt., s. 46-47.

⁹⁰ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 255.

⁹¹ K. Barth, *Reformierte Lehre. Ihr Wesen und ihre Aufgabe*, w: K. Barth: *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924, s. 207.

⁹² H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 85.

⁹³ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/1, s. 840.

⁹⁴ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 85.

⁹⁵ Pod pojęciem „zasługi” Barth rozumiał ogół myśli, słów i osiągnięć grzesznego człowieka, K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/1, s. 694.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 81.

w sprawie swojego usprawiedliwienia graniczy, zdaniem szwajcarskiego teologa, z bluźnierstwem przeciwko Chrystusowi. Jak to charakteryzuje Küng, zdaniem Bartha: „podczas, gdy Chrystus pomógł nam pozostając bez pomocy na krzyżu i w grobie, człowiek podejmuje próbę dopomożenia sobie samemu”⁹⁸.

Ustosunkowując się do formuł „sama wiara”, Küng stwierdza, że koncepcja ta jest możliwa do pogodzenia ze stanowiskiem katolickim. Jest gotów przyznać, iż wiara to w istocie ufność, która polega na Dawcy, ale i słucha Go przyjmując odpowiednią postawę. Taka wiara to wiara żywa (*fides viva*)⁹⁹. „Szybko” więc staną obok niej uczynki, potwierdzające jej wartość. A zatem, jak twierdzi katolicki teolog: „grzesznik jest usprawiedliwiony przez samą wiarę, lecz nie przez wiarę, która stoi w opozycji do uczynków dokonanych w żywej wspólnoty woli z Chrystusem oraz nie przez wiarę pozbawioną miłości i wszystkich innych wartości”¹⁰⁰. Wiara, według Künga, jest wiarą uwarunkowaną, a nie zwykłym zaufaniem beznadziejnie pogrążonego i zdesperowanego grzesznika, o której mówiła Reformacja. Küng dystansuje się od silnie obecnego w jego tradycji kościelnej katechizmowego rozumienia wiary wyłącznie jako uznania prawdy objawionej¹⁰¹. Przy omawianiu uwarunkowania „samej wiary” wskazuje niemiecki teolog na sakramenty Kościoła. Wiara nie może istnieć bez sakramentów, a zwłaszcza – w obszarze usprawiedliwienia – bez sakramentu chrztu: „wiara i chrzest należą do siebie wzajemnie, i jedno nie powinno wykluczać drugiego: nie ma chrztu bez wiary (Kościół katolicki wymaga wiary nawet do chrztu niemowląt, chociaż oczywiście

⁹⁸ Tamże, s. 55. *Sola fides* oznacza dla kalwinisty Bartha, także wykluczenie innych *causae instrumentalis*, w tym także sakramentów. Są one środkami łaski, ale nie można ich traktować, jak w tradycji rzymskokatolickiej i luterńskiej, jako niezawodnych narzędzi przekazu usprawiedliwienia. Szczególnie szeroko znane nietypowe jak na własne wyznanie spojrzenie Bazylejczyka na chrzest, bliskie pozycjom baptystycznym, nie dopuszcza traktowania sakramentów za kauzę instrumentalną usprawiedliwienia. Pozostaje nią tylko i wyłącznie sama wiara. Por. K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zollikon-Zürich 1943, passim.

⁹⁹ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 250.

¹⁰⁰ Tamże, s. 249-250.

¹⁰¹ Tamże, s. 250-251.

w innej formie niż w przypadku dorosłych). Również nie ma wiary bez odniesienia do chrztu (...). Wiara domaga się chrztu, a chrzest opiera się na wierze. Wiara chce stać się widoczna w Kościele przez widzialny znak. A zatem chrzest nie jest niczym innym niż wcieloną, widzialną wiarą. Jest to *sacramentum fidei* (Denzinger 799), znak wiary, który jednakowoż nie jest pusty, a raczej wypełniony realnością¹⁰². Staje się jasne, iż między Barthem a Küngiem nie ma zgodności co do postrzegania sakramentu jako instrumentalnej kauzy usprawiedliwienia¹⁰³.

Konsekwencją protestanckiego ujęcia bezsilności człowieka w sprawie własnego usprawiedliwienia jest konieczność istnienia jakiejś zewnętrznej pomocy. Polega ona, zdaniem Bartha, na sprawiedliwości Chrystusa (*aliena iustitia Christi*)¹⁰⁴. „Iustitia aliena, ponieważ po pierwsze i w istocie jest to iustitia Christi i tylko jako taka jest ona nostra, mea iustitia”¹⁰⁵. Po analizie wywodów Bazylejczyka Küng stwierdza, że teolog szwajcarski widzi sprawiedliwość człowieka zasadniczo jako obcą sprawiedliwość – sprawiedliwość Chrystusa. „I widzi usprawiedliwienie człowieka jako historię zaistniałą zasadniczo w Innym – Jezusie Chrystusie”¹⁰⁶. Küng dostrzega jednak, że: „Sprawiedliwość usprawiedliwionego jest dla Bartha nie tylko obcą sprawiedliwością, lecz jednocześnie własną sprawiedliwością człowieka”¹⁰⁷. Wydaje się więc, że Bazylejczyk słusznie stara się wytłumaczyć spotykane niekiedy wyabstrahowanie deklaratywnego pojęcia usprawiedliwienia z jego dogmatycznego i życiowego kontekstu¹⁰⁸. Niemiecki teolog poszukuje sposobu wykazania, iż zewnętrzny charakter usprawiedliwienia w teologii Bazylejczyka ma również wewnętrzne odniesienie. Widzi też konieczność zweryfikowania tradycyjnych zarzutów katoli-

¹⁰² Tamże, s. 251.

¹⁰³ T.J. Zieliński, *Hansa Künga i Karola Bartha dialog o usprawiedliwieniu*, dz. cyt., s. 46-47.

¹⁰⁴ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 62.

¹⁰⁵ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/1, s. 613.

¹⁰⁶ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 71.

¹⁰⁷ Tamże, s. 71

¹⁰⁸ Tamże, s. 274-276. Küng podaje tutaj listę teologów protestanckich poszukujących „skontekstualizowania” nauki o usprawiedliwieniu.

ckich, mówiących choćby ustami Karla Adama, iż usprawiedliwienie, rozumiane po protestancku jako zewnętrzna, przesłaniająca grzesznika sprawiedliwość, jest niczym „złoty, promieniujący światłem całun, nakładany na zwłoki”¹⁰⁹.

Zdaniem Bartha nie można oczywiście usprawiedliwienia tak odbierać – jego efekt sięga głębiej. „Nie ma miejsca na jakiegokolwiek obawy, że przy uznaniu człowieka za sprawiedliwego mamy do czynienia jedynie z działaniem werbalnym (...), jak gdyby to, co się ogłasza nie było odnoszącą się do człowieka prawdą”¹¹⁰. Faktycznie mamy tu do czynienia z uznaniem za sprawiedliwego, lecz jest to uznanie człowieka, które spełnia się i jest efektywne w tym wydarzeniu, i odnosi się do rzeczywistości, ponieważ kreuje, i co za tym idzie, objawia rzeczywistość. Jest to uznanie za sprawiedliwego, które bez zastrzeżeń można nazwać uczynieniem sprawiedliwym. Wiara chrześcijańska nie wierzy w wyrok, który jest nieskuteczny lub częściowo tylko skuteczny. Jako wiara w Jezusa Chrystusa wzbudzonego z martwych wierzy w wyrok w zupełności skuteczny, tak też człowiek nie jest jedynie nazwany sprawiedliwym przed Bogiem, lecz rzeczywiście jest takim przed Bogiem. Wierzy ona, że Bóg rozprawił się z człowiekiem nie częściowo, lecz zupełnie, nie tylko negatywnie, lecz pozytywnie, zastępując starego człowieka nowym i posłusznym. Wierzy ona, że Bóg nazywając Jezusa swoim Synem Umiłowanym, w którym ma upodobanie, nie ustanowił jedynie przejściowego, lecz ostateczny porządek jeśli idzie o stosunek między sobą a człowiekiem”¹¹¹. Jak reasumuje autor *Rechtfertigung*: „dla Bartha, kto jest jurydycznie uznany za sprawiedliwego (*iuridische Gerechtersprechung*) jest zarazem ontologicznie uczyniony sprawiedliwym (*ontische Rechtmachung*)”¹¹². Powstaje więc wrażenie pełnej zgodności pozycji barthiańskich i rzymskokatolickich, tym bardziej, że Küng szeroko wywodzi na temat pełnego obywatelstwa w katolicyzmie jurydycznego usprawiedliwienia, jako drugiej strony medalu w stosunku do usprawiedliwienia ontycznego¹¹³.

¹⁰⁹ K. Adam, *Natura katolicyzmu*, Warszawa 1999, s. 167.

¹¹⁰ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/1, s. 101.

¹¹¹ Tamże, s. 101.

¹¹² H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 77.

¹¹³ H. Küng przypomina, że Sobór Trydencki potępił tylko naukę o usprawiedliwieniu

Spojrzenie na treść barthiańskiego rozumienia ontycznej sprawiedliwości będzie można przybliżyć analizując jego interpretację luterskiej kategorii *simul iustus et peccator*. Klasyczne ewangelickie stanowisko polega na przekonaniu, iż człowiek usprawiedliwiony pozostaje grzesznikiem, jego grzech – mimo wypowiedzianej mu walki – jakoś uwidacznia się w życiu i tak będzie do śmierci: z jednej strony jest całkowicie sprawiedliwy w oczach Bożych ze względu na Chrystusa (*propter Christum*), z drugiej – z racji swej natury – skłonny do grzechu i czasem, mimo procesu uświęcenia, weń popadający. Szwajcarski teolog stwierdza: „Nie ma człowieka usprawiedliwionego przez Boga, który nie musi uznać i wyznać, że wciąż jest niesprawiedliwy, że wciąż jest wobec Niego pysznym buntownikiem, który nie musi powtarzać, że Bóg ma zawsze słuszość w odniesieniu do niego, a zatem on jest zawsze nie w porządku względem Boga”¹¹⁴. Wyrażane przez Bartha napięcie zachodzące w człowieku zarazem sprawiedliwym i smaganym przez grzech Küng rekapitułuje w słowach – „według Bartha usprawiedliwiony cały człowiek dotarł do celu i zarazem wciąż jest u początku”¹¹⁵. Trzeba zatem przyznać, iż już same przytoczone passusy pozwalają uznać zasadniczą zgodność poglądów szwajcarskiego teologa protestanckiego z tezami Reformacji. Słowa o odnajdywaniu w sobie niesprawiedliwości, pychy (która tutaj ma głębsze niż potoczne znaczenie) są typowe dla ewangelickiego opisu kondycji usprawiedliwionego, acz wciąż grzesznego i wychodzącego z grzechu, wierzącego. Dzięki Chrystusowi jest on zupełnie sprawiedliwy, ale jest zarazem obciążony grzechem – co jest z kolei reliktem skażenia¹¹⁶.

wyłącznie jurydycznym (forensycznym), „wyłącznie ekstrynsycznym” (zewewnętrzny), a więc w wersji proponowanej m.in. przez Melanchtona. Tamże, s. 215-218.

¹¹⁴ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/1, s. 642.

¹¹⁵ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 73.

¹¹⁶ T.J. Zieliński zauważa, że w tym obszarze Bartha odróżnia od typowych pozycji protestanckich „stosowanie pojęcia usprawiedliwienia na określenie Bożej nowości we wnętrzu (*intrinsic*) chrześcijanina. Tradycyjnie stosuje się tu pojęcie odnowienia, odrodzenia jako odmiennego od usprawiedliwienia, zaś w kwestii postępu etycznego, rozszerzania panowania Chrystusa na poszczególne sfery jestestwa wierzącego człowieka, używa się pojęcia uświęcenia. Zdaje się, że pod naporem krytyki forensycznego rozumienia usprawiedliwienia, Barth chciał rehabilitować protestancki *usus* tej

W oparciu o dotychczasowe ustalenia spróbujemy określić charakter usprawiedliwienia w ujęciu teologii Bartha i Kunga. Mark Schoof charakteryzując znaczenie książki *Rechtfertigung* pisze, iż to przez jej publikację „świetny ekumenista Hans Küng, potrafił zadziwić samego Karola Bartha”¹¹⁷. Barth rzeczywiście został zaskoczony odważną tezą katolickiego doktoranta, iż usprawiedliwienie w rozumieniu autora *Dogmatyki kościelnej* jest zgodne z katolickim pojęciem tej prawdy wiary. Barth chętnie i z wdzięcznością potwierdza, iż Küng najzupełniej poprawnie oddał w swej książce jego poglądy¹¹⁸. Po drugie, docenia ekumeniczne znaczenie dzieła, będące znakiem zbliżenia zwaśnionych (był to czas przedsoborowy) obozów konfesyjnych. Po trzecie wreszcie – warunkowo stwierdza zgodność własnych poglądów na usprawiedliwienie ze stanowiskiem katolickim. Czyni to w słowach: „Jeśli to, co przedstawiłeś w drugiej części [książki] jest rzeczywiście nauką Koś-

kategorii i rozszerzał jego zakres na obszary, w odniesieniu do których do tej pory ewangelicka nomenklatura dogmatyczna zwykle stosowała inne pojęcia. Faktem jest, iż Barth w niektórych wypowiedziach zdaje się odstępować od tradycyjnego języka protestanckich ujęć usprawiedliwienia. Używa pojęcia „usprawiedliwienie” na określenie zjawisk tradycyjnie lokowanych w ramach traktatu o uświęceniu. Należy jednak skonkludować, iż Barth nie popełnia jakiegoś wyraźnego odstępstwa od tradycyjnego rozumienia usprawiedliwiającej sprawiedliwości, jest ona czymś zewnętrznym inaugurującym nową więź człowieka z Bogiem, oddziaływującym zarazem na jego wnętrze - nie powstaje wszak w usprawiedliwionym jakaś jego własna, wewnętrzna sprawiedliwość stanowiąca podstawę analitycznego sądu Bożego, w którym wykazane będą własne osiągnięcia człowieka, przesądzające jego życie wieczne. Przemiana następująca po początkowym (powstałym u zarania życia chrześcijańskiego) usprawiedliwieniu, choć chyba charakteryzowana jako ciągła aktualizacja usprawiedliwienia, a więc opisywana jako usprawiedliwienie efektywne, materialnie jest tożsame z protestancką kategorią odrodzenia i uświęcenia, względnie nakłada się na nie swoim zakresem znaczeniowym. Bazylejczyk uczy przy tym o już pozyskany i nieodwołalny usprawiedliwieniu, a nie o ciągnącym się procesie, którego efekt okaże się dopiero w przyszłości. Omawiane rozszerzenie pojęcia usprawiedliwienie może – w zestawieniu z poglądem katolickim - jednak wprowadzać odbiorcę w błąd, tym bardziej, że niezależnie od tego na innym miejscu Barth używa pojęcia uświęcenie”. T.J. Zieliński, *Hansa Künga i Karola Bartha dialog o usprawiedliwieniu*, dz. cyt., s. 501-502.

¹¹⁷ M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej. Początki – drogi – perspektywy*, Kraków 1972, s. 125.

¹¹⁸ Karl Barth, *Ein Brief an den Verfasser*, w: *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 11.

ciola rzymskokatolickiego, to muszę oczywiście przyjąć, że mój pogląd na usprawiedliwienie zgadza się z poglądem rzymsko-katolickim (...). Kwestią jest, czy to, co przedstawiłeś rzeczywiście reprezentuje naukę Twojego Kościoła”¹¹⁹. Będąc pod wrażeniem ustaleń Künga, Barth zapytuje, w dalszej części swej polemiki, jak to się stało, że szokująca prawda o zgodności protestanckich poglądów w sprawie usprawiedliwienia z nauką katolicką „pozostawała w ukryciu i to przed tak wieloma ludźmi, zarówno spoza jak i przynależących do Kościoła Rzymskiego?”¹²⁰. Określając stopień zgodności między wyrażonym przez Bartha poglądem na usprawiedliwienie a stanowiskiem katolickim, Küng mówi o fundamentalnej zgodzie w tej kwestii¹²¹, nie wykluczającej wszak obszarów opinii zróżnicowanych¹²². Analizując poglądy Hansa Künga należy wziąć pod uwagę, iż teolog katolicki jest zawołanym ekumenistą, był on już nim na początku ekumenizmu w Kościele rzymskokatolickim. Owe otwarcie na inne religie przejawiało się między innymi w fascynacji dziełem Bartha. Jego książka jest świadectwem tej fascynacji, która go skłaniała do wyszukiwania wszystkich wątków własnej tradycji wyznaniowej bliskich lub możliwych do zbliżenia względem poglądów wielkiego Bazylejczyka. Nastawienia tego nie wolno lekceważyć ani negować, gdyż ludzie pokroju Künga są prawdziwymi budowniczymi mostów nad przepaściami niechęci, obojętności, ignorancji¹²³. Niemniej *Rechtfertigung* stanowi świadectwo wysiłku mającego na celu wykazanie jeśli nie tożsamości, to przynajmniej bliskości w niektórych aspektach wizji barthiańskiej i doktryny rzymskokatolickiej. By to osiągnąć, Hans Küng odkrywa obszary rzeczywistej jedności między wskazanymi stronami: dotyczy to chrystocentryzmu w ujęciu dzieła pojednania i rozumienia wolnej woli człowieka; stylizuje twierdzenia nauki katolickiej w taki sposób, by zbliżyć je do zdania interlokutora. Niemiecki teolog postuluje, żeby

¹¹⁹ Tamże, s. 11-12.

¹²⁰ Tamże, s. 12.

¹²¹ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 276.

¹²² T.J. Zieliński, *Hansa Künga i Karola Bartha dialog o usprawiedliwieniu*, dz. cyt., s. 56.

¹²³ Tamże, s. 57.

twierdzenia dogmatyczne Kościoła interpretować dynamicznie¹²⁴. Wydobywa z tradycji opinie najkorzystniejsze dla swych tez, przedstawiając je w naświetleniu umożliwiającym stwierdzenie bliskości poglądów stron. Należy jednak zauważyć, że Küng pomija kwestie negujące jego tezy. Przykładowo oświadcza, że abstrahuje od teologii sakramentów¹²⁵, choć jest to przecież obszar, gdzie z Barthem katolicyzm wchodzi w ostry spór, co jest niebagatelne dla teologii usprawiedliwienia. Küng pomija również w swych rozważaniach, węzłowe dla protestanckiej oceny katolickiej nauki o usprawiedliwieniu zagadnienia: trassubstancjacji, ofiary mszy, kultu maryjnego, papieżstwa (lista podana przez Bartha)¹²⁶, pielgrzymek, odpustów, czyśćca, pośrednictwa kapłańskiego etc.

Reasumując możemy stwierdzić, że obszar zgodności między przedmiotową nauką Bartha i Künga nie zdaje się być tak szeroki, jak to można było sądzić na pierwszy rzut oka. Barthiańskie dążenie do zaakcentowania w kontekście usprawiedliwienia realnych skutków dzieła pojednania, które wypływają z unii wierzącego z Chrystusem, nasunęło teologowi katolickiemu myśl o identyczności tak pojmowanej realności z niedeklaratywnym, analitycznym usprawiedliwieniem krzewionym przez Sobór Trydencki. Barth jednak w podstawowych wątkach usprawiedliwienia subiektywnego pozostał wierny zasadniczym tezom klasycznej reformowanej teologii ewangelickiej, które w szeregu aspektów odbiegają od twierdzeń Kościoła katolickiego¹²⁷. Nie ulega jednak wątpliwości, iż da się ustalić pewien istotny wspólny teren łączący obie wskazane tradycje wyznaniowe¹²⁸.

§3. Personalistyczne ujęcie usprawiedliwienia Romano Guardiniego

Do pojęć, które w teologii współczesnej pozwoliły ująć szereg zagadnień w nowy, pogłębiony sposób należy niewątpliwie pojęcie

¹²⁴ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 106n.

¹²⁵ Tamże, s. 256.

¹²⁶ K. Barth: *Ein Brief an den Verfasser*, w: *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 14.

¹²⁷ T.J. Zieliński, *Hansa Künga i Karola Bartha dialog o usprawiedliwieniu*, dz. cyt., s. 57.

¹²⁸ A. E. McGrath, *Justification. Barth, Trent and Küng*, „Scottish Journal of Theology”, vol. 34, s. 517.

„osoby”. Właśnie osobowe, personalistyczne¹²⁹ podejście przyniosło nowe spojrzenie na klasyczny w teologii problem istoty wiary, zagadnienie sprawczości sakramentów, usprawiedliwienia, wzajemnej relacji jednostki i społeczności oraz wiele innych¹³⁰. Guardini¹³¹ jest

¹²⁹ Mówiąc o personalizmie należy wziąć pod uwagę istnienie dwóch podstawowych znaczeń tego określenia. W pierwszym znaczeniu „personalizm” – to filozofia człowieka akcentująca jego szczególnie status jako osoby, jego duchowość, rozumność i wolność. W drugim znaczeniu „personalizm” – to określona postawa względem jednostki ludzkiej jako osoby i względem społeczności jako wspólnoty osób. W tym znaczeniu określenie to obejmuje również płynący z tej postawy program społeczny i wychowawczy. Nie jest to zatem tylko teoria człowieka, lecz sposób odnoszenia się do człowieka, nacechowany troską o potwierdzenie i uszanowanie jego osobowej godności, jego potrzeb i uprawnień jako osoby. W podjętych przez Guardiniego rozważaniach chodzi przede wszystkim o sposób widzenia człowieka.

¹³⁰ Osobowe spojrzenie na akt wierzenia, pozwoliło uchwycić wyraźniej nie tylko poznawczy, neoteiczny aspekt wiary chrześcijańskiej, lecz także jej bliski związek z nadzieją i ufnością. Wierzący staje przed Osobą Boga i, poznając objawioną prawdę, powierza się ufnie Temu, w którego dobroć i moc uwierzył. Na korzyści z takiego ujęcia wiary zbawczej wynikające dla dialogu ekumenicznego zwraca uwagę m.in. J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, Warszawa 1975, s. 66-96.

¹³¹ Romano Guardini urodził się 17 lutego 1885 r. w Weronie. W rok później jego ojciec, mianowany konsulem Włoch, wraz z całą rodziną przeniósł się do Moguncji. Romano Guardini pobierał naukę w szkołach publicznych, a następnie studiował chemię i ekonomię polityczną. Studia teologiczne odbywał na uniwersytecie we Fryburgu i Tybindze, a następnie w Wielkim Seminarium w Moguncji. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1910 r. Przez dwa lata pełnił obowiązki wikariusza, następnie skierowany został na dalsze studia uniwersyteckie, które uwieńczone zostały doktoratem w 1915 r. Rozprawa była poświęcona teologii świętego Bonawentury. Studia te miały decydujące znaczenie: Guardini w całej swej twórczości naukowo – publicystycznej nawiązuje – poprzez franciszkańskiego Doktora Kościoła – do takich myślicieli, jak św. Anzelm z Canterbury, a przed nim jeszcze św. Augustyn. Jest to nurt platońsko - augustyński, który - jak on sam go charakteryzuje – nie dorównuje pod względem precyzji myśli obiektywistycznemu nurtowi arystotelesowskiemu takich myślicieli, jak św. Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu i Duns Szkot, cechuje go natomiast większa głębia serca. Po uzyskaniu doktoratu Guardini pełni znowu przez pięć lat obowiązki wikariusza w Moguncji. W roku 1920 uzyskuje habilitację i tytuł prywatnego docenta na wydziale teologii katolickiej w Bonn, przy katedrze dogmatyki. W roku 1923 zostaje wydelegowany do utworzenia katedry światopoglądu chrześcijańskiego w Berlinie. Ani wydział filozoficzny, ani ewangelicko – teologiczny nie chciały przyłączyć do siebie tej katedry. Minister Becker poradził sobie w ten sposób, że powołał Guardiniego na katolicki wydział teologiczny do Wrocławia ze stałą gościnną profesurą w Berlinie. Wątpliwość

na swój sposób chrześcijańskim Sokratesem. Podejmował on ciągle na nowo stawianie pytań i szukał na nie odpowiedzi w obrębie chrześcijaństwa¹³². Jego poszukiwania, jak sam zaznaczał, przybierały postać prób, a nie ostatecznych rozstrzygnięć. Podstawę swoich poszukiwań upatrywał w tym, że „w obrębie chrześcijaństwa próby rozwiązań stały pod zacieśniającą perspektywę presją pozornej znajomości człowieka. Także i chrześcijaństwu zabrakło odwagi, by ustawić człowieka w sferze tego, co nieznanne, do której należy człowiek”¹³³. Dla R. Guardiniego owo nieznanne, to sfera, do której człowiek należy,

Senatu w stosunku do osoby Guardiniego przezwyciężył wytwornym gestem wybitny teolog ewangelicki Adolf von Harnack, który modyfikując lekko słowa Gamaliela z Dziejów Apostolskich powiedział: „Pozwólmy spokojnie przyjść do nas Romano Guardiniemu. Jeśli ma nam coś do powiedzenia, będziemy się z tego cieszyć. Jeśli nie ma nic do powiedzenia, to sprawa sama się załatwi bez naszego udziału” (podaje za Seidlem). W latach terroru politycznego i dyskryminacji rasowej człowiek głoszący ideały wolności, prawa i obowiązki osoby musiał stanąć w wyraźnej opozycji do oficjalnego nurtu panującego wówczas w Niemczech. Na jesieni 1939 r. Guardini został zmuszony do opuszczenia katedry. Nie rezygnuje, mimo zagrożenia, z nauczania prywatnego. W 1945 r. wraca do grona uniwersyteckiego. Otrzymuje najpierw katedrę światopoglądu chrześcijańskiego w Tybindze. Następnie w 1948 r. przenosi się do Monachium. Kiedy przeszedł na emeryturę, jego następcą został Karl Rahner. W roku 1965, jak podaje W. Seidel, miał Papież Paweł VI zaofiarować mu godność kardynalską. 80-letniego Romano Guardiniego cieszyło to uznanie, ale ze skromnością odmówił. Zmarł 1 października 1968 r. Dorobek pisarski Guardiniego obejmuje prace liturgiczne, filozoficzne i teologiczne. Z zakresu liturgiki napisał m.in. *Vom Geist der Liturgie*, Fryburg 1918; *Znaki święte*, Wrocław 1982; *Problemów teologii dogmatycznej dotyczą dzieła: Der Mensch und der Glaube*, Leipzig 1933; *Glaubensgeschichte und Glaubenszweifel*, Würzburg 1939; *Das Dogma*, Würzburg 1940; *Objawienie. Natura i formy Objawienia*, Warszawa 1957; *Welt und Person*, Würzburg 1962; *Wolność – łaska – los*, Kraków 1995; *Vom Leben des Glaubens*, Mainz 1962. Biografia Guardiniego zob. W. Seidel, *Begegnung mit Romano Guardini*, wykład w Mainz z dn. 28 kwietnia 1986 r., maszynopis; J. Grzeskowiak, *Romano Guardini. Życie i wkład w odnowę liturgii*, HD 38(1969), s. 123-128; Z. Miedziński, *Stulecie urodzin księdza Romano Guardiniego*, ŻM 34(1985), z. 6, s. 107-110; R. Zielasko, *Personalistyczna koncepcja wiary u Romano Guardiniego*, Lublin 1963, maszynopis; M. Jaworski, *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego*, Warszawa 1967.

¹³² M. Jaworski, Słowo wstępne do książki R. Guardiniego, *Wolność – łaska – los*, Kraków 1995.

¹³³ R. Guardini, *Przedmowa do Świat i osoba*, Kraków 1969.

a jest nią tajemnica samego Chrystusa i Jego dzieło usprawiedliwienia człowieka.

Niemiecki teolog, zauważa, że człowiek istnieje w sposób odmienny od każdej innej istoty. „Roślina, zwierzę są tworamami zamkniętymi, zdeterminowanymi przez swoją własną istotę. Wyrastają z siebie samych lub ze zdeterminowanego nimi samymi otoczenia. Same w sobie też się dopełniają, nie wychodzą przy tym poza wspomniane otoczenie. Człowiek natomiast istnieje nie w sposób naturalny, lecz w sposób historyczny. Oznacza to, że istnieje on jako osoba, a co za tym idzie jego egzystencja nie jest zdeterminowana przez konieczność wynikającą z przeforsowywania się istotą rzeczy, lecz jest określona przez wolność, przy czym wolność może odgrywać w egzystencji człowieka rolę zarówno konstruktywną, jak i destruktywną”¹³⁴. Personalizm usprawiedliwienia, zaproponowany przez Guardiniego, zakłada spotkanie Boga z człowiekiem. Spotkanie to oznacza coś więcej, niż zwykle związki z otoczeniem, którym podlegają wszystkie istoty żywe. Spotkanie, o którym mówi Guardini, polega na duchowym ustawieniu się człowieka do otaczających go rzeczy i zjawisk¹³⁵. W człowieku, jak zauważa, występują dwa punkty ciężkości. Jednym z nich jest indywidualna, niepowtarzalna duchowa istota, drugim zaś jest to wszystko, co człowieka otacza, co przychodzi do niego z zewnątrz. Istnienie ludzkie podlega nieustannemu procesowi kształtowania w wyniku wzajemnego oddziaływania na siebie obu tych punktów. Całość ma charakter walki, ryzyka i niepewności, przy czym mamy tu do czynienia z paradoksem: człowiek staje się sobą tylko wtedy, gdy od siebie odchodzi, przegrywa zaś, gdy kurczowo trzyma się siebie¹³⁶.

¹³⁴ R. Guardini, *Wolność ...*, dz. cyt., s. 139-140.

¹³⁵ Guardini podkreśla, że spotkania dokonują się wewnątrz świata w najrozmaitszy sposób, kulminując w wielkich aktach oddania się człowieka innym ludziom, ideom, dziełom. Urzeczywistniają się one w różnorodnych stosunkach podporządkowania i wspólności, takich jak przyjaźń, miłość, praca, twórczość. Właściwe i ostateczne wszakże, rozstrzygające o sensie spotkanie wykracza poza świat, kierując się ku jego Stwórcy, ku Bogu. Człowiek ciągle dąży do spotkania z Bogiem przez różnorodne własne przeżycia religijne, właściwie jednak spotkanie takie może dojść do skutku jedynie wówczas, gdy umożliwi mu je sam Bóg. Tamże, s. 141.

¹³⁶ R. Guardini, *Świat i osoba*, dz. cyt., s. 185.

Guardini słusznie zauważa, że dzięki Objawieniu Bóg staje naprzeciw człowieka, przywołuje go do siebie, ustawia go w zupełnie nowym, osobistym stosunku do siebie. I tylko dzięki temu staje się człowiek tym, czym Bóg chce żeby był – obrazem Boga, Jego namiestnikiem w świecie, panem świata podległym tylko Bogu. I właśnie to, że Bóg tak widzi człowieka, to że go przywołuje i podnosi ku sobie, że ustawia go w szczególnym, osobistym stosunku wobec siebie, że udziela mu swego życia - to właśnie stanowi łaskę w ścisłym znaczeniu tego słowa¹³⁷. Chrześcijańskie objawienie nie jest niczym innym niż spotkaniem (dialogiem) Boga z człowiekiem w historii, które nie może zostać unieważnione. Bóg stworzył człowieka przez zwrócenie się do niego, przez to, że mówił do niego jako do osoby. A człowiek dochodzi do swego osobowego istnienia odpowiadając na dające istnienie wezwanie. Jego osobowe istnienie jest więc istnieniem w relacji¹³⁸.

Guardini wskazuje, że człowiek jest istotą, która doświadcza granic swego bycia. Wnętrze i zewnątrz, początek i koniec wyznaczają granice, a zarazem perspektywy ludzkiego, skończonego istnienia. Człowiek mówi o tych granicach, nazywa je, czego radykalnym wyrazem jest wyznanie wiary w Boga. Słowo „Bóg” jest właśnie wskazaniem na znaczenie i sens życia człowieka, który doświadcza granic; co więcej, jest wypowiedzeniem osobowej relacji z tym, co nazywamy granicą. W perspektywie wiary doświadczenie granicy jawi się jako dynamiczne spot-

¹³⁷ „Łaska ta znalazła swoje pierwsze urzeczywistnienie w raju. Pojęcie raju nie ma oczywiście nic wspólnego ze spleceniami i zamazaniami, jakim uległo ono w historii myśli nowożytnej. Raj nie jest ani naturalnym stanem egzystencji człowieka nie obudzonego jeszcze do życia duchowego, ani też projekcją stanu dziecięctwa w dziedzinę mitycznej jedności, jest natomiast formą istnienia polegającą na pełnym i niczym nie zakłóconym współżyciu z Bogiem. Poprzez raj istnienie ludzkie zostało poddane próbie. Miało się rozstrzygnąć, czy człowiek zechce potwierdzić i utrzymać ten stosunek, czy też zaprzeczy mu i zniszczy go. Objawienie nie pozostawia wątpliwości co do tego, że stało się właśnie to drugie. A nie był to uwarunkowany wewnętrzną koniecznością krok człowieka od stanu naturalnie – niewinnego w kierunku stanu kulturalnej dojrzałości, lecz nieposłuszeństwo względem swego Stwórcy”. R. Guardini, *Wolność ...*, dz. cyt., s. 142.

¹³⁸ R. Guardini, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg 1950; por. G. Langemeyer, *Die dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie*, Paderborn 1963, s. 186-192.

kanie, to znaczy nieustanne poszukiwanie coraz głębszej więzi z dalekim i nieznanym. To poszukiwanie oznacza w gruncie rzeczy oczekiwanie na słowo z „tamtej strony”, gdyż ostatecznej odpowiedzi może udzielić tylko sam Bóg. Wiara chrześcijańska oznacza zatem usłyszenie i przyjęcie tego słowa, jakie Bóg skierował do człowieka w konkretnej historii Jezusa z Nazaretu. Dla chrześcijan definitywną realizacją spotkania Boga z człowiekiem, której nic nie może zastąpić, ani przewyższyć, jest Wciele-
lenie. Objawienie jest wydarzeniem, które, podkreśla Guardini, tłumaczy i usprawiedliwia siebie samo, to znaczy, że jest ono ostatecznym kryterium oceny owego objawienia. Objawienie nie tyle bowiem polega na przekazaniu jakiejś sumy zdań na temat Boga, człowieka, obowiązującej postawy religijnej i moralnej, ale jest Osobą: „treścią chrześcijaństwa jest sam Chrystus”¹³⁹.

Po tej analizie niemiecki teolog przypomina myśl św. Augustyna i Bonawentury o grzechu „zasłaniającym” Boga i wynikającej stąd potrzebie czystego serca zdolnego do miłości i posłuszeństwa. Doświadczając bowiem niedoskonałości istnienia i przemijania człowiek poznaje, że byty są stworzone. Guardini zauważa, że człowiek wypadł ze stanu łaski i spowodowana tym ryma zesłała aż do samych korzeni jego istoty¹⁴⁰. Grzech, dla niego, w swojej najgłębszej podmiotowej treści jest aktem samowładania osoby, samostanowienia o sobie. Grzech jest fenomenem „człowieczeństwa realnego”; jego manifestacją przysługującej mu wolności wyboru wobec rozpoznanego dobra lub zła. Podstawowym założeniem zbawczego objawienia się Boga jest prawda o człowieku zdolnym do wewnętrznego opowiedzenia się za tym co słuszne, moralnie prawe i wiodące do ostatecznego zbawienia w spotkaniu z Osobowym Bogiem¹⁴¹.

Człowiek nie pozostał zwykłym tworem natury, samym w sobie zdrowym i pełnym, któremu brak tylko szczególnego stosunku do Boga. Ponieważ

¹³⁹ R. Guardini, *Der Herr*, Würzburg 1938, s. 523.

¹⁴⁰ R. Guardini, *Wolność ...*, dz. cyt., s. 142.

¹⁴¹ Zdolność odróżnienia dobra i zła moralnego przynajmniej w sposób najbardziej podstawowy, potwierdził Sobór Watykański II, dopełniając w ten sposób tradycyjną naukę Kościoła o zdolności rozumu ludzkiego do poznania wystarczających motywów wiary. Bóg objawia prawdę i płynące z niej moralne wezwanie, które człowiek może zrozumieć i rozpoznać jako wiążące. KO 6; KDK 13;16.

ostateczny sens człowieka sprowadza się do jego spotkania z Bogiem, z chwilą zerwania z Nim stoczył się człowiek niżej jeszcze niż inne twory natury, stając się skomplikowaną, zbuntowaną, skłóconą z sobą wewnątrznie oraz trudną do pojęcia i sprecyzowania istotą. Człowiek potrzebował więc usprawiedliwienia. Stało się to dzięki historii zbawienia, która dopełniła się w Chrystusie. Poprzez Chrystusa Bóg ponownie osobiście wkroczył w dzieje człowieka. Chrystus wziął jego winę i los na siebie. Sam czysty i święty, przeżył jedno i drugie – odpokutował przez cierpienie, któremu poddał się w wyniku przejęcia na siebie winy i losu człowieka. Jeśli człowiek usłucha, wówczas zawiązuje się między nim a Bogiem nowy stosunek – Bóg przebacza człowiekowi jego winę, odkrywa przed nim swoją zakrytą prawdę, objawia mu swoją miłość, stwarza w nim zaczątek nowego życia, które na drodze dalszego ziemskiego bytowania dalej winno się rozwijać i ujawniać. Na tym polega łaska usprawiedliwienia człowieka¹⁴². Ta wybacząca winy miłość to, jak podkreśla Guardini, wielka tajemnica, ale nie absurd. Tylko Bóg na pewno wie, dlaczego tak czyni¹⁴³.

W swoim nauczaniu o łasce usprawiedliwienia niemiecki teolog podkreśla przede wszystkim jego negatywny wymiar. Guardini ukazując wieloaspektowe i osobowe spojrzenie na grzech, stara się wykazać istnienie antynomii między „wolnością” a „prawem”. Grzech dla niego nie jest zwykłą odmową uległości prawu ze strony wolności, która szuka swej autonomii. Jest natomiast odmową uznania wartości osób i umiłowania ich, odmową troski i odpowiedzialności za ich dobro i ich potrzeby. Grzech, zauważa teolog, powinien być przedstawiony w pełnym kontekście objawionej antropologii, w pełni prawdy o człowie-

¹⁴² Tamże, s. 143.

¹⁴³ Gdy tylko duch próbuje myśleć o tym zasadniczym dla chrześcijańskiego istnienia związku, popada zaraz w osobliwe położenie. Stawia hipotezę, lecz zaraz przekonuje się, że na tej drodze popada w nieprawdę. Wobec tego próbuje szukać rozwiązania na drodze hipotezy przeciwnej, ażeby zaraz się przekonać, ale rezultat jest taki sam. I tak jedna hipoteza popycha go w kierunku drugiej, zaś jedyna możliwość niezagubienia prawdy zaczyna polegać na tym, ażeby ją ciągle okrążyć, osaczać – dialektyka chrześcijańskiej egzystencji, jak ją w mistrzowski sposób prezentują początkowe rozdziały *Wyznań* św. Augustyna (na ten temat R. Guardini, *Anfang, eine Interpretation der ersten fünf Kapitel von Augustinus aus Bekenntnissen*, Würzburg 1943).

ku. Jest sprzeciwem wobec wzywającej miłości Ojca, odmową miłości i współofiary wobec powołującego do świętości Syna i zdradą wierności wobec przyjętego i ofiarującego miłość Ducha. Jest „negacją” godności, absolutnej dobroci i świętości osób, poznanych w wierze¹⁴⁴.

Dzięki usprawiedliwieniu człowiek ponownie powraca do Boga, odnajdując samego siebie. Osoba ludzka nabywa udziału w życiu Boga, jednakże On sam daje człowiekowi możliwość posiadania Go¹⁴⁵. Przez łaskę usprawiedliwienia człowiek ma możliwość korzystania z Bożej miłości, która powoduje w człowieku: rozjaśnienie rozumu, uporządkowanie i umocnienie woli do dobrego, wewnętrzne życie w miłości i właściwe odnoszenie się do Boga, uświęcenie życia, ponowne narodzenie zupełnie nowego człowieczeństwa¹⁴⁶.

Niemiecki teolog starał się wskazać istotne elementy personalizmu w jego chrześcijańskim ujęciu, a następnie ich znaczenie dla stworzenia integralnej, całościowej teologii łaski. Jego zadaniem nie było dokonanie przeglądu współczesnych jemu koncepcji osoby lub aktualnych poglądów na istotę grzechu i usprawiedliwienia. Chodziło mu natomiast o takie powiązanie pojęć, które mogłyby wnieść wkład w rozwój teologii usprawiedliwienia i w proces doskonalenia chrześcijańskiej pedagogiki.

Trzeba stwierdzić, że w opracowaniach teologicznych Romano Guardiniego, personalistyczne naświetlenie problemu usprawiedliwienia zajmowało niewiele miejsca, często zawierało braki i niedomówienia, a niekiedy było całkowicie nieobecne. Guardini postawił sobie za zadanie zaakcentowanie i wskazanie znaczenia personalizmu chrześcijańskiego, dla pełniejszego ujęcia rzeczywistości usprawiedliwienia w teologii. Jego zamierzeniem było także podkreślenie potrzeby i możliwości przekazywania wiedzy o usprawiedliwieniu w sposób bardziej skuteczny i zaktualizowany kulturowo.

Przypatrując się poglądom Guardiniego dość łatwo zauważyć, że w historiozbawczym kontekście ukazuje się na powrót także osobo-

¹⁴⁴ R. Guardini, *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg 1940, s. 118n.

¹⁴⁵ R. Guardini, *Świat i osoba*, dz. cyt., s. 102n.

¹⁴⁶ Wymieniając powyższe cechy łaski Guardini stwierdza: „Tu nie można rozwijać żadnej teologii. Poszczególne problemy nauki o łasce muszą nadal opierać się tylko na sobie”. R. Gauardini, *Wolność ...*, dz. cyt., s. 146.

wy charakter łaski. Spojrzenie na łaskę pioniera personalistycznego jej ujęcia, jako na wydarzenie międzyosobowe pozwala przewyżczyć jej neoscholastyczne urzeczowienie i obiektywizację. W usprawiedliwieniu dostrzega się teraz osobowe spotkanie Boga z człowiekiem. Usprawiedliwienie okazuje się wydarzeniem relacyjnym. Mówiąc konkretniej, stanowi ono życiową wymianę z Bogiem Trójjedynym, który w momencie chrztu obrał mieszkanie w człowieku. Obecność Boga we wnętrzu osoby ludzkiej umożliwia bezpośrednio obcowanie każdego ochrzczonego z Bogiem. Tej bezpośredniości charakteryzującej relację Bóg – człowiek jest podporządkowane zbawcze pośrednictwo sakramentów.

§4. Historyczny wymiar usprawiedliwienia Henri de Lubaca

Miejsce H. de Lubaca¹⁴⁷ we współczesnej myśli teologicznej wiąże się przede wszystkim z dość skomplikowanym zjawiskiem, które przed Soborem Watykańskim II określano mianem „nowej teologii”. Nie jest łatwo sprecyzować czym ona była. Jej przedstawiciele nie stworzyli określonej szkoły teologicznej ani jednolitego kierunku myśli. De Lubac był jednym z głównych inicjatorów i przedstawicieli tego ruchu, u podstaw którego tkwiły dwie główne tendencje: pragnienie nawiązania

¹⁴⁷ Henri de Lubac, urodził się 20 lutego 1896 roku w Combrai we Francji. Zmarł w Paryżu 4 września 1991 roku, w wieku 95 lat. W 1927 roku otrzymał święcenia kapłańskie. Dwa lata później rozpoczął wykłady z teologii fundamentalnej i historii religii na Fakultecie Teologicznym w Lyonie. Owocem pierwszych lat jego teologicznych poszukiwań było dzieło *Katolicyzm* (1938). W czasie II wojny światowej Henri de Lubac uczestniczył we francuskim ruchu oporu wydając zeszyty *Chrześcijańskie świadectwo*. W 1944 roku opublikował dzieło *Le drame de l'humanisme athée*, w którym przedstawił duchową sytuację ludzi XX wieku narażonych na pokusę odrzucenia Boga. Wcześniej jeszcze, w 1942 roku, razem ze współbratem zakonnym, J. Danielou, rozpoczął wydawanie serii pism Ojców Kościoła: *Sources chrétiennes*.

W 1946 roku wydane zostało główne jego dzieło - *Surnaturel*, które przyniosło mu sławę, a także wiele gwałtownych polemik. W roku 1950, po ogłoszeniu encykliki Piusa XII *Humani generis*, został odsunięty od nauczania. Okazał się wtedy w całej pełni „człowiekiem Kościoła”, którego portret naszkicował w VII rozdziale *Medytacji*. W 1960 roku papież Jan XXIII powołał ojca de Lubaca do komisji teologicznej w związku z zapowiedzianym soborem. Pracował nad przygotowaniem kilku konstytucji: *Dogmatycznej o Kościele*,

bardziej ścisłego kontaktu z tradycją, zwłaszcza starochrześcijańską, oraz lepsza adaptacja nauki chrześcijańskiej do mentalności współczesnego człowieka¹⁴⁸.

W realizacji pierwszej koncepcji rozwinął się ruch tzw. „powrotu do źródeł”, tzn. Pisma Świętego oraz doktryny Ojców Kościoła¹⁴⁹. Historia Kościoła – jego zdaniem – jest „swoistym instynktem wiary”, dzięki czemu Kościół we właściwy sposób może w każdym czasie odczytywać Słowo Boże zawarte w Objawieniu. Francuski teolog przypisuje uprzywilejowane miejsce w tradycji doktrynie Ojców Kościoła, którzy posiadali „zmysł syntezy”, łącząc dane rozumu i wiary, natury i łaski. Sposób przedstawienia prawdy o Bogu, stosowany przez Ojców Kościoła, jest – według de Lubaca – z religijnego punktu widzenia bardziej właściwy niż analityczne i schematyczne podejście późniejszych teologów. Stąd ujęcia biblijne i patrystyczne prawd wiary przenosi on nad ujęcia scholastyczne¹⁵⁰. Postuluje i realizuje powrót do historii dla lepszego rozwiązania problemów aktualnych. Tego uwspółcześnienia starych prawd teologicznych dokonywano w „nowej teologii” przez powiązanie ich z poglądami współczesnych kierunków filozoficznych¹⁵¹.

O Objawieniu Bożym, a także Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym. Przy redagowaniu tej ostatniej spotkał się z ówczesnym arcybiskupem Krakowa Karolem Wojtyłą. Od tego czasu łączyła ich szczerza przyjaźń. Po zakończeniu soboru ojciec de Lubac chciał przybliżyć Kościołowi bogactwo wydanych konstytucji i dekretów wygłaszając w wielu częściach świata konferencje o potrzebie *duchowej odnowy* Kościoła. W roku 1983 Jan Paweł II nadał francuskiemu jezuitcie tytuł kardynała. Do końca swych dni, pomimo starości i częściowego paraliżu, Henri de Lubac interesował się życiem Kościoła. Jedyłą jego pasją, jak sam wyznał, była obrona wiary, wyznawanej w Kościele.

¹⁴⁸ R. Aubert, *La théologie catholique au milieu XX^e siècle*, Paris 1954 ; T. Deman, *Französische Bemühungen um eine Erneuerung der Theologie*, „Theologische Revue” 46(1950), s. 62-82.

¹⁴⁹ O roli de Lubaca w rozwoju patrystyki zob. H. Holstein, *La tradition dans l'Église*, Paris 1960.

¹⁵⁰ De Lubac w swoim negatywnym stosunku do scholastyki był mniej krańcowy niż inni zwolennicy „nowej teologii”. U. Kühn pisze: „In seiner Verhältnis zur Scholastik ist de Lubac konservativer als andere Vertreter *de Nouvelle théologie*”. *Natur und Gnade*, Berlin 1962, s. 114.

¹⁵¹ Wspólną cechą myślicieli „nowej teologii” było skoncentrowanie uwagi na człowieku, jego sytuacji, akcentowanie subiektywności i w pewnej mierze zmienności

Teologia, w ujęciu de Lubaca, ma ze swej natury charakter i zadania praktyczne. Nie ma głosić „abstrakcyjnej nauki”, ale ma zastanawiać się nad rzeczywistością „spotkania człowieka z Bogiem”, nad „przyzwyczajaniem” i nauczaniem człowieka przyjmowania Boga, nad przemianą dokonującą się we wnętrzu człowieka pod wpływem usprawiedliwienia oraz nad wtargnięciem w jego życie „energii Bożej” i „mocy Ducha”¹⁵².

Odnowa studiów biblijnych i historii tradycji wywołała poczucie pewnego niezaspokojenia w stosunku do tezy, które przeważały przez ostatnie wieki. Ponowne odkrycie bardziej jednolitej wizji u Ojców Kościoła oraz tezy św. Tomasza z Akwinu dotyczącej naturalnego pragnienia oglądania Boga spowodowały zmianę perspektyw. Od zwykłych studiów historycznych na początku dokonano się w nauczania de Lubaca i teologów „nowej teologii” przejście do nowych prób systematycznych. Wraz z zaaprobowaną ponownie tezą o naturalnym pragnieniu oglądania Boga, problem bezinteresowności porządku nadprzyrodzonego stał się przedmiotem ożywionej debaty. Ukazanie się w 1946 roku słynnej książki de Lubaca, *Nadprzyrodzoność, studia historyczne*, wzbudziło liczne dyskusje¹⁵³.

W teologii de Lubaca usprawiedliwienie jest tylko jedną z kategorii hermeneutycznych wyrażających zbawienie. Gdy pisze o odkupieniu, wyzwoleniu, pojednaniu i przebaczeniu dokonany przez Jezusa i o człowieku jako grzeszniku, który dzięki ofierze krzyżowej otrzymał

prawd teologicznych, niewspółmierności między rzeczywistością Bożą, o której mówi Objawienie, a językiem, w którym została wyrażona. Z. Zdybicka, *Poznanie Boga w ujęciu Henri de Lubaca*, Lublin 1973, s. 23.

¹⁵² H. de Lubac, *Katolicyzm, Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1951, s. 214-215.

¹⁵³ Od 1946 roku wokół osoby i myśli de Lubaca oraz innych związanych z nim przedstawicieli „nowej teologii” powstawały dyskusje nie tylko korczkowe, lecz także często napastliwe i krzywdzące. Znalazło to wyraz w oficjalnych wypowiedziach Kościoła. Przeciwno opinii de Lubaca występuje w 1950 roku Pius XII w encyklice *Humani generis*, pisząc, że teologowie zniekształcają darmość łaski, ponieważ sądzą, jakoby Bóg nie mógł stworzyć istot rozumnych nie powołując ich i nie kierując przez to samo ku uszczęśliwiającemu widzeniu (BF VII, 156). Z takim punktem odniesienia teologia katolicka w ciągu następných lat głęboko przemyślała całą kwestię. W debacie zabierało głos wielu znakomych teologów tamtego okresu: K. Rahner, H. Urs von Balthasar, J. Alfaro.

zbawienie, to dochodzi do głosu w myśli francuskiego jezuita pojęcie usprawiedliwienia. Niekoniecznie od strony samego pojęcia, ale treściowo. Francuski teolog podkreśla, że Jezus nie przyszedł po to, by mówić, jak należy postępować, przychodzi przede wszystkim przebaczać, gdyż człowiek potrzebuje od Boga przebaczenia. Głoszenie Ewangelii w Kościele zawsze zawierało wezwanie do nawrócenia, podkreślając jednocześnie doświadczenie odpuszczenia grzechów¹⁵⁴. Poza tym de Lubac zauważa, że: „do chrześcijańskich sumień próbuje wedrzeć się ideologia, w imię której odrzuca się pojęcie grzechu, choćby tylko pod osłoną starannie wykalkulowanych przemilczeń”¹⁵⁵. Zwraca także uwagę na pewien rodzaj nieustannie powtarzanego wołania o miłosierdzie, które „kryje nie ujawnioną prośbę: pragnienie, abyśmy nie potrzebowali już miłosierdzia, kryje bunt przeciw myśli, że my grzesznicy, naprawdę potrzebujemy zbawienia”¹⁵⁶. Czy wreszcie nowy faryzeizm, „aby nie słyszeć już o przebaczeniu i pojednaniu, na przykład o sakramencie Pokuty, gdyż to ujawniłoby jednocześnie nędzę i grzech”¹⁵⁷.

Francuski teolog utrzymuje, że aby być zbawionym, człowiek musi być najpierw uwolniony od siebie samego, bowiem każdy kto grzeszy, jest niewolnikiem. Prawo to odnosi się zarówno do całego rodzaju ludzkiego, jak i do każdego z jego członków; a wyzwolenie w Jezusie Chrystusie Odkupicielu jest dziełem łaski Bożej¹⁵⁸. Uczy tego św. Paweł w Liście do Rzymian, kiedy ukazuje, jak całe stworzenie ma nadzieję, że doczeka się uwolnienia z niewoli powodującej zagładę i otrzyma wolność, która darzy chwałą, jaką cieszą się dzieci Boga (por. Rz 8, 18-24).

W swoim historycznym ujęciu usprawiedliwienia de Lubac wskazuje na Kościół, który jest i „czuje się zobowiązany do głoszenia wyzwolenia milionów istot ludzkich i do pomagania w jego ugruntowaniu, ale czuje się też zobowiązany do głoszenia wyzwolenia w jego sensie integralnym, głębokim, w takim sensie, w jakim głosił je i realizował

¹⁵⁴ H. de Lubac, *O naturze i łasce*, Kraków 1986, s. 77.

¹⁵⁵ Tamże.

¹⁵⁶ Tamże.

¹⁵⁷ Tamże, s. 78.

¹⁵⁸ Tamże, s. 92.

Jezus¹⁵⁹. Jest to uwolnienie od wszystkiego co człowieka uciska, ale przede wszystkim wyzwolenie go od grzechu i od złego, wiążące się z radością, jakiej ktoś zażywa, gdy poznaje Boga i jest przez Niego poznawany. Według de Lubaca wyzwolenie, to pojednanie i przebaczenie, to zniesienie różnych rodzajów niewoli i idolów wymyślonych przez człowieka¹⁶⁰.

W teologii usprawiedliwienia H. de Lubac wysunął nowe pojęcie dyspozycji. Stwierdza on, że w człowieku istnieje naturalne pragnienie Boga, każdy bowiem duch stworzony chce posiadać Stwórcę jako dar¹⁶¹; jest to wymaganie istotne, tkwi ono w naturze, bo dane jest wówczas, gdyż powstało na Boży obraz i podobieństwo. Jak zauważa de Lubac, natura nie ma prawa rozkazywać Bogu i domagać się jakiegokolwiek należności Bożego daru – powinna być posłuszna bytowemu układowi przez pragnienie Boga, a wolna wola winna słuchać moralnego prawa przez cnotę miłości¹⁶². W odniesieniu do życia łaski człowiek posiada naturalną i bytową dyspozycję, nie może jednak nic wymagać, lecz tylko pragnąć Boga jako daru. W powyższym twierdzeniu jest wykluczona jakakolwiek pozytywna moralna dyspozycja¹⁶³ oparta na siłach natury i usposabiająca do przyjęcia łaski usprawiedliwienia. Sama zaś pozytywna moralna dyspozycja nie różni się w rzeczywistości od zasługi *de congruo*¹⁶⁴.

Warto przy okazji zwrócić uwagę na czym polega różnica między dyspozycją a zasługą: zasługa ma na uwadze kogoś drugiego, dla kogo czyn

¹⁵⁹ Tamże, s. 95.

¹⁶⁰ Tamże. Zob. również: Jan Paweł II, *Przemówienie na II Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Puebla, z dn. 28 stycznia 1979 roku*, ŻM 5 (1979), s. 93.

¹⁶¹ H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris 1946, s. 483.

¹⁶² Tamże, s. 490.

¹⁶³ Dyspozycja moralna może być pozytywną lub negatywną. Ta ostatnia polega na wstrzymaniu się od takich czynów, które mogłyby przeszkodzić otrzymaniu jakiegoś dobra (np. łaski pierwszej), pozytywna zaś byłaby wykonaniem określonych zadań, usposabiających podmiot, aby mógł przyjąć jakieś dobro (np. łaskę). Twierdzenie de Lubaca ma na uwadze dyspozycję pozytywną.

¹⁶⁴ Nauka, że człowiek nie może przygotować się tak, by mógł wymagać daru łaski (*de condigno*), jest orzeczona przez Sobór w Orange i w Trydencie. To, że człowiek mimo swych naturalnych przygotowań nie jest godnym łaski (*de congruo*) – jest ogólnym poglądem teologicznym.

się wykonuje; tej relacji nie ma w dyspozycji. Dyspozycja bowiem zwraca uwagę na doskonalenie podmiotu. Niemniej jednak akty dyspozycji mogą się również odnosić do kogoś, czyli mogą posiadać cechy zasługi.

Największą dyskusję wywołało stanowisko H. de Lubaca, zwłaszcza jego zamiar wyabstrahowania hipotezy „czystej natury”. Według niego teoria „czystej natury” odnosi się do możliwego porządku rzeczy, na podstawie którego dokonuje się rozdzielenia natury i nadprzyrodzoności na dwie równoległe i zestawione z sobą celowości. Celowość, dla której Bóg nas stworzył, jest istotną częścią naszego bytu, a nie czymś, co może być arbitralnie zmieniane. „Prawdziwy problem [...] występuje w przypadku bytu, którego celowość jest już nadprzyrodzona, ponieważ tak jest w naszym wypadku. [...] Pozostaje zatem ukazać, w jaki sposób dla tegoż bytu nie ma naprawdę wymagania takiego celu, w znaczeniu, w jakim właśnie słowo to wywołuje zgorszenie”¹⁶⁵. Podwójny dar Boga i podwójna darmowość, które de Lubac jasno potwierdza, odnajdują swą jedność w konkretnym bycie każdej osoby. Francuski teolog próbował budować swą teorię na konkretnych danych. Przede wszystkim na tym, że faktycznie człowiek obecnej ekonomii Bożej, to człowiek zorientowany na widzenie uszczęśliwiające. To jest konkret. Natura czysta zaś to czysta fikcja, gdyż nie została w tej formie zrealizowana. Pojęcie „czystej natury”, według de Lubaca jest tylko narzędziem w rękach teologów dla wykazania darmowości porządku nadprzyrodzonego. W historycznych warunkach rzeczywistością jest tylko człowiek, który przed sobą jako cel ostateczny ma z woli Boga widzenie uszczęśliwiające¹⁶⁶.

H. de Lubac dowodzi, że dla każdej istoty duchowej lub cielesno – duchowej istnieje jeden cel ostateczny – widzenie Boga. Każdy duch pragnie Boga, ale mimo to cel ten nie jest człowiekowi należny, chcemy bowiem widzieć Stwórcę jako Dar, który udziela się nam z miłości a nie z obowiązku. Bóg pragnie, aby ten cel jego stworzenia osiągnęły i dlatego wzbudza w nich pragnienie widzenia Jego istoty. Według francuskiego teologa naturalne pragnienie nadprzyrodzoności pochodzi z ustawicz-

¹⁶⁵ H. De Lubac, *Le mystère du surnaturel*, RSR 36 (1949), s. 92-93.

¹⁶⁶ F. Dziasek, *Księga życia wiecznego. Traktat dogmatyczny o lasce*, Poznań – Warszawa – Lublin 1969, s. 640.

nego działania w nas Boga, który stworzył naszą naturę. Oba porządki natury i łaski zawierają wszystkie warunki potrzebne do tego, byśmy mogli osiągnąć nadprzyrodzony cel. W pojęciu natury są warunki istotne i konieczne, w idei łaski osobowe i dobrowolne. Jedne i drugie istnieją wewnątrz tego samego świata, który, chociaż zawiera w sobie elementy całkowicie naturalne, może być nazwany światem nadprzyrodzonym. Słuszne były powody – według de Lubaca – aby pragnienie Boga uważać za naturalne, istnieje ono bowiem jako „istotne” w naturze i wyraża jej głębię. Dodać jednak należy, że jest ono już czymś z Boga, jest darem łaski, tym darem, o którym mówili już Ojcowie Kościoła¹⁶⁷.

Francuski myśliciel chętnie godzi się, że widzenie Boga i łaska są nienależne stworzeniom rozumnym, lecz równocześnie utrzymuje, że ów cel jest w naturze człowieka, aczkolwiek nie jest czymś naturalnym, tzn. koniecznym. Kiedy bowiem Bóg stwarzał człowieka na swój obraz i podobieństwo, to wzbudził w jego naturze pragnienie widzenia Boga i Jego istoty.

Ażeby rozwiązać ten problem, de Lubac proponuje odwrócenie problematyki. Sprzeciwia się naiwnemu obrazowi podarunku ofiarowanego komuś, kto już istnieje, obrazowi stanowiącemu podstawę przedstawienia Boga, który najpierw dał mi byt, a potem wyrył w owym bycie jakiś nadprzyrodzony cel. Problem jest nierozwiązalny dopóty, dopóki poruszamy się od natury do nadprzyrodzoności; staje się zrozumiały, gdy zmiierzamy od nadprzyrodzoności do natury: „To nie nadprzyrodzoność można wyjaśnić przez naturę, przynajmniej jako postulowaną przez nią; to natura zyskuje wyjaśnienie, w oczach

¹⁶⁷ W dokumentach Kościoła nie ma określenia dogmatycznego w kwestii istoty nadprzyrodzonego bytu. Jednak Pius V potępiając opinie Baiusa mówi, że: „wywyższenie ludzkiej natury przed grzechem” było nadprzyrodzone i nienależne pierwszym rodzicom i że możliwe jest rozróżnienie miłości Boga jako Twórcy natury i Boga jako celu nadprzyrodzonego (D 1021; 1034-1036). Pius IX przeciwko racjonalizmowi Frohschmmera mówi, że istnieją dogmaty, jakie przewyższają naturę (*sunt supra naturam*), dlatego nie mogą być poznane za pomocą sił rozumu (D 1671). Sobór Watykański I mówi o konieczności Bożego Objawienia z tej racji, że Bóg w nieskończonej swej dobroci skierował człowieka do celu nadprzyrodzonego (*ad finem supernaturalem*) – D 1786.

wiary, przez nadprzyrodzoność, jako chciana przez nią¹⁶⁸. To pierwotny zamysł Boga powołania człowieka do nadprzyrodzoności determinuje stworzenie jego natury. Według tego ujęcia podwójna darmość nadprzyrodzoności i stworzenia zostaje uszanowana¹⁶⁹. Rozróżnienie między naturą (stworzoną) i nadprzyrodzonością wzbogaciło się więc o dalsze, uzupełniające je i konkretnie określające rozróżnienie między naturą (grzeszną) i łaską. Jak zauważa francuski teolog „jakikolwiek byłby charakter ustalanych między nimi powiązań, zazwyczaj określa się te dwie rzeczywistości słowami wyzwolenie człowieka i zbawienie w Jezusie Chrystusie”¹⁷⁰.

Henri de Lubac ocala wprawdzie ideę łaski, lecz poszerzając znacznie zakres jej znaczenia na wszystkie czyny dobre, to jest na całą moralność, pomniejsza jej wielkość, bo staje się ona czymś bardziej istotnym od natury, a nie jest ponad nią. Według de Lubaca Bóg nie mógłby udzielać się stworzeniom rozumnym w podwójny sposób przez dawanie dobra natury i przewyższającą naturę łaski.

Podsumowując, należy stwierdzić, że wskazanie przez de Lubaca na potrzebę ukazania usprawiedliwienia w aspekcie historycznym było wynikiem krytyki jej jednostronnie wewnętrznego ujęcia w tradycji augustyńskiej oraz zamknięcia w ramy porządku nadprzyrodzonego oddzielnego od bliskiej człowiekowi natury. Francuski teolog zwrócił ponadto uwagę na inne niż dawniej rozumienie zbawczego oddziaływania Boga na człowieka i otaczającą go rzeczywistość. Wiąże się to z kolei z pewną zmianą w pojmowaniu grzechu i jego negatywnych skutków dla człowieka i świata. Grzech postrzegany był zawsze w podwójnej relacji: człowiek – Bóg i człowiek – świat. Tradycyjne widzenie grzechu odpowiadające wewnętrznemu rozumieniu łaski, akcentowało zerwanie łączności z Bogiem i utratę zbawienia. De Lubac podkreśla również, że grzech to przede wszystkim niewidzialna moc, która niszczy zbawcze zjednoczenie człowieka z Bogiem. Dla współczesnego człowieka ten aspekt grzechu, jako mało uchwytne, schodził na plan dalszy. Dla de Lubaca wynika stąd

¹⁶⁸ Tamże, s. 105.

¹⁶⁹ *Historia dogmatów. Człowiek i jego zbawienie*, red. B. Sesboüé, Kraków 2001, s. 351.

¹⁷⁰ H. de Lubac, *O naturze ...*, dz. cyt., s. 91.

postulat uwzględnienia w znacznie większym wymiarze niż dotąd historycznego wymiaru łaskawego działania Boga. Dla tego postulatu znajduje uzasadnienie biblijne i uzasadnienia z doktryny Ojców Kościoła.

§5. Doświadczalny charakter usprawiedliwienia Gilberta Greshaka

Poglądy, które G. Greshake¹⁷¹ przedstawia w swej nauce o łasce, wpływały z chęcią uwspółcześnienia pewnych tradycyjnych pojęć teologicznych używanych od wieków w teologii, jednak często niewłaściwie rozumianych przez współczesnego człowieka albo wręcz w ogóle przez niego niezrozumiałych. Do tych pojęć należy, według niego, również pojęcie łaski i usprawiedliwienia¹⁷². Dlatego stara się je wyjaśnić odwołując się

¹⁷¹ Urodził się w roku 1933. Studia filozoficzne i teologiczne odbył w Münster i w Rzymie, po czym przyjął święcenia kapłańskie. Po kilkuletniej pracy duszpasterskiej w 1968 r. uzyskał tytuł doktora teologii w Münster na podstawie pracy *Auferstehung der Toten* (została wydana w formie książkowej w Essen, w roku 1969), a w cztery lata później na uniwersytecie w Tübingen przedstawił rozprawę habilitacyjną. Od roku 1972 pracował jako profesor na tamtejszym uniwersytecie, a w 1974 r. został mianowany kierownikiem katedry teologii dogmatycznej i historii dogmatów we Wiedniu. Od 1985 roku do dziś pracuje we Fryburgu Bryzgowijskim. Jest autorem licznych publikacji z dziedziny eschatologii, teologii łaski, sakramentologii oraz teologii życia wewnętrznego. Napisał m.in.: *Signale des Glaubens*, Freiburg Br. 1980; *Gnade als konkrete Freiheit*, Mainz 1972; *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg – Basel - Wien 1986 (wraz z G. Lofhinkiem); *Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen theologie*, Herder – Korrespondenz 27(1973), s. 625-634. W środowisku niemieckojęzycznym znany jest także jako współwydawca cieszącej się powodzeniem edycji chrześcijańskich tekstów źródłowych z okresu starożytności i średniowiecza *Fontes Christiani*.

¹⁷² Greshake uważa, że współczesny kontekst myślowy, w którym Kościół występuje z nauczaniem o łasce nie jest sprzyjający tradycyjnym koncepcjom łaski. Pojęcie łaski było lepiej rozumiane w czasach, kiedy człowiek dostrzegał wyraźną zależność swojej egzystencji od Boga. Dziś ta świadomość w dużej mierze, bądź całkowicie zanikła. Losy świata i człowieka wyjęte zostały spod wpływu łaski i decyzji Bożej. Poszczególne wydarzenia tłumaczy się zazwyczaj przypadkiem, zbiegiem okoliczności. Jeśli weźmie się pod uwagę powyższy kontekst, trudno się dziwić, że słowa „łączy” czy „usprawiedliwienie” w sensie teologicznym stały się abstrakcją obcą doświadczeniu przeciętnego człowieka. Obecne jest, co prawda w języku religijnym, ale w świecie, w którym obraca się człowiek, pozostaje niezrozumiałą formułą. R. Greshake, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg 1977, s. 9-11.

do ogólnoludzkiego doświadczenia szczęścia¹⁷³. Tezę Greshaka o ścisłym związku łaski ze szczęściem człowieka można, na podstawie jego argumentacji, uzasadnić w dwojaki sposób. Pierwszym argumentem jest nacechowana miłością relacja Boga do człowieka, która określa istotę człowieka z natury potrzebującego miłości. Drugi argument wypływa z tradycyjnego poglądu o człowieku, który swe ostateczne spełnienia dające szczęście znajduje jedynie w transcendentnej zbawczej ingerencji Boga¹⁷⁴.

Łaskę usprawiedliwienia człowieka określa Greshake jako obdarowanie miłością. Teolog zauważa, że współczesny człowiek nie chce niczego otrzymywać w łaskawym darze od innych, nie chce żyć z łaski drugiego człowieka¹⁷⁵. W obecnej epoce dominuje tendencja, by siebie i swój świat kształtować samodzielnie. Takie myślenie człowieka wypływa z jego doświadczenia i ogranicza się do tego, co doświadczalne, możliwe do skontrolowania i opanowania. Człowiek czyni samego siebie punktem wyjścia, centrum i celem własnych dążeń i pragnień¹⁷⁶.

W wielu miejscach niemiecki teolog stwierdza, że doświadczenie miłości otwiera człowiekowi dostęp do zrozumienia na nowo pojęć łaski i usprawiedliwienia. Terminów tych używa Greshake zamiennie. Według niego łaska określa sposób odnoszenia się Boga do człowieka, dzięki czemu może on poznać samego siebie i własną istotę¹⁷⁷. Jeśli Bóg zwraca się ku człowiekowi z miłością, to ten powinien miłość przyjąć i na nią odpowiedzieć. W tym akcie doświadcza ostatecznego spełnienia. Niemiecki teolog słusznie zauważa, że człowiek w swej najgłębszej istocie skazany jest na coś, czego sam nie jest w stanie osiągnąć, a nawet nie może sobie do tego rościć prawa, może jedynie oczekiwać, iż otrzyma to jako dar Bożej miłości. Powyższe wywody skłoniły Greshaka do wyprowadzenia wniosku

¹⁷³ G. Greshake, *Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologischen Perspektiven*, Freiburg 1983, s. 39.

¹⁷⁴ T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994, s. 137.

¹⁷⁵ R. Greshake, *Geschenke Freiheit*, dz. cyt., s. 11.

¹⁷⁶ J. Auer, *Kleine Katholische Dogmatik*, t. V.: *Das Evangelium der Gnade*, Regensburg 1972, s. 19.

¹⁷⁷ T. Dola, *Problem komplementarności...*, dz. cyt., s. 138.

o ścisłym związku między łaską usprawiedliwienia a doświadczeniem szczęścia człowieka. Związek ten uzasadniał strukturą ludzkiej natury, która określona została na podstawie analizy relacji Bóg – człowiek, będącej relacją doświadczenia szczęścia¹⁷⁸.

Drugim sposobem argumentacji, uzasadniającym związek między łaską Bożą, a doświadczeniem szczęścia człowieka, opiera Greshake na poglądzie, że człowiek jest istotą szukającą ostatecznego dopełnienia¹⁷⁹. I choć doświadcza on wielu ograniczeń tkwiących w nim samym i w jego środowisku, nie zniechęca go to jednak do tęsknienia za czymś doskonałym i nieskończonym, co mogłoby mu przynieść ostateczne spełnienie, czyli usprawiedliwienie. Usprawiedliwienie oznacza właśnie stan dotarcia do pełni, do której dochodzi się po przezwycięzeniu wszystkiego, co fragmentaryczne i tymczasowe. Jest to zarazem stan ostatecznego zaspokojenia najgłębszej potrzeby szczęścia¹⁸⁰.

Zbawienie i usprawiedliwienie człowieka nie pochodzi ani od człowieka, ani od jakiegokolwiek innej ziemskiej rzeczywistości. Są one darem Boga, dzięki któremu człowiek może osiągnąć swe ostateczne spełnienie. Greshake zaznacza, że ów dar nie zniewala człowieka, ponieważ Bóg nie chce niczego w zamian, ani do niczego nie zmusza¹⁸¹.

Grashake zauważa konieczność zmiany pewnych poglądów teologicznych, które uformowane zostały pod wpływem skrajnego racjonalizmu i antropocentryzmu czasów nowożytnych. Należało zrezygnować z jednostronnego rozumienia zbawienia jako rzeczywistości wyłącznie nadprzyrodzonej, pozaziemskiej, a w tym świecie obecnej jedynie dzięki wewnętrznej łączności człowieka z Bogiem¹⁸². Łączyło się to z reinterpretacją nauki o usprawiedliwieniu, która pozostawała w ścisłym związku z pojęciem zbawienia¹⁸³.

¹⁷⁸ Tamże, s. 139.

¹⁷⁹ Więcej na temat. Zob. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 187n.; Z.J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 25n.

¹⁸⁰ R. Greshake, *Geschenke Freiheit*, dz. cyt., s. 16; tenże, *Gottes Heil*, dz. cyt., s. 159.

¹⁸¹ R. Greshake, *Geschenke Freiheit*, dz. cyt., s. 16n; por. K. Rahner, *Ist Gott noch gefragt?*, Düsseldorf 1973, s. 48.

¹⁸² T. Dola, *Problem komplementarności...*, dz. cyt., s. 148.

¹⁸³ W Biblii i teologii spotykamy się z trzema głównymi określeniami dzieła Chry-

Greshake zwraca szczególną uwagę na problem podziału łaski na „zewnątrzną” i „wewnętrzną”, który znajduje podstawy w nauce św. Augustyna¹⁸⁴. Autorytet teologa z Hippony sprawił, że słowo „łaska” można było odnosić do łaski zewnętrznej jedynie w „sensie niewłaściwym”. W znaczeniu ścisłym łaską jest wyłącznie łaska wewnętrzna, która odnosi się do wewnętrznego, duchowego i nadprzyrodzonego dobra¹⁸⁵. Łaskawe działanie Boga, przynoszące człowiekowi zbawienie, zdaje się obejmować wobec tego tylko duchowe wnętrze, jest pozaziemskie. Łaska jako owa wewnętrzna moc Ducha Świętego przekształca wnętrze człowieka i uświęca go. Greshake widzi konieczność reinterpretacji pojęcia „łaska zewnętrzna”, która idzie w parze z reinterpretacją rozumienia grzechu i zbawienia. Uważa, iż pogłębienie tego pojęcia mogłoby bardziej odpowiadać współczesnej mentalności¹⁸⁶, gdyż nowożytność doprowadziła do rozdzielenia między naturą a łaską. Z tym rozdziałem wiązało się zawężenie grzechu do sfery niewidzialnej, wewnętrznej. Grzech dotykał bezpośredniej relacji człowieka z Bogiem. W tej też wewnętrznej sferze dokonywało się wszystko, co działo się między Bogiem a człowiekiem, a co określały takie terminy jak: nawrócenie, przebaczenie grzechów, obdarzenie łaską, udział człowieka w życiu Bożym¹⁸⁷.

stusowego: odkupienie (niekiedy też pojednanie), usprawiedliwienie i zbawienie. Przykładem może być jedna z charakterystycznych wypowiedzi św. Pawła: „Bóg okazuje nam swoją miłość przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami. Tym bardziej więc będziemy przez Niego zachowani od karzącego gniewu, gdy teraz przez krew Jego zostaliśmy usprawiedliwieni. Jeżeli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani, dostąpimy zbawienia przez Jego życie” (Rz 5, 8-10). Dlatego też wielu teologów, wśród nich i Greshake używa tych terminów jako synonimy. Cz. S. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia*, Lublin 1979, s. 11.

¹⁸⁴ W. Granat, *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela. Dogmatyka katolicka*, t. V, Lublin 1959, s. 42n.

¹⁸⁵ Tamże.

¹⁸⁶ T. Doła, *Problem komplementarności...*, dz. cyt., s. 148.

¹⁸⁷ R. Greshake, *Geschenke Freiheit*, dz. cyt., s. 95n; por. D. Wiederkehr, *Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute*, Freiburg 1976, s., 79.

Sprowadzenie rzeczywistości grzechu i łaski do wewnętrznych przeżyć sprawiło, że stały się one pojęciami obcymi współczesnym ludziom. Szansę przeciwdziałania temu wyobcowaniu dostrzegła teologia w powrocie do biblijnej koncepcji grzechu, która podkreśla nie tylko wertykalny, ale i horyzontalny aspekt: zerwanie więzi z Bogiem leży u fundamentu dysharmonii w życiu własnym i innych, a z drugiej strony konflikt z sobą, innymi i otaczającym światem, zakłóca kontakt z samym Bogiem¹⁸⁸. Przez analogię można mówić o łasce Bożej, której nie można zamknąć we wnętrzu człowieka. Objawia się ona również w konkretnych wymiarach ludzkiego doświadczenia, ogarnia je i przekształca. Posługując się tradycyjnymi pojęciami można byłoby mówić o „łasce wewnętrznej”, ale także „zewewnętrznej”. Osoba ludzka doświadcza bowiem łaski nie tylko w swoim wnętrzu, ale także w kontaktach z bliźnimi. Dzięki nim jest w stanie uwolnić się od egoizmu i zaangażować się w pracę dla dobra wspólnego, a jednocześnie zawierzyć Bogu i oczekiwać Jego Królestwa. Wszędzie bowiem tam, gdzie ludzie współpracują w zbawianiu świata, mamy do czynienia z obecnością łaski i to zarówno w jej wymiarze wewnętrznym jak i zewnętrznym¹⁸⁹.

Greshake traktuje wiarę, nadzieję i miłość jako dary łaski Bożej. Jeżeli człowiek zechce te dary przyjąć uzdolnią go one do urzeczywistnienia na ziemi zbawienia. Udział w nim jest dla człowieka doświadczeniem szczęścia, które swoją pełnię osiągnie w wieczności. Postawa wiary, nadziei i miłości jest więc budowaniem w tym świecie zarówno szczęścia własnego jak i wspólnotowego¹⁹⁰.

To właśnie dzięki łasce wiary człowiek wchodzi, zdaniem Greshaka, w rzeczywistość zbawienia. Wiara jest przede wszystkim znalezieniem w Bogu ostatecznego fundamentu dla swego życia, stąd człowiek winien budować ten fundament uznawszy, że w Jezusie Bóg zaakceptował człowieka w sposób bezwarunkowy. Człowiek może czuć się zatem

¹⁸⁸ T. Dola, *Problem komplementarności...*, dz. cyt., s. 149.

¹⁸⁹ Tamże, s. 150.

¹⁹⁰ R. Greshake, *Geschenkte Freiheit*, dz. cyt., s. 101-103; por. B. G. Lengemeyer, *Gnade – muß ich mir etwas schenken lassen?*, w: *Brücken. Hilfen zum Glaubensgespräch*, t. II, Kevelaer 1976, s. 94.

bezpieczny w Bogu, doświadczając wolności i pokoju¹⁹¹. To właśnie dzięki wierze człowiek rozpoczyna nowe życie w Chrystusie, w którym został usprawiedliwiony. Wiara pozwala polecić grzeszną przeszłość miłosierdziu Boga i przemienić grzech w większą miłość do Stwórcy i drugiego człowieka. Grzech może więc być początkiem nowego, doskonalszego naśladowania Jezusa. Człowiek doświadczony odpuszczenia grzechów sam jest skłonny wybaczyć innym (por. Kol 3, 13). Wzajemne przebaczenie i akceptacja mają moc uzdrawiającą. Wyzwalają człowieka z chorobliwych uwikłań i idealizowania własnego „ja”¹⁹².

Doświadczenie szczęścia, zauważa Greshake, musi być przeniknięte nadzieją wszechogarniającego zbawienia¹⁹³. Podstawą chrześcijańskiej nadziei jest obietnica zmartwychwstania. Oczekiwanie na zmartwychwstanie wyzwala wierzącego i skierowuje ku Bogu. Pewność zmartwychwstania nadaje nowy wymiar wszelkim ludzkim działaniom, przenosząc je poza ziemski horyzont¹⁹⁴. Greshake zauważa, że nadzieję można rozpatrywać z podwójnej perspektywy. Nadzieja może być pojmowana „pasywnie”, co oznacza, że cierpienie, nędza, śmierć, nieszczęście mają jedynie charakter przejściowy. Ta „pasywna” nadzieja chroni przed rezygnacją i zwątpieniem wyzwalając w człowieku siły do rozważnego i skutecznego działania w świecie. Jest także nadzieja „aktywna”. Paweł pisze o niej: „W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni” (Rz 8, 24). Greshake uważa, że Apostoł mówi o chrześcijanach, którzy noszą w sobie twórczą dynamikę Boga. Nadzieja jest więc bodźcem, który skłania wierzącego do wyjścia naprzeciw szczęściu¹⁹⁵. Współczesność stawia przed chrześcijaństwem nowe wyzwania, dlatego niemiecki teolog sądzi, że „aktywna” nadzieja wymaga od wierzących obecności w politycznych gremiach

¹⁹¹ R. Greshake, *Gottes Heil*, dz. cyt., s. 205.

¹⁹² R. Greshake, *Erlöst in einer unerlösten Welt?*, Mainz 1987, s. 140-144; por. L. Scheffczyk, *Die Erfahrbarkeit der göttlichen Gnade*, w: *Mysterium der Gnade*, red. H. Roßmann, J. Ratzinger, Regensburg 1975, s. 159.

¹⁹³ R. Greshake, *Gottes Heil*, dz. cyt., s. 201.

¹⁹⁴ R. Greshake, *Erlöst in einer...*, dz. cyt., s. 146-148; tenże, *Geschenkte Freiheit*, dz. cyt., s. 104n.

¹⁹⁵ R. Greshake, *Signale des Glaubens*, dz. cyt., s. 53n. Sobór Watykański II zachęca chrześcijan, by nie ukrywali nadziei w głębi serca, ale dawali „jej stale wyraz swym postępowaniem (...), także przez formy życia świeckiego” (KK 35).

decydujących o kształcie społeczności, w zarządach koncernów, instytucjach społeczno – gospodarczych, w rodzinie. Ma być wszędzie tam, gdzie ogarnięty nadzieją człowiek angażuje się w zapewnienie szczęścia swym bliźnim¹⁹⁶.

W doświadczalnym charakterze usprawiedliwienia nie może zabraknąć cnoty miłości, w której leży istota szczęścia¹⁹⁷. Miłość jest bowiem niezbędnym darem ludzkiej egzystencji. Potęguje się ona w tej mierze, w jakiej uszczęśliwiający doświadczenie miłości przekazywane jest dalej¹⁹⁸. Szczególnym miejscem doświadczenia miłości, jest zdaniem Greshaka, wspólnota Kościoła. W niej szczęście przybiera najbardziej konkretny, historyczny kształt miłości stając się zapowiedzią ostatecznego usprawiedliwienia. Potwierdza to sposób życia pierwszych wspólnot chrześcijańskich, które postępowały w zgodzie, szacunku i miłości wzajemnej¹⁹⁹. Praktykowanie miłości, charakterystyczne dla wspólnoty Kościoła, jest najbardziej przekonującą weryfikacją prawdy o usprawiedliwieniu. Miłość nie jest tu tylko nastrojem, emocją, ale ciągłym trudem się i zwracaniem się ku Bogu i ludziom. Chrześcijańskie życie przeniknięte doświadczeniem miłości postrzegane jest, przez niemieckiego teologa, jako szczęśliwe.

Greshake określa wiarę, nadzieję i miłość jako cnoty, które w ziemskim doświadczeniu pozwalają przeżyć człowiekowi Boże usprawiedliwienie. Cnoty te są nadprzyrodzonymi uzdolnieniami udzielonymi przez Ducha Świętego dla wzmocnienia jego naturalnych mocy tak, by człowiek mógł urzeczywistnić obiecane zbawienie i doświadczyć go jako szczęście, które w pełni objawi się w wieczności²⁰⁰.

Reasumując możemy stwierdzić, że próba przedstawienia usprawiedliwienia w kategoriach doświadczenia szczęścia, ma pomóc dzisiejszemu człowiekowi, jak chce tego G. Greshake, w dotarciu do tego tradycyjnego teologicznego pojęcia. Potrzebę podejmowania takich prób Greshake uzasadnia faktem, że łaska należy do pojęć „centralnych” w chrześcijańskim poznaniu Boga, a jednocześnie coraz wyraźniej staje

¹⁹⁶ R. Greshake, *Gottes Heil*, dz. cyt., s. 202; tenże, *Erlöst in einer...*, dz. cyt., s. 154-156.

¹⁹⁷ R. Greshake, *Gottes Heil*, dz. cyt., s. 194; tenże, *Geschenke Freiheit*, dz. cyt., s. 12.

¹⁹⁸ R. Greshake, *Gottes Heil*, dz. cyt., s. 194; tenże, *Geschenke Freiheit*, dz. cyt., s. 23n.

¹⁹⁹ G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg Br. 1982, s. 116n.

²⁰⁰ A. Ziegler, *Das Glück Jesu*, Stuttgart 1978, s. 22.

się słowem pustym, które wprawdzie pobożnie brzmi, ale przeciętnemu chrześcijaninowi niewiele mówi. Droga, którą zaproponował Greshake, wiedzie przez ukazanie związku między pojęciem usprawiedliwienia a podstawowym ludzkim doświadczeniem szczęścia. Kontekst, w którym niemiecki teolog osadza swą argumentację, to potrzeba miłości cechująca ludzką egzystencję oraz doznanie własnej skończoności i niedoskonałości. Ostatecznym wypełnieniem niedostatku miłości może być jedynie Bóg. Stąd wszelkie ludzkie doświadczenia zbiegają się z łaską, którą jest zbawienie udzielone przez Boga darmo i z miłości.

Koncepcja łaski usprawiedliwienia, którą rozwija Greshake, zmierza do połączenia na powrót doświadczenia usprawiedliwienia i szczęścia w chrześcijańskiej świadomości. Człowiek doświadcza łaski i jest jej objawieniem tam, gdzie kieruje się w swoim życiu wiarą, nadzieją i miłością jako darami pochodzącymi od Boga.

§6. Społeczny wymiar usprawiedliwienia Leonarda Boffa

Próba oceny poglądów L. Boffa²⁰¹ na zagadnienie usprawiedliwienia powinna być poprzedzona zrozumieniem jego specyficznej metodolo-

²⁰¹ Urodził się 14 grudnia 1938 r. w Brazylii w prowincji Santa Catarina. Pochodził z wielodzietnej rodziny. Wstąpił do zakonu Franciszkanów Konwentualnych. W zakonie, najpierw w Kurytybie, następnie w Petrópolis ukończył studia z zakresu filozofii i teologii. W latach 1965-1970 przebywał w Europie. Studiował teologię w Oksfordzie, w Würzburgu i w Monachium mając za nauczycieli takich teologów jak: K. Rahner, L. Scheffczyk i H. Fries. W 1970 r. obronił rozprawę doktorską pt. *Die Kirche als Sakrament in Horizont der Welterfahrung* napisaną na uniwersytecie w Monachium u prof. Leo Scheffczyka i prof. Heinricha Friesa. Po powrocie do Brazylii był profesorem teologii dogmatycznej. Wykładał w Wyższej Szkole Filozoficzno – Teologicznej w Petrópolis oraz na Uniwersytecie Katolickim w Rio de Janeiro. Zapraszany był z wykładami z teologii na katolicki uniwersytet w Lizbonie. Ponadto, został mianowany redaktorem naczelnym „Rivista Ecclesiastica Brasileira” i portugalskiego wydania „Concilium”. Pełnił funkcję asystenta narodowego kościelnych wspólnot podstawowych, był także członkiem redakcji czasopisma „Vozes”. O bogatym dorobku pisarskim Boffa świadczy sześćdziesiąt sześć napisanych przez niego książek, przetłumaczonych na piętnaście języków. Jego aktywność twórcza przypada na lata 1971-1991. W tym okresie, jak wspomina sam brazylijski teolog, wielokrotnie wzywany był do Rzymu przez Kongregację do Spraw Wiary w celu wyjaśnienia swoich teologicznych poglądów. Okres ten filozof, wspomina ze smutkiem

gii teologicznej²⁰². Brazylijski teolog odróżnia teologię sensu stricte od różnego rodzaju spekulacji, oderwanych od Objawienia Bożego i istniejącej rzeczywistości. Teologia, według niego, jest związana z istoty swojej zarówno z Objawieniem, jak i realiami tego świata. Odrzuca przy tym wszelkie ideologie wyraźnie zmierzające do rewolucji, jako że nie mają one nic wspólnego ze sposobem postępowania człowieka wierzącego. Z drugiej strony nie chce trzymać się tylko ujęć czysto metafizycznych, oderwanych od egzystencji człowieka²⁰³ i uważa, że trzeba stworzyć całościową syntezę konfrontującą sytuację

i rozgoryczeniem. Pisał o tym w „Liście do przyjaciół drogi i nadziei” (*La teologia, la Chiesa, i poveri*, Borgano, Torino 1992, s. XI-XV). Czytamy tam, że od 1971 r. zaczęły się jego problemy z „najwyższymi autorytetami doktrynalnymi w Kościele katolickim”. W 1985 r. Boff dostał zakaz nauczania i publikowania, której to decyzji się podporządkował. „Zaakceptowałem ją. Wolę kroczyć z Kościołem ubogich i Kościołem wspólnot podstawowych niż kroczyć samemu z moją teologią” (tamże, s. XIII). Następnie brazylijski teolog został wydalony z czasopisma „Vózes”, zaś jego publikacje poddano podwójnej cenzurze: zakonnej i diecezjalnej. Został też zmuszony do zaprzestania nauczania teologii, a postanowienie to zostało wydane na czas nieokreślony. Wszystko to, jak pisze Boff, posiadało wpływ na podjętą przez niego w 1992 r. decyzję o opuszczeniu Zakonu Franciszkanów, co brazylijski teolog uzasadnia w następujący sposób: „Są momenty w życiu, w których osoba, aby pozostać wierna samej sobie, musi podjąć decyzję. Zmieniłem. Nie walkę, lecz okopy. Pozostawiam kapłaństwo; lecz nie Kościół. Oddałem się od Zakonu Franciszkanów, lecz nie oddałem się od marzeń o braterstwie św. Franciszka. Jestem i pozostanę teologiem o podłożu katolickim i ekumenicznym, wychodząc od biednych, przeciw ubóstwu i na korzyść ich wyzwolenia” (tamże, s. XI). Ponadto swoje przejście do stanu laikatu Boff argumentuje koniecznością, zachowania osobistej godności i wolności, która pozwoli mu na kontynuowanie pracy naukowej, oraz walki na rzecz najuboższych: Decyzja ta jednak, zdaniem brazylijskiego myśliciela, wcale nie oznacza, że „przestanie on kochać tajemniczy i sakramentalny charakter Kościoła” (tamże, s. XIV), w stosunku do którego stara się być tolerancyjny, a także rozumieć jego historyczne ograniczenia. Obecnie Boff jest wykładowcą etyki i filozofii na Państwowym Uniwersytecie w Rio de Janeiro.

²⁰² Często spotykane zaszeregowanie brazylijskiego teologa do przedstawicieli teologii wyzwolenia niewiele jeszcze wyjaśnia. Istni je bowiem wiele sposobów rozumienia tego pojęcia. Sam Boff mówi o kilku różniących się między sobą, w zależności od ich zaangażowania religijnego i społecznego, teologiach wyzwolenia. L. Boff, *From integrál to partial liberation*, Verbinum SVD 21(1980), s. 316-347.

²⁰³ P. Liszka, *Eklezjogeneza w ujęciu Leonarda Boffa*, Lublin 1985, s. 12.

świata z zawartością Bożego Objawienia²⁰⁴. Boff wyraża obawę, że teologia, która nastawiona będzie na wyjaśnianie prawd wiary z różnymi ich kwalifikacjami oraz na zidentyfikowanie błędnych ujęć, może stać się obca prostemu ludowi. Powyższe sądy brazylijskiego franciszkanina nie są jednoznaczne z odrzuceniem rozumienia teologii jako systemu prawd, ale zarzuca się mu sztywność sformułowań, hermetyczny język i brak otwarcia na inne sposoby wyrażenia zbawczego misterium Jezusa Chrystusa²⁰⁵. Taki bowiem system pomija zupełnie możliwość recepcji Objawienia przez różne kultury. „Historia aż nadto dobrze wykazała, jak ten statyczny, niebiblijny i nieegzystencjalny sposób myślenia blokował konieczne przemiany w Kościele i świecie”²⁰⁶. Jako przedstawiciel środowiska nędzy i zniewolenia, zauważa w niej rażący brak zainteresowania potęgami niesprawiedliwych struktur społecznych²⁰⁷.

W świetle wiary punkt wyjścia refleksji brazylijskiego teologa stanowi spojrzenie na człowieka żyjącego w ściśle określonej sytuacji społecznej, politycznej i ekonomicznej panującej na kontynencie latynoamerykańskim. Sytuacja ta zarówno w perspektywie analizy socjologicznej, jak i wiary ukazuje się jako sytuacja zniewolenia. Analiza socjologiczna odsłania mechanizmy powodujące taki stan rzeczy. Natomiast wiara widzi je jako skutek grzechu. Zniewolenie posiada korzenie nie tylko w osobie i jej wolności, lecz także w społeczeństwie i jego strukturach. Te ostatnie nie powinny być postrzegane w oderwaniu od człowieka i jego indywidualnych wyborów. Co więcej, to w nich i przez nie kształtują się struktury społeczne, ucieleśniające i wyrażające grzech w życiu społecznym²⁰⁸.

Pojawia się zatem idea pokazania łaski jako nosicielki i sprawczyni wyzwolenia. Łaski, która stanowi jego podstawę. Zdaniem brazylijskiego

²⁰⁴ L. Boff, *Iglesia: carsima e poder. Ensayos de iglesia militante*, Santander 1982.

²⁰⁵ K. Rahner, *Philosophiren in der Theologie. Schriften zur Theologie*, t. VIII, Eisdeln 1967, s. 69-70.

²⁰⁶ L. Boff, *Teología del cautiverio y de la liberation*, Madrit 1978, s. 60.

²⁰⁷ L. Boff, *Iglesia...*, dz. cyt., s. 36.

²⁰⁸ D. Gardocki, *Łaska i wyzwolenie. Łaska podstawą wyzwolenia w teologii Leonarda Boffa*, Łódź 1999, s. 190.

teologa pojęcie „łaska” „pragnie przetłumaczyć najbardziej podstawowe i pierwotne doświadczenie chrześcijanina”²⁰⁹. Doświadczeniem tym jest miłosne spotkanie Boga i człowieka. Z jednej strony Boga kochającego i dającego się człowiekowi, z drugiej strony człowieka posiadającego możliwość zarówno bycia kochanym przez Boga, jak i przyjęcia tej miłości. Według Boffa „łaska jest zawsze spotkaniem Boga dającego się człowiekowi. Jest historią dwóch wolności, punktem połączenia się dwóch miłości [...]. Łaska jest imieniem, które dodaje się Bogu jako Istocie, będącej zawsze Komunią, Wyjściem z siebie samego, Miłością „dla”, Sympatią, ku innym, różnym od Niego. Nie jest jakością Boga. Jest istotą samego Boga. Bóg nie posiada łaski, jest łaską”²¹⁰. Przedstawiona w ten sposób łaska odpowiada na najgłębsze pragnienie osoby ludzkiej. Jest nim wolność prowadząca człowieka ku komunii z Bogiem oraz drugim człowiekiem. Koncepcja łaski, będącej podstawą wyzwolenia, zakorzeniona jest także w Piśmie Świętym ukazującym zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie interwencję Boga, jako darmowe wyzwolenie obejmujące wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji.

Należy podkreślić, że mówienie o łasce i o usprawiedliwieniu posiadającym charakter eschatologiczny, powiązane jest z jej częściową realizacją w historii. Historia staje się miejscem objawiania i działania Boga, który daje się człowiekowi, aby ten mógł osiągnąć cel, dla którego został stworzony²¹¹. Tym celem jest integralne powołanie człowieka, postrzeganego przez Boffa w perspektywie chrystologicznej. Stwierdzenie to posiada podwójne znaczenie. Z jednej strony Jezus przedstawiony jest jako prawdziwy i jedyny Wyzwoliciel człowieka – dla osoby ludzkiej Jezus stanowi absolutną i jedyną jej przyszłość – z drugiej zaś, dzięki odkupieniu Chrystusa dokonała się już od wewnątrz przemiana natury człowieka i świata. Wydarzenie to wniosło radykalną nowość w historię ludzkości i świata, dzięki czemu człowiek staje przed Bogiem nie w przeciwieństwie do Niego lecz w pozycji partnera dialogu, któremu

²⁰⁹ L. Boff, *La gratia come liberazione*, Roma 1985, s. 11.

²¹⁰ Tamże, s. 12.

²¹¹ L. Boff, *Sakramenty Kościoła*, Warszawa 1981, s. 12.

Bóg w sposób darmowy i wolny daje się, aby ten mógł odpowiedzieć na Bożą miłość i stawać się tym, czym powinien być²¹².

Według L. Boffa głównym problemem, który staje przed teologią, jest ukazanie obecności i działania łaski Bożej we współczesnym świecie. Dlatego refleksja Boffa na temat usprawiedliwienia koncentruje się wokół świata nauki i techniki, pojedynczego człowieka i społeczeństwa postrzeganych z perspektywy kontynentu latynoamerykańskiego. Te trzy rzeczywistości, choć odróżnione zostają na poziomie koncepcji, w istocie są ze sobą powiązane. Tym, co je łączy, jest osoba ludzka żyjąca w świecie i w społeczeństwie – osoba posiadająca charakter społeczny, należący do jej istoty. W tej perspektywie zamiarem Boffa jest dotarcie do doświadczenia, które ukaże, czym jest łaska usprawiedliwienia. Ta ostatnia bowiem nie istnieje sama w sobie, zawsze występuje w połączeniu z czymś i daje się w pośrednictwach. Samo pojęcie „łaska”, jego zdaniem, pragnie przetłumaczyć najbardziej fundamentalne i pierwotne doświadczenie jakim jest miłosne spotkanie Boga i człowieka.

Najbardziej podstawowym doświadczeniem wskazującym na obecność usprawiedliwienia, zarówno we współczesnym świecie, jak i w życiu pojedynczego człowieka, jest doświadczenie otwartości i darmowości. Darmowość oddaje to, czym jest łaska Boża, czyli niczym niezasłużonym darem Boga dla człowieka. Ponadto darmowość ukazuje, że cokolwiek istnieje jest łaską, ponieważ żadna istniejąca rzecz nie posiada racji, która tłumaczyłaby w sposób zadawalający konieczności jej istnienia. W ten sposób pojęta łaska, jak i jej pośrednictwa, w których udziela się ona człowiekowi stanowi swego rodzaju oryginalność wniesioną przez Boffa w teologię usprawiedliwienia.

W teologii usprawiedliwienia L. Boffa godną podkreślenia jest próba przewyższenia tradycyjnego podziału jednej łaski Bożej. Tradycyjny sposób przedstawiania łaski, chociaż ukazuje jej różnorodność obejmującą całe ludzkie życie jednocześnie, sprawia trudność w zrozumieniu jej jedności. Dlatego Boff stara się pokazać jedność łaski w oparciu

²¹² D. Gardocki, *Łaska i wyzwolenie...*, dz. cyt., s. 191.

o fundamentalny wybór człowieka²¹³. Fundamentalny wybór zostaje utożsamiony z łaską uświęcającą²¹⁴. Podczas gdy łaska habitualna ozna-

²¹³ Wybór fundamentalny lub też opcja fundamentalna polega na wyborze życia według ciała, lub według ducha. Życie według ciała oznacza egoistyczne skoncentrowanie się na sobie, na swoich potrzebach, a tym samym zamknięcie się na innych i otaczającą człowieka rzeczywistość. Wybór ten odsłania kryjący się za nim projekt ludzkiego życia, opowiadający się za nieautentycznym życiem, czy też trwaniem w grzechu (L. Boff, *Vita secondo lo spirito*, Roma 1984, s. 48). Przeciwną do tej opcji jest życie według ducha. Charakteryzuje się ono tym, że jej punkt widzenia wychodzi od Boga, tzn. spogląda na życie i świat z perspektywy Boga. Perspektywa ta z jednej strony pozwala na relatywizację wszelkich dóbr stworzonych. Z drugiej zaś, dostrzega w nich pomost prowadzący do Boga. Ponadto osoba ludzka, dzięki tej opcji, akceptuje swoje życie jako stworzenia. Wszystko to wpływa na autentyczność ludzkiego życia. W perspektywie tej człowiek postrzega, że jest odpowiedzialny za swoje życie, a także przekształcanie otaczającej go rzeczywistości. W codziennej egzystencji, zdaniem Boffa, obie opcje przenikają się dialektycznie, ponieważ człowiek tworzy jedność duchowo – cielesną. Stwierdzenie to oznacza, iż człowiek jest zarówno sprawiedliwym jak i grzesznikiem; wyzwolonym i uciskanym. Innymi słowy, opcja na rzecz ciała i na rzecz ducha odsłania istniejący w człowieku konflikt. Objawia on prawdę o człowieku, który jest wewnętrznie podzielony. W sytuacji tej ważny jest wybór opcji, która byłaby dominującą w życiu człowieka. Powinna nią być opcja na rzecz ducha, zapewniająca życie wieczne (tamże, s. 51-52).

²¹⁴ Łaska uświęcająca, zdaniem Boffa, oznacza stałą obecność miłości i zbawczej woli Boga w świecie. W związku z tym zwraca on uwagę na fakt, iż aby zbawcza wola Boga stała się skuteczna, potrzeba także odpowiedzi na nią, czyli współpracy ze strony człowieka. Dopiero wówczas, kiedy wydarza się spotkanie pomiędzy miłością zbawczą Boga i odpowiedzią ze strony człowieka, zdaniem brazylijskiego teologa ma miejsce to, co teologia klasyczna nazywa łaską uświęcającą. (*La gratia...*, dz. cyt., s. 171). P. Fransen, podobnie do Boffa, utożsamia łaskę uświęcającą z fundamentalnym wyborem człowieka. Por. P. Fransen, *L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, w: J. Feiner, M. Löhrer (red.), *Misterium Salutis*, t. IX, Brescia 1975, s. 451. W związku z tym stwierdzeniem powstaje pytanie: czy fundamentalny wybór jest tożsamy z łaską uświęcającą? Czy może łaska jest konieczna do dokonania tego wyboru? Św. Tomasz mówi, że człowiek w aktualnym stanie, bez własnej cnoty miłości, nie jest zdolny kochać Boga ponad wszystkie rzeczy. Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. I-II, q. 109, a. 3. Z przytoczonego stwierdzenia wynika, iż człowiek bez łaski Bożej nie może uczynić fundamentalnego wyboru. Człowiek, aby kochać Boga, koniecznie potrzebuje łaski. W kontekście tym wydaje się, że Boff nie ma racji utożsamiając fundamentalny wybór z łaską uświęcającą, co nie przekreśla faktu, iż łaska Boża konieczna jest do podjęcia takiego wyboru. Z tym też wiąże się zarzut pod adresem brazylijskiego teologa, dotyczący czasu dokonania omawianej przez nas opcji. Innymi słowy, kiedy osoba podejmuje

cza całościowe nastawienie człowieka na realizację fundamentalnego wyboru, łaska aktualna stanowi jego realizację w pojedynczych czynach. Dzięki zastosowaniu koncepcji wyboru fundamentalnego zostaje zachowana tak jedność łaski, jak i jej zróżnicowanie, będące wyrazem jednej i niepodzielnej miłości Boga do człowieka. Tym samym tradycyjne ujmowanie wzrostu i pomniejszenia łaski, rozumiane są jako zintensyfikowanie otwarcia na Boga lub też zamknięcia dokonane w fundamentalnym wyborze.

W związku z krytyką tradycyjnego ujmowania usprawiedliwienia brazylijski teolog proponuje nowe jego opracowanie. Czyni to w oparciu o język egzystencjalny i procesowy (tzn. będący w procesie) odpowiadający, jego zdaniem, powszechnemu doświadczeniu człowieka, jakim jest nawrócenie. Celem, jaki postawił sobie brazylijski franciszkanin w opracowaniu usprawiedliwienia, jest przełożenie i wyrażenie języka ontologicznego na język historyczny, który uwzględnia nawrócenie jako stale trwający proces. Dlatego Boff w miejsce tradycyjnego pojęcia „usprawiedliwienie”, wprowadza termin „wyzwolenie”²¹⁵. „Jest ono tą samą rzeczywistością [co usprawiedliwienie], lecz ujętą w wymiarze dynamicznym i historycznym”²¹⁶. Wyzwolenie jest, zdaniem Boffa, dynamicznym procesem, który stale porusza się w schemacie: wyzwolenie – wolność – wyzwolenie. Wyzwolenie wymaga

fundamentalny wybór opowiadający się za Bogiem, jako ostatecznym celem jej życia. Czy wybór ten ma miejsce na chrzcie św., czy też zostaje powzięty, zgodnie z opinią szkoły tomistycznej, na początku życia moralnego, tzn. kiedy osoba posiada używanie rozumu i sama decyduje o sobie. Wydaje się, że propozycja Boffa, aby utożsamiać wybór fundamentalny z łaską uświęcającą może mieć miejsce od momentu chrztu, czyli od chwili usprawiedliwienia człowieka. Wówczas człowiekowi stale ofiarowane jest samoudzielanie się Boga oraz habitualna dyspozycja, aby mógł się on oprzeć temu co prowadzi do zerwania więzi z Bogiem. Boff jednak nic na ten temat nie mówi. Por. D. Gardocki, *Łaska i wyzwolenie ...*, dz. cyt. s. 110.

²¹⁵ K. Becer zauważa, że współcześnie pojawia się duża trudność w mówieniu człowiekowi na temat usprawiedliwienia. Dlatego, jego zdaniem, trudność tę można przezwyciężyć przez pokazanie łaski jako zwycięstwa nad grzechem. Zwycięstwo to ujmuje on w kategoriach podwójnego wyzwolenia: od i do. Takie ujęcie, jego zdaniem, staje się możliwe wtedy, kiedy człowiek doświadczy w swoim życiu zguby, absurdałności i problematyczności swojej egzystencji. Por. K. Becer, *De Gratia*, Roma 1990, s. 92.

²¹⁶ L. Boff, *La gratia...*, dz. cyt., s. 210.

osiągnięcia sytuacji, czy też stanu prowadzącego do większej wolności, dlatego człowiek nie może poprzestać na wolności, do której doszedł w procesie wyzwolenia²¹⁷.

Zdaniem franciszkańskiego teologa, argumentem przemawiającym za ujęciem wyzwolenia (usprawiedliwienia) w perspektywie procesu jest fakt, iż odkupienie oraz wyzwolenie dokonane przez Jezusa było działaniem i procesem historycznym²¹⁸. Dlatego „stwierdzenie ontologiczne (mówiące o odkupieniu dokonanym przez Jezusa) jest prawdziwe, o ile powstaje ono jako ostateczna interpretacja konkretnej historii, przeżytej, doświadczonej, a także przewyciężonej przez Jezusa tak, jak opowiadają Ewangelie”²¹⁹. W ten sposób historia życia Jezusa, w szczególności zaś Jego działanie, które było we wszystkich przejawach działaniem wyzwalającym, wskazuje na konieczność nawrócenia, będącego nierzadko bolesnym i długotrwałym procesem²²⁰. Zakorzenie usprawiedliwienia w historii i wyrażenie go w pojęciach procesu sprawia, że Jezus może być ukazany jako prawdziwy Człowiek i Wyzwoliciel.

Kolejnym, przytaczanym przez Brazylijczyka argumentem jest to, iż Sobór Trydencki ujął usprawiedliwienie jako przejście człowieka od starego do nowego Adama²²¹. Stwierdzenie to potwierdza (przekonanie Biffa), że nawrócenie jest procesem, w który wpisane jest wyzwolenie. Dostrzega on ponadto usprawiedliwienie, jako proces prowadzący do odzyskania przez człowieka tożsamości, którą utracił poprzez grzech, co jest związane ze zmianą fundamentalnego projektu życia człowieka²²².

Usprawiedliwienie dotyczy konkretnego człowieka żyjącego w historii. W niej realizuje się jego zbawienie pomiędzy łaską i grzechem. W ten sposób nawrócenie człowieka nabiera wymiaru dynamicznego

²¹⁷ Tamże, s. 205.

²¹⁸ Tamże.

²¹⁹ L. Boff, *Passione di Cristo passione del mondo*, Assisi 1978, s. 123.

²²⁰ Sama wiara, zdaniem Boffa, zakłada i wymaga nawrócenia człowieka, będącego długim procesem. „Kiedy wyznaję wiarę w Boga Ojca, Syna i Ducha św. nie wypowiadam naukowej prawdy, lecz Tajemnicę, która objawia się w historii. Dokonuję w ten sposób radykalnej zmiany w mojej egzystencji” L. Boff, *Experimentar a Deus Hoje*, Petrópolis 1974, s. 60.

²²¹ BF VII, 62.

²²² L. Boff, *La gratia* ..., dz. cyt., s. 209.

i historycznego, odpowiadającego jego doświadczeniu. Nawrócenie natomiast nie jest widziane jedynie jako przygotowanie do łaski, ale jako dzieło jedynej łaski Bożej prowadzącej człowieka do „wyzwolenia od” i „wyzwolenia do”. „Wyzwolenie od” rozumiane jest jako odpuszczenie grzechów i zmiana fundamentalnego wyboru człowieka. Podczas gdy „wyzwolenie do” – jako nowy sposób bycia i działania człowieka, wyrażający dokonaną w jego najgłębszej istocie zmianę ontologiczną. Oba te momenty stanowią jeden wewnętrznie powiązany ze sobą proces wyzwolenia, u którego podstawy znajduje się łaska Boża. Takie ujęcie wyzwolenia, zdaniem Boffa, stanowi prawdziwą rewolucję w wymiarze osobowym²²³.

Powyższe podejście do zagadnienia usprawiedliwienia wyraźnie różni się od tradycyjnego ujmowania, w którym wyróżniane są poszczególne jego elementy jako niezależne całości. Natomiast u brazylijskiego teologa kolejne etapy składające się na proces wyzwolenia, widziane są jako niezbędne części jednego procesu, którego końcem będzie osiągnięcie definitywnego eschatologicznego wyzwolenia. W jego świetle wyzwolenia historyczne nabierają swojej ważności, ulegając jednocześnie relatywizacji. Stąd wyzwolenie powinno być, jego zdaniem, postrzegane jako stały proces, który raz rozpoczęty na ziemi znajdzie swoją realizację oraz wypełnienie w niebie, w komunii z Bogiem, będącej pełnią wolności i wyzwolenia.

Widzimy więc, iż dla brazylijskiego franciszkanina wyrazem zaistniałej w człowieku zmiany, która jest konsekwencją procesu „wyzwolenia od” i „wyzwolenia do”, są fundamentalne postawy człowieka (cnoty i charyzmaty). Są one zewnętrznym wyrazem fundamentalnego wyboru człowieka, który nadaje im wewnętrznej jedności, a także ukazuje ich dynamizm i różnorodność. Cnoty i charyzmaty postrzegane są z jednej strony jako dar Boga dla człowieka (charakter nadprzyrodzony, tj. cnoty jako wlane), domagający się współpracy i odpowiedzi z jego strony, z drugiej zaś, widziane są jako pogłębiające jego fundamentalny wybór.

²²³ Boff ubolewa nad faktem, że Sobór Trydencki nie objął swoją refleksją konieczności dokonania także zmian (nawrócenia) w stosunku do istniejących struktur społecznych. Tym samym rewolucji o wymiarze społecznym. Tamże, s. 213.

Tym samym Boff podkreśla dynamiczny charakter łaski. Natomiast cnoty, podobnie jak przedstawione w tej perspektywie charyzmaty nie sprawiają wrażenia, że są czymś całkowicie innym i zewnętrznym w stosunku do łaski Bożej oraz wyboru fundamentalnego²²⁴.

Zasługą Boffa jest niewątpliwie wprowadzenie do teologii usprawiedliwienia refleksji na temat jego społecznego wymiaru. Dotychczas rozważania na temat łaski usprawiedliwienia ograniczały się wyłącznie do człowieka pojmowanego jako indywiduum zapominając, że jest on istotą społeczną, tzn. istotą, która żyje i działa w społeczeństwie. Aspekt społeczny został dostrzeżony i rozwinięty przez brazylijskiego teologa. Odtąd staje się możliwe mówienie w teologiczny sposób na temat występowania łaski usprawiedliwienia w strukturach i wspólnotowym, to jest społecznym wymiarze ludzkiego życia. Struktury mogą być, według L. Boffa, nośnikami łaski wtedy, kiedy sprzyjają sprawiedliwości, równości, braterstwu, uczestnictwu wszystkich ludzi tak w wytworzonych dobrach, jak i w podejmowaniu decyzji odnoszących się do życia społecznego²²⁵. Natomiast struktury, które stoją u podstaw ubóstwa, wyzyskiwania, niesprawiedliwości, zniewolenia, ukazują się jako jej przeciwstawienie. Przez to wpływają one na powstanie struktur grzechu, jako skutku fundamentalnego wyboru społeczeństwa, który może być otwarty na Boga i na drugiego człowieka, lub też na nich zamknięty.

Boff podkreśla, że fundamentalny wybór społeczeństwa oddziałuje na fundamentalny wybór człowieka. Dostrzegając silny związek i wpływ obu fundamentalnych wyborów brazylijski franciszkanin zauważa, że w tej sytuacji nie wystarcza świętość pojedynczego człowieka, dlatego podkreśla on konieczność zmian strukturalnych, które w sytuacji Ameryki Łacińskiej ukazują obecność grzesznych struktur. Dla Boffa jest rzeczą oczywistą, że u podstaw struktur grzechu znajduje się wolność osoby ludzkiej. Grzech bowiem wchodzi na świat poprzez złe wybory i czyny człowieka. Stąd rodzi się potrzeba integralnego wyzwolenia (usprawiedliwienia)²²⁶. Wyzwolenie to winno obejmować swoim zasięgiem osoby

²²⁴ D. Gardocki, *Łaska i wyzwolenie...*, dz. cyt., s. 193.

²²⁵ L. Boff, *La gratia ...*, dz. cyt., s. 175.

²²⁶ Tamże, s. 176.

i społeczeństwa, jak również życie polityczne i ekonomiczne. W ten sposób integralne wyzwolenie ukazuje łaskę jako wyzwalającą wszystkie wymiary rzeczywistości. Usprawiedliwienie bowiem dotyka i przemienia nie tylko serce człowieka, lecz także struktury społeczne, w których żyje i pracuje²²⁷. Człowiek, działając pod wpływem łaski stojącej u podstaw jego otwartego na Boga wyboru fundamentalnego sprawia, że łaska ukazuje się, wzrasta i działa w społecznych strukturach, prowadząc do stworzenia fundamentalnego wyboru społeczeństwa otwartego na Boga.

Brazylijski franciszkanin dostrzega obecność i realizację wyzwoleńczej łaski Bożej również w kościelnych wspólnotach podstawowych²²⁸. W nich łaska wyzwoleńcza przemienia nie tylko osoby, ale również wspólnoty. Konkretna obecność wyzwoleńczej łaski manifestuje się najpierw w uświadomieniu istniejącej sytuacji, którą jest sytuacja ucisku, zniewolenia i niesprawiedliwości posiadających wymiar społeczny, a następnie w podejmowaniu działań zmierzających do zmiany tej sytuacji zarówno przez poszczególnych członków, jak i całe wspólnoty.

Niekwestionowaną zasługą L. Boffa jest przywrócenie właściwego miejsca kulturze, tradycji i wartościom ludowym, a także wspólnocie jako przestrzeni, w której realizuje się komunია, równość, sprawiedliwość, braterstwo i odpowiedzialność. Wyzwoleńcza łaska towarzyszy osobom i wspólnotom

²²⁷ Boff jest świadomy niebezpieczeństwa tkwiącego w spostrzeganiu zła wyłącznie na poziomie strukturalnym. Z niebezpieczeństwem tym wiąże się również akcentowanie łaski jedynie w jej społecznym wymiarze. Takie pojmowanie prowadzi do wyłączenia potrzeby indywidualnego nawrócenia i poszukiwania dróg prowadzących do doskonałości chrześcijańskiej. L. Boff, *Chiesa: carsima e potere*, Roma 1986, s. 36. Ponadto łaska, zdaniem Boffa, jest obecna i działa w tych społecznych pośrednictwach, które przyczyniają się do tworzenia większej sprawiedliwości i braterstwa. (Tamże)

²²⁸ L. Boff, *Chiesa ...*, dz. cyt., s. 220. „Kościelne wspólnoty podstawowe, są Bożym błogosławieństwem dla naszej epoki i tworzą odpowiedź, płynącą z wiary Kościoła, która odpowiada na wyzwania pochodzące od uciskanego i wierzącego ludu” (tamże, s. 213). Jan Paweł II w orędziu do kościelnych wspólnot podstawowych określił je w następujący sposób: „[...] są one powołane do bycia świadkami miłości Ewangelicznej, są dla Kościoła powodem wielkiej nadziei. Jeżeli rzeczywiście żyją w jedności z Kościołem lokalnym i Kościołem powszechnym, będą one prawdziwym wydarzeniem braterstwa i środkiem budowania do jego rozwijania się na szeroką skalę”. Jan Paweł II, *Orędzie do wspólnot podstawowych*, z dn. 10 lipca 1980 r., w: *W trosce o pełnię wiary*, Tarnów 1995, s. 270.

w całym procesie wyzwolenia, zmierzającym do osiągnięcia coraz to doskonalszych i nowych wyzwoleń oraz wolności. Ona uzdalnia człowieka i całą wspólnotę do odwagi i do męczeństwa, które staje się zaczynem wolności, będącej antycypacją eschatologicznej wolności w historii²²⁹.

Podsumowując poglądy Boffa należy wyeksponować cenne podkreślenie społecznego wymiaru usprawiedliwienia ujmowanego pod pojęciem wyzwolenia. Dotychczas rozważania na temat usprawiedliwienia ograniczały się niemal wyłącznie do pojedynczego człowieka pojmowanego jako indywiduum zapominając, że jest on istotą społeczną, tzn. żyjącą i pracującą w społeczeństwie. Brazylijski teolog podkreśla również, że przeżywanie łaski wyzwalającej człowieka nie może ograniczać się wyłącznie do wnętrza człowieka, ale zwraca się także ku całej stworzonej i odkupionej rzeczywistości oraz dotyczy indywidualnego i społecznego wymiaru ludzkiego życia. Wolność, do której człowiek wyzwala się przez łaskę, pochodzi od Boga i swoją pełnię osiąga w zjednoczeniu człowieka z Bogiem. Miłość Boża nie ogranicza, ale wyzwala. Człowiek zostaje uwolniony i uzdolniony do takiej miłości, którą chciałby dawać innym, nie jest jednak w stanie tego uczynić bez uprzedzającej miłości Boga. W koncepcji Boffa dostrzegamy odmienną od tradycyjnego ujmowania usprawiedliwienia, w którym wyróżnione są jego poszczególne elementy jako niezależne od całości. U Boffa kolejne stopnie składające się na proces wyzwolenia, widziane są jako niezbędne części jednego procesu.

Innym wkładem brazylijskiego teologa jest przedstawienie tematów związanych z wyzwoleniem człowieka (usprawiedliwieniem) w kontekście antropologicznym (uczestnictwo człowieka w naturze Boga, jego synostwo Boże, uświęcenie go w Duchu Świętym oraz zamieszkanie w nim Trójcy Świętej). Zaangażowanie i włączenie się w wyzwolenie proces są dla Boffa sprawą najważniejszą, dzięki czemu nie tylko poznaje on ludzkie problemy i wątpliwości, lecz także z nimi żyje i próbuje je rozwikłać w świetle Słowa Bożego. W tym kontekście należy stwierdzić, że jego propozycja dotycząca łaski jako podstawy wyzwolenia odpowiada aktualnym pragnieniom człowieka z jednej strony, z drugiej

²²⁹ L. Boff, *La teologia...*, s. 149.

zaś, uwzględnia dokonujące się zmiany historyczno – społeczne we współczesnym świecie.

§7. Teocentryczny wymiar usprawiedliwienia według Karla Rahnera

Karl Rahner²³⁰ należy do najwybitniejszych teologów katolickich ubiegłego stulecia. Bez jego dorobku naukowego, liczącego ponad cztery tysiące tytułów²³¹, trudno sobie wyobrazić współczesną teologię. Dlatego mówi się nawet o „erze rahnerowskiej” i „post – rahnerowskiej” w teologii, gdyż po Rahnerze nie „nie jest całkiem takie, jak było przed nim”²³². Niewiele znalazłoby się teologicznych publikacji naukowych, które nie zawierałyby odnośników do jego poglądów²³³.

²³⁰ Karl Rahner urodził się 5 marca 1904 roku we Fryburgu Bryzgowijskim. W 1922 roku wstąpił do zakonu jezuitów. Był uczniem filozofa, prof. Martina Heideggera. Świecenia kapłańskie przyjął 26 lipca 1932 r. W 1937 r. został profesorem uniwersytetu w Innsbrucku, a w 1964 r. w Monachium. Okres działalności Rahnera jako profesora teologii obfitował w liczne artykuły i rozprawy, które dość wcześnie zostały przetłumaczone na wiele języków świata. Wspólnie z Hansem Ursem von Balthasarem planował opracowanie podręcznika dogmatyki, ale tego dzieła nie doprowadził do końca. Swego rodzaju wyjątek stanowi tu *Grundkurs des Glaubens (Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987.), ale nie jest on podręcznikiem dogmatyki, lecz wprowadzeniem w tajemnicę chrześcijaństwa. Był jednym z najbardziej wpływowych teologów w czasie obrad Soboru Watykańskiego II. Zmarł 30 marca 1984 r. Por. P. Imhof, H. Bielowons, *Karl Rahner – Bilder eines Lebens*, Zürich – Freiburg 1985; A. Zuberbier, *Karl Rahner i jego teologia*, „Życie Katolickie” 7(1988), nr 1(67), s. 74-78; A. Raffelt (red), *Karl Rahner in Erinnerung*, Düsseldorf 1994; K.H. Neufeld, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Freiburg 1994; I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996, s. 17-43.

²³¹ Do najważniejszych dzieł K. Rahnera zaliczamy: m.in. szesnastotomowe dzieło *Schriften zur Theologie*, zbierające wszystkie jego najważniejsze artykuły (1954-1984); *Die Gnade wird es vollenden*, München 1957; *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1959; *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965; *Teologia a antropologia*, „Znak” 21(1969), s. 1533-1551; *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, Paris 1977; *Bóg stał się człowiekiem. Medytacje*, Poznań 1978; *Przez Ojca do Syna*, Kraków 1979; *Słowo z Krzyża*, Kraków 1980; *Mały rok kościelny*, Kraków 1984; *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa 1987; *O jedności miłości Boga i bliźniego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 31 (1993), nr 2, s. 9-26.

²³² J.B. Metz, *Den Glauben lernen und lehren. Dank an Karl Rahner*, München 1984, s. 13.

²³³ I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, dz. cyt., s. 9.

Od wielu lat toczy się dyskusja na temat tego, co stanowiło centrum teologii Karla Rahnera, oraz które pojęcie może być uznane za najistotniejsze. B. van der Heijden w swojej pracy *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundposition*²³⁴ stara się wykazać, że punktem wyjścia całej nauki niemieckiego teologa jest problem łaski, rozumianej jako samoudzielenie się Boga człowiekowi. Rahner zauważa, że zanim cokolwiek powie się na temat łaski, usprawiedliwienia, trzeba pamiętać o podstawowej prawdzie dotyczącej zasadniczej niedoskonałości, niedorastaniu do swojego przedmiotu każdej teologicznej wypowiedzi²³⁵. „My wszystko wyjaśniamy przez Boga, a Boga wyjaśniamy jako niewyjaśnialnego”²³⁶. Szczególnie w kwestii łaski, którą jest sam Bóg. Zdaniem niemieckiego uczonego owa tajemniczość sprawia, że „w dogmatycznych pojęciach nie może być adekwatnie i refleksyjnie absolutnie jednoznacznych definicji”²³⁷, dlatego też każda racjonalizacja w teologii musi mieć swoje granice. Stąd „łaska oznacza nie początek i przyrzeczenie zniesienia tajemnicy, ale radykalną możliwość jej absolutnej bliskości, poprzez którą tajemnica nie zostaje zniesiona, ale właśnie jako taka zostaje dana”²³⁸. Łaska pozostaje więc tajemnicą, tym bardziej, że wprowadza człowieka w tajemnicę najbardziej pierwotną, tajemnicę życia Trójcy – dlatego, obok wcielenia, stanowi jedną z trzech największych tajemnic chrześcijaństwa. Niemiecki teolog podkreśla, że Trójca, wcielenie oraz przebóstwienie człowieka w łasce i chwale, to tajemnice w znaczeniu właściwym. Wszystkie

²³⁴ B. van der Heijden, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundposition*, Einsiedeln 1973.

²³⁵ Cokolwiek nie powie się o łasce, zawsze pozostanie się na obszarze tajemnicy. Tajemniczość jest dla Rahnera trwałą cechą naszego teologicznego poznania, cechą rozciągającą się zawsze na wszystko. Sam Bóg jest tajemnicą, o której wiemy tylko, że jest naszym „skąd i dokąd”, „naszym pochodzeniem i przyszłością”. K. Rahner, *Christlicher Humanismus*, w: *Schriften zur Theologie*, t. VIII, s. 239-259.

²³⁶ Cyt. za: D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997, s. 164.

²³⁷ K. Rahner, *Zur Geschichtlichkeit der Theologie*, w: *Schriften zur Theologie*, t. VIII, Einsiedeln 1967, s. 88-110.

²³⁸ K. Rahner, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, w: *Schriften zur Theologie*, t. IV, Einsiedeln 1961, s. 92.

inne tajemnice chrześcijańskiej wiary są tajemnicami od nich pochodnymi²³⁹.

Prezentując teocentryczny wymiar łaski usprawiedliwienia, Rahner jest przekonany, że doświadczenie Boga nie jest przywilejem poszczególnych mistyków, lecz jest dane każdemu człowiekowi²⁴⁰. Ukryty w świecie Bóg jest „prawdziwą tajemnicą człowieka”²⁴¹.

Prezentując naukę o usprawiedliwieniu Rahner wychodzi od pojęcia „samoudzielenia się Boga”, które uważa nie tylko za najważniejszą nazwę łaski, ale obok nadprzyrodzonego egzystencjału²⁴² za kluczowe pojęcie i serce całej teologii²⁴³. Pojęcie to, jego zdaniem, najlepiej oddaje istotę chrześcijaństwa, określa też naszą egzystencję. Termin ten stając się najważniejszym *terminus technicus*, pokazuje między innymi rozumienie innych podstawowych prawd poprzez rzeczywistość samoudzielenia się²⁴⁴. Samoudzielanie się Boga znajduje się we wszystkich trzech, proponowanych przez teologa niemieckiego, symbolach wiary. Chrześcijaństwo nazywa „eschatologicznym, historycznym wydarzeniem samoudzielenia się Boga”²⁴⁵. Podobnie definiuje człowieka, określając go jako „wydarzenie wolnego, niezasłużonego i przebaczonego, absolutnego samoudzielenia się Boga”²⁴⁶. Rahner stwierdza, że samoudzielenie się Boga w stworzeniu można odczuwać głębiej niż grzech i odpuszczenie grzechów²⁴⁷, bo obok tajemnicy Trójcy i wcielenia łaska nie tylko nale-

²³⁹ Tamże, s. 87-89 i 98-99.

²⁴⁰ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. IX, Einsiedeln 1970, s. 164n.

²⁴¹ Tamże.

²⁴² Pojęcie egzystencjału nadprzyrodzonego nie jest pojęciem biblijnym, lecz utworzonym w oparciu o biblijną naukę o powszechnej zbawczej woli Boga – *terminus creatus conveniens*. Przy jego pomocy Rahner stara się wyjaśnić to, co w praktyce oznacza, że Jezus Chrystus jest początkiem wiary w człowieka.

²⁴³ Zob. np. K. Rahner, *Selbstmitteilung Gottes*, w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, red. K. Rahner, A. Darlapp, Freiburg 1969, s. 523; tenże, *Gotteserfahrung heute*, w: *Schriften zur Theologie*, dz. cyt., t. IX, s. 175.

²⁴⁴ D. Oko, *Łaska i wolność*, dz. cyt. s. 168.

²⁴⁵ K. Rahner, *Inkarnation*, w: *Sacramentum Mundi*, dz. cyt., t. II, s. 824.

²⁴⁶ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 122.

²⁴⁷ K. Rahner, *Erfahrungen eines Theologen. Karl Rahner über Möglichkeiten und Grenzen der Theologie*, HerKor 1984, s. 227.

ży do jądra rzeczywistości objawienia i usprawiedliwienia, ale jest jej jądrem²⁴⁸. Usprawiedliwiony bowiem bez żadnej zasługi człowiek staje się świątynią Boga, zamieszkuje w nim Duch Święty jako najwłaściwszy i największy dar. Człowiek posiada dzięki temu udział w naturze Bożej, staje się nowym stworzeniem, Bożym dzieckiem, które ma kontakt z Ojcem. Właśnie to bycie Boga w bezpośredniej bliskości człowieka, które Biblia i Kościół opisują przy pomocy wielu obrazowych pojęć, Rahner wyraża przy pomocy jednego terminu „samoudzielenie się Boga”²⁴⁹.

Niemiecki teolog zauważa, że Bóg udziela się człowiekowi na dwa sposoby: przez Wcielenie, gdy Bóg przychodzi w Jezusie Chrystusie oraz przez łaskę, gdy Bóg daje w niej siebie. Bóg nie jest zamknięty sam w sobie, lecz dzieli się swym szczęściem z innymi. W łasce Bóg z „Boga – w – sobie” staje się „Bogiem – dla – nas”²⁵⁰. Przy czym najwyższym aktem wolności Boga jest to, że pozostaje On nadal suwerenny. Samoudzielenie się nie jest koniecznością, jest darem wypływającym z wolności Boga. Dokonuje się w wolności, poznaniu i miłości. Jest wydarzeniem z samego swego rdzenia, istotowo duchowym i osobowym. Karl Rahner podkreśla, że takie osobowe ujęcie łaski pozwala uniknąć jej urzeczowienia, ale chroni również przed różnymi nieprawidłowościami w jej ujmowaniu²⁵¹.

²⁴⁸ K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, w: *Schriften zur Theologie*, dz. cyt., t. VIII, s. 53.

²⁴⁹ D. Oko, *Łaska i wolność*, dz. cyt. s. 169.

²⁵⁰ K. Rahner, *Theologie der Hoffnung*, w: *Schriften zur Theologie*, dz. cyt., t. VIII, s. 563. Owe stanie się „Bogiem-dla-nas” nasuwa pytanie czy oznacza to jakąś wewnętrzną zmianę w Bogu? Jak słusznie zauważa D. Oko, pytanie to jest szczególnie palące we współczesnej teologii wobec tradycyjnej katolickiej nauki o niezmienności Boga. *Łaska i wolność*, dz. cyt. s. 173. Rahner opracowuje ten problem szczególnie w odniesieniu do wcielenia, stwierdzając, że rzeczywistość oznacza ono jakąś trwałą zmianę w Bogu, ale podobnie mówi też o konsekwencjach samoudzielenia się Boga. Por. K. Rahner, *Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, *MySal II*, s. 339; tenże, *Trynität*, w: *Schriften zur Theologie*, dz. cyt., t. IV, s. 1014-1018.

²⁵¹ Ponieważ łaska jest rzeczywistością osobową, nie może być ujmowana jako rzecz, ani przypadłość, czy też jakaś tajemnicza moc pochodząca od Boga. Dlatego Rahner do opisu łaski używał kategorii osobowych. Było to zgodne z wzorem Pisma Świętego i nauczaniem Ojców Kościoła. K. Rahner, *Natur und Gnade*, dz. cyt., s. 223n.

Teocentryczny wymiar usprawiedliwienia ma swoje źródło w tajemnicy Trójcy. To właśnie dlatego, że Osoby Trójcy bytują we wzajemnym, absolutnym samoudzieleniu i tworzą absolutną wspólnotę, człowiek stworzony na obraz Boga jest istotą wspólnotową, a najwyższą formą kontaktu wspólnoty człowieka z Bogiem jest samoudzielenie się Boga. Dlatego też samoudzielenie się, zauważa Rahner, nie może być pojmowane jako udzielenie się abstrakcyjnej istoty, ale jako „udzielenie się Boga takiego, jakim on jest, a więc jako troistego, ponieważ właśnie taki mieszka on w usprawiedliwionym i jest oglądany jako *visio beatifica*”²⁵². W usprawiedliwieniu ugruntowana jest relacja pomiędzy człowiekiem a poszczególnymi osobami boskimi, a każda z nich udziela mu się we właściwy dla siebie sposób²⁵³. Choć podstawową rolę w wydarzeniu łaski ma Duch Święty i o Nim jako o zamieszkującym w usprawiedliwionym człowieku, mówi objawienie, to z racji choćby jedności Trójcy należy przyjąć, że na swój sposób zamieszkuje w Nim każda inna Osoba. W perspektywie prawdy o Trójcy samoudzielenie się Boga okazuje

²⁵² K. Rahner, *Trinität*, dz. cyt., s. 1012; por. D. Oko, *Łaska i wolność*, dz. cyt. s. 179. „Tematy nauki o łasce - łaska, usprawiedliwienie, przebóstwienie człowieka - stają się zrozumiałe w swojej właściwej istocie jedynie z perspektywy nauki o nadprzyrodzonym, bezpośrednim oglądaniu Boga, które według chrześcijańskiej dogmatyki jest celem i spełnieniem człowieka. I także na odwrót: nauka o bezpośrednim oglądaniu Boga może tylko wtedy zostać pojęta w całej radykalności swej ontologicznej istoty, kiedy zostaje rozumiana jako odpowiednie dla natury wypełnienie tego najbardziej wewnętrznego, rzeczywiście bytowego przebóstwienia człowieka, tak jak zostaje ono wyrażone w nauce o usprawiedliwiającym uświęceniu człowieka poprzez udzielenie mu Ducha Świętego. Łaska i oglądanie Boga oznaczają dwie fazy jednego i tego samego wydarzenia, które są uwarunkowane przez wolną historyczność i czasowość człowieka, dwie fazy jednego samoudzielenia się Boga człowiekowi”. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, dz. cyt., s. 124.

²⁵³ D. Oko zauważa, że „od strony ontologicznej to rozróżnienie na relacje do poszczególnych Osób Trójcy jest możliwe pomimo aksjomatu głoszącego, że tam, gdzie Bóg działa na zewnątrz, całe to działanie jest przypisywane Trójcy jako jednej przyczynie, ponieważ aksjomat ten dotyczy przyczynowości sprawczej, a nie quasiformalnej. W tej przyczynowości można pojmować relację powstającą poprzez łaskę pomiędzy człowiekiem i każdą osobą Trójcy, jako rzeczywiście do niej się odnoszącą, a nie jedynie jej przypisywaną na zasadzie apropriacji (czyli przypisania jednej tylko osobie Trójcy czynności lub własności, która jest jednak wspólna wszystkim osobom)”. D. Oko, *Łaska i wolność*, dz. cyt. s. 179.

się być jednym z dwóch podstawowych form samoudzielenia się Boga światu – poprzez łaskę i poprzez wcielenie – przy tym podobnie, jak we wcieleniu przychodzi Syn Boży, tak w łasce przychodzi Duch Święty. Jak już wspomniano ten podział ról, posłannictw między osobami Trójcy Przenajświętszej nie oznacza ścisłej separacji²⁵⁴.

Niemiecki teolog zakłada i stara się udowodnić, że człowiek mocą swojej natury jest nakierowany na Jezusa Chrystusa. Podstawą postulowanej przez Rahnera antropologii teologicznej jest relacja człowieka do historycznego Objawienia Boga. Człowiek doświadcza, że w wydarzeniu Jezusa Chrystusa został on zaproszony przez Boga do udzielenia konkretnej odpowiedzi egzystencjalnej. Boże Objawienie, zdaniem teologa, osiąga swój cel, jest swoiście kompletne, jeśli zostanie pozytywnie przyjęte przez człowieka²⁵⁵. Wyrazem obecnego w człowieku stałego nakierowania na Boga jest właściwość przypisana ludzkiej naturze, określona mianem „egzystencjału nadprzyrodzonego”²⁵⁶. Teoria ta spotkała się z krytyką niemałej grupy teologów. Zarzucali oni Rahnerowi, że naturze ludzkiej przypisał on właściwości, które otrzymuje ona dopiero przez łaskę usprawiedliwienia²⁵⁷. Rahner, przy pomocy pojęcia „egzystencjału nadprzyrodzonego” usiłował wykazać, że niezależnie od stopnia świadomości człowiek historyczny znajduje się zawsze w zasięgu oddziaływania łaski Bożej, czyli Boga samego, zaś dzieło odkupienia w Jezusie Chrystusie pozostaje stałym powołaniem dla człowieka, niezależnie od jego aktualnej wiary bądź jej braku²⁵⁸. Samoudzielenie

²⁵⁴ K. Rahner, *Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, dz. cyt., s. 374-383; tenże, *Trynität*, dz. cyt., s. 1013-1016.

²⁵⁵ I. Bokwa, *Wprowadzenie do...*, dz. cyt., s. 121.

²⁵⁶ Pojęcie egzystencjału Rahner zaczerpnął z filozofii Martina Heideggera. Heidegger sądził, że kontynuuje dzieło Lutra głosząc rozdział rozumu od wiary, filozofii i teologii, natury i łaski, rozdział tak wielki, że właściwie ekstremalny. Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, s. 10-12 i 229.

²⁵⁷ Więcej na ten temat I. Bokwa, *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie und bei Karl Rahner*, Frankfurt a.M. 1990, s. 142.

²⁵⁸ D. Oko tłumacząc egzystencjał nadprzyrodzony w teologii Rahnera stwierdza: „Egzystencjał jest więc bytowym, konstytutywnym elementem człowieka jako egzystencji, który trwale określa jego samego i jego relacje do innych istniejących, za-

się Boga w Jezusie Chrystusie jest bowiem wydarzeniem historycznym, a więc dotyczącym każdego bez wyjątku człowieka²⁵⁹. O powszechnej, zbawczej woli Boga można mówić w sposób uzasadniony jedynie wtedy, jeśli Bożą obietnicę zbawienia rozumie się jako skierowaną rzeczywiście do wszystkich ludzi, a nie tylko do pewnej, ściśle określonej grupy²⁶⁰. Rahner uważa, że egzystencjał nadprzyrodzony jest transcendentnym, apriorycznym wyposażeniem natury ludzkiej. Ta właściwość pozwala człowiekowi być wrażliwym na rzeczywistość miłości Boga²⁶¹.

Wprowadzając pojęcie egzystencjału nadprzyrodzonego Rahner określa za jego pomocą zdolność do bycia z „Bogiem osobowej miłości”,

nim jeszcze podjęte zostanie przez niego jakiegokolwiek świadome i wolne, czyli ludzkie działanie, a zatem określający między innymi także strukturę i granice wolnych czynów człowieka. Egzystencjał jako to, co trwałe, zawsze i wszędzie charakteryzuje ludzką egzystencję, różni się od tego, co »egzystencjalne«, a co charakteryzuje konkretnie egzystencję pojedynczego człowieka w jej jedyności i niepowtarzalności (tak, jak np. wolność charakteryzująca wszystkich ludzi różni się od konkretnego wolnego czynu pojedynczego człowieka). Filozoficznymi egzystencjałami są na przykład skończoność, wydanie śmierci, wina, cielesność, odniesienie do Boga, istnienie w kulturze, religijność, odniesienie do świata, potrzeba zadowolenia, walka i wojna, nadzieja. Natomiast teologicznymi egzystencjałami są egzystencjały wynikające z relacji człowieka do Boga objawiającego się w Chrystusie, w jakiś sposób związane z powołaniem człowieka do wspólnoty z Bogiem. Są to między innymi: pochodzenie od Boga, ale i radykalna odmienność od niego, pożądlivość, potrzeba zbawienia i samo zbawienie, krzyż i Pismo Święte, odniesienie do Chrystusa, w końcu sam Chrystus. Często mianem trwałego egzystencjału bywa nazywany grzech, w tym szczególnie grzech pierworodny. Przy tym mianem egzystencjału określa się tutaj nieraz nie tyle zewnętrzną wobec człowieka rzeczywistość, ale jej niezależny, uprzedni, trwały wpływ na działanie człowieka. Tak na przykład prawda o Krzyżu wpłynęła na całą kulturę będącą pod wpływem chrześcijaństwa, dogłębnie zmieniła naszą świadomość. Podobnie jest z Pismem Świętym”. D. Oko, *Łaska i wolność*, dz. cyt. s. 185-186; por. K. Rahner, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, w: *Schriften zur Theologie*, dz. cyt., t. I, s. 408; tenże, *Grundkurs des Glaubens*, dz. cyt., s. 125.

²⁵⁹ E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg 1977, s. 625.

²⁶⁰ K. Rahner, *Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadensordnung*, *Orientierung* 20 (1956), s. 9.

²⁶¹ I. Bokwa, *Wprowadzenie do...*, dz. cyt., s. 122; por. P. Eicher, *Die anthropologische Wende: Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg 1970, s. 151, przypis 2.

a „wewnętrzne i bezwarunkowe skierowanie człowieka na łaskę, na oglądanie Boga”, które stanowi „constitutivum natury człowieka”²⁶², jest razem z nią dane, a mimo to, jako dar, jest niezasłużone, niezależne, jest od niej różne²⁶³. Nadprzyrodzony egzystencjał ma tłumaczyć, w jaki sposób natura człowieka może być z konieczności ukierunkowana na otrzymanie łaski, a mimo to jak ta łaska może być niezasłużonym i wolnym darem Boga²⁶⁴.

Interpretując rahnerowski egzystencjał nadprzyrodzony należy zwrócić szczególną uwagę na jego chrystologiczny charakter. Egzystencjał nadprzyrodzony ma swoją podstawę w samoudzieleniu się Boga w Jezusie Chrystusie. Wcielenie Boga łączy w sobie nadprzyrodzoność i historyczność. Łaska nie jest więc jakąś rzeczywistością „idealistyczną”, lecz ma związek z Synem Bożym, który stał się Ciałem. Jest więc łaską Chrystusa, gdyż odzwierciedla w sobie strukturę Wcielenia. Dlatego porządkiem nadprzyrodzonym, porządkiem łaski, argumentuje Rahner, jest porządek chrystologiczny: Jezus Chrystus, centrum i cel historii, określa ją istotowo jako historię zbawienia, w którą Bóg się wcielił, udzielając siebie samego światu. Egzystencjał nadprzyrodzony ma charakter chrystologiczny, gdyż jest „powołaniem do bezpośredniego udziału w życiu Boga jako udziału w łasce Syna Ojca, który stał się człowiekiem”²⁶⁵. Wcielenie Syna Bożego jest podstawą rzeczywistej jedności rodzaju ludzkiego, w którym wszyscy stali się dziećmi jednego Ojca.

Egzystencjał nadprzyrodzony ma charakter chrystologiczny, gdyż jest owocem odkupienia. Ponieważ jest zaoferowany każdemu bez wyjątku człowiekowi, Rahner nazywa go egzystencjałem odkupienia obiektywnego, w odróżnieniu od odkupienia subiektywnego, dokonującego się w życiu poszczególnego człowieka. „Każdy człowiek żyje od zawsze w przestrzeni bytowej, do której należy rzeczywistość Chrystusa”²⁶⁶. Stąd

²⁶² K. Rahner, *Über das Verhältnis*, dz. cyt., s. 323.

²⁶³ D. Oko, *Łaska i wolność*, dz. cyt. s. 187.

²⁶⁴ Por. L. Scheffczyk, *Die „organische” und die „transzendente” Verbindung zwischen Natur und Gnade (Ein Vergleich zwischen M.J. Scheeben und K. Rahner aus Anlaß des Scheeben-Gedenkens)*, FKTh 4(1988), s. 170n.

²⁶⁵ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, dz. cyt., t. II, s. 256.

²⁶⁶ Tamże, t. III, s. 294.

konkretny człowiek może być pojmowany jako egzystencja nakierowana na ostateczną decyzję pójścia za Jezusem z Nazaretu²⁶⁷.

Rahner pojęciem nadprzyrodzonego egzystencjału określa następujący, skomplikowany stan rzeczy: „Poprzez udzieloną sakramentalnie lub pozasakramentalnie łaskę uświęcającą człowiek jest już zawsze ogarnięty ogólną, infralapsaryczną, obejmującą winę dziedziczną i winę osobistą, zbawczą wolą Boga. Jest zbawiony, jest trwale podmiotem zbawczej troski i oferty łaski Boga, jest absolutnie zobowiązany do nadprzyrodzonego celu. Ta sytuacja (»obiektywne usprawiedliwienie« w odróżnieniu do jego subiektywnego przyjęcia poprzez zbawienie), która całościowo i nieodłącznie jest dana uprzednio wobec wolnego działania człowieka i je określa, nie polega jedynie na myślach i zamiarach Boga, ale jest egzystencjalnym określeniem samego człowieka. Jako obiektywizacja ogólnej woli zbawczej Boga dołącza się na drodze łaski do jego istoty jako »natury«, ale też tej naturze nigdy w realnym porządku nie brakuje”²⁶⁸.

Tak, więc w toku rozwoju myśli Rahnera pojęcie nadprzyrodzonego egzystencjału coraz bardziej okazuje się bliskie pojęciu łaski, tak bardzo, że w końcu dochodzi do ich formalnego zjednoczenia w tym sensie, że egzystencjał okazuje się modalnością łaski, modalnością samoudzielenia się Boga, okazuje się być tym samoudzieleniem się jako realną możliwością dla człowieka, okazuje się propozycją tego samoudzielenia skierowaną do niego, apelem do jego wolności – nadprzyrodzony egzystencjał jest właśnie „ofertą samoudzielenia się” Boga²⁶⁹. Oznacza on udział w nowej sytuacji zbawczej stworzonej przez Chrystusa. Oznacza możliwość faktycznego usprawiedliwienia przez Boga przed Bogiem.

Po Chrystusie sytuacja każdego człowieka jest inna, inna niż przed Chrystusem, inna niż gdyby był on tylko grzesznikiem oczekującym (lub nie) na Mesjasza. Jest on już innym człowiekiem nawet jeśli jeszcze nie rozstrzygnął, jaką postawę wobec Chrystusa zajmie. Usprawiedliwienie, również jako jedynie potencjalne, trwale zmienia beznadziejną sytuację

²⁶⁷ I. Bokwa, *Wprowadzenie do...*, dz. cyt., s. 122-123.

²⁶⁸ K. Rahner, *Existenzial*, dz. cyt., s. 1298.

²⁶⁹ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, dz. cyt., s. 124 i 132.

grzechu (choćby dlatego, że każda możliwość wymaga jakichś warunków swoich możliwości zarówno w odbierającym i przyjmującym), ponieważ Bóg „przebacza wtedy, kiedy daje siebie samego, ponieważ tylko na tym może polegać przebaczenie”²⁷⁰. Po takim usprawiedliwieniu, zauważa Rahner, człowiek nie może już być takim samym grzesznikiem jak poprzednio. Tę powszechną, nową sytuację oznacza nadprzyrodzony egzystencjał, podobnie, jak powszechną sytuację winy oznacza grzech pierworodny²⁷¹. Żeby jednak to złączenie się z Chrystusem stało się rzeczywistością, stało się aktem, musi być dane uprzednio jako realna możliwość. Możliwość zbawienia nie jest czymś, co pozostaje na zewnątrz człowieka jak rzecz. Właśnie ta wewnętrzna możliwość, wewnętrzna potencia przyjęcia usprawiedliwienia jest „nadprzyrodzonym egzystencjałem (obiektywnego), bycia zbawionym albo (obiektywnego) bycia usprawiedliwionym”²⁷². Obiektywnego w tym sensie, że zmieniającego rzeczywistość sytuacji człowieka jeszcze przed jego subiektywnym ustosunkowaniem się do niej²⁷³. Nadprzyrodzony egzystencjał jest więc już zaoferowaną, ale jeszcze nie przyjętą łaską usprawiedliwienia, jest jednak zarazem czymś, co określa człowieka, zanim zajmie on jakiegokolwiek stanowisko wobec niego, jest „nadprzyrodzonym a priori jego ducha”, jest „momentem transcendentalnej świadomości człowieka”²⁷⁴.

²⁷⁰ K. Rahner, *Rechtfertigung*, w: *Sacramentum Mundi*, dz. cyt., t. IV, s. 46.

²⁷¹ Tamże, s. 46; tenże, *Rechtfertigung VI. Systematisch*, LThK VIII, s. 1043.

²⁷² Rahner K., *Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung*, w: *Schriften zur Theologie*, dz. cyt., t. IV, s. 250n. por. także D. Oko, *Łaska i wyzwolenie*, dz. cyt., s. 190n.; I. Bokwa, *Człowiek w świetle Jezusa Chrystusa według Karla Rahnera*, „Przeład Powszechny” 3 (871) 1994, s. 360.

²⁷³ Miłość Boga ogarnia grzesznika jeszcze przed jego nawróceniem nie jedynie zewnętrznie, formalno – prawnie, ale dosięga go w jego rdzeniu, w jego istocie i tam go przekształca. Wyzwała go z szeregu ograniczeń wynikających nie tylko z jego grzeszności, z jego zamknięcia w nieprzekraczalnym dla niego jego własnymi siłami kręgu grzechu pierworodnego i własnych grzechów, ale także z niemniej nieprzekraczalnych granic jego natury, radykalnie więc zmienia jego transcendentność, jego zdolność do przekraczania własnych granic, uzdalnia go tak do przyjęcia samego Boga. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, dz. cyt., s. 135; por. K.H. Weger, K. Rahner. *Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg 1986, s. 98.

²⁷⁴ K. Rahner, *Mensch IV. Theologisch*, LThk VII, s. 292.

W interpretacji egzystencjału podkreśla Rahner również jego uniwersalność²⁷⁵. Jest ofiarowany zawsze i wszędzie każdemu człowiekowi. Jest tak, ponieważ łaska jest powszechna przynajmniej jako oferta. Nie tylko zgadza się to ze współczesną świadomością teologiczną i najbardziej elementarną ludzką wrażliwością, poczuciem solidarności, dla których jest właściwie niewyobrażalne, nie do przyjęcia, że bodaj jeden człowiek mógłby być wyłączony z miłosiernych zamiarów Boga, mógłby być pozbawiony jakiegokolwiek szansy zbawienia, ale jest też jasno ugruntowane w Objawieniu, jest jasnym wypowiedzeniem tego, co dla każdego człowieka, dla jego konkretnej sytuacji oznacza powszechna wola zbawcza Boga, śmierć Chrystusa za wszystkich ludzi²⁷⁶.

Patrząc w tym świetle na relację natury i łaski, która tradycyjnie jest kluczowym problemem teologii usprawiedliwienia, trzeba zaznaczyć, że uniwersalność nadprzyrodzonego egzystencjału, powołanie wszystkich ludzi do łaski nie zaprzeczają jego darmowości i niezasłużoności. Udzielenie czegoś wszystkim ludziom nie czyni tego bynajmniej częścią natury. Łaska nie przysługuje człowiekowi z jego istoty, nawet gdyby był on bezgrzeszny. Rahner zwraca uwagę, że ten paradoks napięcia pomiędzy uniwersalnym nastawieniem na łaskę, powszechnym jej pragnieniem, a jej niezasłużonością, jej darmowością, trzeba rozumieć w analogii do najważniejszych osobowych relacji. Owe połączenie w człowieku od początku natury i nadprzyrodzonego egzystencjału wyjaśnia, zdaniem niemieckiego teologa, nie tylko pochodzenie trudności filozoficznego rozumienia natury człowieka, ale także uświadamia nieusuwalność tych trudności. W człowieku od samego początku jest obecne coś przekraczające naturę, coś z niezgłębionej tajemnicy Boga. Człowiek jest stworzony na obraz tej tajemnicy, ona mu się sama udziela, jest nią w nadprzyrodzony sposób kierowany²⁷⁷. Tak głęboko ugruntowana jedność natury i łaski pozwala przewyciężyć skrajny dualizm, który zdaje się obciążać teologię chrześcijańską. Wydaje się zwłaszcza, że teologia luterkańska do dziś cierpi

²⁷⁵ K. Rahner, *Erbsünde*, w: *Sacramentum Mundi*, dz. cyt., t. I, s. 1006; tenże, *Existential*, dz. cyt., s. 1301.

²⁷⁶ D. Oko, *Łaska i wolność*, dz. cyt., s. 192.

²⁷⁷ K. Rahner, *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck 1959, s. 64; tenże, *Zur Theologie der Gnade*, w: *Sacramentum Mundi*, dz. cyt., t. II, s. 455.

na przesadne przeciwstawienie, rozdzielenie natury i łaski. Wynika to między innymi z jej słabości metafizycznej, z zapomnienia, że przeaccentowanie różnicy neguje możliwość jakiegokolwiek połączenia, czyni z łaski byt zupełnie pozaświatowy²⁷⁸. Z tego też, między innymi, wynika sekularyzacja, o wiele bardziej zaawansowana w krajach protestanckich niż katolickich, z tego też wynika podział, który rodzi kolejne podziały. Ponieważ na najgłębszym poziomie teologicznym łaska i natura zostają przesadnie rozdzielone, rozłączone, podzielony zostaje też Kościół jako wspólnota.

Karl Rahner zmarł 30 marca 1984 roku. Od tej chwili minęło 19 lat. W życiu Kościoła i teologii to bardzo długi okres, zwłaszcza w czasach, kiedy żyje się tak szybko. Niektórzy słynni teologowie popadają w zapomnienie jeszcze za swego życia, ale pamięć o Rahnerze trwa. Popularność jego teologii stała się potężnym impulsem do odnowy myśli teologicznej Kościoła. Teologia ta stała się znana także w innych wspólnotach chrześcijańskich. Przeszła próbę czasu i okazała się owocna.

Osiągnięcia Rahnera na polu teologii usprawiedliwienia są imponujące. Punktem wyjścia i centrum jego teologii jest problem łaski, rozumianej jako samoudzielenie się Boga człowiekowi. Według niemieckiego teologa w charytologii, ogniskują się wszystkie ważniejsze pytania teologiczne: pytanie o Boga, człowieka, o jego usprawiedliwienie, Kościół i świat. W tym jądrze jest zawarte wszystko. I choć Rahner nie był pierwszym, który to odkrył, to jego myśl „odkrywa jeszcze więcej, mianowicie to, że pokuta i jej historia są założeniami wiary chrześcijańskiej i żywej teologii”²⁷⁹. Można by je ogólnie określić jako powtórne scalenie człowieka, jako odbudowę i dalsze konstruowanie jego jedności. Jedności pomiędzy łaską a naturą, jedności pomiędzy człowiekiem i samoudzielającym mu się Bogiem, jedności między Kościołem i światem. Teocentryczny wymiar usprawiedliwienia prezentowany przez Karla Rahnera buduje chrześcijańską jedność,

²⁷⁸ G. Greshake zwraca uwagę, że właśnie luterkańska przesada w określaniu zepsucia natury paradoksalnie naturalizuje łaskę, bo czyni ją koniecznym warunkiem istnienia natury. G. Greshake, *Geschenkte Freiheit*, dz. cyt., s. 65.

²⁷⁹ K.H. Neufeld, *Fortschritt durch Umkehr. Zu Karl Rahners bußgeschichtlichen Arbeiten*, „*Stimmen der Zeit*” 192 (1974), s. 281.

gdyż jest otwarty na wszystkie jej wymiary. Otwarty jest na całą prawdę o Kościele, człowieku, świecie i ostatecznie naprawdę o Bogu – jedynym, pierwotnym źródle wszelkiej prawdy istnienia i jedności.

Znaczącym osiągnięciem teologii Rahnera wydaje się być pomoc współczesnemu człowiekowi w rozumieniu i rozwoju swojej wiary. Może ona przyczynić się do wewnętrznej mobilizacji wierzących, prowadzić do samych źródeł ich istnienia i ich wiary, do samej tajemnicy usprawiedliwienia. Pokazuje jak bardzo łaska jest im bliska, jak wewnętrznie ich konstytuuje. Ukazuje też jak bardzo tajemnica Boga stała się tajemnicą człowieka i jak bardzo człowiek jest powołany do budowania najgłębszej wspólnoty z Bogiem. Właśnie po to został odkupiony i usprawiedliwiony, właśnie po to, dzięki łasce, zwrócona mu została jego wolność.

Myśl Rahnera jest (może być) dla współczesnej teologii antidotum na sztuczne, przejaskrawione, groźne i niszczące dualizmy, jest kontynuacją w najlepszym stylu uniwersalnej myśli katolickiej. Jego teocentryczna, transcendentna teologia wyraża i tworzy ogólną tendencję dla współczesnych badań teologicznych do postrzegania natury i łaski we wzajemnym powiązaniu. Tendencja ta znalazła najlepsze potwierdzenie w dokumentach Soboru Watykańskiego II, w których na ogół unika się przeciwstawień typu naturalne – nadnaturalne, natura – łaska, zamiast tego mówiąc o człowieku w jego konkretności i jedności²⁸⁰. Dzięki temu możemy dzisiaj lepiej zrozumieć, że to, co najbardziej ludzkie, jest zarazem najbardziej chrześcijańskie, a to, co najbardziej chrześcijańskie, jest zarazem najbardziej ludzkie oraz że bycie w łasce, „to prawdziwe, dobre i szczęśliwe bycie człowiekiem”²⁸¹. Im bardziej człowiek jest przeniknięty, usprawiedliwiony, uleczony i podniesiony przez łaskę, tym większej godności, wagi i znaczenia nabiera każdy jego czyn, w przypadku usprawiedliwionego będący zawsze czynem osoby, ale

²⁸⁰ P. Rief, *Glauben und Ethos. Fragen zum Selbstverständnis der Moraltheologie*, w: H. Roßmann, J. Ratzinger, *Mysterium der Gnade. Festschrift für Johan Auer*, Regensburg 1975, s. 35; H. de Lubac, *O naturze i łasce*, dz. cyt., s. 103.

²⁸¹ H. Küng, *Christ sein*, dz. cyt., s. 545n i 594; por. K. Lehman, *Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners*, w: A. Raffelt, *Karl Rahner in Erinnerung*, Düsseldorf 1994, s. 197.

zarazem też i łaski. Ten teocentryczny wymiar łaski usprawiedliwienia był ważnym tematem nauczania Karla Rahnera, który szeroko i gruntownie go opracował.

Odkrycie rzeczywistej natury człowieka służy powiązaniu go z Jezusem Chrystusem. Rahner pomaga uwierzyć, że usprawiedliwiony człowiek realizuje swoje życie, jeśli pozostaje w głębokim, prawdziwym związku z Jezusem. Zgłębienie tej prawdy prowadzi w głąb samej tajemnicy samoudzielającego się Boga. Pomaga w tym fascynująca, choć trudna teologia Karla Rahnera.

§8. Miejsce usprawiedliwienia w *Dogmatyce katolickiej* Wincentego Granata

Następstwo powrotu do źródeł, stanowiącego efekt ruchu biblijnego i odkrycia spuścizny Ojców Kościoła, uwidacznia się również na gruncie teologii w Polsce. Najwybitniejszym przedstawicielem polskiej myśli teologicznej w zakresie charytologii był niewątpliwie Wincenty Granat²⁸².

²⁸² Wincenty Granat urodził się 1 kwietnia 1900 r. w Ćmielowie k. Ostrowca Świętokrzyskiego. Po ukończeniu Męskiej Szkoły Filologicznej w Sandomierzu w 1918 r. wstąpił do seminarium duchownego, gdzie w 1924 r. przyjął święcenia kapłańskie. Dalsze studia odbywał na Gregorianum, gdzie w 1925 r. uzyskał doktorat z filozofii, a w 1928 r. doktorat z teologii. Po powrocie do Polski był prefektem szkół podstawowych i średnich w Radomiu. W 1933 r. został profesorem seminarium duchownego w Sandomierzu. Wykłady na KUL rozpoczął w 1952 r, początkowo jako zastępca profesora, a następnie docent (1956-60) i profesor (1961-70). Był jednocześnie kierownikiem katedry teologii dogmatycznej. W 1965 r. został rektorem KUL. Funkcję tę pełnił przez cztery lata. Po rezygnacji z urzędu zamieszkał w Opolu Lubelskim, gdzie kontynuował działalność pisarską i duszpasterską. Ks. Granat jest autorem następujących dzieł teologicznych: *Dogmatyka katolicka*, t. I-IX, Lublin 1959-67); *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. I-II, Lublin 1972-74); *Teodycea*, Lublin 1968; *Osoba ludzka. Próby definicji*, Sandomierz 1961; *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Przemyśl 1976; *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Przemyśl 1985. Zmarł 11 grudnia 1979 r. w Sandomierzu. Więcej na temat W. Granata zob.: *Encyklopedia Katolicka*, t. VI, Lublin 1993, s. 38-40; W. Hryniewicz., A. Nossol, *Profesor Wincenty Granat*, RTK 19 (1972), z. 2, s. 5-9; A. Nossol, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Laudacja księdza profesora Wincentego Granata*, STNKUL 7 (1978), s. 35-38; W. Hryniewicz, *Doctor humanus. Teologiczne horyzonty księdza profesora Wincentego Granata (1900-1979)*, „Znak” 32 (1980), s. 586-602.

Pisząc *Dogmatykę katolicką*, wyłożył w niej w sposób podręcznikowy całość katolickiej nauki według układu tez wyjaśnionych i dowiedzionych za pomocą metody przyjętej u wielu dogmatyków (twierdzenia, wyjaśnienia, dokumenty Kościoła, dowody, zarzuty i odpowiedzi)²⁸³. W swojej pracy Rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego obok chęci przedstawienia katolickiej charytologii, wyznaczył sobie cel wykrycia w niej pierwiastków humanistycznych i jej personalistycznego charakteru²⁸⁴.

Wincenty Granat podobnie jak Schmaus, uważa naukę o przemianie grzesznika w świętego za najważniejszą część w traktacie o łasce. Polski teolog sądzi, że wszystkie łaski uczynkowe zmierzają ku temu, aby powstał nowy chrześcijański człowiek. Idea przemiany jest dla ludzi ustawicznie aktualna, gdyż cały wszechświat ulega rozwojowi. Granat podkreśla, że katolicka nauka o łasce traktując człowieka realistycznie bierze pod uwagę ów fakt, mówiąc o przemianie grzesznika w świętego. O tym jak odbywa się przejście z królestwa ciemności do królestwa światła i cnoty, jak człowiek splamiony i godny potępienia jest usprawiedliwiony, jak staje się dzieckiem Bożym, świątynią Ducha Świętego i uczestnikiem Bożej natury dowiadujemy się z Objawienia szczególnie w Nowym Testamencie. To już nie jest zwykła przemiana, ale uwiecznienie i ubóstwienie człowieka, który ze swej natury jest zbyt słaby i sam z siebie dąży ku śmierci²⁸⁵.

Sługa Boży, ks. W. Granat nie zdradza bliższych źródeł nauki o łasce – formułował to ogólnie, że sięga do tradycji. Był eklektykiem, wybierał to, co mu odpowiadało: z A. A. Tanquerey'a, M. Schmausa, M. Sieniatyckiego i innych. Ostatecznie wydaje się, że najchętniej sięgał do M. J. Scheebena, który w charytologii przyjmował jakby parawitalizm: świat łaski tworzy pewien organizm nadprzyrodzony sobowtórowi, który ma swoje centrum (Ducha Świętego), duszę, moc umysłu, woli, działania, uczuć. Granat przejął i rozwinął tę naukę od ośrodka rzymskiego.

²⁸³ Na gruncie polskim charytologią przed W. Granatem zajmowali się m.in. M. Morawski, *Dogmat łaski*, Kraków 1924; J. Adamski, *Łaska Boża*, Kraków 1924; M. Sieniatycki, *Zarys dogmatyki katolickiej*, Kraków 1929; W. Pietkun, *Dogmatyka katolicka*, Warszawa 1954.

²⁸⁴ W. Granat, *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, Lublin 1959, s. 6.

²⁸⁵ Tamże, s. 208.

W tym ogólnym sensie łaska, według niego, jest antropomorficzna i antropocentryczna, a jej prozopologiczność polega głównie na wsparciu czystej wolności ludzkiej. Sługa Boży bazował ostatecznie na określeniu usprawiedliwienia Soboru Trydenckiego i definicji łaski M. Schmausa. Do definicji dodał tylko pewne drobne aspekty: „Łaska jest to nadprzyrodzony, wewnętrzny dar życiowy udzielany przez miłość Bożą stworzeniom rozumnym, aby mogły one uczestniczyć (za pośrednictwem Chrystusa i według Jego wzoru) w bytowaniu i wiekuistej Miłości Trzech Bożych Osób”²⁸⁶. Przy takim określeniu łaski Granat pozostał również po Soborze Watykańskim II. Dopracował jednak jeszcze bardziej aspekt humanistyczny, personalistyczny i prakseologiczny. Łaska według niego określa całego człowieka, jako jednostkę i jako społeczność oraz Kościół wraz z całą historią świętą od protologii do eschatologii. Jest ona darmowym darem Dawcy i stanem człowieka jako osoby ludzkiej, przede wszystkim zaś jest uczestnictwem w życiu Bożym²⁸⁷.

Według Granata usprawiedliwieni mogą być tylko ludzie grzeszni; nie jest tedy usprawiedliwiony bezgrzeszny Chrystus Pan, ani Matka Najświętsza, która jest Niepokalanie Poczęta i przez całe życie jako łaski pełna nie ma grzechów. Usprawiedliwienie dzieci przez chrzest, odbywa się nieco inaczej niż dorosłych, ale skutek będzie ten sam: zmycie plamy grzechu pierwotnego i wlanie (wszczepienie) łaski uświęcającej. Usprawiedliwienie polega na odpuszczeniu grzechów i odnowieniu wewnętrznym. Przez grzech pierwotny zmienił się stosunek człowieka do Boga, bo w naturze, którą otrzymują wszystkie jednostki rodzaju ludzkiego jest brak łaski uświęcającej i szczególniejszej przyjaźni z Bogiem, pozostaje w niej tylko naturalny związek ze Stwórcą przez rozum i wolę. Grzech uczynkowy ciężki, chociaż mija jako przejściowy akt, to jednak zrywa osobistą więź z Bogiem i wprowadza w duszę jednostki jeszcze większe zamieszanie jak pierwotny. Następuje skutkiem tego zakłócenie stosunku między Bogiem a człowiekiem, który nie tylko przez swą naturę otrzymaną z Adama

²⁸⁶ Tamże, s. 38.

²⁸⁷ Cz. Bartnik, *Personalistyczny charakter łaski według Wincentego Granata*, w: Cz. Bartnik, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 310-311.

został pozbawiony nadprzyrodzonych darów, lecz i przez osobistą decyzję odwraca się od Boga. Mówiąc językiem wyobraźni, stosujemy tu termin płamy duchowej na oznaczenie zakłóconego porządku, czy to przez grzech pierworodny, czy to grzech uczynkowy. Odpuszczenie grzechu pierworodnego, lub też osobistych podsuwa myśl, że zniszczenie Bożego porządku w duszy jest zastąpione przez jego przywrócenie, a stosunek do Boga zostaje naprawiany²⁸⁸. W akcie usprawiedliwienia mieści się najpierw działanie Boga (*iustificatio sensu activo*) i jego skutek (*iustificatio sensu passivo*), a w nich znajdzie się element negatywny, tj. odpuszczenie grzechów i pozytywny, polegający na wewnętrznej przemianie ludzkiej duszy²⁸⁹.

Przychylając się do ustaleń Soboru Trydenckiego Wincenty Granat uważa, że oprócz rzeczywistego odpuszczenia grzechów, tj. zniknięcia tego wszystkiego, co stanowiło moralny brak w ludzkiej duszy, w idei usprawiedliwienia zawiera się jeszcze odnowienie wewnętrzne człowieka.

Usprawiedliwienie, niszcząc grzech, niesie z sobą jednocześnie wewnętrzną, pozytywną przemianę człowieka. Usprawiedliwienie dorosłego grzesznika wymaga „dobrowolnego przyjęcia łaski i darów”. Taką dobrowolność uświęcenia należy rozumieć w znaczeniu pełnym, tzn., że człowiek nie jest tu przymuszony przez żadną wewnętrzną siłę i może łaskę odrzucić²⁹⁰. Omawiając poglądy luteranów i kalwinów polski teolog pisze, że jeśli pragną trzymać się nauk swych założycieli, to muszą uznawać wyłącznie usprawiedliwienie zewnętrzne²⁹¹.

Rektor KUL-u podkreśla, że Bóg odpuszczając grzechy dosięga głębokich warstw duszy i wprowadza tam ład. Analizując uczestnictwo w Bożej naturze, polski teolog wykazuje, że człowiek usprawiedliwiony

²⁸⁸ W. Granat, *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, dz. cyt., s. 211.

²⁸⁹ Tamże, s. 212.

²⁹⁰ Tamże, s. 211.

²⁹¹ Granat omawiając protestancką naukę o usprawiedliwieniu powołuje się na następujących autorów: G.S. Faber, *The primitive doctrine of justification*, London 1939; H. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn 1870-1874; W. Loewenich, *Zur Gnadenlehre bei Luther*, „Archiv für Reformationsgeschichte”, XLIV (1953), s. 52-63; M. Laekman, *Zur reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Stuttgart 1953.

posiada łaskę uświęcającą i uczynkową, cnoty wlane i dary Ducha Świętego. Przede wszystkim jednak zwraca uwagę, że człowiek jest uczestnikiem natury Bożej²⁹². Widzimy więc, że Miłość Boża zamieszkująca w duszy człowieka usprawiedliwionego, jako w swej świątyni, nie ogranicza się do tego, że mu odpuszcza grzechy, przetwarza, a także daje przywilej synostwa Bożego, lecz ponadto ustawicznie podtrzymuje stan łaski i prowadzi dzieło zbawienia aż do końcowego wytrwania²⁹³.

Podsumowując poglądy polskiego teologa można powiedzieć, że w charytologii podstawową zasługą Sługi Bożego było rozwinięcie pojęcia łaski: od tradycyjnego rozumienia jako niezależnego daru z góry, co było właściwe dla teologii augustyńskiej i tomistycznej, do personalistycznego rozumienia łaski jako uczestnictwa osoby rozumnej i wolnej oraz „żyjącej” w życiu Bożym, co zaczęło się uwidaczniać bardziej od lat 60., choć teolog ten nie doszedł nigdy do pełnej koncepcji personalistycznej, pozostawiając dużo śladów nauki reistycznej i popularno – literackiej. Jednak Granat zawsze był świadom potrzeby ujęcia personalistycznego. Jeszcze przed Soborem Watykańskim II w swoim piątym tomie Dogmatyki katolickiej pisał wyraźnie: „Celem niniejszej książki jest wykazanie, że łaska ma charakter personalistyczny w jej początkach, wzroście i celu (dlatego w traktacie pojawiają się często refleksje o stosunku dwu wielkości: Bóg i ja, o współpracy ludzkich osób z Bogiem, o łasce jako odtworzeniu w duszy obrazu Syna Bożego i o udziale człowieka w osobowym życiu Trójcy świętej)”²⁹⁴ Po Soborze Watykańskim II Granat zaczął uwzględniać dokumenty soborowe, ale pozostał w zasadzie przy średniowiecznej koncepcji łaski stworzonej jako stanu, sprawności i jakości. Rozwinął natomiast antropologię, a przede wszystkim prakseologię łaski. Łaska jest dla niego głównie aktywnością niezwykłą, siłą witalną wyższego rzędu, doskonaleniem ludzkiego życia i działania, źródłem postępu duchowego. Było to raczej ujęcie duchowościowe. Coraz chętniej rozumiał łaskę jako miłość: Miłość Bożą i odpowiadającą Jej miłość ludzką. Ogólnie bowiem

²⁹² W. Granat, *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, dz. cyt., s. 226

²⁹³ Tamże, s. 303.

²⁹⁴ Tamże, s. 6.

natura ludzka jest zwrócona ku Bogu nie tylko w swym bycie, ale także w całym swym świecie osobowym; umysłem, wolą i działaniem. Osoba, dzięki swemu otwarciu na nieskończoność i dzięki swej decyzji, ukierunkowuje się na cel ostateczny, czyli na posiadanie Boga w wieczności. Wynika z tego wniosek, że człowiek tylko jako osoba może nawiązać współpracę z pełnią życia Bożego. Spełnia się przez uczestnictwo w życiu Najświętszej Trójcy i w tym wymiarze łaska, według Granata, ma zdecydowanie charakter eschatologiczny.

§9. Podsumowanie

Historia teologii zna wiele tematów, które przez dłuższy czas prawie nie ewoluują, a które nagle zostają odnowione dzięki twórczemu podejściu, możliwemu w wyniku postępu badań historycznych i humanistycznych. Refleksja teologiczna nieustannie się odnawia, zwłaszcza w okresach ostrych przemian kulturowych. Uznaje się zresztą, że w biegu historii teologia usprawiedliwienia była poddawana interpretacjom jednostronnym i zniekształceniom w stosunku do oficjalnych wskazań Kościoła²⁹⁵. Od XVI wieku katolicka teologia usprawiedliwienia rozwijała się w sposób niemal gwałtowny. Radykalizacja św. Augustyna dokonana przez Reformatorów protestanckich doprowadziła teologię katolicką do korzystania w mniejszym stopniu z dziedzictwa biskupa z Hippony. Teologia kontrowersji poszła za wskazówkami dekretu trydenckiego, porzucając jednak użytą w nim metodę biblijną i patrystyczną. Podkreślała przede wszystkim definicję koncepcyjną terminów natury, łaski, sprawiedliwości, usprawiedliwienia, zasługi. Takie podejście zapewniało sporo klarowności w trudnych ówczesnych kwestiach i przeważało w teologii do Soboru Watykańskiego II²⁹⁶.

W poszukiwaniu nowych koncepcji w nauce o usprawiedliwieniu pojawiły się nowe akcenty, a mianowicie wymiary: personalistyczny, historyczny, doświadczalny, społeczny i teocentryczny.

²⁹⁵ V. Grossi, B. Sesboüe, *Łaska i usprawiedliwienie od Soboru Trydenckiego do epoki współczesnej*, w: *Człowiek i jego zbawienie*, red. B. Sesboüe, Kraków 2001, s. 319.

²⁹⁶ Por. O.H. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg 1983, s. 100.

Osiągnięciem Michaela Schmausa na polu teologii usprawiedliwienia był jego systematyczny wykład pozbawiony obciążania materiałem historycznym. Niemiecki teolog unikał wielu scholastycznych rozróżnień, kontrowersyjnych kwestii i problemów wówczas nieaktualnych. Schmausowi nigdy nie chodziło o literę, ale o ducha i żywe świadectwo objawienia. Posiadał on ostre spojrzenie na warunkowość czasu, a przez to na względność wielu teologicznych stwierdzeń, które właściwie tylko z duchowego horyzontu mogą być należycie zrozumiałe. Zdawał sobie sprawę, że neoscholastyczna teologia jego epoki musi zostać przetłumaczona na nowy język i sposób myślenia zrozumiały dla współczesnego człowieka. Stał na stanowisku, że człowiek musi czuć dogmatykę, bo w niej chodzi o jego zbawienie. M. Schmaus jest autorem pierwszego podręcznika dogmatyki katolickiej napisanego językiem zrozumiałym nie tylko dla fachowców. W teologii, a szczególnie w traktacie o usprawiedliwieniu, szukał prostoty bez upraszczania. Skupił się na człowieku, stąd tak wiele elementów personalistycznych.

W katolickim ujęciu usprawiedliwienia nie można pominąć Hansa Künga i jego słynnej dysertacji doktorskiej *Rechtfertigung*, która była ostrą prowokacją do ekumenicznego dialogu na temat usprawiedliwienia. W swej pracy Küng postawił śmiałą i szokującą zarazem tezę, że poglądy Karola Bartha na usprawiedliwienie zawarte w jego *Die kirchliche Dogmatik*, są zgodne z katolicką nauką o *articulus iustificationis*. Doktorat Künga uczynił z niego prekursora dialogu ekumenicznego i przykładem prowadzenia otwartej debaty w zagadnieniach różniących dotąd Kościoły chrześcijańskie. Sam Barth został zaskoczony odważną tezą katolickiego doktoranta, iż usprawiedliwienie w rozumieniu autora *Dogmatyki kościelnej* jest zgodne z katolickim pojęciem tej prawdy wiary. Określając stopień zgodności między wyrażonym przez Bartha poglądem na usprawiedliwienie a stanowiskiem katolickim, Küng mówi o fundamentalnej zgodzie w tej kwestii, nie wykluczającej wszak obszarów opinii zróżnicowanych. Analizując poglądy Hansa Künga należy wziąć pod uwagę, iż teolog katolicki jest zawołanym ekumenistą, był on już nim w okresie, początków ekumenizmu w Kościele rzymskokatolickim. Jego książka jest świadectwem tej fascynacji, która go skłaniała do wyszu-

kiwania wszystkich wątków własnej tradycji wyznaniowej bliskich lub możliwych do zbliżenia względem poglądów wielkiego Bazylejczyka. Nastawienia tego nie wolno lekceważyć ani negować, gdyż ludzie pokroju Kunga są prawdziwymi budowniczymi mostów nad przepaściami niechęci, obojętności, ignorancji. Niemniej *Rechtfertigung* stanowi świadectwo wysiłku mającego na celu wykazanie, jeśli nie tożsamości, to przynajmniej bliskości w niektórych aspektach wizji barthiańskiej i doktryny rzymskokatolickiej. By to osiągnąć, niemiecki teolog odkrywa obszary rzeczywistej jedności między wskazanymi stronami: dotyczy to chrystocentryzmu w ujęciu dzieła pojednania i rozumienia wolnej woli człowieka; stylizuje twierdzenia nauki katolickiej w taki sposób, by zbliżyć je do zdania interlokutora. Küng postuluje, żeby twierdzenia dogmatyczne Kościoła interpretować dynamicznie. Wydobywa z tradycji najkorzystniejsze opinie dla swych tez, przedstawiając je w naświetleniu umożliwiającym stwierdzenie bliskości poglądów stron. Należy jednak zauważyć, że pomija on kwestie negujące jego tezy. Abstrahuje na przykład od teologii sakramentów, choć jest to przecież obszar, gdzie z Barthem katolicyzm wchodzi w ostry spór, co jest niebagatelne dla teologii usprawiedliwienia. Küng pomija również w swych rozważaniach węzłowe dla protestanckiej oceny katolickiej nauki o usprawiedliwieniu zagadnienia: trassubstancjacji, ofiary mszy, kultu maryjnego, papieżstwa, pielgrzymek, odpustów, czyśćca, pośrednictwa kapłańskiego etc. Możemy więc stwierdzić, że obszar zgodności między przedmiotową nauką Bartha i Kunga nie zdaje się być tak szeroki, jak to można było sądzić na pierwszy rzut oka. Barthiańskie dążenie do zaakcentowania w kontekście usprawiedliwienia realnych skutków dzieła pojednania, które wypływają z unii wierzącego z Chrystusem, nasunęło teologowi katolickiemu myśl o identyczności tak pojmowanej realności z niedeklaratywnym, analitycznym usprawiedliwieniem krzewionym przez Sobór Trydencki. Barth jednak w podstawowych wątkach usprawiedliwienia subiektywnego pozostał wierny zasadniczym tezom klasycznej reformowanej teologii ewangelickiej, które w szeregu aspektów odbiegają od twierdzeń Kościoła Katolickiego. Nie ulega jednak wątpliwości, iż da się ustalić pewien istotny wspólny teren łączący obie wskazane tradycje wyznaniowe.

Wskazana przez Romano Guardiniego potrzeba ukazania usprawiedliwienia w aspekcie personalistycznym była kolejnym ważnym krokiem w katolickiej charytologii. Niemiecki teolog starał się wskazać istotne elementy personalizmu w jego chrześcijańskim ujęciu, a następnie ich znaczenie dla stworzenia integralnej, całościowej teologii łaski. Jego zadaniem nie było dokonanie przeglądu współczesnych jemu koncepcji osoby lub aktualnych poglądów na istotę grzechu i usprawiedliwienia. Chodziło mu natomiast o takie powiązanie pojęć, które mogłyby wnieść wkład w rozwój teologii usprawiedliwienia i w proces doskonalenia chrześcijańskiej pedagogiki. I choć w jego pracach personalistyczne naświetlenie problemu usprawiedliwienia zajmowało niewiele miejsca, często zawierało braki i niedomówienia, a niekiedy było całkowicie nieobecne. To Guardini postawił sobie za zadanie: zaakcentowanie i wskazanie znaczenia personalizmu chrześcijańskiego, dla pełniejszego ujęcia rzeczywistości usprawiedliwienia w teologii. Jego zamierzeniem było także podkreślenie potrzeby i możliwości przekazywania wiedzy o usprawiedliwieniu w sposób bardziej skuteczny i zaktualizowany kulturowo. Przypatrując się poglądom Guardiniego dość łatwo zauważyć, że w historiozbowczym kontekście ukazuje się na powrót także osobowy charakter łaski. Spojrzenie na łaskę pioniera personalistycznego jej ujęcia, jako na wydarzenie międzyosobowe pozwala przewyciężyć jej neoscholastyczne urzeczowienie i obiektywizację. W usprawiedliwieniu dostrzega się teraz osobowe spotkanie Boga z człowiekiem. Usprawiedliwienie okazuje się wydarzeniem relacyjnym. Mówiąc konkretniej, stanowi ono życiową wymianę z Bogiem Trójjedynym, który w momencie chrztu obrał mieszkanie w człowieku. Obecność Boga we wnętrzu osoby ludzkiej umożliwia bezpośrednie obcowanie każdego ochrzczonego z Bogiem. Tej bezpośredniości charakteryzującej relację Bóg – człowiek jest podporządkowane zbawcze pośrednictwo sakramentów.

Wynikiem krytyki jednostronnie wewnętrznego ujęcia usprawiedliwienia w tradycji augustyńskiej oraz zamknięcia jej w ramy porządku nadprzyrodzonego, oddzielonego od bliskiej człowiekowi natury było ukazanie, przez Henri de Lubaca, usprawiedliwienia w aspekcie histo-

rycznym. Francuski teolog zwrócił ponadto uwagę na inne niż dawniej rozumienie zbawczego oddziaływania Boga na człowieka i otaczającą go rzeczywistość. Wiąże się to z kolei z pewną zmianą w pojmowaniu grzechu i jego negatywnych skutków dla człowieka i świata. Grzech postrzegany był zawsze w podwójnej relacji: człowiek – Bóg i człowiek – świat. Tradycyjne widzenie grzechu odpowiadające wewnętrznemu rozumieniu łaski akcentowało zerwanie łączności z Bogiem i utratę zbawienia. De Lubac podkreśla również, że grzech to przede wszystkim niewidzialna moc, która niszczy zbawcze zjednoczenie człowieka z Bogiem. Dla współczesnego człowieka ten aspekt grzechu, jako mało uchwytny, schodził na plan dalszy. Dla de Lubaca wynika stąd postulat uwzględnienia w znacznie większym wymiarze niż dotąd historycznego wymiaru łaskawego działania Boga. Dla tego postulatu znajduje uzasadnienie biblijne i uzasadnienia z doktryny Ojców Kościoła.

Z możliwością ukazania historycznego wymiaru usprawiedliwienia wiąże się ściśle problem jego doświadczenia. Potrzebę takiego ujęcia usprawiedliwienia dostrzegł Gilbert Greshake, który uzasadnia swą tezę faktem, że łaska należy do pojęć „centralnych” w chrześcijańskim poznaniu Boga, a jednocześnie coraz wyraźniej staje się słowem pustym, które wprawdzie pobożnie brzmi, ale przeciętnemu chrześcijaninowi niewiele mówi. Droga, którą zaproponował Greshake, wiedzie przez ukazanie związku między pojęciem usprawiedliwienia a podstawowym ludzkim doświadczeniem szczęścia. Kontekst, w którym niemiecki teolog osadza swą argumentację, to potrzeba miłości cechująca ludzka egzystencję oraz doznanie własnej skończoności i niedoskonałości. Ostatecznym wypełnieniem niedostatku miłości może być jedynie Bóg. Stąd wszelkie ludzkie doświadczenia zbiegają się z łaską, którą jest zbawienie udzielone przez Boga darmo i z miłości. Koncepcja łaski usprawiedliwienia, którą rozwija Greshake, zmierza do połączenia na powrót doświadczenia usprawiedliwienia i szczęścia w chrześcijańskiej świadomości. Człowiek doświadcza łaski i jest jej objawieniem tam, gdzie kieruje się w swoim życiu wiarą, nadzieją i miłością jako darami pochodzącymi od Boga.

Obok postulatów uwzględnienia w nauce o usprawiedliwieniu aspektów personalizmu, historyczności i doświadczenia Leonardo

Boff zwraca uwagę na potrzebę ujmowania usprawiedliwienia w kategoriach społecznych. Analizując poglądy Boffa musimy podkreślić cenne podkreślenie społecznego wymiaru usprawiedliwienia ujmowanego pod pojęciem wyzwolenia. Dotychczas rozważania na temat usprawiedliwienia ograniczały się niemal wyłącznie do pojedynczego człowieka pojmowanego jako indywiduum zapominając, że jest on istotą społeczną, tzn., żyjącą i pracującą w społeczeństwie. Brazylijski teolog podkreśla również, że przeżywanie łaski wyzwalającej człowieka nie może ograniczać się wyłącznie do wnętrza człowieka, ale zwraca się także ku całej stworzonej i odkupionej rzeczywistości oraz dotyczy indywidualnego i społecznego wymiaru ludzkiego życia. Wolność, do której człowiek wyzwala się przez łaskę, pochodzi od Boga i swoją pełni osiąga w zjednoczeniu człowieka z Bogiem. Miłość Boża nie ogranicza, ale wyzwala. Człowiek zostaje uwolniony i uzdolniony do takiej miłości, którą chciałby dawać innym, nie jest jednak w stanie tego uczynić bez uprzedzającej miłości Boga. W koncepcji Boffa dostrzegamy odmienność od tradycyjnego ujmowania usprawiedliwienia, w którym wyróżnione są jego poszczególne elementy jako niezależne od całości. U Boffa kolejne składniki składające się na proces wyzwolenia, widziane są jako niezbędne części jednego procesu. Niekwestionowaną zasługą L. Boffa jest również przywrócenie właściwego miejsca kulturze, tradycji i wartościom ludowym, a także wspólnocie jako przestrzeni, w której realizuje się komunizm, równość, sprawiedliwość, braterstwo i odpowiedzialność. Wyzwoleńcza łaska towarzyszy osobom i wspólnotom w całym procesie wyzwolenia, zmierzającym do osiągnięcia coraz to doskonalszych i nowych wyzwoleń oraz wolności. Ona uzdalnia człowieka i całą wspólnotę do odwagi i do męczeństwa, które staje się początkiem wolności, będącej antycypacją eschatologicznej wolności w historii. Innym wkładem brazylijskiego teologa jest przedstawienie tematów związanych z wyzwoleniem człowieka (usprawiedliwieniem) w kontekście antropologicznym (uczestnictwo człowieka w naturze Boga, jego synostwo Boże, uświęcenie go w Duchu Świętym oraz zamieszkanie w nim Trójcy Świętej). Zaangażowanie i włączenie się w wyzwoleńczy proces są dla Boffa sprawą najważniejszą, dzięki czemu

nie tylko poznaje on ludzkie problemy i wątpliwości, lecz także z nimi żyje i próbuje je rozwikłać w świetle Słowa Bożego. W tym kontekście należy stwierdzić, że jego propozycja dotycząca łaski jako podstawy wyzwolenia odpowiada aktualnym pragnieniom człowieka z jednej strony, z drugiej zaś, uwzględnia dokonujące się zmiany historyczno-społeczne we współczesnym świecie.

Najnowsza teologia duży akcent kładzie na teocentryczny wymiar usprawiedliwienia. Wielkie osiągnięcia na tym polu ma Karl Rahner. Punktem wyjścia i centrum jego teologii jest problem łaski, rozumianej jako samoudzielenie się Boga człowiekowi. Według niemieckiego teologa w charytologii, ogniskują się wszystkie ważniejsze pytania teologiczne: pytanie o Boga, człowieka, o jego usprawiedliwienie, Kościół i świat. Jest tu zawarte wszystko. I choć Rahner nie był pierwszym, który to odkrył, to jego myśl odkrywa jeszcze więcej, mianowicie to, że pokuta i jej historia są założeniami wiary chrześcijańskiej i żywej teologii. Można by je ogólnie określić jako powtórne scalenie człowieka, jako odbudowę i dalsze konstruowanie jego jedności. Jedności pomiędzy łaską a naturą, jedności pomiędzy człowiekiem i samoudzielającym mu się Bogiem, jedności między Kościołem i światem. Teocentryczny wymiar usprawiedliwienia prezentowany przez Karla Rahnera buduje chrześcijańską jedność, gdyż jest otwarty na wszystkie jej wymiary. Otwarty jest na całą prawdę o Kościele, człowieku, świecie i ostatecznie na prawdę o Bogu – jedynym, pierwotnym źródle wszelkiej prawdy istnienia i jedności. Znaczącym osiągnięciem teologii Rahnera wydaje się być pomoc współczesnemu człowiekowi w rozumieniu i rozwoju swojej wiary. Może ona przyczynić się do wewnętrznej mobilizacji wierzących, prowadzić do samych źródeł ich istnienia i ich wiary, do samej tajemnicy usprawiedliwienia. Pokazuje jak bardzo łaska jest im bliska, jak wewnętrznie ich konstytuuje. Ukazuje też jak bardzo tajemnica Boga stała się tajemnicą człowieka i jak bardzo człowiek jest powołany do budowania najgłębszej wspólnoty z Bogiem. Właśnie po to został odkupiony i usprawiedliwiony, właśnie po to, dzięki łasce, zwrócona mu została jego wolność. Myśl Rahnera jest (może być) dla współczesnej

teologii antidotum na sztuczne, przejawskrawione, groźne i niszczące dualizmy, jest kontynuacją w najlepszym stylu uniwersalnej myśli katolickiej. Jego teocentryczna, transcendentna teologia wyraża i tworzy ogólną tendencję dla współczesnych badań teologicznych do postrzegania natury i łaski we wzajemnym powiązaniu. Tendencja ta znalazła najlepsze potwierdzenie w dokumentach Soboru Watykańskiego II, w których na ogół unika się przeciwstawięń typu naturalne – nadnaturalne, natura – łaska, zamiast tego mówiąc o człowieku w jego konkretności i jedności. Dzięki temu możemy dzisiaj lepiej zrozumieć, że to, co najbardziej ludzkie, jest zarazem najbardziej chrześcijańskie, a to, co najbardziej chrześcijańskie, jest zarazem najbardziej ludzkie oraz, że bycie w łasce, to prawdziwe, dobre i szczęśliwe bycie człowiekiem. Im bardziej człowiek jest przeniknięty, usprawiedliwiony, uleczony i podniesiony przez łaskę, tym większej godności, wagi i znaczenia nabiera każdy jego czyn, w przypadku usprawiedliwionego będący zawsze czynem osoby, ale zarazem też i łaski. Ten teocentryczny wymiar łaski usprawiedliwienia był ważnym tematem nauczania Karla Rahnera, który szeroko i gruntownie go opracował. Niemiecki teolog pomaga uwierzyć, że usprawiedliwiony człowiek realizuje swoje życie, jeśli pozostaje w głębokim, prawdziwym związku z Jezusem. Odkrycie tej prawdy prowadzi w głąb samej tajemnicy samoudzielającego się Boga. Pomaga w tym fascynująca, choć trudna teologia Karla Rahnera.

Omawiając katolickie ujęcie usprawiedliwienia nie mogliśmy ominąć teologii w Polsce. Największe zasługi w tej dziedzinie należy przypisać Wincentemu Granatowi. Podstawową zasługą Sługi Bożego było rozwinięcie pojęcia łaski: od tradycyjnego rozumienia jako niezależnego daru z góry, co było właściwe dla teologii augustyńskiej i tomistycznej, do personalistycznego rozumienia łaski jako uczestnictwa osoby rozumnej i wolnej oraz „żyjącej” w życiu Bożym, co zaczęło się uwidaczniać bardziej od lat 60-ych, choć Teolog ten nie doszedł nigdy do pełnej koncepcji personalistycznej, pozostawiając dużo śladów nauki reistycznej i popularno-literackiej. Jednak zawsze był świadom potrzeby ujęcia personalistycznego. Jeszcze przed Soborem Watykańskim II starał się wykazać, że łaska ma charakter personalistyczny w jej początkach, wzro-

ście i celu. Po Soborze Watykańskim II Granat zaczął uwzględniać dokumenty soborowe, ale pozostał w zasadzie przy średniowiecznej koncepcji łaski stworzonej jako stanu, sprawności i jakości. Rozwinął natomiast rozwijać antropologię, a przede wszystkim prakseologię łaski. Łaska jest dla niego głównie aktywnością niezwykłą, siłą witalną wyższego rzędu, doskonaleniem ludzkiego życia i działania, źródłem postępu duchowego. Było to raczej ujęcie duchowościowe. Coraz chętniej rozumiał łaskę jako miłość: Miłość Bożą i odpowiadającą Jej miłość ludzką. Ogólnie bowiem natura ludzka jest zwrócona ku Bogu nie tylko w swym bycie, ale także w całym swym świecie osobowym; umysłem, wolą i działaniem. Osoba, dzięki swemu otwarciu na nieskończoność i dzięki swej decyzji, ukierunkowuje się na cel ostateczny, czyli na posiadanie Boga w wieczności. Wynika z tego wniosek, że człowiek tylko jako osoba może nawiązać współpracę z pełnią życia Bożego. Spełnia się przez uczestnictwo w życiu Najświętszej Trójcy i w tym wymiarze łaska, według Granata, ma zdecydowanie charakter eschatologiczny.

Niniejszy rozdział poświęcony został refleksji nad podstawowymi elementami katolickiej nauki o usprawiedliwieniu przed *Wspólną deklaracją*. Podsumowując wszystkie idee przewodnie poszczególnych teologów katolickich należy zaznaczyć, że cechuje ich czytelny wymiar ekumeniczny. Wszyscy wskazują na Chrystusa jako centrum swoich teologicznych rozważań i kierują uwagę na nowe życie człowieka usprawiedliwionego, trwającego w przyjaźni z Jezusem Chrystusem. Uchwycenie tych związków znalazło swoje odzwierciedlenie w prezentowanych przez nich różnych wymiarach usprawiedliwienia. I choć trwają w założeniu, że miejsce nauki o usprawiedliwieniu zasadniczo jest usytuowane w charytologii, to jednak uwidacznia się u nich powolna tendencja do szerszego jej rozumienia. G. Greshake uważa łaskę usprawiedliwienia za pojęcie „centralne” katolickiej teologii a K. Rahner właśnie łaskę wybrał za punkt wyjścia i centrum swojej nauki. Usprawiedliwienie rozumiał jako samoudzielenie się Boga człowiekowi a teocentryczny wymiar usprawiedliwienia buduje według niego chrześcijańską jedność, gdyż jest otwarty na wszystkie jej wymiary. Najszersze pole działalności wyznacza uspra-

wiedliwieniu L. Boff, który widzi miejsce dla *articulus iustificationis* w całym procesie wyzwolenia (usprawiedliwienia) człowieka. Mimo, że nie zauważyli, że dla Tomasza usprawiedliwienie to najważniejsze dzieło Boga to jednak udowodnili, że usprawiedliwieniu należy się szczególne miejsce w teologii katolickiej i wskazali ważny impuls dla dzisiejszego rozumienia usprawiedliwienia, którego nie można zamykać w granicach charytologii, ale rozpatrywać na gruncie całej egzystencji człowieka. Ich niekwestionowanym wkładem jest to, że potrafili w szerszej perspektywie popatrzeć na usprawiedliwienie grzesznika i pisać o nim bardziej ekumenicznie niż polemicznie. Przedstawione przez nich poglądy i styl pisania legły u podstaw porozumienia o usprawiedliwieniu i stworzyły odpowiedni grunt pod *Deklarację*.

Przechodząc do drugiego rozdziału dysertacji, przypatrzymy się zróżnicowanemu konsensusowi w nauce o usprawiedliwieniu zawartym we *Wspólnej deklaracji*.

ROZDZIAŁ II

NAUKA O USPRAWIEDLIWIENIU W UJĘCIU *WSPÓLNEJ DEKLARACJI*

U schyłku XX stulecia, 31 października 1999 roku w Augsburgu, symbolicznym miejscu narodzin Reformacji, Kościół katolicki i Światowa Federacja Luterska oficjalnie podpisały *Wspólną deklarację w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*.

W pojmowaniu zagadnienia usprawiedliwienia grzesznika doszło w XVI wieku do niezwykłego napięcia, którego skutkiem był podział Kościoła zachodniego i powstanie wspólnot reformacyjnych. Obie wspólnoty wyznaniowe uzasadniały swój zasadniczy sprzeciw wobec siebie wiernością Ewangelii oraz wiernością własnym Kościołom. Przypomnijmy, że 31 października 1517 roku ogłoszono 95 tez Marcina Lutra przeciw praktyce odpustów, które zapoczątkowały ruch reformacyjny, natomiast w Augsburgu zwolennicy Reformacji przedłożyli cesarzowi Karolowi V w 1530 roku wyznanie wiary, które wkrótce potem, jako *Konfesja Augsburska*, zyskało rangę najwyższej *Księgi Wyznaniowej* luteranizmu.

Niezwykłość wydarzenia, jakie w 1999 roku miało miejsce w Augsburgu, polega przede wszystkim na tym, że po raz pierwszy oficjalni przedstawiciele Watykanu podpisali porozumienie doktrynalne z reprezentantami innej tradycji kościelnej i to odnośnie zagadnienia, które dla Reformacji posiadało znaczenie centralne. W niniejszym rozdziale pragniemy lepiej przyjrzeć się powstaniu *Wspólnej deklaracji*, jej redakcji, przedmiotowi, skutkom, zasięgowi konsensusu oraz próbie oceny, co wnosi ona nowego do dotychczasowego rozumienia usprawiedliwienia

w teologii katolickiej. Przybliżone zostaną nie tylko ogólne prawdy składające się na naukę o usprawiedliwieniu, przyjmowane przez obu partnerów ekumenicznego dialogu, ale też omówione będą różnice i granice podpisanego porozumienia.

§1. Powstanie, struktura i treść *Deklaracji*

Kościół katolicki i Światowa Federacja Luterńska, świadome wspólnej odpowiedzialności ekumenicznej, zapoczątkowały przed ponad trzydziestu sześciu laty oficjalny dialog teologiczny¹. Po fazie dwuletnich przygotowań w latach 1967-72 nastąpił pierwszy etap dialogu poświęcony zagadnieniu *Ewangelia a Kościół*². Pierwszy etap dialogu doprowadził do stwierdzenia znaczących zbieżności na różnych obszarach teologicznych stanowisk obu konfesji, zwłaszcza zaś w odniesieniu do zagadnienia Pisma Świętego i Tradycji oraz w nauce o usprawiedliwieniu, które od czasów Reformacji stanowiły zagadnienia dzielące oba Kościoły. Zwieńczeniem pierwszej fazy dialogu było opublikowanie dokumentu *Raport z Malty*³. W *Raporcie* został

¹ S.C. Napiórkowski, *Ekumeniczne dialogi doktrynalne*, BE (1978) nr 25, s. 59-76; tenże, *Panorama dialogów doktrynalnych z udziałem Kościoła rzymskokatolickiego*, w: *Na drogach do jedności*, red. S.C. Napiórkowski, S.J. Koza, P. Jaskóła, Lublin 1983, s. 22-79; S.C. Napiórkowski, *Topografia dialogów międzywyznaniowych*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 528; S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985, s. 379-382; K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986, s. 283-285; tenże, *Kościół Rzymskokatolicki w dialogu z Kościołami i wspólnotami protestanckimi*, SiDE (1987) nr 3, s. 11-23; Tenże, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 1994, s. 93-95; P. Jaskóła, *Geneza i zasadnicze etapy rozwoju ruchu ekumenicznego*, STHSO 13 (1992), s. 195-216.

² Komisja dialogu obradowała sześć lat, odbywając w tym czasie pięć sesji w: Zurichu (1967): *Ewangelia i jej przekazywanie*, Bastad (1968): *Świat i Kościół pod Ewangelią*, Nemi (1969): *Struktury Kościoła*, Cartigny (1970): *Ewangelia a Prawo*, San Anton (1971): *Urzędy kościelne, interkomunia, raport końcowy*. A. Hauke-Ligowski, *Dialog między Kościołem katolickim a Federacją Luterńską*, CT 38 (1968) 4, s. 129-132; J. Coventry, *Lutherans and Catholics in Dialogue*, OiCh 7 (1971), s. 371-378.

³ Warte podkreślenia są opracowania na temat *Raportu z Malty*: A. Braiydenburg, *Das Evangelium und die Kirche. Zum Schlußbericht der Studienkommission des Luthe-*

wyraźnie zaznaczony problem usprawiedliwienia: „Dziś występuje w interpretacji usprawiedliwienia daleko idąca zgodność poglądów. Przy omawianiu problemu usprawiedliwienia również katolicycy teologowie podkreślają, że boski dar zbawienia nie jest dla wierzącego związany z żadnymi warunkami ustanowionymi przez ludzi. Teologowie luterkańscy podkreślają, iż wydarzenie usprawiedliwienia nie ogranicza się do indywidualnego odpuszczenia grzechów i widzą w nim nie tylko czysto zewnętrzne usprawiedliwienie grzesznika. Oznacza ono raczej to, iż przeniesiona zostaje na grzesznika zrealizowana w wydarzeniu Chrystusowym boska sprawiedliwość, jako ogarniająca go rzeczywistość, i przez to następuje ugruntowanie nowego życia wierzących”⁴.

W latach 1973-1984⁵ odbywała się druga faza dialogu, która doprowadziła do opublikowania sześciu dokumentów: *Wieczera Pańska*

rischen Weltbundes und der Römischkatholischen Kirche. Das sog. „Malta-Papier”, ÖR 21 (1972), s. 562-569; G. Strecker, *Evangelium und Kirche nach katholischem und evangelischem Verständnis*, Tübingen 1972; R. Freiling, „Das Evangelium und Kirche“. *Entstehung und Hintergrund*, MD 23 (1972), s. 66; H. Schürmann, *Die Arbeit und der Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“ 1967-1972*, TThZ 82 (1973), s. 120-125; Cz. Bartnik, *Ewangelia a świat w: Raportie z Malty*, ChS 6 (1974) 30, s. 62-69; W. Hładowski, *Na drodze do jedności w wierze*, HD 42 (1973), s. 109-113; T. Wojak, *Problematyka eklezjalna Dokumentu Maltańskiego w świetle teologii współczesnej*, w: *Z problemów Reformacji*, Warszawa 1975, s. 37-66.

⁴ *Raport z Malty*, 26.

⁵ Sesje komisji odbywały się w: Genewie (1973), Rzymie (1974), Liebfrauenbergu (1976), Paderborn (1977), Sigtuna (1978), Augsburgu (1980), Lantana (1981), Wenecji (1982), Kloster Kirchberg (1984). Więcej na ten temat: H. Schütte, *Zum lutherisch-katholischen Dialog*, Cath. 34 (1980), s. 210-218; H. Meyer, *Ökumenische Dialoge auf Weltebene*, US 36 (1981) nr 2, s. 133-148; tenże, *Konsens und Kirchengemeinschaft. Am Ende der zweiten Phase des Dialogs zwischen römischkatholischer Kirche und Lutherischem Weltbund*, KD 31 (1985), s. 175-200; S.C. Napiórkowski *Doroczna sesja Mieszanej Grupy Rzymskokatolickiej-Luterańskiej w Liebfrauenbergu 15-20.III.1976 r.*, ZNKUL 19 (1976) nr 4, s. 64-66; tenże, *Dialog doktrynalny luterkańsko-katolicki*, Liebfrauenburg, 15-20.III.1976, BE (1976) nr 3, s. 40-44; tenże, *Eucharystia – modele jedności – urząd kościelny*, BE (1977) nr 3, s. 42-48; tenże, *Eucharystia w doktrynalnym dialogu katolicko-protestanckim*, „Summarium” (1978) nr 25, s. 31-38; tenże, *Posługiwanie biskupa w dialogu doktrynalnym*, w: *W kierunku*

(1978)⁶, *Wszyscy pod jednym Chrystusem* (1980)⁷, *Drogi do wspólnoty* (1980)⁸, *Urząd duchowny w Kościele* (1981)⁹, *Marcin Luter – Świadek Jezusa Chrystusa* (1983)¹⁰, *Jedność przed nami* (1984)¹¹. Drugi etap dialogu podjął zagadnienia, które wymagały pogłębionego potraktowania: rozumienie tajemnicy Eucharystii oraz posługiwań kościelnych. Obydwa zagadnienia podejmowano w kontekście pytania o sposób weryfikacji stwierdzonego wcześniej konsensusu w nauce o usprawiedliwieniu. W tej fazie rozmów kwestią usprawiedliwienia zajął się dokument *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, opublikowany w związku z 450. rocznicą ogłoszenia *Wyznania augsburskiego*. Stwierdzono w nim: „w nauce o usprawiedliwieniu, która dla reformatorów posiadała szczególne znaczenie (CA 4), zarysowuje się daleko idące uzgodnienie: Tylko

chrześcijańskiej kultury, red. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 335-349; S.C. Napiórkowski, *Posługiwanie kościelne – Modele jedności (Dialog luterancko-rzymskokatolicki w Sigunia, 2-7.X.1978 r.)*, ZNKUL 23 (1980) nr 1, s. 53-63.; tenże, *Konfesja Augsburska – Posługiwanie kościelne. Drogi do jedności (Dialog luterancko-katolicki, Augsburg 18-23.II.1980 r.)*, BE (1980) nr 36, s. 27-72; tenże, „*Wszyscy pod jednym Chrystusem*”. *Ekumeniczne zbliżenie w Augsburgu*, „Przewodnik Katolicki” (1980) nr 41, s. 2-3; tenże, *Posługiwanie kościelne – Świecenia kobiet – Interkomunia – Modele i formy jedności. Dialog luterancko-katolicki, Lantana (Floryda, USA), 9-14 marca 1981 r.*, BE (1981) nr 39, s. 28-46; tenże, *Drogi do jedności*, BE (1982) nr 2/3, s. 26-28; tenże, *Międzynarodowy dialog katolicko-luterancki na forum światowym. Próba bilansu*, BE (1982) nr 2/3, 86-101; tenże, *Marcin Luter – Świadek Jezusa Chrystusa. Słowo Komisji katolicko-luteranckiej z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutera*, SiDE (1983) nr 4, s. 74-79; tenże, *Confessio Augustana. Przyczynki do ekumenicznej interpretacji tekstu*, „Summarium” (1984) nr 13, s. 149-155; tenże, *Jedność przed nami. Teologiczny dialog katolicko-luterancki, Rzym 27 lutego – 3 marca 1984 r.*, BE (1984) nr 3, s. 41-68.

⁶ *Wieczera Pańska*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, dz. cyt., s. 141-168.

⁷ *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, dz. cyt., s. 199-208.

⁸ *Drogi do wspólnoty*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, dz. cyt., s. 169-196.

⁹ *Urząd duchowny w Kościele. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolickiej – Ewangelickoluteranckiej* (1981), SiDE (1987) nr 1, s. 40-69.

¹⁰ *Marcin Luter – Świadek Jezusa Chrystusa*, SiDE (1983) nr 4, s. 74-79.

¹¹ *Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luterancko wspólnoty kościelnej. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolickiej – Ewangelickoluteranckiej* (1984), SiDE 9 (1993) nr 2, s. 31-78.

z łaski i w wierze w zbawcze działanie Chrystusa, a nie na podstawie naszych zasług zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca, uzdalnia nas i wzywa do dobrych uczynków¹². Komisja Dialogu rozwinęła także refleksję nad sposobem urzeczywistnienia widzialnej jedności. W odniesieniu do zakresu podejmowanych tematów i liczby opublikowanych dokumentów druga faza dialogu była najbardziej produktywna. Uzgodnienie sposobu pojmowania teologii usprawiedliwienia pozwoliło osiągnąć także zbliżenie stanowisk w artykule wiary dotyczącym rozumienia Kościoła. Stwierdzono nawet, że dialog doprowadził do istotnej – jeśli nawet jeszcze nie całkowitej – zgodności w pojmowaniu Kościoła¹³.

Dwie pierwsze fazy dialogu pozwoliły wprowadzić wzajemnie odkryć w wielu kluczowych kwestiach daleko sięgające konwergencje i jedność w nauczaniu, brak jednak całkowitej zgodności w eklezjologii przekonywał, że wysiłki na rzecz widzialnej jedności Kościoła mogą okazać się daremne, jeśli obie strony miałyby zadowolić się jedynie konsensusem w zakresie soteriologii. W tym czasie dyskutowano nad pytaniem, czy istnieje między obu Kościołami zasadnicza zgoda i trwa nadal fundamentalna różnica dzieląca Kościoły. Prowadzoną dyskusję ożywiała świadomość odbytych już dialogów i potrzeba podjęcia wynikających z nich wniosków dla skonkretyzowania ewentualnej szansy osiągnięcia instytucjonalnej i strukturalnej jedności obu Kościołów. Twierdzono, że w wyniku dokonanych wyjaśnień i osiągniętych zbliżeń nauka o usprawiedliwieniu nie ma już charakteru dzielącego Kościoły¹⁴.

¹² *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, dz. cyt., 14.

¹³ *Jedność przed nami* nr 57: „Przez Kościół rozumiemy wspólnotę tych, których Bóg zgromadza przez Chrystusa w Duchu Świętym zwiastowaniem Ewangelii i sprawowaniem sakramentów oraz za pomocą urzędu, który w tym celu ustanowił. Chociaż ta wspólnota zawsze obejmuje także grzeszników, mocą obietnicy i wierności Boga zawsze pozostaje jednym, świętym, katolickim i apostołskim Kościołem”. Jest on podporządkowany Ewangelii, stanowiącej dlań kryterium nadrzędne. Jego autorytet [...] pozostawać może jedynie w służbie Słowa; Słowem Pana Kościół nie może rozporządzać swobodnie (*Raport z Malty* 48 i 21).

¹⁴ Por. A. Birmel, *Le salut en Jesus Christ dans les dialogues oecumeniques*, Paris 1986, s. 278-315; R. Frieling, *Konziliare Gemeinschaft der Konfessionen*, MD 37 (1986), s. 78-84; W. Beinert, *Konfessionelle Grunddifferenz*, Cath 34 (1980), s. 36-61;

Reprezentanci strony katolickiej i luterkańskiej byli zgodni jednak co do tego, że osiągnięty konsensus w nauce o usprawiedliwieniu należy zweryfikować w kontekście nauczania o istocie i misji Kościoła. Rozstrzygające pytanie brzmiało, czy konstatacja zgodności w sprawie nauki o usprawiedliwieniu odnosi się także do eklezjologicznych konsekwencji nauki o usprawiedliwieniu? Zauważono też, że problemem, który dzieli katolików i luteranów, jest nauka o usprawiedliwieniu jako hermeneutyczna zasada i krytyczna miara całej wiary chrześcijańskiej¹⁵.

Trzecia faza dialogu katolicko – luterkańskiego podjęła kontrowersyjny w relacjach katolicko – luterkańskich odniesienie między nauką o usprawiedliwieniu a eklezjologią, koncentrując się w szczególności na roli i znaczeniu nauki o usprawiedliwieniu jako zasadzie krytycznej wobec nauki o Kościele. Wynikiem tej rundy dialogu było opublikowanie dokumentu końcowego *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu*. Przekonanie, że usprawiedliwienie i Kościół są dwiema rzeczywistościami, między którymi istnieje wielowarstwowe powiązanie, było w gruncie rzeczy bezsporne. Kontrowersyjny pozostawał zawsze sposób rozumienia tego związku, co było zależne z kolei od sposobu rozumienia tych dwu rzeczywistości, przede wszystkim zaś nauki o usprawiedliwieniu.

Teologowie luterkańscy stale potwierdzali, że usprawiedliwienie „stoi i upada” wraz z Jezusem Chrystusem¹⁶. W. Dantine stwierdził, że za-

W. Kasper, *Gegebene Einheit – bestehende Schranken – gelebte Gemeinschaft*, w: *Confessio Augustana – den Glauben bekennen*, red. R. Kolb, Gütersloh 1980, s. 158; W. Kasper, *Grundkonsens und Kirchengemeinschaft. Zum Stand des ökumenischen Gesprächs zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche*, w: *Grundkonsens – Grunddifferenz. Studie des Strassburger Instituts für Ökumenische Forschung. Ergebnisse und Dokumente*, red. A. Birmele, H. Meyer, Frankfurt am Main-Paderborn 1992, s. 97-116; H. Meyer, *Zur Frage katholisch-evangelischer „Grundverschiedenheiten“*, KNA-ÖKI (1984) nr 4, s. 5-9; tenże, *Grundverschiedenheit – Grundkonsens*, ÖR 34 (1985), s. 347-358.

¹⁵ R. Porada, *Kościół w dziele usprawiedliwienia*, Opole 2000, s. 46.

¹⁶ *Confessio Augustana*, dz. cyt., s. 62. W podobnym duchu wyraża się też K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/1, s. 588, pisząc, że usprawiedliwienie jako takie nie stanowi *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Jego zdaniem byt Kościoła zależy od tego, co jest fundamentem i szczytem usprawiedliwienia, a mianowicie od przyznania się do Jezusa Chrystusa, od wyznania Jezusa jako Chrystusa. Dlatego prob-

warte w pojęciu nauki o usprawiedliwieniu odniesienie do człowieka nie może przesłonić tego, iż kryje ono w sobie przede wszystkim zbawcze działanie Boga w Jezusie Chrystusie¹⁷. Tylko w taki sposób nauka o usprawiedliwieniu jest „ogólnym wyrazem aktu zbawienia” i „pełnym wagi wyjaśnieniem istoty Ewangelii”¹⁸, nie zaś jedną z możliwych kategorii interpretacyjnych wydarzenia Chrystusa, które można wyjaśnić na różne sposoby i z pomocą różnych kategorii. Potwierdził to także dokument końcowy Czwartego Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterńskiej. W dokumencie tym mówi się, że jeśli Reformacja uwypukliła orędzie o usprawiedliwieniu przez samą wiarę jako artykuł o decydującym znaczeniu dla egzystencji Kościoła, to nie miała na uwadze jakiejś określonej terminologii, ale jedynie sam czyn Chrystusa, chwałę Chrystusa, który nas uwolnił od naszych grzechów. Zdradzilibyśmy zbawcze działanie Boga wobec świata, gdybyśmy przywiązywali całą uwagę do terminologii, nie zaś do oznaczanej przez nią rzeczywistości Chrystusa¹⁹. Zwracano uwagę, że także św. Paweł w wyrażaniu orędzia o zbawieniu nie zacieśniał się tylko do tego terminu, ale posługiwał się także innymi pojęciami z zakresu soteriologii²⁰. Luter dokonał więc w oparciu o teologię paulińską uprzywilejowania pojęcia „usprawiedliwienie”, które stało się później kluczowym słowem teologii reformacyjnej.

W katolicyzmie usprawiedliwienie pozostawało zawsze jedną spośród kilku kategorii hermeneutycznych wyrażających wydarzenie zbawienia. Gdy mowa jest o odkupieniu dokonany przez Jezusa Chrystusa,

lem usprawiedliwienia nie potrzebuje sztucznej absolutyzacji i monopolistycznej pozycji. „Der articulus stantis et cadentis ecclesiae ist nicht die Rechtfertigung als solche, sondern ihr Grund und ihre Spitze: Das Bekenntnis zu Jesus Christus. [...] Das Problem der Rechtfertigung bedarf kelner kunstlichen Verabsolutierung und Monopolstellung.

¹⁷ W. Dantine, *Gedanken über den Funktionscharakter des articulus stantis et cadentis ecclesiae*, w: *Helsinki 1963. Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes*, red. E. Wilkens, Berlin 1964, s. 125.

¹⁸ *Raport z Malty*, 27.

¹⁹ *Rechtfertigung heute. Handreichung zum Reformationstag 1981*, Evangelischer Bund, Göttingen 1981, nr 10.

²⁰ Por. D. Zeller, *Zur Pragmatik der paulinischen Rechtfertigungslehre*, ThPh 56 (1981), s. 216.

o człowieku jako grzeszniku, którego przyjmuje Bóg i daje mu udział w zbawieniu, teologia katolicka odwołuje się również do rzeczywistości usprawiedliwienia, choć niekoniecznie od strony samego pojęcia. Czyni to natomiast treściowo, posługując się następującymi wyrażeniami: „zbawienie”, „odkupienie”, „pojednanie”, „pokój”, „wolność”, „nowe stworzenie” lub „nowe życie”²¹. To samo stwierdził dialog katolicko – luterński w swym pierwszym raporcie. Umożliwiło to obu konfesjom prowadzenie rozmów na temat kryteriologicznego zastosowania nauki o usprawiedliwieniu wobec eklezjologii bez stosowania tego samego języka i tych samych pojęć. Problem dotyczył jednak przede wszystkim miejsca i znaczenia Kościoła w przekazie Bożego dzieła zbawienia (usprawiedliwienia).

Problem usprawiedliwienia stał się przedmiotem głębokiej refleksji nie tylko w dialogu na płaszczyźnie światowej, lecz również w rozmowach odbywających się na szczeblu krajowym. Szczególną rangę zyskały dwa dokumenty: raport *Usprawiedliwienie przez wiarę* (1983)²² grupy katolicko – luterńskiej ds. dialogu w USA oraz studium *Czy*

²¹ Luterński teolog W. Dantine podkreśla nieustannie hegemonię nauki o usprawiedliwieniu. Mówi, że między usprawiedliwieniem a pojednaniem nie ma żadnej zasadniczej różnicy. Można by najwyżej wskazać na niuansy różnych kątów patrzenia: pojednanie można odnieść zarówno do całego świata, jak dogmatycznie zazwyczaj rozumie się dzieło pojednania, ale może również dotyczyć pokoju udzielonego człowiekowi przez to dzieło. *Gedanken über...*, dz. cyt., s. 25. W podobny sposób może to dotyczyć innych kategorii wyrażania dzieła zbawienia, które mają na uwadze przede wszystkim uniwersalny wymiar zbawienia, podczas gdy *usprawiedliwienie* zorientowane jest bardziej indywidualistycznie, mając na względzie pojedynczego wierzącego. Zresztą odnosi się to w dużej mierze do różnic w użyciu, a nie tyle do treściowego sensu, ponieważ zbawienie Boże skierowane jest nie do pojedynczego człowieka, ale wspólnoty ludzi i całego świata. W tym sensie św. Paweł żąda, aby każdy z nas stał się „nowym stworzeniem” (por. Rz 8,18n.). Podobny stan rzeczy można odnieść do relacji *odkupienie a usprawiedliwienie*. Nawet jeśli pierwszy termin opisuje raczej obiektywne odkupienie dokonane przez krzyż Chrystusa, można w zgodzie z sensem Pisma Świętego powiedzieć, że usprawiedliwienie grzesznika dokonuje się w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Por. Cz. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, dz. cyt., s. 11n.

²² *Justification by Faith*, Lutherans and Catholics in Dialogue VII, Minneapolis 1985.

potępienia doktrynalne mają charakter rozłamowo-kościelny (1986)²³ ekumenicznej grupy teologów ewangelickich i katolickich w Niemczech. W oparciu o te dokumenty oraz raport końcowy trzeciej fazy międzynarodowych rozmów katolicko – luterzańskich powstał tekst *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, przygotowany przez Światową Federację Luterzańską i Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan. *Wspólna deklaracja* liczy 44 numery, ok. 15 stron oraz załącznik (*Aneks*) z dokumentacją podstawowych tez²⁴. Dokument ten składa się ze słowa wstępnego oraz następujących rozdziałów (podzielonych na paragrafy): 1. Biblijne orędzie o usprawiedliwieniu; 2. Nauka o usprawiedliwieniu jako problem ekumeniczny; 3. Wspólne rozumienie usprawiedliwienia; 4. Rozwinięcie wspólnego rozumienia usprawiedliwienia; 5. Znaczenie i zasięg osiągniętego konsensusu.

W słowie wstępnym *Deklaracji* podkreślono, że chce ona „ukazać, że na podstawie dialogu Kościoły luterzańskie i Kościół rzymskokatolicki są teraz w stanie reprezentować wspólne rozumienie naszego usprawiedliwienia przez Bożą łaskę w wierze w Jezusa Chrystusa. Nie zawiera ona wszystkiego, co w każdym Kościele naucza się na temat usprawiedliwienia; stanowi jednak konsensus w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu oraz ukazuje, że istniejące nadal różne podejścia nie są już powodem do formułowania potępień doktrynalnych”²⁵.

W rozdziale drugim zwrócono uwagę, że przeciwstawna interpretacja i przeciwstawne zastosowanie orędzia biblijnego o usprawiedliwieniu były w XVI stuleciu powodem podziału Kościoła zachodniego, co znalazło też swoje odbicie w potępieniach doktrynalnych. Po Soborze Watykańskim II, dzięki impulsom w dziedzinie biblistyki, historii teologii i dogmatów, uzyskanym w dialogu ekumenicznym, nastąpiło wyraźne zbliżenie poglądów w nauce o usprawiedliwieniu tak, „że w tej *Wspólnej*

²³ K. Lehman, W. Pannenberg (red.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, t. I, *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg 1986.

²⁴ Dalsze losy *Wspólnej deklaracji* i kolejne dokumenty z nią związane (jeszcze przed oficjalnym ich przyjęciem przez obie strony) pokazały, że tytuł ten przyczynił się do pewnego językowego zamieszania wokół *Deklaracji*.

²⁵ WD 5.

deklaracji można sformułować konsens w podstawowych prawdach dotyczących tej nauki, konsens, w którego świetle odpowiednie potępienia doktrynalne XVI stulecia nie dotyczą dzisiejszego partnera²⁶.

W kolejnym rozdziale *Deklaracja* cytuje przytoczone wyżej słowa z dokumentu drugiej fazy dialogu *Wszyscy pod jednym Chrystusem* (nr 14). Następnie stwierdza, że luteranie i katolicy widzą w nauce o usprawiedliwieniu nieodzowne kryterium, które całą naukę i praktykę Kościoła chce skupiać nieustannie wokół Chrystusa, z tym, że pierwsi „podkreślają jedyne w swoim rodzaju znaczenie tego kryterium”, drudzy zaś „czują się zobligowani do przestrzegania wielu kryteriów”. Niemniej jednak jedni i drudzy „uznają za swój wspólny cel wyznawanie we wszystkim Chrystusa”²⁷.

Rozdział czwarty jest najobszerniejszy i podzielony na siedem podrozdziałów, które dotyczą: niemocy i grzechu człowieka w obliczu usprawiedliwienia; usprawiedliwienia jako przebaczenia grzechów i uczynienie sprawiedliwym; usprawiedliwienia przez wiarę i z łaski; grzeszności usprawiedliwionego; zakonu i Ewangelii; pewności zbawienia; dobrych uczynków usprawiedliwionego.

W rozdziale piątym, podsumowującym wcześniejszą analizę, powiada się, że w świetle konsensu w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu różnice, które nadal istnieją, są różnicami dopuszczalnymi. Dotyczą one języka, teologicznej formy i odmiennego rozłożenia akcentów. W konsekwencji potępienia doktrynalne XVI stulecia jawią się w nowym świetle. Dokument czyni zastrzeżenia, że stwierdzenia nie naruszają powagi tych potępień. „Zachowują one dla nas znaczenie pożytecznych ostrzeżeń, które winniśmy brać pod uwagę w doktrynie i praktyce”²⁸.

Będący konkluzją punkt 43. podkreśla, że osiągnięty konsens musi znaleźć odbicie i potwierdzenie w życiu i doktrynie Kościołów. W tym kontekście wymienia się kwestie różnej rangi, które wymagają dalszego wyjaśnienia. Dotyczą one między innymi relacji między Słowem Bożym a nauką kościelną, jak również nauki o Kościele, jego autorytecie,

²⁶ WD 13.

²⁷ WD 18.

²⁸ WD 42.

jedności, urzędzie i sakramentach, wreszcie relacji między usprawiedliwieniem a etyką społeczną²⁹.

W przeciwieństwie do Stolicy Apostolskiej, która władna jest podejmować decyzje w imieniu całego Kościoła rzymskokatolickiego, poszczególne wspólnoty luterzańskie musiały ustosunkować się do *Wspólnej deklaracji* za pośrednictwem synodów, będących ich najwyższymi organami decyzyjnymi. Proces ten, obejmujący 124 Kościoły członkowskie ŚFL, zakończył się w czerwcu 1998 roku. Odpowiedzi analizowano w oparciu o pytania postawione w liście sekretarza generalnego oraz w oparciu o punkty: 40 i 41 *Deklaracji*, mówiące o konsensusie w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu i o nieobowiązywalności potępień doktrynalnych z XVI wieku.

16 czerwca 1998 roku Rada Światowej Federacji Luterńskiej na posiedzeniu w Genewie postanowiła jednomyślnie przyjąć *Wspólną deklarację*. Za podstawę posłużyły jej odpowiedzi 89. Kościołów, reprezentujących 95% wszystkich luteranów zrzeszonych w ŚFL. 80 Kościołów opowiedziało się za przyjęciem dokumentu, 5 Kościołów go odrzuciło, natomiast cztery odpowiedzi były trudne do zinterpretowania³⁰. Postanowiono jednocześnie zaakceptować uzgodnienia w nauce o usprawiedliwieniu i w oparciu o nie ogłosić, że potępienia doktrynalne luterzańskich pism wyznaniowych odnoszące się do nauki o usprawiedliwieniu nie dotyczą nauki Kościoła rzymskokatolickiego przedłożonej we *Wspólnej deklaracji*. Ponadto poproszono Sekretarza Generalnego, aby po opublikowaniu stanowiska Kościoła rzymskokatolickiego w konsultacji z prezydentem i komitetem wykonawczym ŚFL oraz w porozumieniu z Kościołem rzymskokatolickim ustalił, jak *Deklaracja* może uzyskać odpowiednie wspólne potwierdzenie przez ŚFL i Kościół rzymskokatolicki. Rada postanowiła także o konieczności dalszych wspólnych badań, zarówno w odniesieniu do konsekwencji nauki o usprawiedliwieniu dla pewnych obszarów doktryny i *praxis* Kościoła, jak i w odniesieniu do tematów związanych z nauką o usprawiedliwieniu, które nadal okazują się być kontrowersyjne³¹.

²⁹ WD 43.

³⁰ *Uchwała Rady Światowej Federacji Luterńskiej*, SiDE 1988, nr 2, s. 70n.

³¹ Tamże, s. 74.

Odpowiedź Watykanu, wypracowana przez Kongregację Nauki Wiary i Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan, ogłoszona 25 czerwca 1988 roku została przyjęta w środowisku luterzańskim z rozczarowaniem. Katolicka odpowiedź składała się z dwóch części: *Oświadczenia* i *Uściślenia*. W pierwszej części czytamy, że w dialogu katolicko – luterzańskim osiągnięto wysoki stopień zgodności poglądów i że istnieje konsensus w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu. Mimo to „nie można mówić o daleko sięgającym konsensusie, który usuwałby wszelkie różnice między katolikami a luteranami w rozumieniu usprawiedliwienia”³². Aprobata dla *Wspólnej deklaracji* została obwarowana poważnymi zastrzeżeniami zawartymi w *Uściśleniach*. Odpowiedź Stolicy Apostolskiej zawierała stwierdzenia, że w dalszym ciągu istnieją pewne trudności, co do rozumienia grzeszności usprawiedliwionego (wypowiedana formułą *simul iustus et peccator*)³³, nauki o usprawiedliwieniu jako kryterium dla życia i praktyki Kościoła; rozumienie współdziałania człowieka z Bogiem jedynie w sensie pasywnym; zbyt małe uwzględnienie sakramentu pokuty oraz niejednakowy charakter obu partnerów. Ze względu na powyższe trudności autorzy noty będącej *Odpowiedzią Kościoła katolickiego na Wspólną deklarację* nie tylko chcieli „uściślić naukę Kościoła katolickiego w odniesieniu do tych punktów, co do których nie osiągnięto pełnego porozumienia”, ale także pragnęli uzupełnić w tekście *Deklaracji* niektóre paragrafy, „które prezentują naukę katolicką, po to, aby lepiej został wyeksponowany stopień konsensusu, który zdołano osiągnąć. Wysoki stopień osiągniętego porozumienia nie upoważnia jednak jeszcze do twierdzenia, że wszystkie różnice, jakie dzielą katolików i luteranów w nauce o usprawiedliwieniu, polegają tylko na odmiennym rozłożeniu akcentów lub sposobie wyrażania się”³⁴.

³² *Odpowiedź Kościoła katolickiego na Wspólną deklarację...*, s. 74.

³³ W odniesieniu do tego zagadnienia czytamy w konkluzji, iż „trudności sprawia wypowiedź, jakoby nauka dotycząca *simul iustus et peccator* (= zarazem sprawiedliwy i grzesznik) w aktualnej wersji, przedłożonej we *Wspólnej deklaracji*, nie podlega już potępieniom dekretów trydenckich o grzechu pierworodnym i o usprawiedliwieniu”. Tamże, s. 75. Oznaczało to, zdaniem luteranów, że w tej kwestii strona katolicka nie jest gotowa do odwołania odpowiedniego potępienia sformułowanego w czasie Soboru trydenckiego. Por. K. Karski, *Protestanci i ekumenizm...*, dz. cyt., s. 297.

³⁴ *Odpowiedź Kościoła Katolickiego na Wspólną deklarację...*, s. 77. Jeśli chciałoby się chronologicznie odnotować rozwój wydarzeń wokół *Wspólnej deklaracji*, to

Niepomyślna odpowiedź Watykanu wywołała konsternację nie tylko w środowiskach luterańskich, lecz także w kręgach ekumenistów katolickich. Stan ówczesnych nastrojów ujął dobitnie przewodniczący Związku Ewangelickiego w Niemczech, prof. Hans Martin Barth z Marburga. Znany ekumenista wyraził następującą opinię: „*Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* w obecnym kształcie spaliła na panewce. Dla członków rzymskiej Kongregacji Nauki Wiary i Rady ds. Jedności Chrześcijan była ona najwidoczniej zbyt ewangelicka. Nie mogli zaakceptować, że chrześcijanin przed Bogiem jest zarazem sprawiedliwy i grzeszny. »Trudno« im się pogodzić z wypowiedzią, że pogląd ten nie jest objęty anatamą (potępieniem doktrynalnym) Soboru w Trydencie. Uważają, że muszą się trzymać zarówno idei »współdziałania«, jak i takich pojęć, jak »zapłata« i »zasługa«. Powołują się (w przypisach) wyłącznie na sformułowania trydenckie. Wszystko jak dawniej – druga połowa XVI wieku jest znowu w pełni obecna”³⁵. Nowe perspektywy otworzył list przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, kard. Edwarda Cassidy do sekretarza generalnego Światowej Federacji Luteranńskiej Ishmaela Noko z 30 lipca 1998 r., wyjaśniający, jak należy rozumieć stanowisko rzymskokatolickie. Kardynał Cassidy stwierdził, że, jak się wydaje, poświęcono bardzo mało uwagi ważnemu rozróżnieniu, jakie czyni *Odpowiedź Kościoła katolickiego* między *Oświadczeniem* a następującymi po nim *Uściśleniami*. Tylko *Oświadczenie* winno ucho-

w tym miejscu należy wskazać na tekst przemówienia papieża Jana Pawła II w ramach modlitwy *Anioł Pański* w dniu 28 czerwca 1998 r. Ojciec święty określił *Wspólną deklarację* jako ważne osiągnięcie ekumeniczne, w której Kościoły należące do ŚFL i Kościół katolicki „osiągnęły wysoki stopień porozumienia w kwestii, jaką jest [...] problem usprawiedliwienia tak kontrowersyjny przez wieki”. Dalej papież stwierdził, że „chociaż »Deklaracja« nie rozwiązuje wszystkich problemów związanych z nauczaniem prawd o usprawiedliwieniu, to jednak wyraża zgodność, co do podstawowych prawd tej doktryny. Pragnę – kontynuował Jan Paweł II – aby ten postęp w dialogu luterańsko-katolickim, który jest darem Ducha Świętego u kresu drugiego tysiąclecia, dodał odwagi i siły w dążeniu do celu wspólnie określonego i przez luteranów i wszystkich katolików: do osiągnięcia pełnej widzialnej jedności”. Jan Paweł II, *Modlitwa na Anioł Pański*, 28.06.1988, SiDE 1988, nr 2, s. 79-80.

³⁵ Cyt. za: SiDE 1988, nr 2, s. 83. Reakcje na *Odpowiedź Kościoła katolickiego* zostały udokumentowane w SiDE 1998, nr 2, s. 78n.

dzić ściśle za odpowiedź na pytanie podniesione przez *Wspólną deklarację*, a odpowiedź ta jest jasna i całkiem jednoznaczna: istnieje konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu³⁶. Trudną sytuację w jakiej znalazł się dialog katolicko – luterński ratował kard. Józef Ratzinger, prefekt Kongregacji Nauki Wiary, który zwrócił się w połowie lipca 1988 roku do „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, gdzie zamieścił swój list zatytułowany »Präzisierungen« zu einer »Erklärung« des Heiligen Stuhls³⁷. Prefekt Kongregacji Nauki Wiary wyjaśnia tam, że rozpowszechniona obecnie wśród opinii publicznej całkowicie jednostronna interpretacja rzymskiej noty (to jest *Odpowiedzi Kościoła katolickiego na Wspólną deklarację*) jest absolutnie nieuzasadniona i nie odpowiada jej właściwym zamiarom. Prosi on, aby przy lekturze tego tekstu zwrócić uwagę na bardzo ważne rozróżnienie, jakie czyni *Odpowiedź katolicka* z 25 czerwca 1998 r. między *Oświadczeniem (Erklärung)* a *Uściśleniami (Präzisierungen)*. Z naciskiem podkreśla, że jedynie *Oświadczenie* winno być ściśle uważane za odpowiedź na pytanie podniesione przez *Wspólną deklarację*, a odpowiedź ta jest jasna i jednoznaczna: „istnieje konsensus w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu”³⁸. Natomiast druga część *Odpowiedzi Kościoła katolickiego* opatrzona tytułem *Uściślenia* w porównaniu z *Oświadczeniem* ma całkiem inną wartość. W *Uściśleniach* sygnalizowane są jedynie pewne punkty, „które wymagają jeszcze dalszych dyskusji; podobne pytania były zresztą wyrażone wcześniej przez ewangelickich teologów z ich punktu widzenia”³⁹. Kardynał Ratzinger wskazał również, że wielkim

³⁶ *List Przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan do sekretarza generalnego Światowej Federacji Luterńskiej*, z dn. 30 lipca 1998 r., w: *Deklaracja o usprawiedliwieniu. Historia powstania, tekst deklaracji, opinie, komentarze*, Bielsko Biala 2000, s. 63.

³⁷ J. Ratzinger, »Präzisierungen« zu einer »Erklärung« des Heiligen Stuhls „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, z dn. 14 lipca 1998 r., s. 13.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże. Kard. Ratzinger w swoim artykule dotknął także problemu obowiązywalności porozumienia po stronie luterńskiej. Mówił tam o *magnes consensus*, który Światowa Federacja Luterńska pragnie przypisać tekstowi *Wspólnej deklaracji*. Jednakże otwartą kwestią jest dla niego, na czym w ogóle ŚFL opiera swój autorytet, aby daną uchwałę mogła określić jako wiążącą. Wydaje się, że wcześniejsza próba

wyzwaniem dla obu wyznań jest sprawa znalezienia języka, który byłby w stanie uczynić naukę o usprawiedliwieniu bardziej zrozumiałą także dla współczesnego człowieka⁴⁰.

W wyniku dalszych intensywnych konsultacji, trwających do maja 1999 roku, kard. Cassidy poinformował sekretarza generalnego ŚFL Ishmaela Noko, że Stolica Apostolska jest gotowa zaakceptować tekst *Wspólnej deklaracji*. Ustalono, że treść dokumentu nie zostanie zmieniona, a wszelkie wątpliwości zostaną wyjaśnione w *Aneksie*⁴¹ dołączonym do niego. *Aneks* jest nie tylko skrótem *Wspólnej deklaracji*, ale zawiera sformułowania, w których pominięto różnice w pojmowaniu nauki o usprawiedliwieniu, a wyeksponowano wspólne stanowisko. Nie chodzi w nim o podkreślenie różnic, lecz o dawanie wspólnego świadectwa o usprawiedliwiającej łasce Bożej. Optymistyczny ton *Aneksu*, z jednej strony może w mało zorientowanych wywołać wrażenie, że nastąpiła całkowita zgoda w nauce o usprawiedliwieniu, z drugiej dokument ten stał się znacznie lepszą, niż *Wspólna deklaracja* zachętą, do dalszych studiów nad nauką o usprawiedliwieniu i jej powiązaniu z bogatą tradycją dogmatyczną obu Kościołów. Podkreślono też, że przedstawiciele obu stron zamanifestują akceptację *Wspólnej deklaracji* wraz z *Aneksem* przez podpisanie *Oficjalnego wspólnego*

odpowiedzi na to pytanie ze strony luterańskiej nie była wystarczająco zadowolająca. Dysponujemy przecież w tym względzie wspomnianym już uprzednio oświadczeniem, w którym I. Noko, sekretarz generalny Światowej Federacji Luterskiej, pisał: „ŚFL wyprowadza swój autorytet wypowiedziany się w takiej kwestii ze statutu, który daje jej możliwość reprezentowania Kościołów w sprawach, które jej powierzyły. Liczne uchwały Rady oraz uchwała IX Zgromadzenia Ogólnego z 1997 r. upoważniły ŚFL do nadania biegu procesowi realizacji »Wspólnej deklaracji«. Proces ten został przeprowadzony w bliskiej łączności z Kościołami członkowskimi, w których, zgodnie z tradycją luterańską, umiejscowiony został autorytet nauczający”. *Oświadczenie sekretarza generalnego Światowej Federacji Luterskiej Ishmaela Noko*, z dn. 25 czerwca 1998 r., w: *Deklaracja o usprawiedliwieniu...*, dz. cyt., s. 61.

⁴⁰ J. Ratzinger, »Präzisierungen« zu einer »Erklärung« des Heiligen Stuhls, dz. cyt., s. 13.

⁴¹ *Dodatek do Wspólnego oficjalnego oświadczenia Światowej Federacji Luterskiej i Kościoła katolickiego*, z dn. 31 października 1999 r., SiDE 1999, nr 2, s. 138-140, [dalej: WOOD].

oświadczenia⁴². Obaj partnerzy dialogu stwierdzają we *Wspólnym oficjalnym oświadczeniu*, że akceptują punkty 40 i 41 *Deklaracji*. Oznacza to, że „pomiędzy luteranami a katolikami istnieje konsensus w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu”⁴³. Istnienie tego konsensusu jest z kolei dla Światowej Federacji Luteranńskiej i Kościoła katolickiego podstawą do orzeczenia, że „potępienia Soboru Trydenckiego nie dotyczą nauki Kościołów luteranńskich przedłożonej w tej Deklaracji. Potępienia luteranńskich ksiąg wyznaniowych nie dotyczą nauki Kościoła rzymskokatolickiego przedłożonej w tej Deklaracji [WD] p. 41)”⁴⁴.

Należy z całą mocą podkreślić, że wyjaśnienia w *Aneksie* były rezultatem autentycznego porozumienia teologicznego. Dowodzą one wysokiego stopnia wspólnego rozumienia w zagadnieniach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu. W takiej sytuacji nie było już przeszkód, aby mogło dojść do podpisania przez obie strony dokumentu, za którym kryła się nie tylko tragedia wielowiekowego rozbitcia Chrystusowego Kościoła, ale także – co pokazane zostało powyżej – olbrzymie posoborowe wysiłki teologów katolickich i luteranńskich w ich ekumenicznym trudzie. 31 października 1999 roku doszło do podpisania w Augsburgu⁴⁵ *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*

⁴² Zob. *Wspólne oficjalne oświadczenie Światowej Federacji Luteranńskiej i Kościoła katolickiego*, z dn. 11 czerwca 1999 r., SiDE 1999, nr 2, s. 137, [dalej: WOO].

⁴³ Tamże, nr 1.

⁴⁴ WOOD 2.

⁴⁵ Wybór tego niemieckiego miasta nie był przypadkowy. Augsburg stanowił jedną z głównych kolebek luteranizmu. Tam bowiem w 1530 r. uchwalono *Konfesję Augsburską* – podstawową *Księgę Wyznaniową* tego Kościoła. Ceremonia rozpoczęła się już 30 października spotkaniem w złotej sali augsburskiego ratusza. Następnie w bazylice św. Ulryka i Afry odbyły się ekumeniczne nieszpory. Z kolei w dniu następnym, po porannej wspólnej modlitwie w katedrze katolickiej, udano się do ewangelickiego kościoła św. Anny, gdzie w czasie nabożeństwa nastąpiło podpisanie *Wspólnej deklaracji*. Stronę luteranńską reprezentował przewodniczący Światowej Federacji Luteranńskiej bp Christian Kraule oraz sekretarz generalny Ishmael Noko, a także licznie zgromadzeni biskupi i przedstawiciele Kościołów przynależnych do Federacji Luteranńskiej. Natomiast Stolicę Apostolską reprezentowali kard. Edward I. Cassidy, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, oraz jej sekretarz bp Walter Kasper. Obecni byli też przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec bp Karl Lehmann i przewod-

stanowiącej najważniejszy dokument od trwającego ponad trzydziestu lat intensywnego luterkańsko-rzymskokatolickiego dialogu.

Podpisanie *Deklaracji* było ważnym krokiem na drodze poszukiwania jedności wszystkich chrześcijan. Dokument ten jest oficjalnym i największym, dotychczasowym osiągnięciem dialogu Kościoła rzymskokatolickiego z jakimkolwiek wyznaniem. Łaska Chrystusa została nam dana. Uzyskany konsensus, to ważny moment o historycznym znaczeniu, na drodze luterkańsko – katolickiej ekumenii, więcej nawet: jest to krok do widzialnej jedności Kościoła. Trzeba tu wyraźnie podkreślić, że ten dokument, jak i cały współczesny ruch ekumeniczny, jest wielkim darem Ducha Świętego dla Kościoła. Przedstawione natomiast kontrowersje dotyczące procesu powstawania *Deklaracji* świadczą o trudności zadania. Teolodzy katolicy musieli być wierni Soborowi Trydenckiemu, a luteranie *Księgom Wyznaniowym*. Trzeba było znaleźć „coś” nowego, co wznosiłoby się ponad dotychczasowe różnice. Podstawę do tego stanowiły ukazane już wcześniej różne możliwości prezentowania *articulus iustificationis*.

§2. Przedmiot konsensusu

Przejdziemy teraz do omówienia przedmiotu konsensusu zawartego we *Wspólnej deklaracji* w nauce o usprawiedliwieniu. Jak słusznie zauważa A.A. Napiórkowski pojednanie w nauce o usprawiedliwieniu wyraża się nie tylko jednakowym rozumieniem pewnych prawd (nie wszystkich) odnośnie aktu usprawiedliwienia, ale także wyraża się ono w tak zwanych różnicach kompatybilnych⁴⁶. Gdyby lepiej przyjrano się sformułowaniom wyrażającym sposób ustalenia tego tekstu, można byłoby uniknąć niejednego sporu wokół podpisanego w Augsburgu *Wspólnego oficjalnego oświadczenia* dotyczącego doktryny o usprawiedliwieniu. Od dawna używa się pojęcia „konsensus” na oznaczenie wysiłków służących porozumieniu oraz na oznaczenie procesu zbliżenia

niczący Komisji Ekumenicznej Konferencji Biskupów Niemieckich bp Paul-Werner Scheele. A.A. Napiórkowski, *Luteranie i katolicy pojednani łaską Chrystusa*, „Niedziela” z dn. 7 listopada 1999 r., s. 12.

⁴⁶ A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędra grzesznika*, dz. cyt., s. 298.

się partnerów, którzy oddalili się od siebie, a teraz ponownie próbują się zbliżyć. Ponieważ zawsze chodzi przy tym o dialog, trzeba więc nieustannie mieć na myśli również działanie zmierzające do takiej zgody. Konsensus obejmuje przy tym osiągnięcie teologicznej zgody, która faktycznie istniejące różnice, tak dalece przewyżcza, że nie stanowią już one przeszkody do powstania, bądź odbudowy wspólnoty kościelnej⁴⁷.

W tekście *Wspólnej deklaracji* wyczuwa się, że wielką radością było znalezienie centralnego sformułowania: osiągnięto konsensus, co do prawd zasadniczych doktryny o usprawiedliwieniu⁴⁸. Warto zwrócić uwagę, że nie mamy tu do czynienia z całkowitą zgodnością doktryny o *articulus iustificationis*, ale uzgodniono prawdy podstawowe w nauce o usprawiedliwieniu. Prawdy podstawowe zaś to takie, z którymi dają się pogodzić różnice w szczegółowych wypowiedziach⁴⁹. *Deklaracja* wylicza kilka podstawowych prawd odnoszących się do wspólnego rozumienia usprawiedliwienia i poświęca ich omówieniu cały rozdział trzeci, a także część rozdziału czwartego. Autorzy dokumentu wskazują na wspólne rozumienie wiary, zbawienia, które pochodzi jedynie od Chrystusa, darmości Bożego miłosierdzia i szczególnej funkcji orędzia o usprawiedliwieniu⁵⁰. Kościół katolicki i Światowa Federacja Luterska dzielą wspólną wiarę, że „usprawiedliwienie jest dziełem Trójjedynego Boga”⁵¹, że: „grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez wiarę w zbawcze działanie Boga w Chrystusie”⁵².

2.1. Wiara

Kościół protestancki odwołując się do Pisma Świętego z wielkim naciskiem głosi, że dar usprawiedliwienia otrzymuje człowiek dzięki wierze (*sola fide*), co oznacza: jedynie poprzez ufność w miłosierdzie Boga, który ze względu na Chrystusa nie liczy człowiekowi jego grze-

⁴⁷ K. Lehman, *Jaki konsens osiągnięto?*, „Przegląd Powszechny” 4(944) 2000, s. 27-28.

⁴⁸ Por. WD 5; 13; 40; por. WOOD 1.

⁴⁹ WD 14.

⁵⁰ WD 15-18.

⁵¹ WD 15.

⁵² WD 25.

chów. W *Wyznaniu Augsburskim* czytamy: „Ludzie nie mogą zostać usprawiedliwieni przed Bogiem poprzez swoje własne siły, zasługi czy dzieła, o wiele bardziej usprawiedliwienie ich dokonuje się darmo z powodu Chrystusa przez wiarę, jeśli wierzą, że są im odpuszczone grzechy z powodu Chrystusa i przyjmują to w łasce”⁵³.

Teologia katolicka natomiast kładzie nacisk na twierdzenie, że wiara i ufność usprawiedliwiają, ale tylko w jedności z podarowaną przez Boga nadzieją, miłością i odpowiednim aktywnym współdziałaniem z łaską Bożą⁵⁴. W *Dekrecie o usprawiedliwieniu* Sobór Trydencki orzeka: „Jeśli ktoś twierdzi, że grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez samą wiarę w tym znaczeniu, iż nie potrzeba niczego innego do współdziałania w uzyskaniu łaski usprawiedliwienia oraz, że bynajmniej nie jest konieczne, aby aktem własnej woli przygotował się do niej i przysposobił – n.b.w”⁵⁵. A nieco dalej czytamy: „Jeśli ktoś twierdzi, że wiara usprawiedliwiająca jest tylko ufnością w miłosierdzie Boga, które odpuszcza grzechy ze względu na Chrystusa, albo, że ta ufność jest jedynym źródłem usprawiedliwienia – n.b.w”⁵⁶.

Podpisana w Augsburgu *Deklaracja* była ważnym krokiem w rozumieniu wiary i jej miejsca w dziele usprawiedliwienia grzesznika. W omawianym dokumencie obie konfesje wyznaniowe wskazują, że wiara ma fundamentalne znaczenie dla usprawiedliwienia. Luteranie i katolicy wspólnie wyznają, że człowiek w usprawiedliwiającej wierze pokłada ufność w łaskawą obietnicę Boga, która obejmuje zaufanie i miłość do Niego, dlatego wiara jest czynna w miłości i musi wypowia-

⁵³ CA 4, 1 w: BSLK 56, 2-9. Takie samo stanowisko zajmują napisane przez Lutra *Artykuły szmalkaldzkie*, por. AS II, 1 (BSLK 415, 14-17, 21). Zob. T. J. Zieliński, *Iustificatio impii. Usprawiedliwienie »sola fide« jako główny artykuł wiary protestancko-konserwatywnego nurtu Kościoła Anglii na przykładzie teologii Alistera E. McGratha, Jamesa I. Packera oraz Johna R.W. Scotta*, Warszawa 2002.

⁵⁴ A. Blanco, *Fede e giustificazione: il loro riflesso nell'attività sociale ed economica del cristiano secondo il pensiero luterano e cattolico*, w: *La giustificazione in Cristo, Atti del II Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia*, red. J.M. Galvan, Città del Vaticano 1997, s. 226-235.

⁵⁵ DS 1559 (BF VII, 85).

⁵⁶ DS 1562 (BF VII, 88).

dać się w spełnianiu uczynków⁵⁷. Zarówno *Deklaracja*⁵⁸ jak i *Aneks*⁵⁹, mówiąc o roli wiary we wspólnym rozumieniu usprawiedliwienia, odwołują się do wcześniejszego dokumentu pt. *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, gdzie w numerze 14. stwierdza się, że: „tylko z łaski i w wierze w zbawcze działanie Chrystusa, a nie na podstawie naszych zasług zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca, uzdalnia nas i wzywa do dobrych uczynków”⁶⁰. Po wiekach sporu oba Kościoły uznały decydujące znaczenie wiary w dziele usprawiedliwienia grzesznika.

Takie spojrzenie na wiarę jest jednak pewną nowością w teologii katolickiej. W wyniku ekumenicznego dialogu, Kościół katolicki dostrzega, że ojcowie soborowi wyrazili pojęcie wiary w jeszcze bardziej zawężonym znaczeniu niż reformatorzy, a mianowicie określili wiarę jako zgodę na naukę Kościoła, która jest przekazem tego wszystkiego, co Bóg objawił i przyobiecował⁶¹. Stąd wiara przez wieki uchodziła za początek dzieła usprawiedliwienia, który swoją kulminację znajdzie w przyjęciu sakramentu chrztu świętego. Początkiem tego procesu jest wiara, którą Sobór Trydencki określił jako fundament i korzeń wszelkiego usprawiedliwienia⁶². Po podaniu sobie rąk obie strony ekumenicznego dialogu wspólnie uznały, że „grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez wiarę i z łaski”. Stało się to możliwe dzięki temu,

⁵⁷ WD 25.

⁵⁸ WD 15.

⁵⁹ WOOD 2.

⁶⁰ *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, dz. cyt., nr 14.

⁶¹ Por. DS 1526 (BF VII, 64). Wiara uchodziła za początek procesu usprawiedliwienia, który swoją kulminację znajduje w przyjęciu sakramentu chrztu, a początkiem tego procesu choć jest wiara, którą Sobór Trydencki też określił jako „fundament i korzeń wszelkiego usprawiedliwienia” DS 1532 (BF VII, 67), to jednak do wiary musi dołączyć jeszcze nadzieja i miłość, ponieważ sama wiara nie połączy całkowicie z Chrystusem. Wiara więc przynależy do dyspozycji lub jest przygotowaniem do usprawiedliwienia, a samo usprawiedliwienie (*iustificatio ipsa*) dopiero następuje z aktem chrztu. Por. DS 1528-1531 (BF VII, 65-66); por. także. A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, dz. cyt., s. 300.

⁶² DS 1532 (BF VII, 64): „Dlatego mówi się, że jesteśmy usprawiedliwieni przez wiarę, ponieważ wiara jest początkiem naszego zbawienia, fundamentem i korzeniem wszelkiego usprawiedliwienia; bez niej niemożliwą jest rzeczą podobać się Bogu (Hbr 11,6), ani osiągnąć dziedzictwo jego synów”.

że oba Kościoły uznały szerokie ujęcie wiary, które jest u św. Pawła, a który mówił o konieczności wiary działającej przez miłość (por. Ga 5,6). Dlatego *Deklaracja* powie, że: „wiera jest darem Boga przez Ducha Świętego, który w Słowie i sakramentach działa we wspólnocie wierzących”⁶³.

Jeśli zatem powyższa refleksja teologiczna jest miarodajna, to różnice w rozumieniu wiary nie powinny już stanowić przyczyny wzajemnych potępień. Ostatecznie bowiem obie strony opierają się na św. Pawle, przywołując w swoim nauczaniu pojęcie wiary z Rz 3,21-4,25 i Ga 2,14-3,29 lub powołują się na 1 Kor 13,13, gdzie jest mowa o jedności wiary, nadziei i miłości. Decydująca sprawa w reformatorskim rozumieniu wiary, jako bezwarunkowej ufności w miłosiernego Boga, nie jest dla współczesnej teologii katolickiej już żadnym problemem. Reformacyjna nauka o usprawiedliwieniu przez wiarę odpowiada katolickiej nauce o usprawiedliwieniu przez łaskę, natomiast reformacyjna teologia pod słowem „wiera” pojmuje rzeczowo to, co teologia katolicka streszcza w troistości „wiary, nadziei i miłości” nawiązując do 1 Kor 13,13. Dlatego też wzajemne potępienia w tej kwestii, a mianowicie kanony dzieł wiaty i dwunasty *Dekretu o usprawiedliwieniu*⁶⁴ oraz odpowiadające im zdania potępiające zawarte w *Księgach Wyznaniowych*⁶⁵ nie mogą być już więcej uważane za właściwe. Istota protestanckiego rozumienia wiary opiera się bowiem na postępach i osiągnięciach w egzegezie Nowego Testamentu oraz w teologii systematycznej. Teologia ta widoczna jest również w dokumentach Soboru Watykańskiego II⁶⁶.

Można więc, za kard. J. Willebrandsem stwierdzić, że słowo „wiera” w sensie stosowanym przez Lutera w żadnym wypadku nie chce wykluczać ani uczynków, ani miłości, ani nadziei. Słusznie zatem można powiedzieć, że pojęcie wiary Lutera nie oznacza nic innego jak to, co my w Kościele katolickim określamy jako miłość⁶⁷.

⁶³ WD 16. Sobór Trydencki, potępiając reformacyjną tezę, że usprawiedliwia sama wiera, powołał się właśnie na Ga 5,6 („w Chrystusie ani obrzezanie nic nie znaczy, ani jego brak nie mają żadnego znaczenia, tylko wiera, która działa przez miłość”).

⁶⁴ DS 1559 (BF VII, 85); DS 1562 (BF VII, 88).

⁶⁵ FC SD III, 1-2, w: BSLK 930n.

⁶⁶ Por. KO 5; DWR 10.

⁶⁷ Por. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, t. I, *Rechtfertigung, Sakramente und Amt*, dz. cyt., s. 59.

2.2. Zbawienie

Drugą prawdą o charakterze ogólnym, która buduje wspólne rozumienie usprawiedliwienia, jest wiara w to, że usprawiedliwienie jest dziełem Trójjedynego Boga, który posłał na świat swojego Syna dla zbawienia grzeszników⁶⁸. *Wspólna deklaracja* naucza, że „inkarnacja, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są podstawowym warunkiem usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie oznacza zatem, że Chrystus sam jest naszą sprawiedliwością”⁶⁹. Kościół katolicki i Światowa Federacja Luterska, wyraźnie podkreślając chrystocentryczność zbawienia, zgodnie wskazują na Chrystusa, gdyż Bóg powołuje wszystkich do zbawienia w Chrystusie i tylko przez Chrystusa zostajemy usprawiedliwieni⁷⁰.

Mówiąc o zbawieniu przypomniano, że jego cechą jest darmowość. Bóg w swoim miłosierdziu obdarza nas zbawieniem w sposób zupełnie wolny i niezasłużony. Świadcstwo nowotestamentowe mówi nam, „że jako grzesznicy nasze nowe życie zawdzięczamy wyłącznie miłosierdziu Bożemu, które sprawia przebaczenie i wszystko czyni nowe; miłosierdzie to możemy otrzymać tylko jako dar i przyjąć w wierze, nigdy natomiast – w jakiegokolwiek bądź formie – nie możemy na nie zasłużyć”⁷¹.

Omawiając wiarę i zbawienie podkreślono, że oba Kościoły przyjmują kryteriologiczną funkcję nauki o usprawiedliwieniu. W *Aneksie* katolicy i luteranie razem wyznają, że „nauka o usprawiedliwieniu jest wyznacznikiem lub probierzem chrześcijańskiej wiary. Żadna nauka nie może stać w sprzeczności z tym kryterium”⁷². Jak słusznie zauważa A.A. Napiórkowski dobrze się jednak stało, że obaj partnerzy ukazują przy tym cel tego kryterium i odwołują się do chrystologicznego wymiaru całej doktryny i *praxis* Kościoła⁷³. „W tym sensie

⁶⁸ WD 15. W tym punkcie podkreśliśmy tylko osiągnięty konsensus w nauce o zbawieniu. Szerzej niniejszą kwestię omówimy w dalszej części pracy opisując pewność zbawienia.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ WD 16.

⁷¹ WD 17; por. A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, dz. cyt., s. 302.

⁷² WOOD 3.

⁷³ A. A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, dz. cyt., s. 302.

nauka o usprawiedliwieniu jest »nieodzownym kryterium, które całą naukę i praktykę Kościoła chce skupiać nieustannie wokół Chrystusa« (WD nr 18). Jako taka jest ona prawdą i ma jedyne w swoim rodzaju znaczenie w całościowym, trynitarnym wyznawaniu wiary przez Kościół⁷⁴. Analizując dalej kryteriologiczną funkcję nauki o usprawiedliwieniu trzeba zaznaczyć, że nauka ta ma u luteranów i katolików różną rangę w ramach *hierarchia veritatum*⁷⁵. Podsumowując przedmiot konsensusu, jaki przyjęła Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan i Światowa Federacja Luterkańska w zakresie podstawowych prawd odnośnie do nauki o usprawiedliwieniu, należy odwołać się do następujących aspektów usprawiedliwienia: wiary, chrystocentryczności i darmości zbawienia oraz jej funkcji kryteriologicznej. Ukazanie tych aspektów usprawiedliwienia pozwala nam wreszcie wyłonić samo określenie usprawiedliwienia⁷⁶.

2.3. Wspólne określenie usprawiedliwienia

Reformatorzy głosili, że człowiek wskutek grzechu pierworodnego stracił wolną wolę i dlatego wszystkie jego akty są grzeszne. Człowiek zatem nie może być usprawiedliwiony, jeśli nie postępuje właściwie. Środkiem do osiągnięcia usprawiedliwienia jest ufność oraz sprawiedliwość Chrystusa. Usprawiedliwienia, dokonującego się absolutnie darmo dzięki Bożemu miłosierdziu, nie wolno przy tym wiązać z ludzkimi dyspozycjami. Ponadto Reformacja nauczała, że usprawiedliwienie i odnowienie grzesznika muszą być od siebie wyraźnie odróżniane⁷⁷. Usprawiedliwienie w nauczaniu Reformacji wyraża się

⁷⁴ WOOD 3.

⁷⁵ Por. H. Mühlen, Die Lehre des Vaticanum II über die Hierarchia veritatum und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog, ThG 57 (1966), s. 303-335; por. DE 11. Szerzej na ten temat w paragrafie opisującym różnice istniejące w konsensusie.

⁷⁶ A. A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, dz. cyt., s. 302.

⁷⁷ Nauczanie Lutra opierało się przede wszystkim na jego komentarzu do psalmu *Miserere*. Komentarz ten, powstały w 1532 roku jest kulminacją jego doktrynalnej ewolucji i ma specjalne znaczenie dla zrozumienia luterkańskiej teorii usprawiedliwienia. Według Lutra pierwszą częścią usprawiedliwienia jest łaska, objawiona przez

w niepoliczeniu grzechów, gdyż zostają one zakryte przez sprawiedliwość Chrystusa. Grzech zaś pozostaje, a człowiek usprawiedliwiony ma nową relację z Bogiem. Nie podlega już potępieniu, ale zbliża się do Chrystusa. Usprawiedliwienie pochodzi jedynie z Jego zasług i może być zaaplikowane tylko przez wiarę. Człowiek usprawiedliwiony, jeśli autentycznie wierzy, będzie wiódł życie moralnie dobre, czynił dobro, zdobywał cnoty a zwłaszcza miłość. Odnowa moralna grzesznika dokonana przez Ducha Świętego jest początkiem całkowitego odnowienia, jakie dokona się dopiero w eschatycznym eonie⁷⁸.

Katolicka nauka o usprawiedliwieniu, wyrażona przez Sobór Trydencki w opozycji do twierdzeń Reformatorów, znajduje się w streszczeniu w kanonie 10., ogłoszonym w czasie VI sesji: „Jeśli ktoś twierdzi, że ludzie są usprawiedliwieni bez Chrystusa, który swoją sprawiedliwością wysłużył nam usprawiedliwienie, albo że ona sama formalnie jest dla nich sprawiedliwością – n.b.w.”⁷⁹. Widać więc wyraźnie, że z jednej strony człowiek nie może dostąpić usprawiedliwienia bez interwencji samego Boga w Jezusie Chrystusie, z drugiej natomiast neguje się to, że człowiek staje się sprawiedliwy w sposób formalny jedynie przez sprawiedliwość Chrystusa, bez bycia w samej swej istocie zmienionym. Cały bowiem wysiłek Soboru zmierzał do połączenia tych dwóch aspektów usprawiedliwienia. Bóg usprawiedliwia grzesznika, który w zamian zwraca się do łaskowości Bożej⁸⁰. Możliwość współpracy z Bogiem i łaską istnieje dlatego, że grzech pierwotny jedynie zranił naszą naturę, osłabiając rozum i wolę, ale nie zniszczył jej całkowicie. Sobór Trydencki nie redukuje wpływu Chrystusa na usprawiedliwienie i nie zawęża go do historycznego faktu Jego śmierci czy też ustanowienia sakramentów. Sobór naucza, że usprawiedliwieni powtórnie

dzieło Jezusa Chrystusa, a wyrażająca się w fakcie, że gniew Boży jest przez Jezusa uśmierzony i to w ten sposób, że grzech nie może już więcej nas oskarżać, a sumienie jest zabezpieczone przez ufność (*fiducia*) w Boże miłosierdzie. Druga część usprawiedliwienia wyraża się w obdarowaniu Duchem Świętym i Jego darami. M. Flick, Z. Alszeghy, *Il Vangelo della Grazia. Trattato dogmatico*, Firenze 1967, s. 420-422.

⁷⁸ Tamże, s. 425.

⁷⁹ DS 1560 (BF VII, 86).

⁸⁰ M. Flick, Z. Alszeghy, *Il Vangelo della Grazia...*, dz. cyt., s. 428.

rodzą się w Chrystusie⁸¹. Ponadto usprawiedliwienie grzesznika dokonuje się w takiej mierze, w jakiej jest zjednoczony w Chrystusie i staje się Jego żywym członkiem⁸². Chrystus – głowa członków i życie winnych latorośli – nieustannie oddziałuje na usprawiedliwionych. Bez tego wpływu żadne ich dobre dzieło nie mogłoby być wobec Boga w jakikolwiek sposób zasługujące⁸³.

Omawiając zagadnienie usprawiedliwienia nie można nie zauważyć, że pojęcie usprawiedliwienia (*iustificatio*) w języku potocznym nie oznacza tego, co ma na myśli język teologiczny. Usprawiedliwienie w sensie teologicznym nie oznacza bowiem stwierdzenia i zapewnienia własnej niewinności, co wydaje się konotować język potoczny. W teologii reformacyjnej pod pojęciem usprawiedliwienia rozumie się właściwie przeciwieństwo tej konotacji, gdyż oznacza ono uniewinnienie grzesznika (winowajcy) w obliczu Bożego sądu, ogłoszenie go sprawiedliwym ze względu na zasługi Chrystusa, który zastępczo odpokutował za człowieka uwikłanego w grzech. Usprawiedliwienie nie jest zatem czynem samousprawiedliwienia, ale darem „obcej sprawiedliwości” (*aliena iustitia*), którego Chrystus łaskawie udziela grzesznikowi. Nauka o usprawiedliwieniu głosi, że Bóg dzięki łasce czyni grzesznika sprawiedliwym, nie żądając od człowieka żadnych zasług czy też wypełnienia jakichś warunków. Artykuł o usprawiedliwieniu przeciwstawia się wszelkim tendencjom sprowadzenia Ewangelii do prawa, podważenia darmowości łaski i chrześcijańskiej wolności. Ostrze takiego rozumienia usprawiedliwienia zostało skierowane przeciw wszelkim średniowiecznym i humanistycznym tendencjom, które przypisywały człowiekowi możliwość współpracy (*synergia*) w usprawiedliwieniu i odkupieniu. Natomiast katolicka koncepcja usprawiedliwienia, rozwinięta przez Sobór Trydencki, rozumie pod tym pojęciem także istotne, bytowe uczynienie człowieka grzesznego sprawiedliwym.

W teologii protestanckiej, nawet jeśli były okresy popadania nauki o usprawiedliwieniu w pewne kryzysy⁸⁴ i istniała potrzeba ujmowania jej

⁸¹ DS 1523 (BF VII, 61).

⁸² DS 1530 (BF VII, 66).

⁸³ Por. DS 1545 (BF VII, 75).

⁸⁴ Por. O.H. Pesch, A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, s. 382.

w nowsze kategorie interpretacyjne, nie było nigdy wątpliwości co do jej znaczenia jako *articulus stantis et cadentis ecclesiae*⁸⁵. Ze strony teologii katolickiej ustami jej reprezentantów potwierdzano nieraz przeciwstawne stanowisko, stwierdzające brak zainteresowania kwestią usprawiedliwienia, z wyjątkiem przypadku „konieczności”⁸⁶. Gdy w teologii katolickiej podejmowano temat usprawiedliwienia, bardzo często ze strony teologii protestanckiej podnoszono zarzut traktowania nauki o usprawiedliwieniu jako teologumenon w obrębie wiary chrześcijańskiej, jako jednej spośród innych nauk dogmatycznych, nie zaś jako „środek i granica”, względnie kryterium teologii⁸⁷. Zarzut ten odpierano stwierdzeniem, że ze „środka i granicy” nie można czynić zasady redukującej różnorodność chrześcijańskiej wiary. Jej centrum stanowi i pozostaje nim Jezus Chrystus, przez którego Bóg usprawiedliwia, udzielając niezасłużonego daru łaski. Zatem sensem i celem artykułu o usprawiedliwieniu jest uwydatnianie owego centrum⁸⁸. Jak zauważa R. Porada rzeczą znamioną jest, że w *Małym katechizmie*⁸⁹ Lutra ani razu nie wspomniano nauki o usprawiedliwieniu. *Artykuły szmalkaldzkie* jako artykuł główny wyznają ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa⁹⁰. Podobnie czyni *Formuła zgody*⁹¹. W kilkaset lat później znalazło to swoje potwierdzenie w *Konkordii leuenberskiej*⁹².

⁸⁵ Por. W. Andersen, *Das theologische Gespräch über die Rechtfertigung in Helsinki*, w: Helsinki 1963. *Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes*, red. E. Wilkens, Berlin 1964, s. 25-69; W. Trillhaas, *Rechtfertigungslehre unter neuen Voraussetzungen?*, w: Helsinki 1963, dz. cyt., s. 91-116.

⁸⁶ O.H. Pesch, A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung* dz. cyt., s. 392n.

⁸⁷ G. Müller, *Die Rechtfertigungslehre*, Gütersloh 1977, s. 116.

⁸⁸ R. Porada, *Przewodnie idee wspólnego rozumienia usprawiedliwienia*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, dz. cyt., s. 70n.

⁸⁹ M. Luter, *Mały katechizm*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, dz. cyt., s. 41-56.

⁹⁰ „Tu jest pierwszy i główny artykuł: 1. Jezus Chrystus, Bóg i Pan nasz, umarł z powodu grzechów naszych i zmartwychwstał dla usprawiedliwienia naszego (Rz 4,25)”. M. Luter, *Artykuły szmalkaldzkie*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, dz. cyt., s. 338.

⁹¹ BSLK, nr 487.

⁹² *Die Leuenberger Konkordie. Dokument der Einigung reformatorischer Kirchen in Europa*, LM 12 (1973), s. 271-274; *Konkordia między Kościołami wyrosłymi na*

A zatem istota różnicy między doktryną katolicką a luterąską leży w pojmowaniu aktu Bożego miłosierdzia i usprawiedliwienia. Według protestantów Bóg skutecznie przypisuje człowiekowi sprawiedliwość Chrystusa, bez obdarowywania go w tym momencie nową jakością. Natomiast według teologii katolickiej akt Bożego miłosierdzia daje efekt udziału stworzenia w sprawiedliwości Bożej i pociąga za sobą jakościową zmianę osoby⁹³. Oczywiście zatem staje się fakt, że podpisana *Deklaracja* musiała poświęcić szczególne miejsce zagadnieniu pojmowania usprawiedliwienia.

W trzecim rozdziale dokument augsburski prezentuje w sposób bardzo zwięzły to, co strona luterąska i katolicka mogą – w oparciu o ogólne prawdy wspólnie przyjmowane – razem powiedzieć na temat istoty usprawiedliwienia. *Wspólna deklaracja* zawiera dwa opisy usprawiedliwienia. Oba opisy opierają się mocno na biblijnym orędziu o usprawiedliwieniu i są nim poprzedzone. Z łatwością dostrzega się, że wspólne studium Pisma Świętego pozwoliło katolikom i luteranom odkryć szerokie konotacje pojęcia usprawiedliwienia w Starym i Nowym Testamencie, a zwłaszcza w listach św. Pawła, w których dar zbawienia jest opisany w różnorodny sposób, między innymi jako „wyzwolenie do wolności” (Ga 5, 1-13), „pojednanie z Bogiem” (2 Kor 5, 18-21), „pokój z Bogiem” (Rz 5, 1), „nowe stworzenie” (2 Kor 5, 17), „życie dla Boga w Chrystusie Jezusie” (Rz 6, 11.23) lub „uświęcenie w Chrystusie Jezusie” (1 Kor 1, 2; 1, 31; 2 Kor 1, 1) Dlatego *Deklaracja* łączy biblijne orędzie o usprawiedliwieniu z zagadnieniem wyzwolenia, pojednania, pokoju, nowego stworzenia i uświęcenia⁹⁴.

Podarowanie czy przekazanie sprawiedliwości posiada swoje korzenie w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa i dokonuje się przez przyjęcie Ducha Świętego w chrzcie jako włączeniu do jednego ciała (por. Rz 8, 1-9; 1 Kor 12, 12). W świetle Nowego Testamentu centralną pozycję

gruncie Reformacji w Europie (*Konkordia leuenberska*), tłum. K. Karski, SiDE 1995, nr 2, s. 33-42.

⁹³ A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika...*, dz.cyt., s. 135.

⁹⁴ WD 8-12; A.A. Napiórkowski, *Pneumatologiczne wymiary usprawiedliwienia. „Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”*, w: *Niech zstąpi Duch Twój!*, red. Z. Kijas, Tarnów 1999, *Sympozja dogmatyczne*, nr 2, s. 90.

w odniesieniu do ratującego działania Bożego uzyskuje chrzest. Widać to ewidentnie w teologii św. Pawła, który usprawiedliwienie wiąże z myślą o „byciu w Chrystusie”. Przed Bogiem sprawiedliwy jest tylko ten, kto przez wiarę i chrzest jest z Nim związany, kto razem z Nim umarł dla grzechu i dla swojego własnego grzesznego *ego*. „To wiedźcie, że dla zniszczenia grzesznego ciała dawny nasz człowiek został razem z Nim ukrzyżowany po to, byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu” (Rz 6, 6; por. też 7, 4). Według Listu do Rzymian, wiara i chrzest zespalają ochrzczonego z Chrystusem umierającym i zmartwychwstałym. Dokonuje się to dzięki Duchowi Świętemu, który włącza ochrzczonego do Mistycznego Ciała Chrystusa⁹⁵.

Sygnatariusze *Wspólnej deklaracji* uzgodnili, że wspólnie wyznają, iż usprawiedliwienie nie tylko przynosi odpuszczenie popełnionych grzechów, ale równocześnie nakłada na ochrzczonego obowiązek prowadzenia bezgrzesznego życia. Człowiek bowiem, ze względu na swoją słabość nieustannie popada w grzech, dlatego musi stale na nowo wsłuchiwać się w obietnice Boże. Usprawiedliwieni żyją z wiary, która pochodzi ze Słowa Chrystusa (por. Rz 10, 17). Wiara bowiem – jak zauważa *Deklaracja* – jest czynna w miłości (por. Ga 5, 6). Z kolei miłość jest owocem Ducha (por. Ga 5, 22n). Miłość Boża jest wlana w nasze serca (por. Rz 5, 5). Jest ona identyczna z darem Ducha Świętego (por. Ga 3, 2-5; 5, 6); (por. Rz 8, 23; por. 2 Kor 5, 5)⁹⁶. Powyższe orędzie o usprawiedliwieniu posłużyło ekumenistom jako punkt wyjścia do dalszej pracy nad *aticulus iustificationis*. Oba Kościoły, analizując dwa opisy usprawiedliwienia,

⁹⁵ A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, dz. cyt., s. 303. To działanie Ducha Prawdy jest ukazane na tle grzeszności usprawiedliwionego. Usprawiedliwiony pozostaje w dalszym ciągu pod naporem mocy i ingerencji grzechu (por. Rz 6, 12-14); nie omija go też trwająca przez całe życie walka z egoistycznym pożądaniem starego człowieka wymierzona przeciw Bogu (por. Ga 5, 16; Rz 7, 7-10). Rozwijając wyrażoną tu myśl Apostoła Narodów (por. Ga 5, 16-18; 6, 7-8; Rz 8, 5-11), można powiedzieć: usprawiedliwiony ma (już) Ducha Świętego, jest już synem, ale jeszcze jest w ciele, które sprzeciwia się Duchowi, i oczekuje pełni synostwa, odkupienia i uduchowienia swojego ciała. Chrześcijanin musi się stale uczyć żyć w „nowym duchu” (Rz 7, 6). „Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujemy” (Ga 5, 25). Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. II, Warszawa 1995, s. 227-228:

⁹⁶ WD 12.

mówią o usprawiedliwieniu jako wydarzeniu z pozycji działania Trójjedynego Boga i z perspektywy człowieka, który doznaje usprawiedliwienia. W jednym i drugim przypadku widać akcenty pneumatologiczne. „Bóg posłał na świat swojego Syna dla zbawienia grzeszników. Inkarnacja, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są podstawą i warunkiem usprawiedliwienia [...]. Chrystus sam jest naszą sprawiedliwością, która staje się naszym udziałem z woli Ojca przez Ducha Świętego. Wspólnie wyznajemy: »Tylko z łaski i w wierze w zbawcze działanie Chrystusa, a nie na podstawie naszych zasług zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca, uzdalnia nas i wzywa do dobrych uczynków«⁹⁷. Ludzie, do których odnosi się posłannictwo Jezusa Chrystusa i działanie Ducha, są tu rozumiani jako grzesznicy, a celem zaangażowania się Trójcy Przenajświętszej jest zbawienie grzesznika.

Dzieło usprawiedliwienia dokonuje się jedynie z łaski. Dokument augsburski, który wyklucza przypisywanie jakiegokolwiek znaczenia zbawczego ludzkim zasługom, jednoznacznie mówi o darmowości odkupienia, (Rz 3, 24): „[...] a [wszyscy, którzy wierzą] dostępują usprawiedliwienia darmo z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie”; (Rz 3, 28): „człowiek osiąga usprawiedliwienie przez wiarę, niezależnie od pełnienia nakazów Prawa”; (Ga 2, 16): „człowiek osiąga usprawiedliwienie nie przez wypełnianie Prawa za pomocą uczynków, lecz jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa”. Z „byciem przyjętym przez Boga” związane jest otrzymanie Ducha Świętego. Duch Święty jest więc nie tylko tym, który daje udział w Chrystusie, ale jest także darem. Jest to dar szczególny, ponieważ jako dar jest On aktywny, gdyż „odnawia nasze serca [...] i wzywa do dobrych uczynków”⁹⁸.

W antropologicznym ujęciu usprawiedliwienia sygnatariusze *Wspólnej deklaracji* na pierwszym miejscu stawiają wiarę. *Deklaracja* stwierdza: „Tylko przez Chrystusa zostajemy usprawiedliwieni, przyjmując w wierze to zbawienie. Z kolei sama wiara jest darem Boga przez Ducha Świętego, który w Słowie i sakramentach działa we wspólnocie wierzą-

⁹⁷ WD 15.

⁹⁸ WD 15.

cych; Duch Święty prowadzi wierzących do odnowy ich życia, którą Bóg doprowadzi do końca w życiu wiecznym⁹⁹.

Człowiek może odpowiedzieć na Chrystusowe zbawienie, na jego ofertę przyjaźni „tylko przez Chrystusa zostajemy usprawiedliwieni” wiarą, która przyjmuje zbawienie. Jednakże wiara nie tylko przyjmuje zbawienie jako dar, ale ona sama jest darem Boga. Wiara jest działaniem Ducha Świętego w człowieku, który przez nie staje się wierzącym. Dokonuje się to wówczas, gdy Duch Święty przynosi Słowo i sakrament: Słowo Boże, które jest przepowiadane we wspólnocie wierzących, oraz sakramenty, które są w jej obrębie udzielane. Ponieważ wiara przyjmuje zbawienie i jest dziełem nieustannego działania Ducha, wiąże się ona z odnowieniem życia¹⁰⁰.

W zakresie nauki o usprawiedliwieniu osiągnięty konsensus, wiąże się z potępieniami doktrynalnymi, które padły w XVI wieku. *Wspólna deklaracja* nie kwestionuje ówczesnej nauki katolickiej czy luterkańskiej. Potępienia doktrynalne, które zostały wypowiedziane w XVI wieku, nie są zniesione, gdyż żadna ze stron dialogu ekumenicznego, nie relatywizuje swojej dotychczasowej nauki i swojego magisterium. Zarówno *Deklaracja* jak i *Aneks* stwierdzają jasno, że potępienia doktrynalne Soboru Trydenckiego nie dotyczą dzisiejszej nauki Kościołów luterkańskich, jaka jest przedkładana w *Deklaracji*. Podobnie potępienia luterkańskich *Ksiąg Wyznaniowych* nie dotyczą nauki o usprawiedliwieniu Kościoła rzymskokatolickiego, którą on przedkłada w tej *Deklaracji*¹⁰¹. Szesnastowieczne potępienia nie odnoszą się do dzisiejszego partnera dialogu, ponieważ nauka przedkładana dzisiaj przez niego, nie kłóci się z nauką drugiej strony. A więc ani doktrynalne potępienia z XVI wieku, ani tym bardziej same decyzje doktrynalne nie zostają uchylone¹⁰². Pojednanie katolicko – luterkańskie zaowocowało również daleko idącą zgodnością w interpretacji Pisma Świętego, jaśniejszym wglądem w historyczne uwarunkowania przekazanych sformułowań doktrynalnych i nowym duchem w ekumenicznym dialogu.

⁹⁹ WD 16.

¹⁰⁰ A. A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, dz. cyt., s. 305n; tenże, *Pneumatologiczne wymiary usprawiedliwienia*, dz. cyt., s. 94-95.

¹⁰¹ WD 41.

¹⁰² WD 42.

§3. Różnice istniejące w konsensusie

Po „podaniu sobie rąk” przy tezie o absolutnej darmości usprawiedliwienia katolicy i luteranie uzewnętrzniili własne odmienne wrażliwości i tradycje. Znajdują się one w czwartym rozdziale *Wspólnej deklaracji*¹⁰³. Rozdział ten prezentuje siedem różnic kompatybilnych, tzn. różnic pasujących do zgody, ale nie znoszących zgodności w podstawowych prawdach¹⁰⁴. A.A. Napiórkowski zauważa, że rozbieżności takie wynikają z różnicy języka, teologicznej formy i odmiennego rozłożenia akcentów w rozumieniu usprawiedliwienia. „Dlatego wspólne rozumienie nauki o usprawiedliwieniu jest zróżnicowanym konsensusem, to jest takim porozumieniem, które, wyrażając się we wzajemnej zgodzie w podstawowych prawdach, przyjmuje różnice nie podważające istoty tej zgody”¹⁰⁵.

3.1. Niemoc i grzech człowieka w obliczu usprawiedliwienia

Zagadnienie relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem w dziele usprawiedliwienia, wyrażające się w pojęciu „współdziałania”, zajmowało w sporach teologicznych zawsze naczelne miejsce. Pierwsza antyteza sprowadza się do odmiennego rozumienia niemocy i grzechu człowieka. Teologia luteraska, przekonana o całkowitym zniszczeniu natury ludzkiej przez grzech pierworodny, podkreśla, że człowiek może tylko pasywnie przyjmować (*mere passive*) usprawiedliwienie. Reformatorzy mówili o całkowitym zepsuciu ludzkiej natury, wskutek czego człowiek utracił wolność i siłę, aby spełniać dobro moralne i wypełniać przykazania Boże¹⁰⁶. Teologia katolicka zdecydowanie podkreśliła wolność człowieka w przyjęciu łaski¹⁰⁷. Wolność ta jest

¹⁰³ WD 18-39; zob. B. Klappert, *Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth*, Göttingen 1976.

¹⁰⁴ A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, dz. cyt., s. 307.

¹⁰⁵ Tamże, s. 308.

¹⁰⁶ *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* T. I. *Rechtfertigung, Sakramente und Amt*, dz. cyt., s. 36.

¹⁰⁷ Teologia katolicka rozróżnia pomiędzy zdolnością do wolnej decyzji, która pozostała w człowieku po grzechu pierworodnym, a wolnością woli, którą Bóg obdarowuje na nowo człowieka w dziele usprawiedliwienia. Sobór Trydencki broni ludzkiej zdolności do podejmowania decyzji, stwierdzając w kanonie piątym o usprawiedliwieniu: „Jeśli

podstawą założenia, że człowiek jest zdolny do współdziałania (*cooperatio*) w dziele własnego usprawiedliwienia. Nauka katolicka przez wieki podkreślała, że natura człowieka nie jest całkowicie i doszczętnie zniszczona. Wprawdzie grzech pierworodny bardzo osłabił wolność w kierunku czynienia dobra, ale wolność i możliwość czynienia dobra nie zostały w sposób całkowity unicestwione. Obie pozycje zawsze budziły u partnerów dialogu wzajemne niezrozumienia.

W podpisanej *Deklaracji* oba wyznania wyznają, że: „człowiek w odniesieniu do swojego zbawienia jest zdany zupełnie na zbawczą łaskę Boga. Wolność, którą posiada w odniesieniu do ludzi i spraw tego świata, nie jest wolnością dotyczącą jego zbawienia. Oznacza to, że grzesznik podlega sądowi Bożemu i nie jest zdolny zwrócić się do Boga o ratunek, zasłużyć na swoje usprawiedliwienie przed Bogiem lub własnymi siłami osiągnąć zbawienie. Obie strony chcą tu mocno podkreślić absolutną darmowość usprawiedliwienia, które spełnia się tylko z łaski”¹⁰⁸. Katolicy i luteranie podzielają w tym punkcie przekonanie, że usprawiedliwienie dokonuje się tylko z łaski.

Zagadnieniem różniącym obie strony jest kwestia współpracy człowieka z Bogiem podczas przygotowania do usprawiedliwienia i jego przyjęcia. Protestanci zwykli postrzegać ten problem jako osłabienie, a nawet zaprzeczenie zasad *sola gratia* i *solus Christus* – przypominając: albo sama łaska, albo łaska i współpraca z nią; albo sam Chrystus, albo również my. Jeśli współpracujemy z usprawiedliwiającym nas Bogiem, to On współpracuje z człowiekiem, a więc nie sprawia wszystkiego absolutnie sam. Tak więc strona luterska odmawia człowiekowi zdolności współdziałania w ratowaniu samego siebie i neguje możliwość wkładu człowieka do usprawiedliwienia¹⁰⁹. Zdaniem luteranów człowiek, jako grzesznik może tylko przyjmować usprawiedliwienie. Utrzymując takie

któs twierdzi, że po grzechu Adama człowiek utracił wolną wolę i została ona zniszczona [...] niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych” (BF VII, 81, Dz. 1555).

¹⁰⁸ WD 19.

¹⁰⁹ „Ci, których opanował grzech, nie mogą uczynić nic, by zasłużyć na usprawiedliwienie, które jest wolnym darem łaski Bożej. Nawet wstępne etapy usprawiedliwienia, np. skrucza, modlitwa o łaski i prośba o przebaczenie, muszą być w nas Bożym dziełem”. *Justification by Faith*, 156.

stanowiska nie odrzucają jednak osobistego zaangażowania się człowieka w wierze, dokonującego się pod wpływem Słowa Bożego¹¹⁰. Mocne podkreślenie bierności człowieka podczas aktu usprawiedliwienia nie miało nigdy oznaczać, że strona luterkańska kwestionuje pełne osobiste uczestnictwo w wierze, lecz „miało wykluczać wszelkie współdziałanie z samym wydarzeniem usprawiedliwienia. Jest ono wyłącznie dziełem Chrystusa, wyłącznie dziełem łaski”¹¹¹. Kościół katolicki broni w *Deklaracji* charakterystycznego dla swojej teologii słowa *cooperatio*, przy czym odcina się od interpretacji pelagiańskiej tego wyrażenia, potwierdzając darmość usprawiedliwienia. Mówiąc o współpracy z łaską argumentem jest nie wspaniałomyślność człowieka, ale wspaniałość łaski. Jej działanie objawia się personalistycznie. Zdaniem strony katolickiej jest to łaska personalistyczna, tzn. działająca z poszanowaniem człowieka i wolności, która aktywizuje go jako osobę¹¹².

Sygnatariusze *Wspólnej deklaracji* nie negują prawdziwego udziału człowieka. Udział ten jest wiarą, a nie uczynkiem. Odpowiedź wiary jest skutkiem przychodzącego z zewnątrz Słowa Boga, które przenika do serca i stwarza w nim wiarę, a serce w tej wierze zaczyna uczestniczyć¹¹³.

3.2. Usprawiedliwienie jako odpuszczenie grzechów i uczynienie sprawiedliwym

Druga różnica w istniejącym konsensusie odnosi się do rozumienia usprawiedliwienia jako przebaczenia grzechów i uczynienia sprawiedliwym.

¹¹⁰ WD 21.

¹¹¹ *Stellungnahme des Gemeinsamen Ausschusses der hereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zum Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“* (13 września 1991), w: *Lehrverurteilungen im Gespräch*, hg. von der Geschäftsstelle der Arnolds-hainer Konferenz, dem Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Frankfurt 1993, nr 84 [cyt. dalej: VELKD].

¹¹² Por. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, t. I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, hg. von Karl Lehmann und Wolfhart Panenberg, Freiburg 1986, nr 48n.

¹¹³ VELKD 77-81.

W teologii Marcina Lutra usprawiedliwienie jednoznacznie nie oznaczało istotnego i bytowego uczynienia grzesznika sprawiedliwym, ale pozostawało wyraźnie jedynie rzeczywistością chrystologiczną, polegającą na zawiązaniu nowej relacji pomiędzy Chrystusem a człowiekiem. Według Ojca Reformacji człowiek przyjmując w wierze – rozumianej jako zaufanie (*fiducia*) w Boże zbawienie w Chrystusie – sprawiedliwość Chrystusa, niejako sprawia, że Chrystus staje się w nim obecny, zasłaniając (usprawiedliwiając) jego grzechy. Poglądu Lutra nie można jednak ujmować skrajnie, twierdząc, że przyjmował usprawiedliwienie jako rzeczywistość wyłącznie zewnętrzną. Dla opisu rzeczywistości usprawiedliwienia Luter wypracował parę pojęć: *gratia* i *donum*. Łaska (*gratia*) sprawia dzięki Chrystusowi nową relację wobec Boga. Fundamentem tej nowej relacji po stronie człowieka jest *donum* – sprawiedliwość i wiara. *Donum* nie jest jednak własnością człowieka, lecz ściśle uzależnionym od Boga miejscem lub środkiem skutecznej jego obecności¹¹⁴. Stąd teologia luterkańska ukazuje, że sprawiedliwością usprawiedliwiającą człowieka jest sprawiedliwość Chrystusa a nie nasza. Mówiąc zaś o dokonującej się odnowie naszego życia podkreśla, że dokonuje się ona tylko w łączności z Chrystusem. Kościół luterkański zaznacza też, że usprawiedliwienie jako łaska przebacząca (miłość czy życzliwość) Boga¹¹⁵ „zachowuje niezależność od ludzkiego współdziałania i nie jest zależne od przyczyniającego się do odnowy życia działania łaski w człowieku”¹¹⁶. Partner strony katolickiej zdaje się bronić przed zarzutem nieprzyjmowania odnowy wewnątrz człowieka w usprawiedliwieniu, zapewniając, że takiej odnowy nie kwestionuje i chodzi jedynie o zachowanie zasady, że tylko Bóg usprawiedliwia.

Kościół katolicki ukazuje w usprawiedliwieniu wewnętrzną odnowę człowieka i dar nowego życia, przejawiający się w czynnej miłości. Mówi również o przyjęciu przez człowieka łaski udzielonej przez Boga. Strona kato-

¹¹⁴ WA 8,107,13-24/Frick 106; 8,112,19n.; 8,114,23/Frick 117; por. G. Bauaenhart, *Simul iustus et peccator. Zum römischen Einspruch gegen die „Gerneinsame Erklärung zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre“*, Cath 53 (1999) 2, s. 133n.

¹¹⁵ Por. WA 8, 106.

¹¹⁶ WD 23.

licka zdaje się bronić przed możliwością stawianych jej zarzutów, że nie przyjmuje całkowitej darmości usprawiedliwienia, zapewniając jednocześnie, że nie neguje nauki o niezależności usprawiedliwienia od ludzkiego współdziałania¹¹⁷.

Katolicy i luteranie wyznają wspólnie, „że Bóg z łaski odpuszcza człowiekowi grzech, jednocześnie go uwalnia od zniewalającej mocy grzechu oraz obdarza nowym życiem”¹¹⁸. Nowością *Wspólnej deklaracji* jest połączenie zewnętrznego i wewnętrznego aspektu usprawiedliwienia w jedno. Dlatego usprawiedliwienie, to zarówno darowanie grzesznikowi jego grzechów wobec Boga, dzięki sprawiedliwości Chrystusa (luteranie), jak i dzięki Duchowi Świętemu – dar nowego życia, które przejawia się w czynnej miłości (katolicy)¹¹⁹.

Za wielki sukces podpisanego porozumienia należy uznać fakt, że teologia katolicka dostrzega to, co od wieków akcentowała teologia ewangelicka: personalny i słowny charakter łaski. Mimo obaw ewangelików Kościół katolicki nie twierdzi, że łaska jest rzeczowym, możliwym do dysponowania przez człowieka posiadaniem – nawet gdyby to miało być posiadanie darowane. Z kolei teologia reformacyjna dostrzega w nauce katolickim głoszonej przez nią stwórczy i odnawiający charakter miłości Bożej. Teologia reformacyjna nie twierdzi również tego, przed czym z kolei żywiła obawę strona katolicka, że niemoc Boża wobec grzechu, który w usprawiedliwieniu miałby być jedynie przebaczony, a nie prawdziwie usunięty w swojej od Boga udzielonej mocy¹²⁰.

Zauważamy, że w powyższym wspólnym wyznaniu, zarówno katolicy, jak i luteranie przyjmują pogląd o jednoczesnym przebaczeniu grzechów i nowym życiu w Chrystusie. Mowa jest więc o rzeczywistym uczynieniu sprawiedliwym. Przy czym następujące później sformułowanie

¹¹⁷ WD 24.

¹¹⁸ WD 22.

¹¹⁹ WD 24. Ten podwójny aspekt usprawiedliwienia Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan i Światowa Federacja Luterska potwierdziły jeszcze w *Aneksie*, odwołując się zwłaszcza do tekstów biblijnych, które akcentują wewnętrzne odnowienie usprawiedliwionego przez działanie Ducha Świętego. Zob. WOOD 2.

¹²⁰ *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, t. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt...*, dz. cyt., s. 55; A.A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika...*, dz. cyt., s. 192-193.

luterzańskie bardziej akcentuje rzeczywistość więzi z Chrystusem, z której wynika rzeczywistość usprawiedliwienia wierzącego. Miało to na celu uniknięcie jakiegokolwiek wiązania usprawiedliwienia ze współdziałaniem ludzkim. Natomiast katolickie ujęcie silnie podkreśla osobiste obdarowanie wierzącego łaską nowego życia, z którym zawsze związana jest przebacząca łaskowość (życzliwość) Boga i ulaskawienie człowieka, jak utrzymują luteranie. A więc dar łaski także według katolików pozostaje zawsze niezależny od ludzkiego współdziałania. Tę problematykę podejmuje kolejny punkt.

3.3. Usprawiedliwienie przez wiarę i z łaski

Niemiecki teolog L. Ullrich¹²¹ zauważa, że w kwestii usprawiedliwienia przez wiarę i z łaski najbardziej dochodzą do głosu konfesyjne różnice, które zdołano wyrazić tak, że nie wykluczają się nawzajem. Znajdujemy tu kontynuację wcześniejszego problemu. Teologia reformacyjna, podparta scholastyczną metafizyką, twierdzi, że istnieją trzy przyczyny sprawcze usprawiedliwienia: łaska Boża, zasługa Chrystusa i wiara.¹²² Mają one na celu podkreślenie priorytetowej roli Bożego działania w dziele usprawiedliwienia. Przez wieki z wielkim naciskiem i odwoływaniem się do Pisma Świętego reformatorzy głosili, że

¹²¹ L. Ullrich, *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Bedeutung Rezeption aus katholischer Perspektive*, US 53 (1998) 4, s. 359.

¹²² Pod pojęciem łaski rozumie się tu nie wlaną właściwość duszy, jak czynił to Sobór Trydencki, lecz łaskowość Boga (*favor Dei*), czy też Bożą miłość, która motywuje Boga do usprawiedliwienia grzesznika.

Zasługą Chrystusa jest posłuszeństwo, które znamionuje całe Jego życie. W sprawiedliwości Chrystusa Boże działanie zbawcze staje się w szczególny sposób widoczne i transparentne. Sprawiedliwość nie jest zatem wewnętrzną przemianą człowieka, która musiałaby się uzewnętrzniać w jego aktach i dobrych uczynkach. Sprawiedliwość nie odnosi się bowiem do ludzkich uzdolnień, lecz do Chrystusa.

Trzecią przyczyną usprawiedliwienia jest wiara, rozumiana jako dar Boga. Reformacja postrzegała jednak wiarę wyłącznie jako działanie Boga w człowieku. Jest to wprawdzie moja wiara, jednocześnie jednak jest ona całkowicie Bożym dziełem. Wiara ta rozumiana jest jednocześnie jako poznanie i zaufanie, dzięki którym człowiek przyswaja sobie oferowane usprawiedliwienie, przy czym samo poznanie i zaufanie należy rozumieć również jako dar Boży. R. Porada, *Przewodnie idee wspólnego rozumienia usprawiedliwienia*, dz. cyt., s. 80n.

dar usprawiedliwienia otrzymuje grzesznik tylko dzięki wierze (*sola fide*)¹²³. Strona katolicka kładła akcent na twierdzenie, że wiara i ufność usprawiedliwiają tylko w jedność z podarowaną przez Boga nadzieją i miłością¹²⁴.

Dialog ekumeniczny pomógł zrozumieć, że przekład jednego języka na drugi pozwala stwierdzić, iż reformacyjne mówienie o usprawiedliwieniu przez wiarę odpowiada katolickiemu mówieniu o usprawiedliwieniu przez łaskę. Z drugiej zaś strony reformacyjna nauka wyraża słowem „wiara” merytorycznie to, co teologia katolicka, w nawiązaniu do 1 Kor 3, 33 – ujmuje w triadzie „wiara, nadzieja i miłość”¹²⁵.

W podpisanej *Deklaracji* oba wyznania wspólnie nauczają, „że grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez wiarę w zbawcze działanie Boga w Chrystusie; zbawienie to zostaje mu darowane przez Ducha Świętego w chrzcie jako fundament całego życia chrześcijańskiego”¹²⁶. Według rozumienia teologii luterńskiej wiara, która „uczepia się” bezwarunkowo Bożej obietnicy w Słowie i Sakramencie, wystarcza do sprawiedliwości przed Bogiem tak, że odnowa człowieka, bez której nie można mówić o wierze, nie wnosi ze swej strony wkładu do usprawiedliwienia¹²⁷. Luteranie wyjaśnili, że w ich rozumieniu „usprawiedliwienie z wiary” wiąże się nieodzownie z odnową życia. Dokonują jednak odróżnienia, choć nie oddzielenia, tej rzeczywistości od samego usprawiedliwienia, by nie podważyć jego darmowego charakteru. Usprawiedliwienie dokonuje się w wierze, którą Bóg sam daruje człowiekowi.

¹²³ W *Wyznaniu Augsburskim* czytamy: „Ludzie nie mogą zostać usprawiedliwieni przed Bogiem poprzez swoje własne siły, zasługi czy dzieła, bardziej usprawiedliwienie ich dokonuje się darmo z powodu Chrystusa i przyjmują to w łasce. Chrystus za nasze grzechy dokonał zadośćuczynienia poprzez swoją śmierć. Taką wiarę Bóg policza za sprawiedliwość”. CA 4, 1 (BSLK 56, 2-10). Podobne stanowiska prezentują *Artykuły szmalkaldzkie*. Por. AS II, 1 (BSLK 415, 14-17, 21).

¹²⁴ *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, t. I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt...*, dz. cyt., s. 39.

¹²⁵ Tamże.

¹²⁶ WD 25.

¹²⁷ VELKD 89, 6-8. Luteranie trzymają się mocno rozróżnienia między usprawiedliwieniem a uświęceniem, wiarą a uczynkami, rozróżnienie to nie oznacza jednak rozdzielenia.

Strona katolicka podziela reformacyjną zasadę, że odnowa człowieka nie wnosi żadnego wkładu do usprawiedliwienia. Mimo to, ze względu na mocne przekonanie, że moc Boża stwarza nowe rzeczy, czuje się zmuszona do podkreślenia odnowy wnętrza człowieka przez łaskę usprawiedliwiająca, którą oczywiście rozumnie w ten sposób, że ta odnowa w wierze, nadziei i miłości nie jest odpowiedzią na niezmierną łaskę Bożą¹²⁸. Kościół katolicki, wyjaśniając swoje ujęcie tego zagadnienia, podkreśla, że „wiera ma fundamentalne znaczenie dla usprawiedliwienia”¹²⁹. Jednocześnie ukazuje powiązanie pomiędzy łaskawością i życzliwością Boga a rzeczywistym i faktycznym uświęceniem i uczynieniem grzesznika sprawiedliwym, czyli dzieckiem Bożym. Przy czym łaska usprawiedliwienia została wyraźnie związana z więzią, jaka istnieje pomiędzy człowiekiem a Chrystusem. Łaska nie staje się więc własnością człowieka, czy właściwością jego duszy, jak to miało miejsce w teologii scholastycznej. Udział człowieka w łasce całkowicie zależy od Boga i Jego zbawczej miłości, która przyjmuje człowieka do wspólnoty ze sobą. Nie człowiek posiada Bożą łaskę, lecz Bóg niejako posiada człowieka poprzez włączenie do wspólnoty ze sobą. Łaska usprawiedliwienia nie staje się nigdy własnością człowieka. To raczej człowiek dzięki niej staje się własnością Boga. Ta nowa relacja Boga do człowieka jest zatem nośnikiem łaski usprawiedliwienia i wewnętrznej przemiany człowieka¹³⁰. W ten sposób nowymi metodami podjęto tra-

¹²⁸ Por. *Lehrverurteilungen – kirchentrennung?, t. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt...*, dz. cyt., s. 23-29.

¹²⁹ WD 27.

¹³⁰ Niektórzy teologowie w katolickim ujmowaniu uświęcenia i nowego życia (jako następstwa usprawiedliwienia) w oparciu o personalną relację człowieka do Boga widzą most porozumienia, który może katolicką naukę o usprawiedliwieniu otworzyć na luterzańskie ujęcie i uczynić ją bardziej zrozumiałą. Luteranie odnoszą bowiem swoją koncepcję także relacyjnie: *homo coram deo*, człowiek przed Bogiem, człowiek w relacji do Boga, od Boga pochodzący i ku Bogu skierowany. W swoim wyjaśnieniu luteranie określają bowiem wiarę jako pełne zaufanie, którym człowiek obdarza Stwórcę i Zbawiciela, wchodząc w ten sposób we wspólnotę z Nim. Usprawiedliwienie polega więc na trwaniu w tej wspólnotcie, a to jest gwarancją i odnowy życia, a jednocześnie niepodważania całkowitej zależności łaski usprawiedliwienia od Boga. R. Porada, *Przewodnie idee wspólnego rozumienia usprawiedliwienia*, dz. cyt., s. 82-83.

dycyjne nauczanie katolickie, w którym usprawiedliwienie grzesznika rozpatrywano w relacji pomiędzy *gratia increata*, niestworzoną łaską (łaskawością) Boga, którą jest sam Bóg, a *gratia creata*, stworzoną łaską stanu usprawiedliwienia, którą jest nowe życie (nowe stworzenie) w człowieku¹³¹.

Reasumując możemy stwierdzić, że mimo różnicy akcentów obie strony w istocie wyrażają to samo, mianowicie, że istnieje nierozzerwalny związek pomiędzy odnową życia i uświęceniem a łaskawością i życzliwością Boga, od którego całkowicie pochodzi łaska usprawiedliwienia. Luteranie jednoznacznie wyznali, że również przyjmują odnowę i uświęcenie życia jako konieczny skutek usprawiedliwienia, katolicy zaś wyraźnie wyartykułowali stałą zależność odnowy życia przez łaskę usprawiedliwienia od działania łaskawego Boga. „Ta odnowa [...] jest zdana zawsze na bezdenną łaskę Bożą”¹³².

3.4. Grzeszność usprawiedliwionego

Czwarta różnica dopuszczalna w konsensusie nauki o usprawiedliwieniu według *Wspólnej deklaracji* to prawda o „grzeszności usprawiedliwionego”. Centrum niezgody w tym zagadnieniu kryje się w relatywności terminologii polegającej na odmiennym nazywaniu tej samej rzeczywistości. W opinii katolików usprawiedliwienie grzesznika „czyni sprawiedliwym” (*Gerechtmachung*), luteranie zaś uważają, że „ogłasza sprawiedliwym” (*Gerechsprachung*)¹³³. W tym kontekście

¹³¹ W tym miejscu warto odnieść się do koncepcji łaski według Rahnera, ukazaną w siódmym punkcie pierwszego rozdziału niniejszej dysertacji, który łaskę pojmował jako centrum chrześcijańskiej egzystencji. Jego centralnym pojęciem w nauce o łasce i objawieniu było „samoudzielenie się Boga”. Jeśli Bóg przemawia do człowieka, wówczas udziela się jednocześnie człowiekowi. Nie jest to więc model objawienia jako przekazu informacji, lecz model komunikacji. Bóg sam się objawia, aby wezwać człowieka do wspólnoty ze sobą. Mówiąc obrazowo: aby Bóg mógł „zamieszkać” w człowieku, czyni sobie najpierw poprzez łaskę usprawiedliwienia mieszkanie w nim.

¹³² WD 27.

¹³³ A. A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika...*, dz. cyt., s. 112; por. M. Tykfer, *Reinterpretacja teologiczna dogmatu w dialogu ekumenicznym na przykładzie Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, Poznań 2002, s. 48-55.

słowa *iustus* i *peccator* rozumiane były jako właściwości człowieka, w jego statycznym ujęciu. Ojcowie odpowiadali na pytanie: co dzieje się w człowieku w akcie usprawiedliwienia? Luter, przypomnijmy, rozważał usprawiedliwienie grzesznika bardziej jako akt, w którym Bóg miłuje i przebacza w Chrystusie¹³⁴.

Rodzi się zatem pytanie: czy rzeczywiście sformułowania „ogłasza” i „czyni” są synonimami określającymi tę samą rzeczywistość? Oczywiście można by dodać kolejne wątpliwości dotyczące możliwości poznania intencji autorów obu określeń historycznych uwarunkowań, które faktycznie miały zasadniczy wpływ na tworzenie się różnorodnej terminologii, a w końcu o naszą szansę teologicznej reinterpretacji, która nie zaciera głosu Tradycji, ale jest owym głębszym poznaniem i wyrażeniem wiary w różnorodnych wspólnotach Kościoła.

Określony za pomocą słów „ogłosić” i „czynić” związek dzieła Chrystusa z grzesznikiem stanowił zagadnienie będące kwestią sporną na gruncie samej Reformacji. Mówienie o „sprawiedliwości zewnętrznej” w odróżnieniu od „sprawiedliwości wewnętrznej” znajduje swoje uzasadnienie w *Księdze zgody* i nauce Lutera. Jednak już w 1888 roku F. Loofs rozpoczął badania nad *Apologią Konfesji Augustyna*, które wykazały, że nie chodzi tu tylko o zewnętrzne usprawiedliwienie, bowiem używa się go zamiennie ze „sprawiedliwością wewnętrzną”, a usprawiedliwienie z odpuszczeniem grzechów¹³⁵. *Raport z Malty* stał się pierwszym krokiem ekumenicznej zgody w tej sprawie. Tam też znajdujemy bardzo ważne stwierdzenie, „iż wydarzenie usprawiedliwienia nie ogranicza się do indywidualnego odpuszczenia grzechów i [luteranie] widzą w nim nie tylko czysto zewnętrzne usprawiedliwienie grzesznika. Oznacza ono raczej to, iż przeniesiona zostaje na grzesznika zrealizowana w wydarzeniu Chrystusowym boska sprawiedliwość, jako ogarniająca go rzeczywistość, i przez to następuje ugruntowanie nowego życia wierzącego”¹³⁶. Uzyskujemy przekonanie, że choć nie użyto w tym zdaniu słów

¹³⁴ C. Napiórkowski, *Sola fide – sola gratia. Z dyskusji nad usprawiedliwieniem*, BE 5 (1976) n.1, s. 35.

¹³⁵ S. C. Napiórkowski, *Solus Christus*, dz. cyt, s. 71-75. Tam też znajdziemy szerzej opisany problem „sprawiedliwości wewnętrznej” i „sprawiedliwości zewnętrznej” w luterzańskich *Księgach Wyznaniowych*.

¹³⁶ *Evangelia a Kościół*, nr 26. Walter Kasper w dniu podpisania *Wspólnej dekla-*

kluczowych dla szesnastowiecznej kontrowersji, to jednak opisano wydarzenie, które kryje się pod osłoną tych terminów. Wyjaśnia to wprost dokument pod tytułem *Zbawienie i Kościół* w dialogu katolicko – anglikańskim: „(...) u Boga »ogłosić sprawiedliwym« znaczy »uczynić sprawiedliwym« (nr 15 i 18)”¹³⁷.

Na powyższym przykładzie można zaobserwować odejście od pewnych sformułowań, które nosiły za sobą piętno konfesyjnej jednostronności. Jednocześnie jest odniesieniem do tak zwanych „początków”, określających wiarę apostołów poprzez badania egzegetyczne, które stanowiły fundament porozumienia. We *Wspólnej deklaracji* czytamy: „Do tych nowych przeświadczeń doszliśmy dzięki wspólnemu sposobowi wsłuchiwania się w słowo Boże w Piśmie Świętym”¹³⁸.

Deklaracja w numerze 28. zaczyna właśnie od tego biblijnego uzasadnienia. Tak bowiem jak w poprzednich dokumentach, znajdujemy i tutaj wspólne wyznanie „że Duch Święty jednoczy w chrzcie z Chrystusem, usprawiedliwia i rzeczywiście go odnawia”¹³⁹, ale zaraz potem w *Deklaracji* czytamy: „on nie jest jeszcze wolny od napierającej mocy i ingerencji grzechu (por. Rz 6, 12-14); nie omija go też trwająca przez całe życie walka z egoistycznym pożądaniem starego człowieka, wymierzonym przeciw Bogu (por. Ga 5, 16; Rz 7, 7. 10)”¹⁴⁰. Nakładają

racji wygłosił homilię, w której powiedział między innymi: „Pismo Święte (...) mówi o usprawiedliwieniu grzesznika. To znaczy: Bóg daje nam nowe serce. On jedyny czyni nas usprawiedliwionymi. On przemienia nas i czyni nas nowym stworzeniem”. *Homily by bishop Walter Kasper*, <http://www.lutheranworld.org/news.EN>. Jest to głos potwierdzający to wspólne stanowisko, przyjmujący formę nie tyle języka wyznaniowego, co używający określeń biblijnych.

¹³⁷ *Heil und Kirche. Anglikanisch – katholisches Dokument „Über die Rechtfertigung”*, cyt. za: S. C. Napiórkowski, w: red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, dz. cyt., s. 548.

¹³⁸ WD 8. W dokumencie *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, 14 czytamy: „zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca, uzdalnia nas i wzywa do dobrych czynów”.. Dokument *Kościół i usprawiedliwienie* łączy sytuację usprawiedliwionych z genezą Kościoła, tym samym podkreślając: „są oni stale zdani na usprawiedliwiającą łaskę oraz ufają obietnicy, która została im dana podczas walki ze złem”. *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 155.

¹³⁹ WD 28.

¹⁴⁰ WD 28.

się tu dwa jednostronne ujęcia biblijnego rozumienia *epithimia*. Cytaty z *Listu do Galatów* i *Listu do Rzymian* tłumaczą go jako „egoistyczne pożądanie starego człowieka, który pod Prawem stale jest skłonny do tego, aby spełnić pożądaną ciała”. W 6. rozdziale *Listu do Rzymian* mamy przypomnienie św. Pawła o potrzebie nieustannej czujności wobec pożądań. Badania teologów niemieckich widzą tu bezpośredni związek pożądanego z grzechem, który został różnie sklasyfikowany przez odmienne koncepcje grzechu i usprawiedliwienia u luteranów i katolików, co jednak nie musi oznaczać sprzeczności¹⁴¹. Pewne napięcie narasta wokół słowa „pożądliwość”, którego teologiczne znaczenie jest uzasadniane w rozumieniu luteranckim i katolickim w kolejnych dwóch numerach. W punktach 29 i 30 *Wspólnej deklaracji* przedstawiono odpowiednio luteranckie i katolickie rozumienie „grzeszności usprawiedliwionego”. Zarówno Kościół katolicki, jak i Światowa Federacja Luterancka, zgodnie stwierdzają, że „grzeszność”, występująca po chrzcie, nie prowadzi już do potępienia. Mimo iż po obu stronach występuje odmienne rozumienie owej „grzeszności”, skutek usprawiedliwienia pozostaje dla wszystkich ten sam. Strona katolicka uważa, że łaska Jezusa Chrystusa, która jest udzielana przy chrzcie, usuwa wszystko, co jest „rzeczywiście” grzechem, co „godne potępienia” (Rz 8, 1). Pomimo tego „pozostaje

¹⁴¹ A. A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika...*, dz. cyt., s. 185. W kontekście współcześnie narastającej sekularyzacji C. S. Bartnik ujął istotę usprawiedliwienia w taki sposób, iż faktycznie nie stwarza to trudności w przyjęciu obu formuł konfesyjnie ukształtowanych. W artykule *Odkupienie, usprawiedliwienie, zbawienie* czytamy: „Usprawiedliwienie z kolei jest skutkiem odkupienia: »dostępują usprawiedliwienia przez odkupienie« (Rz 3,24), a więc jest tym znojnym ścieleniem drogi do Ojca w Duchu Chrystusa. Polega ono na likwidowaniu różnych i ciągłych barier zła, grzechu i śmierci, na walce ze złem i uciekaniu od przeszłości, gdyż do Boga prowadzi tylko łaska przyszłości. W człowieku jest to pierwsza konsekwencja wiary, akt odkupienia, akceptacja działania Bożego w stosunku do nas”. W: *Teologiczne rozumienie zbawienia...*, dz. cyt., s. 41. Oznacza to stopniowe wkraczanie teologii w zakres współczesnych poszukiwań koncepcji osoby ludzkiej, a co za tym idzie języka antropologii chrześcijańskiej. Świat personalizmu staje się szansą dla odnowionego i pojedynczego sposobu mówienia o rzeczywistości zbawienia, czego pewne elementy znajdujemy we *Wspólnej deklaracji*. Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 73-86. S.C. Napiórkowski, *Personalizm a dialog ekumeniczny*, w: W. Granat, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 589-590.

w człowieku pewna skłonność (konkupiscencja), która wywodzi się z grzechu i ku niemu zmierza¹⁴². Kościół luterński dość obszernie rozwinął własną interpretację podstawowej zasady swej antropologii, według której usprawiedliwiony człowiek jest zarazem święty i grzeszny, co znaczy, że również po usprawiedliwieniu pozostaje grzesznikiem. Jest święty (w pełni sprawiedliwy) w takim sensie, że „Bóg przez Słowo i sakrament przebacza mu grzechy oraz przyznaje sprawiedliwość Chrystusa, która w wierze staje się jego własnością i czyni go w Chrystusie sprawiedliwym przed Bogiem [...] jako narodzonemu na nowo przez chrzest i Ducha Świętego, w codziennym powrocie do chrztu zostaje odpuszczony grzech tak, że jego grzech już go nie potępia i nie grozi mu wieczną śmiercią”¹⁴³. Usprawiedliwiony człowiek pozostaje grzesznikiem w takim sensie, „że grzech jeszcze w nim mieszka (1 J 1,8; Rz 7, 17.20); (usprawiedliwiony) nieustannie darzy zaufaniem fałszywych Bogów i nie miłuje Boga tą niepodzielną miłością jakiej domaga się od niego jako jego Stwórcy (Pwt 6,5; Mt 22,36-40). Takie sprzeciwianie się Bogu jest w istocie grzechem; grzech usprawiedliwionego już go nie potępia i nie grozi mu wieczną śmiercią. Gdy więc luteranie powiadają, że usprawiedliwiony jest także grzesznikiem i jego sprzeciwianie się Bogu jest prawdziwie grzechem, to nie zaprzeczają, że mimo grzechu jest w Chrystusie złączony z Bogiem, a jego grzech jest grzechem poskromionym”¹⁴⁴. Partner strony katolickiej stwierdza, że „mimo grzechu chrześcijanin nie jest już oddzielony od Boga, gdyż jemu – jako narodzonemu na nowo przez chrzest i Ducha Świętego w codziennym powrocie do chrztu zostaje odpuszczony grzech tak, że jego grzech już go nie potępia i nie grozi mu

¹⁴² WD 30.

¹⁴³ WD 29.

¹⁴⁴ „Chodzi [...] o zagadnienie w jaki sposób można mówić u usprawiedliwionego o grzechu; bez ograniczania rzeczywistości zbawienia. Podczas gdy strona luteraska wyrażała to napięcie za pomocą zwrotu *grzech poskromiony* (*peccatum regnatum*), którego założeniem był pogląd, że chrześcijanin jest *zarazem sprawiedliwy i grzeszny* (*simul iustus et peccator*), to strona rzymska uważała, że rzeczywistość zbawienia wymaga zakwestionowania, jakoby konkupiscencja posiadała charakter grzechu. Mając to na uwadze trzeba stwierdzić, że kiedy LV określa konkupiscencję obecną nadal w usprawiedliwionym jako nastawienie przeciw Bogu, kwalifikując ją tym samym jako grzech, to oznacza to znaczące zbliżenie stanowisk w tej kwestii”. VELKD 82,29-39.

wieczną śmiercią”¹⁴⁵. W przekonaniu strony luterńskiej takie stanowisko jest zgodne ze stanowiskiem rzymskokatolickim¹⁴⁶.

Strona katolicka nie podzieliła takiego stanowiska. Według katolików „łaska Jezusa Chrystusa, która jest udzielana w chrzcie, usuwa wszystko, co jest *rzeczywiście* grzechem, co *godne potępienia*” (Rz 8,1), a konkupiscencja, czyli skłonność do grzechu, nie jest grzechem¹⁴⁷. Grzech we właściwym sensie – w rozumieniu katolickim – jest zawsze związany z elementem personalistycznym i wolitywnym. Jest tam, gdzie jest ludzka decyzja na zło (personalizm w rozumieniu człowieka i grzechu), a gdzie nie ma ludzkiego „tak” na zło w sensie przeciwstawiania się Bogu, tam nie ma grzechu, który oddziela od Boga. „Skłonność do sprzeciwiania się Bogu nie zasługuje na karę wiecznej śmierci [...]. Gdy jednak usprawiedliwiony oddziela się od Boga umyślnie, wówczas nie wystarcza wznowione przestrzeganie przykazań, ale musi w sakramencie pojednania przyjąć przebaczenie i pokój przez słowo absolucji, które zostaje nam udzielone mocą pojednawczego dzieła Boga w Chrystusie”¹⁴⁸. Strona katolicka przypomina w tym punkcie o sakramentalnym elemencie w procesie usprawiedliwienia (sakrament pokuty), o czym nie wspomina strona luterńska¹⁴⁹.

¹⁴⁵ WD 29.

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ W tym miejscu pojawia się trudność, którą trudno zaakceptować jest stronie katolickiej. Tam, gdzie luteranie mówią o „codziennym powrocie do chrztu” jako środka odpuszczenia grzechu, katolicy w przypadku „grzechu śmiertelnego”, tzn. dobrowolnego oddzielenia się od Boga, wyraźnie mówią o potrzebie sakramentu pojednania, przez który „mocą pojednawczego dzieła Boga w Chrystusie” człowiek dostępuje przebaczenia i pokoju. Kolejna trudność jawi się w przypadku rozumienia konkupiscencji, jako pewnej skłonności do sprzeciwiania się Bogu, trwającej także po chrzcie. Katolicy stwierdzają „dojście do skutku ludzkich grzechów wymaga obecności elementu personalnego, toteż przy jego braku nie można uważać za grzech we właściwym sensie skłonności przeciwstawiania się Bogu”. Luteranie natomiast, że usprawiedliwiony pozostaje grzesznikiem i „jego sprzeciwianie się Bogu jest prawdziwie grzechem”, dodając jednocześnie, że „mimo grzechu jest w Chrystusie złączony z Bogiem, a jego grzech jest grzechem poskromionym” (WD 29).

¹⁴⁸ WD 30.

¹⁴⁹ S.C. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie. Dialog katolicko-luterński na forum światowym*, dz. cyt., s. 52-53.

Powstałą rozbieżność stanowisk próbowano załagodzić publikując, jeszcze przed podpisaniem *Deklaracji, Wspólne oficjalne oświadczenie*, w którym czytamy: „mylilibyśmy się jednak, gdybyśmy powiedzieli, że jesteśmy bez grzechu (1 J 1,8-10; por. WD nr 28). »Dopuszczamy się bowiem wszyscy wielu uchybień« (Jk 3, 2). »Uchybienia – któż znać może? Ukryte błędy odpuść mi!« (Ps 19, 13). Gdy się modlimy możemy tylko powiedzieć jak celnik: »Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu« (Łk 18, 13). Nasze liturgie wyrażają to w wieloraki sposób. Wspólnie słyszymy ostrzeżenie: »niechże więc nie panuje grzech w śmiertelnym ciele waszym, abyście nie byli posłuszni pożądliwościom jego« (Rz 6, 12). To przypomina nam o stałym zagrożeniu, jakie niesie dla chrześcijanina moc grzechu i jego skuteczność. Tak dalece mogą luteranie i katolicy wspólnie rozumieć chrześcijan jako *simul iustus et peccator* (jednocześnie sprawiedliwych i grzesznych), bez ujmy dla ich zróżnicowanego podejścia do zagadnień tematycznych¹⁵⁰.

Pomimo tego wyjaśnienia, wydaje się, że rozbieżność w pojmowaniu formuły *simul iustus et peccator* jest zbyt duża, aby można było ją zakwalifikować do różnic dopuszczalnych w konsensusie¹⁵¹.

3.5. Zakon i Ewangelia

W historii dialogu katolicko – luterńskiego problemem pozostaje ciągle odpowiedź na pytanie: jaka jest zależność między prawem a Ewangelią? W relacjach między katolikami a luteranami strona katolicka dość często oskarżała luteranów o subiektywizm i indywidualizm spowodowany odrzuceniem jurysdykcji kościelnej, zaś strona luterńska obarczała katolików winą zdrady Ewangelii i chrześcijańskiej wolności na rzecz porządku prawnego, nie zaprzeczając przy tym istnieniu wzajemnej relacji między Ewangelią a porządkiem prawnym.

Przyjmując założenie, że w świetle nauki o usprawiedliwieniu każde roszczenie do wiążących decyzji winno pozostać otwarte dla krytycznych zapytań i korektur przeciwstawiających się zakwestionowaniu nadrzędnej pozycji

¹⁵⁰ WOO 2.

¹⁵¹ Zagadnienie grzeszności usprawiedliwionego omówimy szerzej w kolejnym punkcie niniejszej dysertacji zatytułowanym „Granice konsensusu”.

Ewangelii w Kościele i jej priorytetowego znaczenia dla zbawienia, obie strony dialogu katolicko – luterńskiego podjęły problem rozumienia i znaczenia jurysdykcyjnej władzy w Kościele w ścisłym kontekście reformacyjnego przeciwstawienia nauki Ewangelii Prawu.

Według Lutra niemal całe Pismo Święte i rozumienie całej teologii zależy od właściwego rozumienia Prawa i Ewangelii¹⁵². Reformator określał rozróżnienie między Prawem a Ewangelią jako najwyższy kunszt chrześcijaństwa¹⁵³. Rozróżnienie między Prawem a Ewangelią jest streszczeniem luterskiej nauki o usprawiedliwieniu i jej podstawową strukturą formalną. Rozróżnienie to posiada jednocześnie eklezjologiczne konsekwencje. W stosunku do szesnastowiecznego katolicyzmu nowością w nauczaniu Lutra było rozumienie Prawa nie w sensie historiozbawczym – jako „stare” Prawo, identyczne z Torą, które zostało zastąpione przez Ewangelię, lecz strukturalnie – jako Prawo, które Paweł odrzucił jako fałszywą drogę zbawienia. Zdaniem Lutra, który nie dopuszczał możliwości jakiegokolwiek związku między Ewangelią a Prawem, w ówczesnym Kościele zaistniała sytuacja w pewnym stopniu odpowiadająca strukturalnemu porządkowi prawnemu wspólnoty judaistycznej. Luter nie dostrzegał jednak, że treściowo oba porządki były zupełnie odmienne. Jego rozumienie Prawa przyczyniło się do powstania uproszczonego poglądu, według którego Prawo i wszelki porządek prawny odpowiada grzesznej tendencji do usprawiedliwienia poprzez uczynki. Relacji między Prawem a Ewangelią Luter nie pojmował więc wyłącznie jako wyrazu następstwa dwu historiozbawczych epok, lecz jako wyraz trwałego napięcia między uczynkami a łaską¹⁵⁴. Jest to szczególnie widoczne na przykładzie sakramentu pokuty. Jedyną teologiczną funkcją Prawa, objawiającego wolę Bożą w przykazaniach Dekalogu, polega tu – zdaniem Lutra – na stanowieniu pomocy w zbadaniu stanu sumienia. W następnym kroku dochodzi do głosu Ewangelia z obietnicą przebaczenia grzechów jako pociecha dla pogrążonego w lęku sumienia. Owo następowanie

¹⁵² WA 7, 502, 34.

¹⁵³ WA 36, 9, 28n.

¹⁵⁴ R. Porada, *Kościół w dziele usprawiedliwienia...*, dz. cyt., s. 177-178.

po sobie Prawa i Ewangelii wyznacza ramy dla reformacyjnej nauki o usprawiedliwieniu i rzutuje na rozumienie prawa kościelnego¹⁵⁵.

Rozróżnienie Prawa i Ewangelii, jakiego dokonał Luter, niesło ze sobą konsekwencje ściśle eklezjologiczne. Ewangelia jako przewyciężenie Prawa oznacza, że Prawo nie pozostaje w żadnym związku z usprawiedliwieniem grzesznika. Z tego powodu Kościół nie może zwiastować Ewangelii jako Prawa i wspierać jej przy pomocy środków prawnych. Jedynym miejscem prawa w Kościele jest konieczna regulacja zewnętrznych warunków dla zagwarantowania nieskażonego przepowiadania Ewangelii. Jedynym narzędziem Ewangelii pozostaje zewnętrzne Słowo. Z drugiej strony nie kwestionowano, że wszelkie struktury organizacyjne Kościoła, łącznie z uformowaniem urzędu kościelnego i jego funkcji, winny odpowiadać niezakłóconemu i możliwie skutecznemu zwiastowaniu Ewangelii¹⁵⁶. Teza ta znajduje swój wyraz w konsekwentnym odrzucaniu wszelkich „ceremonii”, które miałyby wiążący charakter w jakiegokolwiek kościelnej i teologicznie uzasadnionej biurokracji¹⁵⁷.

Współczesne luterzańskie rozumienie relacji między Prawem a Ewangelią przedstawia W. Pannenberg¹⁵⁸. Autor ten nie był członkiem Komisji Dialogu, lecz jego teologia wywiera znaczący wpływ na luteranizm. Z tego względu jego poglądy zasługują na uwagę. Zdaniem Pannenberga paulińska formuła, że Chrystus jest końcem Prawa (Rz 10,4) odnosi się najpierw do prawa Mojżeszowego, rozumianego jako wyraz woli Bożej wobec Narodu Wybranego. Formuła ta oznacza, że prawo Mojżeszowe nie jest ostateczną formą tejże woli. Według Pannenberga stwierdzenie końca Prawa w Jezusie Chrystusie posiada w historycznym sensie epokowe znaczenie. Z przyjściem Chrystusa dla wierzących zakończyła

¹⁵⁵ WA 57, 59 (komentarz do Ga 1, 11).

¹⁵⁶ O.H. Pesch, *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche*, Freiburg 1982, s. 79n.

¹⁵⁷ H.P. Meyer, *Kirchenleitung nach lutherischem Verständnis. Zur Auslegung von Confessio Augustana 28*, ZEK 25(1980), s. 135; T. Koch, *Das Problem des evangelischen Kirchenverständnisses nach dem Augsburger Bekenntnis*, w: *Das „Augsburger Bekenntnis“ von 1530 – damals und heute*, red. B. Lohse, O.H. Pesch, München-Mainz 1980, s.127-133.

¹⁵⁸ W. Pannenberg, *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre...*, dz. cyt.

się identyfikacja Prawa przeznaczonego dla określonego ludu z ostateczną i niezmienną wolą Bożą. Prawo stało się odtąd tymczasową wielkością, która jest podporządkowana przemijalnemu światu. Ostateczna jest natomiast rzeczywistość Królestwa Bożego, zainicjowana w orędziu i historii Jezusa Chrystusa. W obecnym świecie rzeczywistość ta nie osiągnęła jeszcze pełni. Z tego powodu istnieją nadal formy porządku tymczasowego, do których zalicza się także Prawo i wszelki porządek prawny. Także w Kościele rzeczywistość Królestwa Bożego pozostaje w formie dopiero zaczątkowej. Dlatego również w nim muszą istnieć struktury tymczasowego porządku. Ich uzasadnienie m jest służebna funkcja wobec misji Kościoła urzeczywistniania Królestwa Bożego i otwierania wierzących na Bożą przyszłość i udział w zbawieniu¹⁵⁹.

Po tej linii idzie podpisana *Deklaracja*, w której obie strony dialogu wyznają też „że przykazania Boże zachowują ważność dla usprawiedliwionego, i że Chrystus w swoim Słowie i życiu daje wyraz woli Boga, która także dla usprawiedliwionego jest wytyczną jego postępowania”¹⁶⁰.

Strona luterńska odróżnia Zakon od Ewangelii, gdyż ich zdaniem ma to istotne znaczenie dla rozumienia usprawiedliwienia. Zakon odsłania grzechy po to, aby człowiek w wierze całkowicie przyjął Boże miłosierdzie¹⁶¹. Natomiast katolicy akcentują fakt, że Zakon jako droga zbawienia został wypełniony i przewyżczony przez Ewangelię, dlatego Chrystus nie jest prawodawcą w takim sensie jak Mojżesz. Strona katolicka podkreśla też, że człowiek usprawiedliwiony jest zobowiązany do przestrzegania przykazań Bożych¹⁶². W tej kwestii różnica istniejąca w konsensusie budzi niewiele kontrowersji.

3.6. Pewność zbawienia

Szóstą różnicę w konsensusie nauki o usprawiedliwieniu stanowi zagadnienie pewności zbawienia. Protestanci nauczali, że wiara usprawiedliwienia stwarza pewność zbawienia. Reformatorzy wyrażają przekonanie, że z powodu Bożej obietnicy wiara daje pewność, jest

¹⁵⁹ Tamże, s. 112.

¹⁶⁰ WD 31.

¹⁶¹ WD 32.

¹⁶² Tamże; por. VELKD 89, 28-36.

pewnością zbawienia, pewnością łaski i odpuszczenia grzechów¹⁶³. W każdym innym przypadku nie byłaby ona wiarą rzeczywistą¹⁶⁴. Katolicy zaś utrzymywali, że na skutek niedoskonałej miłości, człowiek nigdy nie może być dostatecznie pewien, czy znajduje się w stanie łaski¹⁶⁵.

W tym punkcie również nastąpiło spore zbliżenie obu stron ekumenicznego dialogu. W *Deklaracji* oba Kościoły wspólnie wyznają, że „wierzący mogą zaufać miłosierdziu i obietnicom Bożym. Również w obliczu własnej słabości i różnorodnych oznak zagrożenia swej wiary, mogą mocą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa szukać oparcia w skutecznej obietnicy łaski Bożej w Słowie i sakramencie, i być w ten sposób pewni tej łaski”¹⁶⁶.

Strona luterkańska, mówiąc o tym, że grzesznik może być pewny swego zbawienia, miała na uwadze fakt, że obietnice Boże są niezawodne i w tym sensie łaska zbawienia jest pewna. Kościół katolicki, obok obiektywnej rzeczywistości łaski Bożej, zwraca uwagę także na wolność człowieka i możliwość niewykorzystania daru łaski. Wzajemne wyjaśnienia pozwoliły na wyrażenie wspólnego poglądu, że pewność ta ma charakter zaufania w Boże miłosierdzie i skuteczne obietnice Boże¹⁶⁷. Jest to więc pewność wiary, nie zaś otrzymanie jakiejś gwarancji zbawienia.

¹⁶³ Argumentując swoje stanowiska Luter stwierdził: „(...) Nie wystarczy zatem odpuszczenie grzechów i obdarowanie łaską. O wiele bardziej trzeba bowiem wierzyć, że grzechy zostały odpuszczone” WA 1, 543, 14-15. 22-24. „(...) powiedziałem, że nikt nie może zostać inaczej usprawiedliwiony, jak tylko przez wiarę, a mianowicie, że jest konieczne, aby z mocną ufnością wierzył, że jest usprawiedliwiony, w żaden sposób nie wątpił, że otrzymał łaskę. Kto bowiem wątpi i nie jest pewien, nie będzie wskutek tego usprawiedliwiony, albowiem odrzuca łaskę”. WA 2, 13, 7-9.

¹⁶⁴ *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, t. I, *Rechtfertigung, Sakramente und Amt...*, dz. cyt., s. 40.

¹⁶⁵ „Jeśli ktoś twierdzi, że dla dostąpienia odpuszczenia grzechów człowiek mimo własnej słabości i braku usposobienia, musi w sposób pewny i bez wahania wierzyć, że grzechy są mu odpuszczone – n.b.w” DS 1563 (BF VII, 89). „Jeśli ktoś twierdzi, że człowiek otrzymuje rozgrzeszenie i usprawiedliwienie dzięki swej własnej wierze w to, że jest rozgrzeszony i usprawiedliwiony, albo że nikt nie bywa usprawiedliwiony bez wiary w swoje usprawiedliwienie oraz, że tylko taka wiara dokonuje rozgrzeszenia i usprawiedliwienia – n.b.w”. DS 1564 (BF VII, 90).

¹⁶⁶ WD 34.

¹⁶⁷ Tamże; por. L *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, t. I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt*, dz. cyt., s. 60n.

Podobna myśl wyrażona została tak w nauce Soboru Trydenckiego, jak i Soboru Watykańskiego II. Sobór Trydencki ogłosił za prawdę wiary, że grzechy zostają odpuszczone i zawsze były odpuszczane tylko za darmo, dlatego nie wolno wątpić ani w miłosierdzie Boże, ani w moc i skuteczność sakramentów¹⁶⁸. A Sobór Watykański II opowiedział się za oparciem wiary na obiektywnej obietnicy Chrystusa, gdy wezwał do okazania „posłuszeństwa wiary” Bogu objawiającemu, ponieważ przez to posłuszeństwo wiary „człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując »pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego« i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane”¹⁶⁹. Warto postawić pytanie, które należało postawić już w czasie Reformacji: czy słowo „pewność zbawienia” – podobnie jak w katolickim pojęciu „współdziałanie” nie wywołuje nieporozumień? Niepoprawność tych terminów, a mianowicie ideę jakiejś „ufności”, „pewności”, która jest w rzeczywistości pychą, należało już wówczas odnotować¹⁷⁰. Podobnie jak przy pojęciu „wiary”, tak również przy temacie „pewności zbawienia” istnieje rzetelny konsensus. Nie ma już wzajemnych anatem, ale nie wszystkie wątpliwości zostały pokonane.

3.7. Dobre uczynki usprawiedliwionego

Ostatnia, siódma różnica w katolicko – luterańskim konsensusie zwraca uwagę na dobre uczynki usprawiedliwionego. Na temat usprawiedliwienia grzesznika Reformacja zdecydowanie podkreślała, że dobre uczynki dokonywane z wiary, w łasce Bożej są wprawdzie skutkiem i owocem łaski, ale w żaden sposób nie mogą uchodzić przed Bogiem jako zasługa. Z przytoczonych już wcześniej tekstów teologii Reformacji wynika jasno, że w świetle tego nauczania, z istoty usprawiedliwiającego

¹⁶⁸ DS 1533-1534 (BF VII, 68): „[...] trzeba wierzyć, że tylko z łaski miłosierdzia Bożego, ze względu na Chrystusa grzechy są lub były kiedykolwiek odpuszczane [...] Tak samo bowiem jak nikt z wiernych nie powinien wątpić o miłosierdziu Boga ani o zasłudze Chrystusa, ani o mocy i skuteczności sakramentów; tak każdy, kto spogląda za siebie, na swą własną słabość i brak usposobienia, może się lękać i drzeć o swą łaskę”.

¹⁶⁹ KO 5.

¹⁷⁰ A.A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika...*, dz. cyt., s. 205.

działania Bożego wykluczono jakiekolwiek zasługi. W *Księgach Wyznaniowych* reformatorów czytamy między innymi, o przeciwnikach którzy mówią, że: „zasługują sobie według uznania na łaskę i życie wieczne. Jest to bezbożne i pyszne zarozumiałstwo”¹⁷¹. Z kolei nauka Kościoła katolickiego wyraziła swoje stanowisko w wielokrotnie cytowanym już *Dekrecie* Soboru Trydenckiego o usprawiedliwieniu, gdzie czytamy, że dobre uczynki usprawiedliwionego, dokonane dzięki łasce, są we właściwym sensie przed Bogiem zasługą, jakkolwiek nie na gruncie ludzkich osiągnięć, ale siłą łaski i zasługi Chrystusa¹⁷².

Na podstawie lektury *Wspólnej deklaracji* widać, że także luteraska nauka o usprawiedliwieniu doskonale rozumie, iż nie można pojąć rzeczywistości odkupienia (usprawiedliwienia) człowieka bez ukazania jego osobistego udziału i zaangażowania w to dzieło dzięki łasce usprawiedliwienia. Dlatego strona luteraska podkreśliła, że mówienie o *mere passive* ma na celu wykluczenie „własnego wkładu człowieka do usprawiedliwienia, lecz nie jego pełne osobiste zaangażowanie w wierze, dokonujące się pod wpływem Słowa Bożego”¹⁷³. Owa pasywność nie oznacza zatem niezdolności człowieka do podejmowania decyzji wiary. Jest to – jak powiada protestancki teolog E. Jüngel – „kreatywna pasywność”, w której człowiek zostaje obdarowany w wierze, będącą także jego osobistą decyzją, łaską usprawiedliwienia¹⁷⁴. Pozostaje to całkowicie w zgodzie z katolickim poglądem, że wiara jest stale związana z łaską – nie tylko jej zapoczątkowanie, ale również jej trwanie¹⁷⁵. W tym sensie można mówić o swoistej pasywności, to znaczy zależności od łaski.

Z problemem wolności człowieka i jego współdziałaniem w usprawiedliwieniu ściśle związana pozostaje nauka o dobrych uczynkach.

¹⁷¹ Apol 4, 146 (BSLK 189, 11-13). Podobne treści znajdziemy w pozostałych *Księgach Wyznaniowych*. Zob. np. WA 40 I, 224, 30-32; WA 39 I, 176, 21-32.

¹⁷² Por. DS 1581 (BF VII, 107); DS 1582 (BF VII, 108). Zob. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, t. I, *Rechtfertigung, Sakramente und Amt...*, dz. cyt., s. 42.

¹⁷³ WD 21.

¹⁷⁴ E. Jüngel, *Amica Exegesis einer römischen Note*, ZThK, Beiheft 10, Dezember 1998, s. 252-279.

¹⁷⁵ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. II-II, q. 4, a 3; zob. także J 6,44; 1 Kor 12,3.

I tu poczyniono konieczne wyjaśnienia, stwierdzając, że „dobre uczynki – życie chrześcijańskie w wierze, nadziei i miłości – wynikają z usprawiedliwienia i są jego owocami”¹⁷⁶. Zdaniem autorów *Deklaracji* „dla chrześcijanina [...] ten skutek usprawiedliwienia jest zarazem zobowiązaniem, które ma wypełnić”¹⁷⁷. Według luteranów dobre uczynki są „owocem” i „znakiem” usprawiedliwienia, nie posiadają jednak charakteru własnej zasługi¹⁷⁸.

Także strona katolicka nie rozumie dobrych uczynków jako drogi „zaślugiwania” na usprawiedliwienie. Kościół katolicki pragnie jednak w tym miejscu uwypuklić „odpowiedzialność człowieka za jego działanie”¹⁷⁹ i możliwość pogłębiania wspólnoty z Chrystusem, osiągniętej w usprawiedliwieniu. Na tej podstawie można na przykład rozróżniać sprawiedliwość tego lub innego człowieka. Wyłączność Bożego działania polega na tym, że Bóg uzdalnia człowieka do tego, do czego sam jako grzesznik i „naturalny” człowiek nie jest zdolny, mianowicie do wiary, nadziei i miłości. Dopiero w perspektywie tych uzdolnień, które całkowicie pozostają darem łaski, można mówić w odniesieniu do poszczególnego człowieka o wroście łaski. Poprzez dobre uczynki te uzdolnienia mogą wzrastać i pogłębiać się, co jest już ludzką zasługą. Człowiek może pogłębiać wiarę, nadzieję i miłość. Uczynki te nie mogą jednak w żaden sposób wysłużyć usprawiedliwienia, a już tym bardziej konkurować z zasługami Chrystusa. Charakter zasługi dobrych uczynków polega raczej na ich motywacyjnej roli w pogłębianiu i pomnażaniu uzdolnień płynących z daru łaski. Jeśli przyjmuje się wewnętrzną przemianę człowieka wskutek usprawiedliwienia, to trzeba przyjąć również, że człowiek potrafi tę przemianę wykorzystać i według nowego sposobu działać¹⁸⁰.

Omawiając dobre uczynki usprawiedliwionego trzeba również wskazać, że, pomimo wysiłków przedstawicieli Kościoła katolickiego i Światowej Federacji Luterkańskiej, obie strony ekumenicznego dialogu

¹⁷⁶ WD 37.

¹⁷⁷ WD 37.

¹⁷⁸ R. Porada, *Przewodnie idee wspólnego rozumienia usprawiedliwienia*, dz. cyt., s. 90-91.

¹⁷⁹ WD 38.

¹⁸⁰ R. Porada, *Przewodnie idee wspólnego rozumienia usprawiedliwienia*, dz. cyt., s. 91.

mają świadomość trudności w tej kwestii. Zagadnienie dobrych uczynków poruszono nie tylko we *Wspólnej deklaracji*, ale także próbowano je dodatkowo wyjaśniać w *Dodatku do Wspólnego oficjalnego oświadczenia*. Mimo wszystko nie wydaje się jednak, aby te wyjaśnienia usuwały wszelkie wątpliwości. Odnosi się raczej wrażenie, iż mamy tu do czynienia z jeszcze jedną, nie do końca jeszcze wyjaśnioną kontrowersją, gdyż odmienne jej rozumienie sięga po obu stronach zbyt głęboko¹⁸¹.

§4. Granice konsensusu

Zróznicowany konsensus możliwy jest ostatecznie tylko wtedy, gdy wiąże się z nim określony model jedności Kościoła. Nie da się utrzymać przekonania, że ugoda pod każdym względem musi być od razu całkowita. Dlatego w prowadzonym dialogu ekumenicznym wyraźnie dostrzegamy granice osiągniętego porozumienia. Gdyby nie było tych granic, wówczas nie byłoby miejsca na różne sposoby dochodzenia do prawdy, na inne wzorce językowe oraz różne formy myślenia. W takim przypadku dałoby się zaakceptować tylko jeden typ wypowiedzi teologicznych. Oznaczałoby to w końcu podporządkowanie jednego partnera drugiemu i byłoby końcem prawdziwego ekumenizmu teologicznego. Nie można także przechodzić obok obojętnego na wszystko pluralizmu biegnących niezależnie od siebie poglądów np. odnośnie do usprawiedliwienia, ponieważ tym samym porzuciłoby się szukanie jedności. Krytyczne studium *Wspólnej deklaracji* pozwala nam ukazać trzy poważne rozbieżności istniejące między sygnatariuszami tego dokumentu. Chodzi o formułę *simul iustus et peccator*, zagadnienie współpracy z łaską i funkcje nauki o usprawiedliwieniu¹⁸².

Najpoważniejsza rozbieżność między katolikami a luteranami zawarta we *Wspólnej deklaracji* sprowadza się do formuły *simul iustus et peccator*. Pogląd ten podzielają zarówno teologowie katoliccy, jak i protestanci. Kard. J. Ratzinger, mówiąc o katolicko – luteranским

¹⁸¹ A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, dz. cyt., s. 314.

¹⁸² T. Lutzi, *Kirchenverständnis, Sukzession und Papstamt. Bischof Kasper über die Fragen, die die Ökumene in Zukunft beschäftigen werden*, „Deutsche Tagespost” z dn. 22.01.2000, s. 4.

konsensusie w zakresie podstawowych prawd odnośnie do nauki o usprawiedliwieniu i wskazując na brak zgodności w niektórych kwestiach, wymienia na pierwszym miejscu problem rozumienia *simul iustus et peccator*¹⁸³. Protestantki teolog W. Pannenberg, komentując *Wspólną deklarację*, zauważa, że sformułowania w numerach 28-30 są niestety nieudane, ponieważ wcale nie znoszą konfesyjnych różnic i nie tłumaczą reformacyjnej prawdy, że „mimo grzechu chrześcijanin nie jest już oddzielony od Boga”¹⁸⁴.

W podobnym duchu utrzymany jest komentarz Instytutu Badań Ekumenicznych ze Strasburga do *Wspólnej deklaracji*, który przygotowali luterkańscy teologowie na zlecenie Światowej Federacji Luterkańskiej. We fragmencie poświęconym punktowi „Grzeszność usprawiedliwionego” mówią oni wprost o szczególnych trudnościach, gdyż występuje tu jaskrawe przeciwieństwo. Z jednej strony Sobór Trydencki naucza, że pożądlivość w usprawiedliwionych nie jest już w swojej istocie grzechem, a z drugiej luterkańskie *Księgi Wyznaniowe* określają pożądlivość jako grzech. Teologowie ze Strasburga jako źródło komplikacji uważają różne rozumienie pojęcia grzechu po obu stronach¹⁸⁵. Zagadnienie *simul iustus et peccator* omówiono w *Odpowiedzi Kościoła Katolickiego na Wspólną deklarację*. Ten tekst opublikowany w czerwcu 1998 roku wskazuje na paragraf 4.4. *Wspólnej deklaracji* zatytułowany „Grzeszność usprawiedliwionego” jako na „największą trudność w zakresie mówienia o pełnym konsensusie na temat usprawiedliwienia między obiema stronami”¹⁸⁶. Już sam tytuł – z punktu widzenia katolickiego – jest kontrowersyjny, ponieważ w chrzcie – jak czytamy w dekretach Soboru Trydenckiego o grzechu pierwotnym i o usprawiedliwieniu – zostaje usunięte to wszystko, co jest rze-

¹⁸³ J. Ratzinger, *Das Geheimnis und das Wirken der Gnade*, „30 Tage“ nr 6/7 (1999), s. 9.

¹⁸⁴ W. Pannenberg, *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre...*, dz. cyt., s. 7.

¹⁸⁵ Tamże, s. 42.

¹⁸⁶ *Odpowiedź Kościoła Katolickiego na Wspólną Deklarację*, nr 3; zob. R. Hermann, *Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich”*, Gütersloh 1930; por. R. Kösters, *Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich”. Zu dem gleichnamigen Buch von Rudolf Hermann*, Cath 18 (1964), s. 48-77, s. 193-217 oraz Cath 19 (1965), s. 138-162, 171-185.

czywiście grzechem, i dlatego nie ma niczego, co Bóg nienawidziłby w odrodzonych”¹⁸⁷.

Określenie „usprawiedliwiony jest jednocześnie grzesznikiem” dla Lutra odgrywało wielką rolę. W nacechowanym strachem przed wiecznym potępieniem myśleniu Ojca Reformacji, chodziło o pewność aby: „być przez Boga kochanym i usprawiedliwionym, mimo że czuł się on grzesznikiem”. W tym względzie istniało dla niego „jednocześnie” (*simul*) i faktycznie czuł się on grzesznikiem i jednocześnie w pełni usprawiedliwionym. To określenie będące wyrazem jego osobistego doświadczenia doznało z czasem teologicznego pogłębienia¹⁸⁸. Przeciwne zdania był Kościół katolicki, który wychodził z założenia, że nie może istnieć tu żaden dualizm. Jeśli ktoś nie jest uczyniony przez Boga sprawiedliwym, to nie jest też usprawiedliwiony. Usprawiedliwienie – w katolickim rozumieniu – oznacza łaskę, która w sakramencie chrztu czy też pojednania jest nam podarowana, przemienia grzesznika i czyni go nowym stworzeniem. Kardynał Ratzinger odwołuje się tu do nauki Soboru Trydenckiego, która głosi, iż pożądliwość (*concupiscentia*) jest to skłonność do grzechu, do niego prowadzi, ale sama w sobie grzechem nie jest. Uwidacznia się w tym miejscu istota omawianej kontrowersji: to, co katolicy nazywają skłonnością do grzechu, protestanci nazywają grzechem¹⁸⁹.

Prefekt Kongregacji Nauki Wiary rozbieżność rozumienia *simul iustus et peccator* widzi nie tylko w odmiennym języku religijnego doświadczenia własnej sytuacji egzystencjalnej przed Bogiem, czy też w sposobie mówienia, ale sądzi, iż jednym z powodów jest także odmienne ujęcie łaski. Istnieje bowiem rozumienie, według którego łaska nie sprawia żadnej rzeczywistej zmiany, lecz przykrywa jedynie grzech człowieka. Katolicka doktryna naucza jednak, że Bóg faktycznie działa w człowieku, przemienia go, stwarza w nim coś nowego. Dlatego usprawiedliwienia nie wolno zredukować tylko do zewnętrznego wymiaru, według którego Bóg ogłaszałby grzesznika w sposób

¹⁸⁷ DS 1515 (BF V, 50); DS 1528 (BF VII, 65), DS 1561 (BF VII, 87); por. J. Wicks, *Living and praying as Simul iustus et Peccator*; Gr 70 (1989), s. 521-548.

¹⁸⁸ A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędz grzesznika*, dz. cyt., s. 316.

¹⁸⁹ J. Ratzinger, *Das Geheimnis...*, dz. cyt., s. 9-10.

forenetyczny sprawiedliwym. Mamy tu zatem do czynienia z odmienną koncepcją łaski, której działania nie sposób pojmować jedynie jako zmianę relacji, ale raczej jako zmianę ontyczną. Konsekwencją tego jest katolickie przekonanie, iż łaska sprawia rzeczywistą przemianę człowieka i początkową przemianę świata¹⁹⁰. Dokonując krytycznej analizy *Deklaracji* trzeba podkreślić, że zarówno omawiany dokument jak i dołączony do niego *Aneks* nie tylko nie wyjaśniły formuły *simul iustus et peccator*, ale jeszcze bardziej podkreśliły braki w *Deklaracji*, które zdają się zaciemniać doktrynę katolicką. Co więcej *Aneks* odrzucił zdecydowanie to, jakoby nauka o równoczesnym byciu sprawiedliwym i grzesznym nie objęta była poprzez potępienia doktrynalne Soboru Trydenckiego.

Oprócz różnic odnoszących się do rozumienia łaski, należy wskazać ponadto na rozbieżności wynikające z odmiennego pojęcia grzechu. Grzech bowiem jest rzeczywistością o wymiarze personalnym, odnosi się do osoby. Dlatego człowiek jest tylko wówczas prawdziwym grzesznikiem, gdy popełnia grzech jako osoba¹⁹¹. Zatem *concupiscentia*, która pozostaje w ochrzczonej, nie jest grzechem właściwym. Z tej racji Kongregacja Nauki Wiary i Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan stwierdzają, iż „formuła zarazem sprawiedliwy i grzesznik, jak przedstawia ją w pierwszych zdaniach nr 29 *Wspólnej deklaracji*: chrześcijanin jest w pełni sprawiedliwym, ponieważ Bóg przez Słowo i sakrament przebacza mu grzechy. Natomiast w odniesieniu do siebie poznaje, że nadal pozostaje grzesznikiem i że grzech jeszcze w nim mieszka [...] – nie jest do przyjęcia przez katolików”¹⁹². Stanowisko to było potwierdzeniem nauki Soboru Trydenckiego, który usprawiedliwienie określał nie tylko jako odpuszczenie grzechów, ale również jako uświęcenie i odnowienie wewnętrzne człowieka, jakie następuje przez dobrowolne przyjęcie darów i łaski¹⁹³. *Aneks* dołączony do *Deklaracji* miał służyć usunięciu omawianej kontrowersji i doprowadzić do głębszego konsensusu między katolikami a luteranami. Dlatego relatywnie dużo miejsca

¹⁹⁰ Tamże, s. 10.

¹⁹¹ Tamże.

¹⁹² *Odpowiedź Kościoła Katolickiego na Wspólną deklarację*, 2.

¹⁹³ DS 1528 (BF VII, 65).

poświęca zagadnieniu grzeszności w usprawiedliwionym, a szczególnie samemu pojęciu pożądlivosti. W myśl tego dokumentu pojęcie *concupiscentia* jest różnie rozumiane przez stronę katolicką i luterzańską. *Concupiscentia* w luterzańskich *Księgach Wyznaniowych* jest rozumiana jako pożądlivosc człowieka, przez którą człowiek szuka siebie samego, co w świetle rozumianego Prawa uznawane jest za grzech. Według katolickiego rozumienia *concupiscentia* jest skłonnością wywodzącą się z grzechu i przynaglającą do grzechu i pozostaje w człowieku także po chrzcie. „Niczego nie ujmując tym różnicom strona luterńska może uznać, że pożądlivosc może stać się bramą, przez którą wchodzi grzech. Z powodu mocy grzechu cała ludzkość nosi w sobie skłonność do sprzeciwiania się Bogu. Skłonność ta według luterńskiego i katolickiego rozumienia nie odpowiada pierwotnemu planowi Boga w stosunku do człowieka (WD 30). Grzech ma charakter osobisty i jako taki prowadzi do oddzielenia od Boga. Jest egoistyczną pożądlivością starego człowieka, brakiem zaufania i miłości do Boga”¹⁹⁴. Na uwagę zasługuje tutaj swoista deklaracja ze strony luterńskiej, iż, pozostając w zgodzie ze swoją własną doktryną, jest ona w stanie uznać „pożądlivosc jako bramę, przez którą wchodzi grzech” oraz postrzeganie „grzechu jako osobistego (personalnego) wydarzenia człowieka”. Tym samym mamy do czynienia z poważnym zbliżeniem do katolickiego stanowiska. Z kolei w dalszej części *Wspólnego Oświadczenia*, jakby godząc ze sobą dwa komplementarne ujęcia usprawiedliwienia, obie strony wyznają, że można razem ujmować rzeczywistość ofiarowanego w chrzcie zbawienia i zagrożenie przez moc grzechu. Dlatego ze strony katolickiej należy podkreślać odpuszczenie grzechów i odnowienie człowieka przez chrzest w Chrystusie, ze strony luterńskiej zaś to, że usprawiedliwiony nie jest jeszcze całkowicie wolny od napierającej mocy i ingerencji grzechu (por. Rz 6, 12-14); nie omija go też trwające przez całe życie zmaganie przeciwko byciu wbrew Bogu¹⁹⁵.

Dokonując krytycznej analizy *Deklaracji*, nie sposób nie zauważyć niedostatecznie zaakcentowanych wymiarów pneumatologicznych i sakra-

¹⁹⁴ *Odpowiedź Kościoła Katolickiego na Wspólną deklarację*, 2.

¹⁹⁵ Tamże. Zob. A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędra grzesznika*, dz. cyt., s. 320.

mentalnych (zwłaszcza chrztu i pokuty). Wprawdzie istnieją pneumatologiczne akcenty aktu usprawiedliwienia we *Wspólnej deklaracji* i w *Aneksie*, ale trudno uważać je za wystarczające. Najwyraźniej dostrzegalne są one w związkach Ducha Świętego z chrztem. A.A. Napiórkowski zauważa, że: „szkoda, że w dokumencie tej miary, za którym kryją się przecież poważne autorytety Kongregacji Nauki Wiary, Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan i Światowej Federacji Luterńskiej, zabrakło wyrażniejszego zaakcentowania dosyć istotnego pneumatologicznego aspektu. Dziwnym bowiem wydaje się mówienie o usprawiedliwieniu grzesznika z pominięciem pierwszego dzieła łaski Ducha Świętego, czyli nawrócenia, to jest początków usprawiedliwienia, zgodnie z zapowiedzią Jezusa na początku Ewangelii: »Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie« (Mt 4, 17)»¹⁹⁶. Polski uczony zauważa również, że w *Deklaracji* nie spotykamy niestety określenia „Duch Prawdy”, ani też odniesienia do Jego funkcji, a to przecież wiąże się z ukazaniem roli Ducha Świętego jako Ducha Prawdy w nawróceniu grzesznika. Człowiek nie jest w stanie sam budować królestwa Bożego, jeśli Duch Boży go nie prowadzi. Budowanie królestwa wymaga przede wszystkim nawrócenia i wiary¹⁹⁷.

Istotnym brakiem w *Deklaracji* wydaje się być bardzo powierzchowne omówienie sakramentu pojednania. Niestety omawiany dokument wspomina o tym sakramencie tylko w jednym miejscu. Czytamy tam, że „gdy usprawiedliwiony oddziela się od Boga umyślnie, wówczas nie wystarcza wznowione przestrzeganie przykazań, lecz musi w sakramencie pojednania przyjąć przebaczenie i pokój przez słowo absencji, które zostaje nam udzielone mocą pojednawczego dzieła Boga w Chrystusie”¹⁹⁸. Ta wzmianka, zamieszczona w paragrafie poświęconym tematyce „Grzeszność usprawiedliwionego”, wydaje się jednak być zbyt skąpa, aby choćby powierzchownie zadowolić katolickie ujęcie usprawiedliwienia w tym względzie. Brak wskazania na sakrament pojednania jako drugiej możliwości bycia na nowo usprawiedliwionym

¹⁹⁶ Tamże, s. 321.

¹⁹⁷ Tamże.

¹⁹⁸ WD 30.

dla człowieka, który będąc już raz usprawiedliwiony stał się znowu grzesznikiem (pierwszy raz przez chrzest) *simul iustus et peccator*; wydaje się poważnym zaniedbaniem. Jest to tym bardziej niezrozumiałe, że potrzebę taką sygnalizowano już 25 czerwca 1998 r. w *Odpowiedzi Kościoła katolickiego na Wspólną deklarację*.

W watykańskim dokumencie mamy jednoznaczne wezwanie o następującej treści: „Kontynuując podjęty wysiłek trzeba się będzie zająć także sakramentem pokuty, o którym *Wspólna deklaracja* wspomina pod numerem 30., gdyż dzięki temu sakramentowi, jak formułuje Sobór w Trydencie, grzesznik może na nowo zostać usprawiedliwiony (*resurs iustificator*); wiąże się z tym możliwość, aby przez ten sakrament, który różni się od chrztu, odzyskać utraconą sprawiedliwość¹⁹⁹. Wspomniany numer 30. nie uwzględnia wystarczająco wszystkich tych aspektów²⁰⁰. Brak wyraźnego odniesienia do sakramentu pokuty może być dla niektórych katolików sygnałem podważenia sakramentalnych struktur kościelnych. Pożądaną rzeczą byłoby wspomnienie w *Deklaracji* o bytowo uświęcającej i wspomagającej łasce oraz o usprawiedliwieniu jako wejściu w stan łaski. Pominięcie tych elementów może nasuwać zarzuty, że katolicycy autorzy dokumentu zaakceptowali protestancką zasadę o nieistnieniu łaski stworzonej (*gratia creata*).

Jest jeszcze inna przykra konsekwencja nieuwzględnienia tematyki sakramentu pokuty we *Wspólnej deklaracji*. Otóż zarówno teologia jak i *praxis* sakramentu pojednania mają duże implikacje pastoralne. Można było wykorzystać *Deklarację* w celu zwrócenia uwagi chrześcijan na spowiedź i tym samym przywrócić jej utracone miejsce w świadomości i praktyce duszpasterskiej Kościoła²⁰¹.

Kościół katolicki współpracę człowieka z łaską Bożą widzi w sposób szerszy, aniżeli jego ekumeniczny partner. Dla katolików współpraca

¹⁹⁹ DS 1579 (BF VII, 105).

²⁰⁰ *Odpowiedź Kościoła Katolickiego na Wspólną Deklarację*, 2. Ponieważ trudno jest dociec przyczyn tej sytuacji, pozostaje ostatecznie jedynie wyrazić zdziwienie, iż ten rzymski postulat nie znalazł swojego odbicia we *Wspólnym Oficjalnym Oświadczeniu Światowej Federacji Luterńskiej i Kościoła Katolickiego*, zredagowanym przezeń rok później, to jest 11 czerwca 1999 r. i dołączonym do *Wspólnej deklaracji*.

²⁰¹ J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1998, s. 306-307.

nie jest tylko zdolnością do odrzucenia zbawczej łaski Boga, jest również nową zdolnością do przyjęcia woli Bożej – zdolnością, którą, za Soborem Trydenckim, nazywamy współdziałaniem. Owa zdolność, darowana wraz z nowym stworzeniem, nie pozwala stosować wyrażenia *mere passive* (tylko biernie). A.A. Napiórkowski zauważa, że 21. numer *Wspólnej deklaracji* stoi w częściowej opozycji do V rozdziału *Dekretu o usprawiedliwieniu* Soboru Trydenckiego, gdzie czytamy, że: „początek usprawiedliwienia u dorosłych należy przyznać uprzedzającej łasce Bożej za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, to znaczy powołaniu, jakiego Bóg udziela bez żadnych uprzednich zasług”²⁰². I to w ten sposób, że ci, co przez grzechy byli od Boga odwróceny, dzięki Jego łasce pobudzającej i wspomagającej usposabiają się do własnego nawrócenia, zgadzając się na przyjęcie tejże łaski [kan. 4, 5] i z nią współpracując. Wszystko więc dzieje się tak, że gdy Bóg dotknie serce człowieka oświeceniem Ducha Świętego, człowiek ani nie zachowuje się zupełnie biernie, bo przyjmuje natchnienie, które mógłby przecież odrzucić, ani sam bez łaski nie może własną wolną wolą skierować się ku sprawiedliwości [kan. 3]. Dlatego, kiedy czytamy w Piśmie Świętym: »Zwróćcie się do mnie, a ja zwrócę się do was« [Zach 1, 3], jest to przypomnienie o naszej wolnej woli; a gdy odpowiadamy: »Nawróć nas Panie ku sobie, a nawrócimy się« [Lm 5, 21], to wyznajemy, że łaska Boża nas uprzedza”²⁰³.

Analizując *Deklarację* dostrzegamy, że z jednej strony stanowisko luterzańskie zawiera w sobie „pełne osobiste zaangażowanie [człowieka] w wierze”²⁰⁴, a z drugiej strony mówi o biernym uczestnictwie. Uwagę na to zwróciła już Kongregacja Nauki Wiary i Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijań w *Odpowiedzi Kościoła katolickiego na Wspólną deklarację*. Jej autorzy stwierdzają, że dla osiągnięcia wyższego stopnia zgodności nauki luterńskiej z katolicką należałoby lepiej pogodzić osobiste zaangażowanie z przyjęciem usprawiedliwienia *mere passive*²⁰⁵. Następnie katolicki teologowie, nawiązując do ostatniego zdania 24. numeru *Wspólnej*

²⁰² A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędzą grzesznika*, dz. cyt., s. 323n.

²⁰³ DS 1525 (BF VII, 63); A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędzą grzesznika*, dz. cyt., s. 325.

²⁰⁴ WD 21.

²⁰⁵ *Odpowiedź Kościoła Katolickiego na Wspólną Deklarację*, s. 76.

deklaracji, w którym czytamy, iż „Boży dar łaski w usprawiedliwieniu pozostaje niezależny od ludzkiego współdziałania”²⁰⁶, interpretują go w podwójnym znaczeniu. Pierwsze rozumienie sprowadza się do tego, aby darów łaski Bożej nie uzależniać od uczynków człowieka, a drugie polega na tym, aby nie sądzić, że usprawiedliwienie może nastąpić bez współdziałania człowieka²⁰⁷.

Zagadnienie współpracy z łaską Bożą jest związane ze sprawą dobrych uczynków człowieka usprawiedliwionego. Strona katolicka wyraża we *Wspólnej deklaracji* pogląd, iż dobre uczynki usprawiedliwionego są zawsze owocem łaski. Nie kwestionuje przy tym inicjatywy Bożej. Dobre uczynki są owocem usprawiedliwionego i wewnętrznie przemienionego człowieka²⁰⁸. Nauka katolicka jest konsekwencją wynikającą z wewnętrznej przemiany człowieka, w którym zamieszkuje już Duch Święty, pobudzający usprawiedliwionego do dobrych uczynków i do wzrostu łaski²⁰⁹.

Podpisane w Augsburgu *Wspólne Oficjalne Oświadczenie*, uściślając katolickie i luterańskie rozumienie współpracy człowieka z łaską, podejmuje także temat zapłaty. Mimo, że obie konfesje wspólnie uważają „życie wieczne” jako „niezasłużoną zapłatę”, to jednak różnią się jej rozumieniem. Strona katolicka trzyma się „dobrych uczynków rozumianych jako »zasługa«, [...] uczynkom tym według biblijnego świadectwa jest obiecana zapłata w niebie”²¹⁰. Strona luterańska uważa zaś dobre czyn-

²⁰⁶ WD 24.

²⁰⁷ *Odpowiedź Kościoła Katolickiego na Wspólną Deklarację*, s. 76. Zagadnienie współpracy człowieka z łaską Bożą dodatkowo omówione zostało we *Wspólnym Oficjalnym Oświadczeniu*, podpisanym w Augsburgu. Dokument ten w pewnym stopniu pogłębia osiągnięty konsensus. Warto w tym miejscu odwołać się do tego tekstu, gdyż wnosi on wiele światła w kwestii nas interesującej. Czytamy tam, że „działanie Bożej łaski nie wyklucza działania człowieka: Bóg sprawia wszystko i chcenie i wykonanie (Flp 2, 12n), dlatego jesteśmy wezwani, aby się trudzić. »Odkąd tylko Duch Święty, jak powiedziano, przez Słowo i sakrament święty rozpoczął w nas swoje dzieło nowego narodzenia i odnowienia, jest pewne, że możemy i powinniśmy współdziałać przez moc Ducha Świętego« (między innymi według *Formuły Zgody*)”. WOOD 2.

²⁰⁸ Por. DS 1525 (BF VII, 63).

²⁰⁹ *Odpowiedź Kościoła Katolickiego na Wspólną Deklarację*, s. 76.

²¹⁰ WD 38.

ki za „owoce» i »znaki« usprawiedliwienia, nie za własne »zasługi«, natomiast życie wieczne zgodnie z Nowym Testamentem – rozumie jako niezasłużoną »zapłatę« w znaczeniu spełnienia wobec wierzących Bożej obietnicy²¹¹. Oba zaś wyznania wspólnie orzekają, że „idziemy na spotkanie sądu, w którym Bóg według swojego łaskawego wyroku przyjmie wszystko, co w naszym postępowaniu za życia odpowiadało Jego woli. Wszystko jednak, co jest w naszym życiu niewłaściwe, zostanie ujawnione i nie wejdzie do życia wiecznego. *Formuła zgody* stwierdza: »Taka jest bowiem wola i taki jest wyraźny rozkaz Boży, by wierzący wykonywali dobre uczynki, które Duch Święty sprawuje w wierzących, które też Ojciec dla Chrystusa przyjmuje i uznaje za miłe i za które obiecuje wspaniałą nagrodę w tym i przyszłym życiu« (nr 38). Każda nagroda jest nagrodą łaski, do której nie mamy żadnego prawa²¹². *Wspólne Oficjalne Oświadczenie*, dołączone do *Wspólnej deklaracji* potwierdza, że człowiek może odrzucić łaskę, co wyklucza, iż w usprawiedliwieniu jego rola byłaby jedynie pasywna (*mere passie*). Działanie Bożej łaski nie wyklucza bowiem współdziałania człowieka.

Ostatnim omawianym punktem zróżnicowanego konsensusu w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, który wywołał po obu stronach wiele zastrzeżeń, jest zagadnienie miejsca i funkcji nauki o usprawiedliwieniu w całości chrześcijańskiej doktryny teologicznej.

Kościół katolicki i Światowa Federacja Luterska wspólnie wyznają, że nauka o usprawiedliwieniu nie jest tylko jednym z elementów chrześcijańskiej doktryny, ale znajduje się ona w istotnym związku ze wszystkimi, wewnątrznie ze sobą powiązаныmi prawdami wiary. Nauka o *articulus iustificationis* jest ponadto „nieodzownym kryterium, które całą naukę i praktykę Kościoła chce skupiać nieustannie wokół Chrystusa. Gdy luteranie podkreślają jedyne w swoim rodzaju znaczenie tego kryterium, nie negują przez to powiązania i znaczenia wszystkich prawd wiary. Z kolei katolicy, którzy czują się zobligowani do przestrzegania wielu kryteriów, nie negują przez to szczególnej funkcji orędzia o usprawiedliwieniu²¹³.

²¹¹ WD 39.

²¹² WOOD 2.

²¹³ WD 18.

W oparciu o katolicko – luterzańskie porozumienie zauważamy, że nauka o usprawiedliwieniu, a zwłaszcza jej biblijna podstawa, ma być kryterium, według którego w każdej chwili winno się dać zmierzyć, czy konkretna interpretacja naszej relacji z Bogiem może sobie rościć prawo do miarodajnej interpretacji, to jest takiej, która jest krytycznym kryterium dla Kościoła, weryfikując jego przepowiadanie i praktykę według wzorców, które zostawił Jezus Chrystus. Ujęcie nauki o usprawiedliwieniu jako niezbywalnego kryterium jest z perspektywy luterńskiej fundamentalnym postępowaniem w dialogu ekumenicznym między naszymi Kościołami; postępowaniem, które zasługuje na duże uznanie²¹⁴.

Przypisanie nauce o usprawiedliwieniu funkcji kryteriologicznej nie jest bynajmniej sprawą tak jednoznaczną, jak mogłoby się wydawać. Nie idzie tu też wyłącznie o bilateralny dialog katolicko – luterński. Wbrew pozorom w tym właśnie dialogu nie pojawiły się aż tak wielkie trudności, jakich należałoby się spodziewać. Przyjęcie przez *Deklarację* i *Aneks* nauki o usprawiedliwieniu jako podstawowej zasady i normy dla wszystkich prawd wiary, kard. L. Scheffczyk określił jako cios w samo serce katolicyzmu²¹⁵. Znacznie bardziej skomplikowaną sprawą w kwestii określenia współczesnego znaczenia nauki o usprawiedliwieniu są (czy też były) nieścisłości i różnice wewnątrz samych Kościołów luterzańskich. Luteranizm nadał doktrynie o usprawiedliwieniu rangę szczególną jako (jak chciał Luter) pierwszego i głównego artykułu²¹⁶, by w końcu w konfesyjnym luteranizmie był on szeroko uznanym (za Valentinem Löscherem)²¹⁷ za *articulus stantis et cadentis ecclesiae* – artykuł, od którego zależy być albo nie być Kościoła. Ewangelicyzm reformowany okazał wstrzeźliwość wobec takiego stanowiska. Zaczął gdzie indziej poszukiwać „centrum” swojej teologii²¹⁸ i choć nie ma

²¹⁴ A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, dz. cyt., s. 328.

²¹⁵ M. Karger, *Bedeutsame Unterschiede wurden gefällig harmonisiert...*, dz.cyt., s. 5.

²¹⁶ *Artykuły szmalkaldzkie*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 338.

²¹⁷ H.G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium, Fünfte, verbesserte und erweiterte Auflage*, dz. cyt., s. 267.

²¹⁸ T.J. Zieliński, *Hansa Künga i Karola Bartha dialog o usprawiedliwieniu*, dz. cyt., s. 34-35.

zgody co do tego, jak należałoby go określić, nie jest nim jednak *articulus iustificationis*. K. Barth, który tkwił w łonie tej tradycji i dobitnie, zgodnie ze swą chrystologiczną emfazą oświadcza, iż: „Artykułem *stantis et cadentis ecclesiae* nie jest nauka usprawiedliwienia jako taka, lecz jest nim jej podstawa i szczyt: wyznanie Jezusa Chrystusa, »w którym ukryte są wszystkie skarby mądrości i poznania« (Kol 2,3)²¹⁹.

Nauka o usprawiedliwieniu ma inną rangę u luteranów, a inną u katolików. W obu Kościołach obowiązuje inna hierarchia prawd, dlatego kryteriologiczne znaczenie nauki o usprawiedliwieniu ma różne znaczenie dla sakramentologii czy eklezjologii w poszczególnych wyznaniach²²⁰. Słusznie zatem Kongregacja Nauki Wiary i Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan podkreśliły problematyczność stwierdzeń zawartych w numerze 18 *Wspólnej deklaracji. W Odpowiedzi Kościoła Katolickiego* czytamy, iż między katolikami a luteranami istnieje „wyraźna różnica w odniesieniu do znaczenia, jakie [...] ma nauka o usprawiedliwieniu jako kryterium dla życia i *praxis* Kościoła. Podczas gdy dla luteranów nauka ta posiada znaczenie jedyne w swoim rodzaju, to w przypadku Kościoła katolickiego, zgodnie z Pismem Świętym i od epoki Ojców, orędzie o usprawiedliwieniu należy wyłącznie organicznie do podstawowego kryterium, jakim jest *regula fidei*; idzie tu o nakierowanie na Chrystusa jako centrum oraz zakorzenienie w żywym Kościele i w jego sakramentalnym życiu wyznawanie Trójjedynego Boga²²¹.

Hierarchia prawd w Kościele katolickim nie sprowadza się tylko do nauki o usprawiedliwieniu jako jedyne i wyłącznego kryterium kościelnego nauczania. Naukę o *articulus iustificationis* w katolickim ujęciu należy w sposób organiczny włączyć w *regula fidei*. To odmienne potraktowanie nauki o usprawiedliwieniu ma swoje eklezjologiczne implikacje, które ujawniły się już w dokumencie *Kościół*

²¹⁹ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/1, s. 588.

²²⁰ E. Jüngel, *Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlaß einer ökumenischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*, ZThK 94 (1997), s. 394-406; R. Saarinen, *Die Rechtfertigungslehre als Kriterium. Zur Begriffsgeschichte einer ökumenischen Redewendung*, KuD 44 (1988), s. 88-103.

²²¹ *Odpowiedź Kościoła Katolickiego na Wspólną deklarację ...*, s. 75.

i usprawiedliwienie i jest konsekwencją niepostrzegania jej przez katolików jako zasady hermeneutycznej i krytycznej miary całej chrześcijańskiej wiary. Katolicką normą wiary jest oczywiście też Objawienie, ale jako słowo Pisma Świętego i Tradycji, które jest autentycznie interpretowane przez Urząd Nauczycielski Kościoła²²².

Odmienne typy eklezjologii, które w płaszczyźnie relacji usprawiedliwienia z Kościołem A.A. Napiórkowski sprowadza do czterech zasadniczych katolicko – luterzańskich kontrowersji: instytucjonalna ciągłość Kościoła, urząd ordynowany jako instytucja, wiążący charakter kościelnego nauczania i jego funkcja oraz jurysdykcja kościelna²²³, nie pozwalają na to, aby katolicy i luteranie przyznali nauce o usprawiedliwieniu tę samą rangę w ramach *hierarchia veritatum*.

Napotykać powyższe trudności sygnatariusze *Deklaracji* pogłębili swoje studium nad nauką o usprawiedliwieniu i opublikowali *Wspólne Oficjalne Oświadczenie*, które zostało podpisane wraz ze *Wspólną deklaracją*. Na nowo podjęto tematykę miejsca i funkcji nauki o usprawiedliwieniu. Oba Kościoły stwierdzają tam, że nauka o usprawiedliwieniu to wyznacznik lub probierz chrześcijańskiej wiary i dlatego żadna nauka nie może stać w sprzeczności z tym kryterium. W tym znaczeniu „(...) nauka o usprawiedliwieniu jest »nieodzownym kryterium, które całą naukę i praktykę Kościoła chce skupiać nieustannie wokół Chrystusa«. Jako taka jest ona prawdą i ma jedyne w swoim rodzaju znaczenie w całościowym trynitarnym wyznawaniu wiary przez Kościół”²²⁴.

To krótkie katolicko – luterzańskie oficjalne *Oświadczenie* nie wniosło wiele nowego w poszerzenie konsensusu. Zasadniczo jest ono powtórzeniem myśli ze *Wspólnej deklaracji*. W. Kasper zauważa, że pewną nowością jest natomiast stwierdzenie, iż żadna prawda chrześcijańskiej wiary nie może pozostawać w sprzeczności z nauką o usprawiedliwieniu. Tym samym ranga *iustificatio* zostaje podniesiona i potraktowana jako kryterium, które stanowi punkt odniesienia i krytycznego porównania z pozostałymi elementami chrześcijańskiej doktryny wiary. Drugą nowość

²²² A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, dz. cyt., s. 330.

²²³ Tamże.

²²⁴ WOOD 3.

cią jest odniesienie nauki o usprawiedliwieniu do wymiaru trynitarnego. Widać stąd, iż autorzy dokumentu chcieli jednoznacznie dopowiedzieć, że dopiero w kontekście chrystocentrycznym i trynitarnym rozumienie nauki o usprawiedliwieniu staje się właściwe i zasadne²²⁵. I w tym sensie, biorąc pod uwagę wymiar chrystocentryczny i trynitarny, można chyba mówić o pogłębianiu katolicko – luterńskiego konsensusu na temat miejsca i funkcji kryteriologicznej nauki o usprawiedliwieniu²²⁶.

§5. Podsumowanie

Zgodnie z wiarą chrześcijańską usprawiedliwienie jest darem Boga, który jest nam udzielany przez Ducha Świętego. Piętnaście wieków pogłębionej refleksji pozostawiło nas z szeregiem pytań. Cztery spośród nich wydają się zasadnicze. Czy usprawiedliwienie jest wyłącznym dziełem Boga, czy też możemy współpracować z Nim poprzez odpowiedź na ofiarowaną nam łaskę? Czy gdy Bóg nas usprawiedliwia, to przypisuje nam zasługi Chrystusa, czy też przemienia nas i czyni wewnętrznie sprawiedliwymi? Czy otrzymujemy usprawiedliwienie jedynie przez wiarę, czy też przez wiarę ożywioną miłością i owocującą dobrymi uczynkami? Czy nagroda życia wiecznego jest wolnym darem Boga dla wierzących, czy też czymś, na co sobie oni zasługują poprzez swoją wierność i dobre uczynki?

W XVI wieku Marcin Luter dał na wszystkie powyższe pytania odpowiedź opartą przede wszystkim na listach św. Pawła. Po pierwsze stwierdził, że usprawiedliwienie, jako dzieło Boga, jest niezależne od jakiegokolwiek ludzkiej współpracy. Po drugie, usprawiedliwienie polega na przychylności Boga, który przypisuje nam zasługi Chrystusa. Nie polega ono na wewnętrznej przemianie. Po trzecie, usprawiedliwienie otrzymuje się jedynie przez wiarę, niezależnie od uczynków. Ostatecznie zaś życie wieczne jest czystym darem. Nie zasługuje się na nie dobrym postępowaniem²²⁷. W 1530 roku na zjeździe w Augsburgu cesarz Karol V zażądał

²²⁵ Por. W. Kasper, *In allem Christus bekennen. Einig in der Rechtfertigungslehre als Mitte und Kriterium des christlichen Glaubens?*, KNA-ÖKI 32 (1997), s. 221-239.

²²⁶ A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, dz. cyt., s. 331.

²²⁷ A. Dulles, *Dwa języki opisu zbawienia*, „Gość Niedzielny”, z dn. 02.04.2000, s. 4-6.

od strony luterkańskiej wyjaśnienia jej stanowiska. Luteranie uczynili to w *Konfesji Augsburskiej*, napisanej przez Filipa Melanchtona na polecenie Lutra.

Po wielu dysputach, podczas których nie udało się pojednać stanowisk, Sobór Trydencki sformułował w 1547 roku katolicką naukę w *Dekrecie o usprawiedliwieniu*. Sobór nauczał, iż chociaż usprawiedliwienie jest niezasłużonym darem, musi być ono w sposób dobrowolny przyjęte, co wymaga ze strony człowieka współpracy z Bogiem. Usprawiedliwienie polega na wewnętrznej przemianie dokonanej przez łaskę Bożą i nie dokonuje się ono przez samą wiarę, z pominięciem nadziei, miłości i dobrych uczynków. Na zakończenie Sobór stwierdza, że człowiek usprawiedliwiony poprzez spełnianie dobrych uczynków zasługuje na nagrodę życia wiecznego²²⁸.

Przez następne czterysta lat oba Kościoły kroczyły odrębnymi drogami. Podziały pogłębiły się jeszcze bardziej poprzez traktaty teologiczne o charakterze polemicznym. Jednak w ekumenicznym klimacie ubiegłego stulecia, który dobrze wyraża Sobór Watykański II, obie strony dążyły do uznania tego, co autentycznie chrześcijańskie w stanowisku drugiej strony, a także do osiągnięcia w jak największym stopniu konsensusu. Kościelna recepcja uzgodnień doktrynalnych w dialogu ekumenicznym była możliwa dzięki wspólnym dążeniom zmierzającym do „spotkania się w Chrystusie”²²⁹. Od roku 1967 różne komisje mieszane ogłosiły więcej niż dwadzieścia uzgodnień ekumenicznych. Mimo zróżnicowania dialogów, które do ich powstania doprowadziły, zrekonstruować można pewien typowy przebieg procesu od narodzin do recepcji. S. C. Napiórkowski wyróżnił sześć etapów tego procesu: „tworzenie warunków do podjęcia dialogu; inicjatywa zwierzchności kościelnych; praca międzykościelnych zespołów; modlitwy i spotkania z kościołami lokalnymi; recepcja uzgodnienia; zatwierdzenie”²³⁰.

Uchwała Rady Światowej Federacji Luterkańskiej z 1997 roku, kiedy powstał projekt ostateczny *Wspólnej deklaracji*, na samym wstępie

²²⁸ Tamże.

²²⁹ Por. L. Górka, *Ekumenizm w Kościele...*, dz. cyt., s. 324.

²³⁰ S. C. Napiórkowski, *Proces ekumenicznego uzgodnienia*, w: red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, dz. cyt., s. 520.

podkreśla, że jest to owoc recepcji, która dokonała się we wzajemnym dialogu a dotyczyła osiągnięć z zakresu bibliistyki, teologii i historii²³¹. W numerze 7. *Wspólnej deklaracji* czytamy: „Dominującą rolę odgrywa tu przekonanie, iż przez uczestnictwo w historii Kościoły nasze uzyskują przeświadczenie, i że zachodzą procesy, które nie tylko umożliwiają, lecz jednocześnie domagają się od nich zrewidowania i ujrzenia w nowym świetle kwestii potępień będących powodem rozłamu”²³². Posoborowy klimat dialogu zdecydował o inicjatywie Światowej Federacji Luterńskiej z 1964 roku, aby podjąć z Kościołem katolickim rozmowy na płaszczyźnie doktrynalnej. Już w roku 1965 ustaliła własną delegację. Była to zresztą kontynuacja spotkań nieformalnych, które miały miejsce w czasie Soboru Watykańskiego II. Do oficjalnego spotkania stron doszło 8 listopada tego samego roku, co dało początek dialogowi katolicko–luterńskiemu²³². Sekretariat do spraw Jedności Chrześcijan uformował własny zespół i w ten sposób powstała Grupa Robocza, która określiła problematykę i technikę dialogu²³³. Na wspólnych posiedzeniach w Luterńskim Centrum Studiów Ekumenicznych w Strasburgu ustalono dwa podstawowe tematy: „1. Treść, forma i cel możliwych kontaktów (...). Rozliczenie przeszłości i nadzieje; 2. Podstawowe problemy teologiczne przyszłego dialogu”²³⁴. Zdecydowano też o utworzeniu specjalnych Komisji Studiów, które na przestrzeni trzech dziesiątek lat wypracowały 5 dokumentów.

Uchwała Rady Światowej Federacji Luterńskiej z 1997 roku znacząco dodatkowo dwa dialogi na płaszczyźnie krajowej, które wniosły istotny wkład do całej sprawy – to jest: dialog w USA *Justification by Faith*, 1985 r. i dialog w Niemczech *Lehrverurteilung – kirchentrennung?*, 1986 r. Ostateczną wypowiedź na temat tego drugiego dał Zjednoczony Kościół Ewangelicko – Luterński w Niemczech. Trzecia faza dialogu zakończyła się ogłoszeniem raportu *Kościół i usprawiedliwienie* 1994 r. Sam dokument jest już recepcją prawdy o usprawiedliwieniu grzesznika sformułowaną we wspomnianym już

²³¹ Uchwała Rady Światowej Federacji Luterńskiej, 2.

²³² W. Hryniewicz, *Wszyscy pod jednym Chrystusem...*, s. 25.

²³³ S. C. Napiórkowski, *Topografia dialogów międzywyznaniowych*, w: red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, dz. cyt., s. 528.

²³⁴ W. Hryniewicz, *Wszyscy pod jednym Chrystusem...*, dz. cyt., s. 26.

końcowym opracowaniu dialogu z USA *Justification by Faith*. Ponadto ukazują znaczenie pogłębienia różnych aspektów „poselstwa o usprawiedliwieniu”, które dokonało się na Zgromadzeniu Ogólnym w Helsinkach (1963, dotyczy Światowej Federacji Luterńskiej), a także na różnych płaszczyznach spotkań Kościołów luterńskich²³⁵.

W 1997 roku, kiedy powstał projekt ostateczny *Wspólnej deklaracji* można by mówić już o pewnym bilansie osiągnięć dialogu katolicko – luterńskiego w sprawie usprawiedliwienia²³⁶. Do podpisania *Wspólnej deklaracji* doszło 31 października 1999 roku w Augsburgu, tym samym postawiony został ważny krok na drodze porozumienia po blisko pięćset latach wzajemnych oskarżeń i rozłamów²³⁷. Reprezentantem Światowej Federacji Luterńskiej był bp Christian Krause, zaś Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan kard. Edward Cassidy.

Pierwszym krokiem do przyjęcia tego uzgodnienia było wezwanie sformułowane przez Światową Federację Luterńską, aby Kościoły wyraziły wzajemne przekonanie, że: „potępienia doktrynalne XVI stulecia nie mają już mocy obowiązującej, o ile w obu Kościołach usprawiedliwienie jest nauczane w taki sposób w jaki zostało przedstawione we *Wspólnej deklaracji*”²³⁸. Jest to jednak kontynuacja myśli zawartej w samej *Deklaracji* w numerze 43., która za cel ekumenicznego porozumienia stawia to, aby znalazła ona odbicie i potwierdzenie w życiu i doktrynie Kościołów²³⁹. Ma to dokonywać się przez dalsze badania nie tylko konsekwencji dla szczególnych obszarów doktryny, ale też i *praxis* Kościoła²⁴⁰, a w końcu na drodze nieprzerwanych badań w dziedzinie nauki o usprawiedliwieniu w kontekście sakramentalnym, eklezjologicznym i etycznym²⁴¹.

Swój entuzjazm, jeszcze przed opublikowaniem odpowiedzi katolickiej, wyraził kard. Joseph Ratzinger, Prefekt rzymskiej Kongregacji

²³⁵ *Uchwała Rady Światowej Federacji Luterńskiej*, 4-7.

²³⁶ Tamże, 8.

²³⁷ A. Skowronek, *Luteranie i katolicy w „milowym kroku” w Trzecie Milenium*, „Jednota” 1 (2000), s. 5.

²³⁸ WD 43.

²³⁹ Tamże.

²⁴⁰ *Uchwała Rady Światowej Federacji Luterńskiej*, 17.

²⁴¹ WD 43.

Nauki Wiary, nazywając fakt wzajemnego uzgodnienia w nauce o usprawiedliwieniu „wydarzeniem stulecia”²⁴². Podobnie ujął swoją radość Przewodniczący Papieskiej Rady do spraw Jedności Chrześcijan, kard. E. Cassidy mówiąc, że porozumienie „daleko przerosło nasze oczekiwania”²⁴³. Bardzo ważna jest też wypowiedź przewodniczącego katolickiej Niemieckiej Konferencji Biskupów, biskupa Karla Lehmana, który to, „co na przestrzeni czterystu pięćdziesięciu lat uległo wyobcowaniu pod względem teologicznym, duchowym, kulturowym i często też politycznym potrzebuje, uwzględniając wysoki stopień zaangażowania, czasu na dojrzewanie ku odpowiedzialnemu zrastaniu się. (...) Zachodzi więc konieczność, aby zająć się energicznie wyjaśnieniami, finalizując je w sposób wiarygodny w ramach duchowego procesu”²⁴⁴.

Odpowiedź Kościoła katolickiego na Wspólną deklarację była jego jedyną reakcją zawierającą oficjalne oświadczenia i uściślenia. Był to jednak moment krytyczny recepcji dokumentu, wynikający z wzajemnego niezrozumienia co do wagi postawionych przez Kościół katolicki zarzutów zawartych w *uściśleniach*. Do pierwszej grupy punktów wymagających dalszego dialogu zaliczyć można kwestie natury dogmatycznej. Drugą grupę stanowią zastrzeżenia co do samego sposobu recepcji, która winna dokonywać się we wspólnotach luterańskich.

Największą trudnością w osiągnięciu pełnego konsensusu w nauce o usprawiedliwieniu jest zagadnienie grzeszności usprawiedliwionego. Drugie sporne zagadnienie obejmuje problem usprawiedliwienia jako kryterium dla życia i *praxis* Kościoła; czy nauka, która „posiada znaczenie jedyne w swoim rodzaju” dla luteranów, jest tym samym co włączenie jej do podstawowego kryterium katolików, jakim jest *regula fidei*. Odpowiedź Kościoła katolickiego wyraziła także wątpliwość co do terminu *cooperatio*, który nie da się pogodzić z wyrażeniem *mere passive*. Punkt ten bezpośrednio dotyczy niejasności pojęcia, a więc wskazuje na brak pełnego zaakceptowania różnicy terminologicznej, jedynie jako odmiennych akcentów teologicznych albo przynajmniej podkreśla konieczność kontynuacji dialogu

²⁴² Por. *Wypowiedzi dalszych przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego*, w: *Kontrowersje...*, dz. cyt., s. 80.

²⁴³ Por. Tamże.

²⁴⁴ Tamże, s. 81.

w tej sprawie²⁴⁵. „Wysoki stopień osiągniętego porozumienia nie upoważnia jednak jeszcze do twierdzenia, że wszystkie różnice jakie dzielą katolików i luteranów w nauce o usprawiedliwieniu, polegają tylko na odmiennym rozłożeniu akcentów lub sposobu wyrażania się. Niektóre różnice dotyczą aspektów o charakterze merytorycznym, przeto nie wszystkie [jak twierdzi numer 40.] można wzajemnie ze sobą pogodzić”²⁴⁶.

Drugą grupę trudności, których nie udało się rozwiązać i które wprost wymagają najpierw przezwyciężenia różnic, „zanim się ogłosi, że [jak całkiem ogólnie stwierdza numer 45.] punkty te nie podlegają już potępieniom Soboru w Trydencie. W pierwszym rzędzie dotyczy to nauki na temat *simul iustus et peccator*. Ponadto Kościół katolicki zapewnia, że autorytet potwierdzonego przezeń argumentu jest na tyle znaczący, iż znajduje się on na liście pism doktrynalnej nauki katolickiej. Tym samym wyraził swoją obawę, że w tej sprawie istnieje niejednakowy charakter partnerów polegający na tym, że *magnus consensus* synodów Światowej Federacji Luterńskiej nie zapewnia analogicznie autorytetu tej samej rangi „dzisiaj, a także w przyszłości, w życiu i nauce wspólnoty luterńskiej”²⁴⁷. Ton tych wypowiedzi mógł faktycznie wskazywać na fiasko osiągniętego konsensusu i z tego też powodu napłynęła fala krytyki ze strony ewangelickiej. Prezydent Światowej Federacji Luterńskiej nazwał kwestionowanie przez Watykan autorytetu konsensusu, „trudną kwestią” a jego poprzednik, biskup Gotfried Brakemeier z Brazylii podkreślił rozczarowanie nie tylko swoje, ale także wielu biskupów i wiernych Kościoła katolickiego²⁴⁸. Biskup naczelny Zjednoczonego Kościoła ewangelicko – luterńskiego Niemiec, Horst Hirschler oświadczył: „gdy chce się poważnie ze sobą rozmawiać, wówczas trzeba respektować wzajemne sposoby podejmowania decyzji przez drugą stronę, bowiem w przeciwnym razie dialog zakończy się przed jego rozpoczęciem”²⁴⁹. Nawiązując do uściśleń Watykanu zaproponował sprostowanie, którego winna dokonać strona katolicka, aby we

²⁴⁵ M. Tykfer, *Reinterpretacja teologiczna...*, dz. cyt., s. 65-67.

²⁴⁶ *Uchwała Rady Światowej Federacji Luterńskiej*, 1-5.

²⁴⁷ Tamże, 5-6.

²⁴⁸ M. Tykfer, *Reinterpretacja teologiczna...*, dz. cyt., s. 69.

²⁴⁹ *Oświadczenie sekretarza generalnego Światowej Federacji Luterńskiej Ishmaela Noko...*, s. 82.

Wspólnej deklaracji osiągnęła swój cel. „Ocena ta nie umniejsza zasługi tych, którzy opracowali po obu stronach tekst *Deklaracji* i podjęli staranie o jego recepcję”²⁵⁰. Zatem krytyczna ocena autorytetu katolików również jest możliwa biorąc pod uwagę, że Rzym „odpowiedział na najniższym do pomyślenia szczeblu, gdyż pod notą nie widnieje podpis papieża lub poważnie zaangażowanej w jej powstanie [*Wspólnej deklaracji*] Kongregacji Nauki Wiary, lecz Przewodniczącego Rady do spraw Jedności Chrześcijan, która jest odpowiedzialna za dialog ekumeniczny”²⁵¹. Zdanie powyższe wyraził Instytut Badań Konfesyjnych Związku Ewangelickiego w Bensheim (Niemcy).

Za najbardziej pesymistyczną z wszystkich wypowiedzi należy uznać wypowiedź Przewodniczącego Związku Ewangelickiego w Niemczech profesora Hansa Martina Bartha z Marburga. Oświadczył między innymi: „żadne słowa biskupie lub innych osób nie są w stanie zwieść i odwrócić uwagi od tego ekumenicznego niepowodzenia najwyższej rangi. (...) uroczyste podpisanie *Wspólnej deklaracji* byłoby przeto, w świetle przedłożonej nam odpowiedzi, ekumeniczną farsą”²⁵². Niezadowolenie przewodniczącego wynikało też z zakwestionowania przez Stolicę Apostolską niektórych założeń ekumenicznego dialogu doktrynalnego, w szczególności dotyczącego możliwości wspólnej reinterpretacji teologicznej, dającej się poznać także na bazie wykształtowania wspólnej terminologii. Stąd w jego oświadczeniu możemy przeczytać opinię dotyczącą katolickiego partnera: „Uważają, że muszą się trzymać zarówno idei *współdziałania*, jak i takich pojęć, jak *zapłata* i *zasługa*. Powołują się (w przypisach) wyłącznie na sformułowania trydenckie. Wszystko jak dawniej – druga połowa szesnastego stulecia jest znowu w pełni obecna”²⁵³.

Do grona osób wyrażających swoje negatywne opinie co do *Oświadczenia Kościoła katolickiego* dodać należy też zarzut stawiany przez 254. profesorów teologii ewangelickiej²⁵⁴. Dotyczy to szczególnie *Aneksu*

²⁵⁰ Tamże, s. 82.

²⁵¹ Tamże, s. 83.

²⁵² Tamże.

²⁵³ Tamże, s. 84.

²⁵⁴ *Theologen-Appell gegen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, <http://www.ref-presse.ch//agentur/meldungen/795.htm>; por. *Die dänischen Lutheraner unterzeichnen*

dołączonego do *Wspólnej deklaracji*, który jakoby podważał luterzańską naukę o usprawiedliwieniu. Oficjalna wypowiedź Theodora Dietera, pracownika Instytutu Studiów Ekumenicznych w Strasburgu, neguje jednak te interpretacje, uznając je za „naciągane” i zapewnia, iż „strona luterńska w żadnym razie nie odstąpiła od swego stanowiska”²⁵⁵.

Ten burzliwy moment wyrazu wzajemnej nieufności, a może raczej niezrozumienia, zakończył się jednak pomyślnie ostatecznym podpisaniem *Wspólnej deklaracji*. Zarys drogi kształtowania się wspólnego uzgodnienia ekumenicznego, aż po jego ostateczne uznanie przez strony dialogu, jest obrazem tego, jak dokonuje się w praktyce reinterpretacja teologiczna na płaszczyźnie ekumenicznej. Z drugiej strony ukazuje ilość problemów, które na tej drodze się pojawiły, jak i sposoby ich przewycięzania. Tym bardziej zasadne jest potwierdzić w tym miejscu ścisłą zależność reinterpretacji i recepcji prawdy teologicznej z uwzględnieniem wielopłaszczyznowej konfrontacji doktrynalnej i wymiany dóbr duchowych dokonującej się w tym czasie. „Milowy krok”, jak przyjęło się mówić o *Wspólnej deklaracji*, jest autentycznym odzwierciedleniem dzieła Ducha Świętego, które daje się poznać w postawach dialogu i formach wyrazu wiary Kościołów po Soborze Watykańskim II²⁵⁶.

Katolicy i luteranie zdają sobie sprawę, że wraz z podpisaniem *Wspólnej deklaracji* wkraczają na niezmiernie trudny etap ekumenicznego dialogu, który

die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre nicht, <http://www.refpresse.ch/agentur/meldungen/2874.htm>

²⁵⁵ Por. T. Dieter, *Święto Reformacji w Augsburgu dniem radości*, „Jednota” 1 (2000), s. 8.

²⁵⁶ W homilii biskupa Waltera Kaspera w dniu podpisania *Wspólnej deklaracji* znajdujemy znamienne słowa: „My nie możemy sprawić jedności Kościoła (...) Bóg sam może nas zachować, tylko On jeden, który prowadzi nas przez swojego Ducha Świętego. To jest Jego prezent, Jego taska”. W. Kasper, *Homily by bishop Walter Kasper*, <http://www.lutheranworld.org/news.EN>. „Krok milowy”, „największe wydarzenie dwudziestego stulecia” to wypowiedzi, które zdaniem Karola Karskiego są przesadne, a zastosowałyby je raczej do soborowego otwarcia się Kościoła rzymskokatolickiego, bądź wydarzenia podpisania *Konkordii Leuenberskiej*. *Wspólna deklaracja* jest w jego opinii „oczyszczającym przedpole” dokumentem przygotowującym najważniejszą debatę dotyczącą pełnej wspólnoty kościelnej. Por. K. Karski, *Luteranśko – katolickie porozumienie w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, s. 9.

w efekcie musi doprowadzić do pojednania naszych Kościołów. Wyraźnie mówi o tym uzgodnienie w numerze 43.: „Nasz konsensus w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu musi wyrzucić skutki i sprawdzić się w życiu i nauczaniu Kościołów”.

Po ogłoszeniu *Deklaracji* mówiono o wielkim przełomie w dialogu luterancko-katolickim, o „milowym kroku” w drodze ku jedności, a nawet o akcie „rewolucyjnym”. Chociaż tego rodzaju optymistyczne reakcje zdecydowanie przeważały, to dały się również usłyszeć zasadniczo przeciwstawne wypowiedzi co do osiągniętego konsensusu²⁵⁷.

Entuzjastyczne stwierdzenia o przełomowym znaczeniu luterancko-katolickiej *Deklaracji* – można z całą pewnością uznać za przesadzone. Wydaje się bowiem, że w odczuciu znakomitej większości wiernych Kościoła katolickiego oraz Kościołów luteranckich nauka o usprawiedliwieniu już od dawna nie była powodem braku jedności. Można oczywiście powiedzieć, że dowodzi to tylko nieznamość podstaw własnej wiary u „zwykłych” luteranów i katolików, gdy tymczasem teolodzy z łatwością dostrzegali zasadnicze różnice i jedynie dzięki ich wysiłkom oraz mądrości możliwe było osiągnięcie konsensusu.

Jest zrozumiałe, że niektórzy ludzie dochodzą do przekonania, że konsensus zawsze jest złym kompromisem, wyzbyciem się własnych cech tożsamości i wyrazem indyferentyzmu. Przede wszystkim jednak wchodzi tu w grę obawy, że zostaną wprowadzone takie formuły kompromisowe, które jedynie ukrywają istniejące różnice i skutek tego rodzaju dwuznaczności udają jedność, w rzeczywistości nie będącą żadną jednością.

Należy podkreślić, iż osiągnięte stadium konsensusu nie oznacza jedności. Na drodze ku jedności ważną przesłanką jest zbliżenie teologiczne, jednakże kościelnej jedności nie można stworzyć wyłącznie za jego pomocą. W procesie jednoczenia konsensus stanowi raczej formę wstępną pełnej i widzialnej wspólnoty. Osiągnięty konsensus musi najpierw zostać wprowadzony do wspólnoty. Dlatego też mówimy o koniecznej recepcji, która osiągnięte ekumeniczne zrozumienie

²⁵⁷ Zob. Np: M. Kreuzer, *Jahrhundertereignis oder Fata Morgana?*, FKTh 15(1999), s. 288-299; por. również stronę internetową: <http://www.piusx.org.pl/zw/27/27pk1.html>.

i wyniki podejmuje, przejmuje i realizuje na wszystkich płaszczyznach życia Kościoła. Jest to odrębny kamień probierczy urzeczywistniania osiągniętej zgodności teologicznej. Właśnie tu rodzą się największe trudności. Dopiero na tej drodze dokonuje się urzędowe i oficjalne uznanie osiągniętego konsensusu. Przyjmując powyższe założenie, trzeba bardzo starannie czytać *Wspólną deklarację*. W jej tekście wyczuwa się, że wielką radością było znalezienie centralnego, i dlatego też często powtarzanego, sformułowania. Brzmi ono, iż osiągnięto konsensus co do prawd zasadniczych doktryny o usprawiedliwieniu. Wszyscy jednoznacznie opowiadają się za słowem „konsensus”. Chodzi o „prawdy zasadnicze”. Pojęcie to należy rozważyć z dwóch punktów widzenia. Nie ogłoszono pełnego konsensusu np. co do przedstawienia całej doktryny o usprawiedliwieniu, ale – czego nie wolno przeoczyć – istnieje konsensus dotyczący podstaw i istotnych przekonań zawartych we wspólnym oświadczeniu. Tym samym jest sprawą oczywistą, że ta zgodność nie zostaje unieważniona, mimo iż nadal istnieją różnice. W sposób celowy nie sformułowano „konsensusu co do tych prawd zasadniczych”, ale w sposób mniej konkretny powiedziano o „konsensusie co do prawd zasadniczych”²⁵⁸. Z całą pewnością można by było podać jeszcze inne prawdy zasadnicze, co do których konsensus nie jest pewny, albo jeszcze nie jest pewny. Trzeba tu jednak przyjąć, iż to, co powiedziano wcześniej, nie traci przez to swej ważności. Osiągnięty konsensus opisyje się na różne sposoby np. „wysoki stopień wzajemnego nastawienia i wspólnej oceny”, „wspólne rozumienie naszego usprawiedliwienia”.

Istniejące jeszcze różnice są nazwane po imieniu. Wspólne oświadczenie nie zawiera wszystkiego, o czym w każdym z Kościołów uczy się na temat usprawiedliwienia. Pokazuje ono, że odmienne procesy rozwoju nie stanowią już podstawy do potępienia²⁵⁹. Różne procesy rozwoju wyrażone w poszczególnych wypowiedziach są z osiągniętym konsensusem do pogodzenia²⁶⁰. Istnieją więc pytania mające różną wagę, które wymagają

²⁵⁸ K. Lehman, *Jaki konsens osiągnięto?*, dz. cyt., s. 29.

²⁵⁹ WD 5.

²⁶⁰ WD 14.

dalszego wyjaśniania, ale panuje przekonanie, że osiągnięte wspólne porozumienie stanowi nośną podstawę dla tego rodzaju wyjaśniania²⁶¹.

Uważna lektura podpisanego dokumentu odkrywa przed czytelnikiem fakt, że poszczególni partnerzy i strony nie zawsze mówią tym samym językiem. Istnieją zróżnicowane światy pojęć, inne dojścia oraz różne sposoby zbliżania się do prawdy o usprawiedliwieniu. Dotyczy to takich istotnych pojęć jak: grzech, pożądliwość, pewność zbawienia oraz zasługi czyli uczynki. Dzisiaj w sposób pewniejszy możemy w niektórych przypadkach poznać, iż te różne możliwości rozumienia nie wykluczają się w sposób absolutny, ale mogą się czasem uzupełniać. W bezpośredniej sytuacji walki być może nie było to dostatecznie wyraźne. Bardzo dużo badań prowadzonych w ciągu ostatnich dziesięcioleci pokazuje w sposób nie budzący wątpliwości, że istnieje tak wielka obcość, iż zaślepia i uniemożliwia zrozumienie. Dlatego pierwszoplanowym zadaniem pasterzy Kościołów, teologów i duszpasterzy będzie przełożenie doktryny o usprawiedliwieniu na język zrozumiały dla współczesnego chrześcijanina. Jest to zresztą nie tylko kwestia języka. Sami musimy postawić sobie pytanie: co Jezus Chrystus znaczy dla nas dzisiaj? Co oznacza ufność w łaskawość Bożą? Jakie z tego płyną konsekwencje dla naszego życia na co dzień?

Luterański teolog, prof. R. Frieling, poszukując źródła katolicko – luterańskich różnic, wskazuje na odmienne modele teologiczne, funkcjonujące w poszczególnych konfesjach. Według niego teologia katolicka opiera się na modelu inkarnacyjnym, a reformacyjna na modelu kerygmatycznym²⁶². Trafność tej uwagi Frielinga znajduje swoje potwierdzenie w refleksji teologicznej O. H. Pescha, który, poddając analizie te dwa modele, odwołuje się do spuścizny myślowej Tomasza z Akwinu i Lutra. Model inkarnacyjny, czyli tomistyczny – według tego katolickiego teologa – wypowiada odwieczne prawdy Boże w Jezusie Chrystusie i przekazuje je poprzez Kościół. Natomiast model kerygmatyczny, będący luterańskim ujęciem, akcentuje zarówno nędzę grzesznika, jak i bezmiar

²⁶¹ WD 42.

²⁶² R. Frieling, *Wie ist es zum Streit über die Rechtfertigungslehre gekommen*, w: *Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*, hrsg. B. J. Hilberath, W. Pannenberg, Regensburg 1999, s. 14.

Bożego miłosierdzia²⁶³. Jak zauważa A.A. Napiórkowski, te odmienne sposoby postrzegania i wypowiedzania Bożego objawienia okazują się być dobrą podstawą do zrozumienia całego dość skomplikowanego splotu różnic, z których wypływa odrębne ujęcie usprawiedliwienia, właściwe danemu chrześcijańskiemu Kościołowi. Stąd zróżnicowany konsensus w nauce o usprawiedliwieniu z jednej strony potwierdza autonomiczność i odrębność tak doktryny katolickiej jak i luterkańskiej, a z drugiej odsłania bogactwo objawiającego się Boga i zbawczych prawd, które nawet i w Jezusie Chrystusie nie są możliwe do gruntownego zgłębienia. Ponadto osiągnięcie właśnie takiego, a nie innego rodzaju konsensusu jest też wyrazem uznania i poszanowania doktrynalnego depozytu wiary drugiego partnera ekumenicznego dialogu.

Wydaje się, że mówienie o *Wspólnej deklaracji*, jako „kroku milowym” ma zbyt optymistyczny wydźwięk. Z podpisaniem bowiem tego dokumentu nie wiązały się żadne konkretne zmiany we wzajemnych relacjach katolicko – luterkańskich. *Deklaracja*, jak zauważa, K. Karski, jest raczej dokumentem „oczyszczającym przedpole”, przygotowującym zasadniczą debatę, które obie strony muszą dopiero podjąć²⁶⁴. W *Oficjalnym wspólnym oświadczeniu* czytamy: „Obaj partnerzy dialogu zobowiązują się do kontynuowania i pogłębiania studiów nad podstawami biblijnymi nauki o usprawiedliwieniu [...] celem, do którego się zmierza, jest osiągnięcie pełnej wspólnoty kościelnej, jedności w różnorodności, w której różnice nadal istniejące będą ze sobą »pojednane«, tracąc moc wywoływania podziałów”²⁶⁵.

Próbując więc określić znaczenia przyjętego uzgodnienie w życiu Kościoła należy wpięrow znaleźć miejsce dla nauki o usprawiedliwieniu na szczeblach katolickiej hierarchii prawd, a następnie uzasadnić jej reperkusje w nauczaniu, praktyce życia chrześcijan, liturgii, modlitwie i na wszelkich płaszczyznach urzeczywistniania się Kościoła we wspólnotach obu wy-

²⁶³ O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Luther*, Mainz 1967; tenże, *Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther*, Cath 17 (1963), s. 197-244; por. A. Maffei, *La doctrina della giustificazione da K. Barth a oggi*, w: *La giustificazione in Cristo. Atti del II Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia*, J. M. Galvan (red.), Citta del Vaticano 1997, s. 186-191.

²⁶⁴ K. Karski, *Protestanci i ekumenizm*, dz. cyt., s. 301.

²⁶⁵ WOOD 3.

znań. Jest to ostatni etap recepcji, którego nie jesteśmy w stanie dokładnie zbadać i ocenić, tym bardziej, że zakładamy jego trwanie i nieustanny rozwój. Będą to więc jedynie wybrane głosy wśród wielu opinii teologów przewidujących konsekwencje podpisanej *Wspólnej deklaracji*.

Aby ocenić ważność osiągniętego porozumienia trzeba wpiery wskazać, że w ramach *hierarchia veritatum* nauka o usprawiedliwieniu dla katolików i luteranów ma nadal różną rangę. W punkcie 18. *Deklaracji* czytamy: „Gdy luteranie podkreślają jedyne w swoim rodzaju znaczenie tego kryterium, nie negują przez to powiązania i znaczenie wszystkich prawd wiary. Z kolei katolicy, którzy czują się zobligowani do przestrzegania wielu kryteriów, nie negują przez to szczególnej funkcji orędzia o usprawiedliwieniu”. Luteranie zaznaczają więc ważność nauki o usprawiedliwieniu, co zresztą było główną przyczyną wystąpienia Marcina Lutra i rozłamu Kościoła. Reformator mówił tu o *articulus stantis et cedentis ecclesiae*. Można wnioskować, że *Wspólna deklaracja* jest w tym kontekście najważniejszym osiągnięciem ekumenicznym, z którego czerpać będzie porozumienie w pozostałych sprawach podejmowanych w dialogu katolicko – luteranśkim. Słowo „najważniejszy” odnosimy jednak głównie do usprawiedliwienia jako kryterium nauki ewangelickiej, które zaprowadzić winno do pełnego zjednoczenia Kościołów, czego najlepszym spełnieniem będzie wspólnota Eucharystyczna. Wspólna Eucharystia jest największym pragnieniem ewangelików reformowanych i luteranów, którzy przyjmując *Konkordię Leuneburską* zdecydowali się na wspólnotę ołtarza. Zdaniem wielu teologów tak winien wyglądać też przebieg zdarzeń ekumenicznych w dialogu z Watykanem. Według Karola Karskiego jasno postawiony został cel *Wspólnej deklaracji*, to jest pełna wspólnota Kościelna, „co oznacza przecież, że luteranie i katolicy będą się wzajemnie zapraszać do Stołu Pańskiego, że uznają wzajemnie swoje urzędy kościelne. Ale tu jawi się pytanie, na ile Kościół katolicki będzie gotów iść konsekwentnie tą drogą?”²⁶⁶. Na obecnym etapie dialogu z punktu widzenia katolickiej eklezjologii nie jest to jeszcze możliwe. Pojawia się więc problem – posiadamy tekst *Deklaracji*, z którego nikt tak naprawdę

²⁶⁶ K. Karski, *Luteranśko-katolickie porozumienie w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, dz. cyt., s. 9.

do końca nie jest zadowolony. Są zarzuty zarówno ze strony luterkańskiej, jak i rzymskiej. Te zarzuty powinny być usunięte przez *Aneks*, któremu, niestety, już na wstępie brakuje legitymacji.

Podsumowując dotychczasowe rozważania o *Wspólnej deklaracji* trzeba zaznaczyć, że podpisany dokument jest udaną próbą reinterpretacji dogmatu usprawiedliwienia. Osiągnięto bowiem konsensus w tak istotnych kwestiach jak istota i sposób usprawiedliwienia. Porozumiano się w także w temacie uczynków usprawiedliwionego grzesznika. Nowością *Deklaracji* jest nowe spojrzenie na wiarę w całym procesie usprawiedliwienia i nadanie jej, po stronie katolickiej, większego niż dotychczas znaczenia. W wyniku ekumenicznego dialogu, Kościół katolicki dostrzegł, że ojcowie soborowi wyrazili pojęcie wiary w jeszcze bardziej zawężonym znaczeniu niż reformatorzy, a mianowicie określili wiarę jako zgodę na naukę Kościoła, która jest przekazem tego wszystkiego, co Bóg objawił i przyobiecwał²⁶⁷. Stąd wiara przez wieki uchodziła za początek dzieła usprawiedliwienia, który swoją kulminację znajdzie w przyjęciu sakramentu chrztu świętego, a początkiem tego procesu jest wiara, którą Sobór Trydencki określił jako fundament i korzeń wszelkiego usprawiedliwienia²⁶⁸. Po „podaniu sobie rąk” obie strony ekumenicznego dialogu wspólnie uznały, że „grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez wiarę i z łaski”. Stało się to możliwe dzięki temu, że oba Kościoły uznały szerokie ujęcie wiary, będące także u św. Pawła, który mówił o konieczności wiary działającej przez miłość (por. Ga 5,6). Dlatego *Deklaracja* powie, że: „wiara jest darem Boga przez Ducha Świętego, który w Słowie i sakramentach działa we wspólnocie wierzących”²⁶⁹. Jest to prezentacja przebiegu wydarzeń mających swoje znaczenie dla ukształtowania się właściwego „klimatu pojednania”, w którym możliwe stało się podjęcie pierwszych kroków w kierunku zjednoczenia Kościołów. Przedstawia etapy coraz to większego porozumienia w kwestii usprawiedliwienia między katolikami i luteranami. Zaraz potem

²⁶⁷ Por. DS 1526 (BF VII, 64).

²⁶⁸ DS 1532 (BF VII, 64): „Dlatego mówi się, że jesteśmy usprawiedliwieni przez wiarę, ponieważ wiara jest początkiem naszego zbawienia, fundamentem i korzeniem wszelkiego usprawiedliwienia; bez niej niemożliwą jest rzeczą podobać się Bogu (Hbr 11,6) ani osiągnąć dziedzictwo jego synów”.

²⁶⁹ WD 16.

ukazuje podstawowe wiadomości o opiniach i nadziejach jakie wiążą się z tym epokowym wydarzeniem ekumenicznym. Nie oddzielamy jednak tej części od pozostałych zamieszczonych w tej pracy, bowiem stanowi ona istotne uzupełnienie dla pełnego zrozumienia rozważanego przez nas procesu reinterpretacji dogmatu. Nowością *Deklaracji* jest również „wyodrębnienie” *articulus iustificationis* z granic charytologii i dostrzeżenie go w innych działach teologii. Niestety podpisana w Augsburgu *Deklaracja* nie poruszyła wielu ważnych kwestii usprawiedliwienia, a niektóre z nich zaledwie zasygnalizowała. Wspomnieć tu należy m.in. takie zagadnienia jak: trynitarny aspekt usprawiedliwienia, rolę Ducha Świętego i sakramentów w dziele usprawiedliwienia, interdyscyplinarny charakter *articulus iustificationis*. Dlatego sprawą niezwyklej wagi jest recepcja tego dokumentu. Może się ona dokonać jedynie wówczas, gdy dokonamy reinterpretacji teologicznej dogmatu *iustificatio*.

Reinterpretacja teologiczna jest zakorzeniona w całej Tradycji chrześcijaństwa. Przekonują nas o tym liczne badania historyków i teologów, którzy wspólnymi siłami odkrywają relację jaka zachodzi między sposobem formułowania prawd wiary przez Kościół a sytuacją historyczną, rozwojem filozofii i teorii poznania, oraz innych uwarunkowań epoki. Ojcowie Soboru Watykańskiego II zwrócili szczególną uwagę na problemy związane z przekazywaniem Objawienia, co stało się oczywistym wymogiem przyjętej na wstępie perspektywy ekumenicznej. Można powiedzieć, że była to również konsekwencja poważnego potraktowania zmian zachodzących w dziedzinie teorii poznania na początku XX wieku, które nie pozostały bez echa w badaniach teologii dogmatycznej.

Reinterpretacja teologiczna ma dziś swoje szczególne zastosowanie w doktrynalnym dialogu ekumenicznym, który stawia coraz to nowe pytania o istotę chrześcijańskiego posłannictwa w świecie. Przedstawiony powyżej proces kształtowania się *Wspólnej deklaracji*, podpisanej przez katolików i luteranów zrzeszonych w Światowej Federacji Luteranńskiej, jest jedynie przykładem praktycznego jej zastosowania.

Wydarzenie ekumeniczne, które jest przedmiotem tej pracy, budzi żywą nadzieję wielu obserwatorów życia Kościoła, iż zjednoczenie chrześcijan, będące wolą naszego Pana, Jezusa Chrystusa, jest możli-

we. Oczywiście nie jest to sprawa jedynie zgodności doktrynalnej, ale o wiele bardziej pragnienia przeżywania pełnej komunii w liturgii i życiu chrześcijańskim wspólnot świadczących o nadziei zmartwychwstania. Pierwszorzędnym celem recepcji jest więc poszukiwanie teologiczno – dogmatycznych implikacji podpisanej *Deklaracji*. To zagadnienie zostanie poruszone w trzeciej części niniejszej dysertacji. Trzeba bowiem podejmować próby recepcji osiągniętego już konsensusu, bo w przeciwnym razie tekstowi *Wspólnej deklaracji* grozi niebezpieczeństwo włączenia do ekumenicznego działu teologicznych bibliotek.

ROZDZIAŁ III

TEOLOGICZNO – DOGMATYCZNE IMPLIKACJE *WSPÓLNEJ DEKLARACJI*

W trzeciej części dysertacji przedmiotem szczególniejszej uwagi będą teologiczno – dogmatyczne implikacje, które mogą nastąpić w teologii katolickiej po podpisaniu *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. W czasie ostatniej dekady w wyniku wpływu nauk humanistycznych, odnowy problematyki teologicznej i otwarcia ekumenicznego osiągnięto godne uwagi wyniki odnośnie doktryny usprawiedliwienia. Widać to zwłaszcza w dialogach luterkańsko – katolickich pomiędzy Ameryką Północną a Niemcami¹. Skoncentrowanie się na usprawiedliwieniu idzie w parze z przebudową pewnych ujęć i systemu traktatów teologicznych.

Teologia katolicka przed podpisaniem *Wspólnej deklaracji* „uwięziła” naukę o usprawiedliwieniu w granicach charytologii. Dzięki ekumenicznemu dialogowi usprawiedliwienie jest nie tylko głównym tematem katolickiej nauki o łasce, ale winno stać się wewnętrznym wymiarem całej dogmatyki. Dlatego po podpisaniu *Deklaracji* nauka o usprawiedliwieniu winna dochodzić do głosu w każdym traktacie teologii dogmatycznej. To właśnie oznacza recepcję *Wspólnej deklaracji*. Należy na nowo przemyśleć dogmatykę w świetle nauki o *articulus iustificationis*. W tej części dysertacji będziemy starali się wskazać na teologiczno – dogmatyczne implikacje *Wspólnej deklaracji*, jakie mogą i powinny nastąpić w kato-

¹ H.G. Andersen, T.A. Murphy, J.A. Burgess (red.), *Justification by Faith: Lutherans and Catholics in Dialogue*, t. VII, Minneapolis-Augsburg 1995, s. 13-74; por. K. Lehman, *The Condemnations of the Reformation Era: Do they still divide?*, Minneapolis 1989, s. 29-69.

lickiej teologii, aby Dokument augsburski nie pozostał jednym z wielu podpisanych i zapomnianych osiągnięć na drodze do pełnej jedności Chrystusowego Kościoła.

§1. Trynitarny wymiar usprawiedliwienia

Trynitarna wiara w Boga jest punktem centralnym chrześcijańskiej teologii². Pytanie o Boga jest ośrodkiem każdej pracy teologicznej. To co się mówi w tym sercu nauki wiary, ma konsekwencje dla dalszego słowa teologicznego. Podstawowe rozstrzygnięcia nauki trynitarniej dotyczą całego systemu teologicznego. Nauka o osobie i posłannictwie Chrystusa, rozumienie usprawiedliwienia człowieka, nauka o Kościele i sakramentach; krótko mówiąc każda wypowiedź teologiczna zależy od tego, czy i jak zostanie zrozumiana przez człowieka rzeczywistość Boga. Obecnie zostanie omówiona relacja jaka istnieje pomiędzy usprawiedliwionym grzesznikiem a Trójcą Świętą. Temat ten jest ważny, bo stosunek chrześcijanina do Boga posiada zawsze odniesienie do Trójcy.

1.1. Rola Boga Ojca w dziele usprawiedliwienia

Deklaracja nie mówi wprost o Bogu Ojcu, a przecież pierwszy artykuł wiary katolickiej brzmi: „Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi”³. Prawda o stworzeniu świata przez Boga jest najgłębszym uzasadnieniem istnienia wszystkich bez wyjątku bytów poza Bogiem. Sobór Trydencki w *Dekrecie o usprawiedliwieniu* stwierdził, że przyczyną sprawczą, czyli główną, jest sam Bóg Ojciec. Tylko On jest bowiem sprawcą usprawiedliwienia.

Dokonując recepcji *Wspólnej deklaracji* należy zauważyć, że na temat *arculus iustificationis* można mówić od początku stworzenia. Począwszy od kreatologii należy wskazywać, że Bóg stworzył człowieka w sprawiedliwości. Jednakże człowiek, stworzony przez Boga w stanie sprawiedliwości, za namową Złego już na początku historii nadużył swej wolności, przeciwstawiając się Bogu

² Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Ogólne dyktando katechetyczne*, 43.

³ DH 150.

i pragnąc osiągnąć cel swój poza Nim. „Poznawszy Boga nie oddali Mu czci jako Bogu, lecz zaćmione zostało ich bezrozumne serce i służyli raczej stworzeniu niż Stworzycielowi”⁴.

Pomimo swej transcendencji i świętości Bóg pozostał bliski człowiekowi, którego uczynił swym „zastępcą” na ziemi. Bóg nie pozostawił człowieka, nawet gdy ten wystąpił przeciwko Jego nakazom. Wskutek grzechu zerwana została więź człowieka z Bogiem, a także zaistniały podziały między ludźmi, prowadzące do nienawiści. Toteż człowiek potrzebował wyzwolenia z „niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 21). Otrzymał je dzięki posłanemu przez Ojca Chrystusowi. Dlatego całą zbawczą misję Jezusa w całej jej pełni należy traktować jako najwyższy szczyt Jego proegzystencji wobec Ojca i ludzi. „Postanowił udać się do Jerozolimy” (Łk 9,51), wierny swej misji zbawczej, podtrzymywany synowską wolą bycia całkowicie posłusznym tejże misji przekazanej Mu przez Ojca. Dlatego też On sam przeżywa historię ludzkich konfliktów, które wystawiają Go na opuszczenie i na śmierć, konfliktów, w których w grę wchodzi ludzkie wolności pojawiających się wciąż coraz to nowych osób, a które – prawdę mówiąc – zaczęły się bardzo wcześnie, bo już na samym początku Jego działalności publicznej (por. Mk 3,6).

Recepcja *Wspólnej deklaracji* wymaga nowego spojrzenia na ofiarnicze samowydanie się Jezusa, oraz spojrzenie nań z perspektywy Ojca. Wydanie się Jezusa za nas, Jego solidaryzujące się z nami przyjęcie na siebie naszych win, to, że Jezus zanoszący przed oblicze Ojca nasze grzechy i całą naszą grzeszność – to wszystko, „łagodzi” niejako Ojca i Jego zupełnie oczywiste odwrócenie się od grzechu. Św. Tomasz z Akwinu mówi, iż Ojciec rezygnuje ze swojego wstrętu do grzechu właśnie dlatego, że mógł znaleźć w ludzkiej naturze tak wielkie dobro, jakim jest dobrowolne, płynące jedynie z przepelnionej miłością posłuszeństwa, wydanie się Syna na śmierć („Ja życie moje oddaję, aby je potem znów odzyskać (...)” – J 10,17), którym gładzi On grzechy świata (por. Hbr 9,26)⁵.

⁴ KDK 13.

⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. III, q. 4, a. 2.

Ojciec widzi wszystkich ludzi. W tym całkowicie dobrowolnym wydaniu się na śmierć Jezusa, który bierze nas wszystkich razem ze sobą, „zastępując” nas w sposób zgoła tajemniczy. Kiedy się sam wydaje, Jezus kładzie podwaliny naszego nowego stanu: synów Bożych.

Samowydanie się Jezusa aktualizuje się w sprawowaniu Eucharystii w Kościele. Kościół bierze bowiem wtedy w swoje ręce odwiecznego Syna i wyciąga Go ku Ojcu, aby widział On najpierw tylko Jego; dopiero za tym jedynym Synem przedstawia Ojcu wszystkich innych, których Syn unosi wraz ze sobą, aby nie stawać bez nich przed Ojcem.

Ojciec zostaje dogłębnie poruszony tym pełnym miłości samowydaniem się Syna, podobnie zresztą jak jest poruszony ludzkimi grzechami. Po głęboko tajemniczej modlitwie: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15, 34), wypowiedzianej na krzyżu, kończy się wszystko milczeniem śmierci. Ojciec milczał aż do momentu, gdy Jego Słowo rozbrzmiało na nowo: „Ty jesteś moim Synem, Jam Ciebie dziś zrodził” (Dz 13, 33). „Lecz Bóg wskrzesił Go, zerwawszy więzy śmierci, gdyż niemożliwe było, aby ona panowała nad Nim (...)” (Dz 2, 24).

Wskrzeszenie Jezusa jest ostateczną odpowiedzią Ojca na pełne miłości samowydanie się Syna; przez nie Ojciec uznaje z wdzięcznością, że powierzone Synowi posłannictwo zostało wypełnione. Przy wskrzeszeniu ujawnia się w jakiejś mierze współcierpienie Ojca z Synem w Duchu i przez Ducha, który towarzyszy Jezusowi w całej Jego ziemskiej misji, aż po najgłębszy punkt wyniszczenia w godzinie Jego męki i konania.

1.2. Chrystus jako usprawiedliwienie grzeszników

Wyznawanie w Jezusie z Nazaretu Syna Bożego, Pana i Mesjasza, stanowi od dwóch tysięcy lat znak rozpoznawczy chrześcijaństwa. To przekonanie, że ów Jezus ziemskiej działalności jest identyczny z niebieskim Synem Bożym, wyraża Nowy Testament przy pomocy godnościowych tytułów, kerygmatycznych sformułowań i opowiadań. Teologię tytułów chrystologicznych rozwinął Orygenes⁶.

⁶ H. Crouzel, *Orygenes*, Bydgoszcz 1996, s. 225.

Stanowią one jeden z kluczowych elementów jego chrystologii. Tytuły odsłaniają bogactwo misterium, jakim jest Jezus Chrystus. Wyrażają one ludzki sposób widzenia tego bogactwa⁷. Również współczesna chrystologia nawiązuje do tytułów przypisywanych Chrystusowi. A. Ziegenaus stwierdza, że każdy tytuł wyraża jakiś szczególny aspekt objawienia Jezusa⁸. Wiara Nowego Testamentu w Jezusa jako Chrystusa jest w dwutysięcznej historii chrześcijaństwa „stałą”, chociaż była wewnętrznie formowana i zabarwiana ludzkimi troskami każdej epoki kulturowej⁹. Nowy Testament zna mniej więcej 50 tytułów chrystologicznych¹⁰. Jednym z nich jest usprawiedliwienie, czego zdaje się nie zauważać współczesna teologia katolicka, a o czym mówi wyraźnie św. Paweł (por. Rz 3, 21-31; Ga 5, 1-13). K. Rahner zwraca uwagę na ciągłą pracę pogłębiającą, jakiej winna oddawać się chrystologia w swych staraniach wyjaśnienia tajemnicy Chrystusa. Nie należy rezygnować z formuł dogmatycznych wypracowanych przez dawny Kościół. Wyjaśnienia chrystologiczne, jakie przyniosła definicja Chalcedonu, pozwoliły jej stać się wspólnym dobrem prawosławia, katolicyzmu oraz Kościołów wywodzących się z Reformacji. Prawdą jest jednak, że nie można zadowolić się zwykłym powtarzaniem tej formuły, której język nie całkiem przystaje do wyobrażeń współczesnych czasów. Niezbędne jest, zdaniem Rahnera, dokonanie interpretacji i oceny bez chęci wyrzeczenia się owej definicji, lecz w tym celu, by ją zrozumieć nie umysłem lecz sercem¹¹.

⁷ B. Ferdek, *Mądrość jako tytuł chrystologiczny*, „Perspectiva” 1 (2002), nr 1, s. 175.

⁸ A. Ziegenaus, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils*, Aachen 2000, s. 49.

⁹ B. McDermott, *Jesus Christus im Glauben und in der Theologie von heute*, „Concilium” 18 (1982), H.3, s. 154.

¹⁰ Użyciu i znaczeniu tytułów chrystologicznych w Nowym Testamencie poświęcono rozmaite studia. Niektóre z nich ograniczają się do analizy jednego tytułu. Inne stawiają sobie za cel prezentację syntetyczną. Pod tym względem praca F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1963. Autor ukazuje ewolucję najważniejszych tytułów oraz wysiłek pogłębienia teologicznego, jakiego dokonały różne wspólnoty chrześcijańskie. Pod pewnymi względami należałoby tę pracę uzupełnić poprzez studia egzegetyczne. Kwestię tytułów chrystologicznych podejmuje również: H.E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Tradition*, Gütersloh 1959; oraz O. Cullmann, *Zarys historii ksiąg Nowego Testamentu*, Warszawa 1968.

¹¹ K. Rahner, *Chalcedon – Eden oder Anfang?*, w: *Das Konzil von Chalcedon*, t. III, Würzburg 1954.

Reformatory od początku kładli szczególny nacisk na soteriologiczny wymiar całej chrystologii. Wynika to z właściwego im skoncentrowania się właśnie na problematyce usprawiedliwienia. Zachowując zasadniczą treść starochrześcijańskiego dogmatu, nie kryją zarazem swego sceptycyzmu wobec chrystologii czysto spekulatywnej¹². Mimo, iż chrystologia nie była punktem wyjścia Reformacji, w niej jednak, po dziś, bije serce całej protestanckiej teologii¹³. W przedmowie do wielkiego komentarza *Listu do Galatów* Luter wypowiedział charakterystyczne zdanie: „W moim sercu włada bowiem ten jeden artykuł, a mianowicie wiara w Chrystusa (*fides Christi*), z której, przez którą i do której wszystkie moje przemyślenia teologiczne dniem i nocą płyną oraz prowadzą z powrotem...¹⁴”.

Współczesna teologia powinna jeszcze wyraźniej podkreślić więzi między chrystologią i soteriologią, tak jak ma to miejsce w teologii protestanckiej. Więzy te są mocniejsze, niż mogłaby wskazywać klasyfikacja według traktatów. Cała bowiem chrystologia w swych podstawach ma wymiar soteriologiczny przez fakt, że realizuje historycznie, w sposób ostateczny, samoudzielenie się Boga, który ofiaruje nam przebaczenie i pragnie zapewnić zbawienie. Pomocą do tego może okazać się niedoceniane jeszcze w pełni pojęcie samoudzielenia się Boga, wypracowane w teologii K. Rahnera. Pojęcie to znajduje się w proponowanych przez

¹² W dawnych katolickich podręcznikach teologicznych soteriologia była podzielona; *membra disiecta* pochodzące z owego podziału rozproszone były w tak różnych traktatach jak *De Verbo Incarnato*, *De Redemptione*, *De Gratia*. Wprowadzano też zwykle rozróżnienie pomiędzy odkupieniem obiektywnym a odkupieniem subiektywnym. Zamiast terminu „soteriologii” stosowano „odkupienie”, którego samo użycie już jest odkrywcze. Zastanawiano się nad możliwością i koniecznością odkupienia przez Chrystusa, następnie nad urzeczywistnieniem dzieła odkupienia poprzez ofiarę krzyża oraz nad działaniem owoców odkupienia w człowieku. Doktryna odkupienia opierała się na doktrynie grzechu pierwotnego, niektórych teoriach ofiary oraz na chrystologii. Wyróżniały one zbyt wyłącznie odkupicielski walor śmierci Chrystusa.

¹³ A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 275.

¹⁴ WA 40/I, 33, 7n – cyt. za: E. Bierz, *Über die Rechtfertigung*, w: *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*, (praca zbiorowa), Berlin 1969, s. 9; Chrystologię M. Lutra szczegółowo opisują: P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1963; E. Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, Berlin 1964, s. 26-44. Por. Y. Congar, *Regards et réflexions sur la christologie de Luter*, w: *Das Konzil vom Chalcedon III*, Würzburg 1954, s. 486.

Rahnera symbolach wiary. Ogólnie chrześcijaństwo jest nazwane „eschatologicznym, historycznym wydarzeniem samoudzielenia się Boga”¹⁵.

Szukając teologiczno – dogmatycznych implikacji *Deklaracji* na gruncie chrystologii, zatrzymamy się na kwestii chrystologicznych implikacji w podpisanym dokumencie. Porozumienie to już uznano jako najważniejszy historyczno – ekumeniczny krok ubiegłego stulecia, przewyższający stary podział istniejący od pięciu wieków w Kościele Zachodnim. Dlatego nasuwają się oczywiste pytania: jakiego rodzaju konsekwencje chrystologiczne musimy wyciągnąć z tego porozumienia na polu soteriologii oraz jakiego rodzaju chrystologię będzie implikować to porozumienie?

Należy podkreślić, że w tekście *Deklaracji* przyznaje się, że w Nowym Testamencie występuje rozmaite traktowanie sprawiedliwości i usprawiedliwienia oraz, że nawet w listach Pawła zbawienie opisane jest w rozmaity sposób. Niniejszy tekst odnosi się do różnych terminów, np.: „wolność”, „pojednanie”, „pokój” i „nowe stworzenie”. To rozpoznanie różnorodnych pojęć zbawienia w Nowym Testamencie całkowicie zgadza się z analizą wkładu znanego ekumenisty luterańskiego Harding Meyera do dialogów ekumenicznych. Jego konkluzja jest taka, że nawet jeśli doktrynę usprawiedliwienia można rozważać jako decydującą interpretację sedna Ewangelii, nie wyklucza to innych decydujących interpretacji zbawienia, do którego chętniej odnoszą się inne tradycje Kościoła¹⁶.

Warto zwrócić uwagę, że *Wspólna deklaracja* nie wskazuje na jedną, wyłączną interpretację zbawienia w Chrystusie. Uznanie szerokiego spektrum słów dotyczących zbawienia w języku Nowego Testamentu można uważać za jeden z najbardziej konkretnych wyników współczesnej wiedzy. Częste odniesienia w ostatnich tekstach ekumenicznych do publikacji uczonych zajmujących się Nowym Testamentem takich jak np. prezbiterianin James Dunn¹⁷, katolicy: Karl Kertelge¹⁸, John Fitzmyer

¹⁵ K. Rahner, *Incarnation*, w: *Sacramentum Mundi*, dz. cyt., t. II, s. 824-840.

¹⁶ H. Meyer, *The doctrine of Justification In the Lutheran Dialogue with Other Churches*, „One in Christ” 17 (1981), s. 86-116.

¹⁷ J.D.G. Donn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London 1977.

¹⁸ K. Kertelge, *Rechtfertigung bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgesamt des paulischen Rechtfertigungsbegriffs*, Münster 1977.

oraz luteranin John Reuman¹⁹ są pouczającym znakiem tego wpływu. Oznacza to, że już możemy uznać ważność naszego głównego pytania na temat chrystologicznego oddziaływania tego porozumienia ekumenicznego na usprawiedliwienie. Bez względu na naszą odpowiedź, będzie ona tylko odpowiedzią wpływu jednego modelu soteriologicznego. Istnieje jednakże więcej modeli soteriologicznych, które trzeba zaznaczyć.

Sam tekst *Deklaracji* odnosi się raczej tylko do ogólnikowych terminów sugerowanej chrystologii. Oto najbardziej wyraźna i najczęściej cytowana wzmianka „Usprawiedliwienie staje się naszym udziałem przez Chrystusa Jezusa, którego Bóg ustanowił jako ofiarę przebłagalną przez krew jego, skuteczną przez wiarę (Rz 3,25; por. 3, 21-28)”²⁰. W tym zdaniu mamy do czynienia z cytatem jednego z najbardziej znanych tekstów biblijnych, który popiera klasyczną doktrynę usprawiedliwienia co zostało wyrażone zwłaszcza w pismach wyznania luterskiego. I choć *Wspólna deklaracja* nie daje wyłącznie jednej interpretacji Ewangelii, oczywiste jest, że koncentruje się ona na modelu usprawiedliwienia i prowadzi nas w kierunku specyficznego podejścia do naszego zbawienia, mianowicie do podejścia sądowego²¹. Chrześcijaństwo często było obwiniane za nadużywanie ogromnego poczucia winy człowieczeństwa. Jednym z głównych rzeczników tego wyrzutu jest francuski historyk katolicki Jean Delumeau. Napisał on *Kulturalną historię grzechu społeczeństwa zachodnioeuropejskiego od XIII do XVIII wieku*. Delumeau mówi o religii niepokoju i spostrzega, że do żadnej cywilizacji nie przywiązano nigdy tak wielkiego znaczenia winy i wstydu jak w religii świata Zachodniego²². W interpretacji Delumeau doktryna usprawiedliwienia w swojej XVI-wiecznej postaci przedstawia logiczny, choć skrajny, koniec wyludnionej

¹⁹ J. Reumann, J.A. Fitzmyer, *Scripture as Norm for our Common Faith*, „Midstream” 30 (1993), s. 81-107; J. Reumann, »Righteousness« in the New Testament” »Justification« in the United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue, Philadelphia-New York 1982.

²⁰ WD 10.

²¹ O.H. Pesch, *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Anfrage an die Kirche*, Freiburg 1982, s. 46.

²² J. Delumeau, *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture 13th-18th Centuries*, New York 1997, s. 27.

drogi przez pesymizm: „Rezultatem był pewien rodzaj nawrócenia, które mówi więcej o zmiłowaniu Zbawiciela niż o jego Zmartwychwstaniu, więcej o grzechu niż o wybaczeniu, więcej na temat Sędziego niż o Ojcu, więcej o Piekle niż o Raju”²³.

Wydaje się, że we współczesnej teologii usprawiedliwienia niezwykle ważną rolę odegrać może słuszna świadomość winy. M. Brinkman zauważa, że jest wiele druzgocących, paraliżujących przykładów i destrukcyjnych efektów uprawiania niesprawiedliwej świadomości winy, często stymulowanej przez Kościół. Mobilizuje to osobę do złożenia rachunku, w wolności wyboru, jej osobistej odpowiedzialności w solidarności z innymi²⁴. Nasza era mówi nieustannie o samowyzwoleniu się z poczucia winy bez zauważenia, że w całej historii winy, oskarżanie innych nigdy nie było tak silne jak jest dzisiaj²⁵.

Najnowsza historia to czas ludobójstwa i przemocy, dlatego świat krzyczy o winie. Jest powód, aby wezwać odpowiedzialnych do rozliczenia się przed trybunałem Sądu Międzynarodowego w Hadze. Zwłaszcza, że w tej materii spotyka się współczesna teologia wyzwolenia z doktryną usprawiedliwienia; ponieważ doktryna ta wskazuje na indywidualną odpowiedzialność, chroni i zabezpiecza przed ucieczką we wspólne alibi. Ta forma jest znakomitym warunkiem faktycznej solidarności i dowodzi jak blisko pytanie o winę łączy się z pytaniem o sprawiedliwość²⁶.

Dochodzimy do punktu, gdzie sugerowana chrystologia staje się decydująca. I tutaj jest słuszny i właściwy moment, aby podkreślić, że horyzont sądu, który jest nieodzowny dla doktryny usprawiedliwienia, może być tylko teologicznie artykułowany na podstawie wyznania harmonii pracy Jezusa Chrystusa jako harmonii sądu i miłosierdzia. Tylko w tym bliskim połączeniu sądu i miłosierdzia możemy mówić o usprawiedliwieniu jako o wyzwoleniu.

Centralnym motywem doktryny usprawiedliwienia jest podkreślenie Bożego, niezasłużonego, miłosiernego obrotu w naszym kierunku,

²³ Tamże, s. 557.

²⁴ M.E. Brinkman, *Christological Implications of the Ecumenical Agreement on Justification*, w: *The Myriad Christ*, red. T. Merrigan, J. Haers, Leuven 2000, s. 567-576.

²⁵ S. 5.

²⁶ M.E. Brinkman, *Christological Implications...*, dz. cyt., s. 572.

jako grzeszników. Zamiarem tej doktryny jest zaprosić człowieka do uczestnictwa w zbawieniu stworzonym w cierpieniu i śmierci Boga. Osobiste i wspólne zaangażowanie się w to wyzwalaające raz na zawsze wydarzenie wywołuje fundamentalne doświadczenie Bożego przebaczenia i akceptacji.

Omawiając teologiczne implikacje *Wspólnej deklaracji* wypada zwrócić uwagę na jeszcze jedno zagadnienie. Chodzi mianowicie o nowe spojrzenie na miłosierdzie Boże w perspektywie ogólnochrześcijańskiego i ogólnoludzkiego dialogu oraz dostrzeżenie w nim miejsca szczególnego spotkania różnych religii i systemów filozoficznych. Jest niezaprzeczalnym faktem, iż niektóre religie akcentują miłosierdzie Boga²⁷, bądź też podkreślają wielką rolę miłosierdzia w życiu ludzkim²⁸. Dokładniejsze przebadanie wszystkich religii pod tym kątem mogłoby rzucić wiele światła na element podstawowy i w pewnym sensie jednoczący je wszystkie. Samo bowiem stwierdzenie istniejących już podobieństw etymologicznych nie wystarcza, konieczne jest również wydobyć odpowiednich treści oraz skonfrontowanie ich ze sobą²⁹.

Na gruncie dialogu katolicko – luterńskiego warte zauważenia jest ściśle powiązanie miłosierdzia Bożego z usprawiedliwieniem grzesznika. Dla św. Tomasza z Akwinu miłosierdzie jest źródłem usprawiedliwienia grzesznika³⁰. Zwraca na to uwagę również *Wspólna deklaracja*:

²⁷ Por. np. R. Charles, *La Miséricorde d'Allah*, w: *L'évanile de la miséricorde*, Paris 1965, s. 29-42; J. Nosowski, *Teologia Koranu*, Warszawa 1970, s. 91n.

²⁸ S. Ritajanada, *Lamiséricordedans l'hindouisme, doctrine demiséricorde*, w: *L'évanile de la miséricorde*, dz. cyt., s. 43-54; E. Franc-Prat, *La bouddhisme doctrine de miséricorde*, w: *L'évanile de la miséricorde*, dz. cyt., s. 55-76; J. Herbert, *La notion de miséricorde dans la religion nationale japonaise*, w: *L'évanile de la miséricorde*, dz. cyt., s. 77-89.

²⁹ L. Balter, *Wołanie Kościoła naszych czasów*, Com 1(1981), 1-2, s. 30-48.

³⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. II, q. 21, a.4. Św. Tomasz z Akwinu łącińskie słowo: *misericors* wywodzi od *miserum cor*; co oznacza serce bolejące, przejęte smutkiem na widok boleści czy niedoli bliźniego tak, jakby to była jego własna boleść. Jednak Bóg nie może doznawać smutku na widok niedoli drugiego, ale może koić jego boleść. Do miłosierdzia Bożego należy udzielanie rzeczom doskonałości, czyli dóbr, które ratują z każdego nieszczęścia. W Słomka, zauważa, że słownikowe próby definicji Bożego miłosierdzia zwracają uwagę na jego wieloaspektowość. „W pojęciu miłosierdzia zawarte są niejako wszystkie odcienie miłości, ze szczególnym akcentem na łaskawość Boga w obliczu ludzkich potrzeb, niedoli, nędzy moralnej i zmarnowa-

„Zakon w swojej teologicznej funkcji jest żądaniem i oskarżeniem, któremu podlega przez całe życie każdy człowiek, również chrześcijanin, o ile jest grzesznikiem: zakon odkrywa jego grzechy po to, aby w wierze w Ewangelię poddał się całkiem miłosierdziu Bożemu w Chrystusie, gdyż tylko dzięki niemu uzyskuje usprawiedliwienie”³¹. Teologia katolicka powinna rozwinąć ten temat. Będzie to okazją do recepcji *Deklaracji* i równocześnie do pogłębienia refleksji nad miłosierdziem.

Powszechne pojmowanie miłosierdzia rzutuje niekorzystnie na rozumienie miłosierdzia Bożego. Często bowiem miłosierdzie pojmuje się jako odruch litości, jako gest o charakterze filantropijnym, jako „akt czy proces jednostronny, który pozostawia dystans pomiędzy czyniącym je, a doznającym go, pomiędzy dobroczyńcą a dobro – biorcą (...) i stąd dążenie i żądanie, ażeby stosunki międzyludzkie i społeczne wyzwalać od miłosierdzia, a opierać się na samej sprawiedliwości”³². Miłosierdzie jednak, wbrew temu co się o nim mniema, nie stanowi procesu jednostronnego. W miłosierdziu dokonuje się tajemnicza wymiana i właściwie trudno powiedzieć, kto jest bardziej obdarowany: ten, kto bierze, czy ten, kto daje³³. O miłosierdziu Bożym nie jest łatwo mówić w kontekście współczesnej negacji grzechu. Tę negację grzechu ukazał Jan Paweł II w *Reconciliatio et paenitentia*, gdzie zacytował słowa Piusa XII, że: „grzechem tego wieku jest utrata poczucia grzechu”³⁴. Skoro więc istnieje grzech, istnieją też grzesznicy i ich dotyczy również Boże miłosierdzie. Według Jana Pawła II miłosierdzie Boże jest wydobywaniem dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest

nych darów Bożych. Bóg miłosierny zawsze upomina się o dobro swego stworzenia, a szczególnie człowieka wtedy, kiedy jego godność i wartość zostały uwikłane i podane różnym postaciom zła. Wśród wielu aspektów Bożego miłosierdzia na czoło wysuwa się stosunek Boga do grzeszników. Pismo Święte przypisuje miłosierdzie samemu Bogu jako nieskończoną gotowość i moc przebaczenia, której żaden grzech nie przewyższa i nie ogranicza. Szczególnie przez Chrystusa Bóg staje się widzialny w swoim miłosierdziu”. W. Słomka, *Miłosierdzie Boże*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, Kraków 2001, s. 522.

³¹ WD 32.

³² Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, 14.

³³ R. Forycki, *Miłosierdzie nakazem sprawiedliwości*, Com 1(1982), 1-2, s. 80.

³⁴ Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, 18.

w człowieku³⁵. Człowiek jest bowiem obrazem Boga i Bóg widzi ten obraz pod nawarstwieniami grzechów. Dlatego też Jego miłosierdzie przychodzi grzesznikom z pomocą. W tym postępowaniu miłosierdzia Bożego z grzesznikami, które sławi Psalm 103., kryje się pewne zaskoczenie – jest nim miłosierdzie, ponieważ przychodzi stąd, skąd się go nikt nie spodziewa i skąd się nie można go spodziewać. Ilustracją tego może być *przypowieść o miłosiernym Samarytaninie*. Dla rannego Samarytanin był wrogiem, od którego mógł się spodziewać najgorszego. Tymczasem wróg go zaskoczył udzielając mu pomocy. Domniemywany wróg okazał się wybawcą. Podobnie grzesznik od Boga, którego obraża grzechami, mógłby spodziewać się najgorszego – kary. Jednakże Bóg zaskakuje grzesznika swoim miłosierdziem. Od Niego przychodzi pomoc dla grzeszników. Tą pomocą jest usprawiedliwienie grzesznika.

Miłosierdzie Boże nie jest procesem jednostronnym, nie jest gestem, łaską, która poniża człowieka. Jest ono daniem i przyjmowaniem. Jest wymianą. Bóg nawet gdy nie otrzymuje od człowieka żadnych darów, uważa się za obdarowanego już przez to samo, że człowiek przyjmuje ofiarowane mu usprawiedliwienie. Bóg bowiem dając, daje jak nikt inny. Tym bardziej do Boga odnosi się zasada, którą Jan Paweł II formułuje następująco: „Ten, kto daje, daje tym bardziej, gdy równocześnie czuje się obdarowany przez tego, kto przyjmuje dar”³⁶.

Według teologii św. Tomasza z Akwinu miłosierdzie jako pierwsze źródło przejawia się w każdym dziele Boga³⁷. Jest ono również źródłem usprawiedliwienia grzesznika. To usprawiedliwienie grzeszników dokonało się na krzyżu, gdzie karę należną grzesznikom poniósł niewinny Chrystus, Boży Syn. On jest „osądzonym Sędzią”, bo wyrok należny grzesznikom wydał i wykonał na sobie. On na krzyżu doświadczył piekła należnego grzesznikom, o czym świadczy okrzyk: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Mk 15, 34). Opuszczenie przez Boga to piekło. Zwrócił na to uwagę M. Luter. Według Ojca Reformacji: „Nie cierpiał On, jak niektórzy uważają, tylko po-

³⁵ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, IV, 6.

³⁶ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, 14.

³⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. III, q. 21, a.4.

wierzchnie, ale rzeczywiście i prawdziwie wydał się dla naszego dobra Bogu Ojcu na wieczne potępienie³⁸. Podobnie wypowiada się K. Barth, który zauważa, że jedyny potępiony, to Chrystus. On został potępiony, aby poza Nim nikt inny potępiony nie został³⁹. Wybrał siebie na potępienie, żeby ludzie byli wybrani do uczestnictwa w Boskim życiu. H. Küng w swoim doktoracie wykazał, że poglądy K. Bartha na usprawiedliwienie zawarte w jego *Die Kirchliche Dogmatik* są zgodne z katolicką teologią usprawiedliwienia⁴⁰. Usprawiedliwienie grzesznika pokazuje, że sprawiedliwość Boga jest inna niż ta, której uosobieniem jest mitologiczna bogini Temida. Ona jest także uosobieniem rzymskiej koncepcji sprawiedliwości: oddać każdemu to, co mu się słusznie należy. Tymczasem Bóg jest miłosierny w swojej sprawiedliwości i sprawiedliwy w swoim miłosierdziu. Widać to w procesie usprawiedliwienia grzesznika. Bóg jako sprawiedliwy poważnie traktuje grzech. Osądził sprawcę grzechu oddając go w ręce śmierci. Jednak jako miłosierny sprawił, że śmierć i potępienie przypadły Jemu samemu. Skoro św. Tomasz nazywa za Augustynem usprawiedliwienie grzesznika największym dziełem Bożym i skoro źródłem usprawiedliwienia jest miłosierdzie, to słusznie nazywa się miłosierdzie największym przymiotem Boga⁴¹.

Dlatego nie można sprowadzić miłosierdzia Bożego jedynie do procesu jednostronnego udzielania się człowiekowi w pewnej określonej dziedzinie, np. w dziedzinie wyzwalania od grzechów. Takie zawężone pojmowanie miłosierdzia Bożego sprawia, że nie jest ono pojmowane jako istotny przymiot Boskiej natury, lecz tylko jako pewne, doraźne zjawisko będące reakcją na wyjątkową sytuację człowieka. Zdaniem niektórych teologów, gdyby człowiek nie zgrzeszył, nie tylko nie potrzebowałby Bożego miłosierdzia, ale nawet sam Bóg nie byłby Bogiem miłosierdzia⁴². Przy takim rozumieniu tego pojęcia jeszcze trudniejsze wydaje się dostrzeżenie jego związku ze sprawiedliwością. Dlatego koniecznością współczesnej teo-

³⁸ M. Luther, *Der Römerbrief*, Göttingen 1963, s. 319.

³⁹ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* t. II/2, dz. cyt., s. 551.

⁴⁰ Zob. H. Küng, *Rechtfertigung...*, dz. cyt., s. 89n.

⁴¹ J. Woroniecki, *Tajemnica miłosierdzia Bożego*, Lublin 2001, s. 65.

⁴² Zob. wypowiedzi dyskusyjne O. R. Kosteckiego, w: *Bo Jego miłosierdzie na wieki Ps 135*, Poznań - Warszawa 1972, s. 51-52, 76-78.

logii jest opieranie się na biblijnej idei miłosierdzia Bożego, obejmującej wszystkie formy samoudzielenia się Boga człowiekowi, ze stworzeniem i usynowieniem włącznie.

W świetle tego, co powiedzieliśmy, jawi się jasny postulat: trzeba oczyścić nasze pojęcie miłosierdzia z jego jednostronności i zawężenia, zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej. Przy daleko posuniętej jednostronności tego pojęcia ryzykujemy, bowiem podejmowanie aktów, które niewiele mają wspólnego z autentycznym miłosierdziem. Dzieje się tak wtedy, kiedy człowiek nie posiada świadomości, że także ci, którym wyświadcza miłosierdzie, są jego dobroczyńcami – tymi, od których otrzymuje miłosierdzie. Takie miłosierdzie odgrywa ważną rolę w kształtowaniu stosunków międzyludzkich. Relacji tych nie można układać na zasadzie sprawiedliwości czysto legalistycznej. Stosunki te powinny być przeniknięte miłością, której przejawem jest także tkiwość i czułość⁴³.

Deklaracja powinna wprowadzić w katolicką chrystologię twórczą polemikę. Na szczycie katolickiej hierarchii prawd jest Trójca Święta i Chrystus, a u luteranów – usprawiedliwienie. Recepcja wskazuje, że oba stanowiska można połączyć, bo Chrystus jest naszym usprawiedliwieniem. On jest Zbawicielem świata.

Wobec tego zadanie, jakie spoczywa na teologach, zajmujących się chrystologią, jest złożone i uciążliwe. Niemniej jednak, nawet przy rozmaitości interpretacji, współczesna nauka o Jezusie Chrystusie, wzbogacona *Deklaracją*, powinna szerzej zainteresować się usprawiedliwieniem jako tytułem chrystologicznym oraz powiązać go z rozwijającym się kultem miłosierdzia Bożego oraz współczesną soteriologią.

1.3. Duch Święty w dziele usprawiedliwienia

Skoro cała historia zbawienia, *ordo salutis*, prowadzi do podarowania nam Ducha, który w usprawiedliwionym człowieku aktualizuje łaskę jako antycypację ostatecznej wspaniałości, to należy stąd wnioskować, że trynitarny plan stworzenia i zbawienia człowieka musi mieć także trynitarną strukturę, niezależnie od aksjomatu, że wszystkie dzieła zewnętrzne

⁴³ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, 14.

(*ad extra*) Trójcy Świętej są wspólne trzem Osobom Bożym. Dzieła te będą bowiem nosiły na sobie własną pieczęć każdej z trzech Osób działających wspólnie. Trzeba jednak zauważyć, że przytoczony aksjomat odnosi się do posłannictw trynitarnych, które są właściwe Synowi i Duchowi, jako że Syn jest posłany przez Ojca, a Duch Święty – przez Ojca wraz z Synem. Taka struktura planu usprawiedliwienia grzesznika idzie w ślad za ruchem wewnątrztrynitarnego życia Bożego, które od Ojca pochodzi, zostaje przyjęte przez Syna, który w nim uczestniczy i przenosi się na życie w miłości Ducha Świętego, który jako Więż (*mutuus amor*) zespala Ojca z Synem⁴⁴.

Zagadnienie udziału Ducha Świętego w procesie usprawiedliwienia rozpocząć należy od stwierdzenia, że jest On źródłem uświęcenia człowieka. Duch Święty uświadamia człowiekowi jego Boże synostwo, dzięki czemu osoba ludzka może nazywać Boga swoim Ojcem (por. Ga 4,6; Rz 8,16). Nasze rozważania ograniczymy głównie do problematyki związanej z uświęceniem człowieka. Zanim do tego przejdziemy należy wspomnieć o tym, że świat zdaniem Boffa, tworzy świątynię Ducha Świętego. Twierdzenie to opiera się na prawdzie odwołującej się do stwórczego aktu Boga, na mocy którego świat od pierwszego momentu został zamieszkały przez Ducha Świętego. Warto zwrócić w tym miejscu uwagę, że teologia wschodnia naucza, że misja Syna polegała na wcieleniu, podczas gdy misja Ducha – na zamieszkaniu świata stworzeń, w szczególności zaś człowieka⁴⁵. Widzimy więc, że Duchowi Świętemu została przypisana szczególna misja przenikania człowieka, której owocem jest jego uduchowienie. Pod tym pojęciem rozumie się zdolność otwarcia człowieka na doświadczenie Ducha Świętego obecnego we wszechświecie⁴⁶. Boff dokonał jeszcze innego porównania pomiędzy wcieleniem Syna, a zamieszkaniem Ducha Świętego w człowieku: „Syn wcielił się w jedną naturę, natomiast Duch upodmiotowił się w osobach sprawiedliwych”⁴⁷.

Recepcja *Deklaracji* wymaga wyraźniejszego zaakcentowania w katolickiej teologii pozytywnego skutku usprawiedliwienia, jakim

⁴⁴ Por. KL 2-4.

⁴⁵ L. Boff, *La grazia...*, dz. cyt., s. 273.

⁴⁶ L. Boff, *Ecologia...*, dz. cyt., s. 58-59.

⁴⁷ L. Boff, *La gratia...*, dz. cyt., s. 273.

jest zamieszkanie Ducha Świętego w człowieku, co jest synonimem uświęcenia. W ten sposób dochodzi do przeobóstwienia osoby ludzkiej. Jest ono celem misji Ducha Świętego. Konsekwencją tego jest „zjednoczenie substancjalne człowieka z Duchem Świętym”⁴⁸. Stwierdzenie to wskazuje na fakt, iż człowiek dzięki wspomnianemu zjednoczeniu zostaje uduchowiony, tj. staje się człowiekiem duchowym⁴⁹. Owo zjednoczenie sprawia, że człowiek zamieszkały przez łaskę usprawiedliwienia staje się bogiem⁵⁰. Teologia ta bazuje na przemyśleniach Cyryla Jerozolimskiego, którego zdaniem, uświęcenie człowieka jest skutkiem działania Ducha Świętego. Na mocy tego działania człowiek zostaje uświęcony. Przy czym uświęcenie to należy rozumieć jako zjednoczenie człowieka z Duchem Świętym, który sprawia, że osoba staje się „uczestnikiem Jego Boskiej natury”⁵¹.

Na szczególną uwagę w recepcji *Wspólnej deklaracji* zasługuje rola Ducha Świętego, który zawsze jest obecny w Kościele, Ciele Chrystusa i Świątyni Ducha Świętego. Duch przygotowuje ludzi, uprzedza ich swoją łaską, aby poprowadzić ich do Chrystusa. Ukazuje On wiernym zmartwychwstałego Pana, przypomina im słowa i otwiera ich umysły na zrozumienie Jego śmierci i zmartwychwstania, dzięki czemu człowiek został usprawiedliwiony. To właśnie Duch Święty uobecnia wiernym misterium Chrystusa, szczególnie w Eucharystii, aby pojednać ich z Bogiem i doprowadzić do komunii z Nim, aby przynosili „obfity owoc” (J, 15, 5. 8. 16). Właściwie ujął to św. Bazyli Wielki, kiedy pisał: „Jeśli jesteśmy w komunii z Duchem Świętym, to On daje nam powrót do raj, otwiera nam bramy nieba i czyni nas przybranymi dziećmi Bożymi. Dzięki Niemu możemy z ufnością nazywać Boga naszym Ojcem. On daje nam uczestnictwo w łasce Chrystusa i sprawia, że stajemy się synami światłości. On również jest zadatkiem przyszłej chwały”⁵².

Niemozna również zapominać o uświęcającym działaniu Ducha Świętego w dogmacie o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny

⁴⁸ Tamże, s. 274.

⁴⁹ D. Petau, *Dogmata theologica*, VIII, t. IV, kol. 459.

⁵⁰ L. Boff, *La gratia...*, dz. cyt., s. 274.

⁵¹ Tamże.

⁵² Św. Bazyli Wielki, *Liber de Spiritu Sancto*, 15, 36: PG 32, 132.

Teologia dogmatyczna prezentując swoją naukę stwierdza, że nauka o Niepokalanym Poczęciu nie wątpi w przynależność Maryi do stanu wspólnego każdemu stworzeniu, wezwanemu do zbawienia: wprost przeciwnie, ukazuje, że również Maryja została „odkupiona”, będąc ustrzeżoną od grzechu pierworodnego. Ale katolicy przyjmują, że Boża Rodzicielka korzystała z tej łaskowości „od swego poczęcia” i to właśnie w tym punkcie ujawnia się rozbieżność z protestantami. Jednocześnie katolicy uznają różnorodność motywacji, które doprowadziły do zdefiniowania dogmatu: w którym albo podkreślano, że ciało Jezusa (*corpus*) nie mogłoby narodzić się z ciała naznaczonego grzechem (*chair*), albo pojmowano Niepokalane Poczęcie jako oznakę świętości, która udzielona Maryi w sposób całkiem darmowy i czyniący z niej kobietę „napelnioną łaską” (por. Łk 1, 28), pozwoliłaby jej pewnego dnia wypowiedzieć *fiat* przy Zwiastowaniu. Ta druga argumentacja jest sama w sobie bardziej zadowalająca i wydaje się być bardziej obiecująca w perspektywie dialogu z protestantami. Tak jak Wniebowzięcie Maryi oznacza spełnienie zbawienia, jakiego Bóg udziela wszystkim ludziom⁵³, tak samo jej Niepokalane Poczęcie oznacza powołanie do świętości, do której Bóg zżywa wszystkich usprawiedliwionych.

Maryja, tak jak wszyscy inni ludzie, pochodząc z grzesznego rodu Adama, potrzebowała usprawiedliwienia, potrzebowała udziału w pełni łaski, jaką Bóg darował światu w swoim Wcielonym Synu. Maryja dostała łaski odkupienia i usprawiedliwienia – i to w sposób wyjątkowy. Starając się odczytać możliwie dokładnie rzeczywistość usprawiedliwienia Maryi, sięgniemy do bulli *Ineffabilis Deus* Piusa IX, dogmatyzującej prawdę o Niepokalanym Poczęciu Maryi. Jest tam mowa o jednym i tym samym dekreście odwiecznego wyboru i przeznaczenia Syna Bożego i Maryi w tajemnicy Wcielenia. Bóg przewidując od wieków zbawcze Wcielenie swego Syna, przewidział także, wybrał i przeznaczył na Jego Matkę Maryję⁵⁴. Weszła ona tym samym, ze względu na swe macierzyństwo w jedyny i doskonały sposób w łączność z Chrystusem. Stąd słusznie zauważa

⁵³ Por. Gupa z Dombes, *Maryja w Bożym planie...*, dz. cyt., nr 264-265.

⁵⁴ Por. A. Alfaro, *Cristologia e antropologia*, Assisi 1973, s. 221-244; S. Lyonnet, *L'annociation et la mariologie biblique*, w: *Maria in Sacra Scriptura*, Romae 1987, t. VI, s. 84; R. Laurentin, *Court Traité sur la Vierge Marie*, Paris 1988, s. 25.

teolog niemiecki A. Müller, że dekret Bożego wybrania i przeznaczenia Maryi na Matkę Odkupiciela jest jednocześnie dekretem odkupienia Maryi⁵⁵. Na tej drodze Maryja została uprzedzająco usprawiedliwiona. Tak więc, pierwsza ze względu na funkcję, którą Ojciec przewidział dla niej w planie zbawienia, Maryja jest także pierwszą korzystającą z łaski usprawiedliwienia. To odwieczne przeznaczenie Maryi na Matkę Odkupiciela zadecydowało o tym, że Maryja stała się pierwszą osobą korzystającą z łaski usprawiedliwienia, i że jej Syn udzielił swej Matce tych łask w stopniu większym niż wszystkim innym⁵⁶. Miało to także wpływ na sposób usprawiedliwienia Maryi. Maryja została usprawiedliwiona uprzedzająco w sposób wyjątkowy, jej tylko właściwy.

Należy podkreślić, że dokonując recepcji *Deklaracji*, współczesna teologia powinna położyć jeszcze większy nacisk na coraz silniejsze akcentowanie obecności i działania Ducha Świętego w tajemnicy uprzedzającego usprawiedliwienia Maryi w tajemnicy Niepokalanego Poczęcia. Jest to sprawą oczywistą, skoro działanie Ducha Świętego stanowi element konstytutywny zbawczego dekretu, a także realizacji całej zbawczej ekonomii⁵⁷. Ewangelie wspominają wyraźnie o Duchu Świętym i Jego działaniu w stosunku do Maryi w scenie Zwiastowania, w związku z tajemnicą Wcielenia Syna Bożego. Maryja staje się Matką Boga dzięki działaniu w niej Ducha Świętego: „Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego osłoni cię” (Łk 1, 35). Jednakże dar Ducha Świętego w chwili Wcielenia, który pozwolił Maryi w tajemnicy jej Bożego macierzyństwa przyjąć Syna Bożego, został poprzedzony wcześniejszym darem Ducha Świętego, który ukształtował ją i uformował jako nowe stworzenie⁵⁸. Jeżeli każde usprawiedliwienie – jak zauważa D. Bertetto – zakłada niewidzialną misję Ducha Świętego (por. Ga 4, 6), to tym bardziej jest to szczególne, wznioślejsze

⁵⁵ A. Müller, *Marias Stellung und Mitwirkung in Christusereignis*, w: „Mysterium Salutis”, t. 312, s. 425-427.

⁵⁶ L. Melotti, *Maria e la sua missione materna. Saggio di teologia mariana*, Torino 1976, s. 96.

⁵⁷ Por. H. Mühlen, *L'Esprit dans l'Eglise*, Paris 1969, t. II, s. 185.

⁵⁸ Por. KK 56.

usprawiedliwienie Maryi⁵⁹. Dlatego też można słusznie powiedzieć, że „Duch Boży przygotował Dziewicę od początku jej egzystencji, aby jej zapewnić tę doskonałą przyjaźń z Bogiem; którą dogmatyka nazwała ostatecznie Niepokalanym Poczęciem”⁶⁰. Przez bezpośrednie działanie Ducha Chrystusa, Maryja otrzymała te wszystkie dary i łaski zbawcze, które wszyscy pozostali ludzie otrzymują przez sakramenty, zwłaszcza przez sakrament chrztu.

Reasumując możemy powiedzieć, że Duch Święty winien być widziany jako „rzeczywistość źródłowa, w świetle której rozumiemy naszą sytuację zbawczą”⁶¹. Ponadto jest On tym, który kontynuując usprawiedliwiające dzieło Chrystusa, przekazuje Kościołowi, a przez niego ludziom wszystkich czasów łaskę, która usprawiedliwia i ubóstwia człowieka. Wreszcie Duch Święty zamieszkując człowieka sprawiedliwego, tworzy z nim jedną osobę mistyczną. W ten sposób staje się On podstawą powstającej w świecie jedności, będącej antycypacją jedności eschatologicznej.

§2. Reinterpretacja nauki o usprawiedliwieniu w katolickiej charytologii

W teologii protestanckiej, nawet jeśli były okresy popadania nauki o usprawiedliwieniu w pewne kryzysy⁶² i istniała potrzeba ujmowania jej w nowsze kategorie interpretacyjne, nie było nigdy wątpliwości co do jej znaczenia jako *articulus stantis et cadentis ecclesiae*⁶³. Ze strony teologii katolickiej, ustami jej reprezentantów, potwierdzano nieraz przeciwstawne stanowisko, stwierdzające brak zainteresowania kwe-

⁵⁹ D. Berritto, *Lo Spirito Santo e Santificatore*, Roma 1977, s. 270-271.

⁶⁰ G. Philips, *Marie dans le plan du salut*, w: „Cahiers marials” 16 (1972), s. 89.

⁶¹ L. Boff, *La gratia...*, dz. cyt., s. 271.

⁶² Por. O.H. Pesch, A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, s. 382.

⁶³ Por. W. Andersen, *Das theologische Gespräch über die Rechtfertigung in Helsinki*, w: *Helsinki 1963. Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes*, red. E. Wilkens, Berlin 1964, s. 25-69; W. Trillhaas, *Rechtfertigungslehre unter neuen Voraussetzungen?*, w: *Helsinki 1963*, dz. cyt., s. 91-116.

stia usprawiedliwienia, z wyjątkiem przypadku „konieczności”⁶⁴. Gdy w teologii katolickiej podejmowano temat usprawiedliwienia, bardzo często ze strony teologii protestanckiej podnoszono zarzut traktowania nauki o usprawiedliwieniu jako teologumenon w obrębie wiary chrześcijańskiej, jako jednej spośród innych nauk dogmatycznych, nie zaś jako „środek i granica”, względnie kryterium teologii⁶⁵. Zarzut ten odpierano stwierdzeniem, że ze „środka i granicy” nie można czynić zasady redukującej różnorodność chrześcijańskiej wiary. Jej centrum jest i pozostanie Jezus Chrystus, przez którego Bóg usprawiedliwia, udzielając niezasłużonego daru łaski. Sensem i celem zatem artykułu o usprawiedliwieniu jest uwydatnianie owego centrum⁶⁶.

Dlatego teologia katolicka wzbogacona konsensusem *Wspólnej deklaracji* ma za zadanie ukazać podstawowe akty realizacji zbawienia człowieka, które dokonują się w będących dziełem łaski podstawowych aktach usprawiedliwienia i uświęcenia i które znajdują wyraz w dynamicznym, eschatologicznym procesie pełnienia dobrych uczynków. Usprawiedliwienie, uświęcenie i dobre uczynki, to od czasów Marcina Lutra główne punkty sporne, dzielące teologię ewangelicką i katolicką. Dzięki ekumenicznemu dialogowi i podpisanej *Deklaracji*, doszło do wielu ważnych uzgodnień w rozwiązywaniu tych zagadnień. Wspólny podstawowy kierunek tych uzgodnień można by wyrazić następująco: drogę do wiecznego zbawienia otwiera dar usprawiedliwienia, w którym – przez wiarę i mocą zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa – otrzymujemy odpuszczenie grzechów. Wraz z usprawiedliwieniem jednostka otrzymuje uświęcenie rozumiane jako dar, który ma się rozwijać. Wlewany do serc razem z uświęceniem Duch Święty – Miłość, pobudza poszczególnych usprawiedliwionych do pełnienia na ich drodze życia czynów miłości, to jest dobrych uczynków, będących owocem wiary.

Nauka o usprawiedliwieniu musi uzyskać w katolickiej teologii o wiele wyższą rangę niż miała do tej pory. Od wieków, za sprawą

⁶⁴ O.H. Pesch, A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung* dz. cyt., s. 392n.

⁶⁵ G. Müller, *Die Rechtfertigungslehre*, Gütersloh 1977, s. 116.

⁶⁶ R. Porada, *Przewodnie idee wspólnego rozumienia usprawiedliwienia*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, dz. cyt., s. 70n.

św. Pawła, usprawiedliwienie stało się centralnym pojęciem Nowego Testamentu, służącym do wyrażenia początku zbawczego działania łaski Bożej w wierzącym. Zadaniem teologii jest wykorzystanie istniejącego, daleko posuniętego już konsensusu pomiędzy katolicką i reformacyjną doktryną usprawiedliwienia. W przepowiadaniu należy ukazywać „owoc” dialogów ekumenicznych, a zwłaszcza podstawowe zasady nauki o łasce, jak to: że usprawiedliwienie dokonuje się wyłącznie z łaski, dzięki zbawczemu dziełu Jezusa Chrystusa, w którym jednostka dostępuje udziału przez wiarę. Zgodę osiągnięto także w wielu zagadnieniach szczegółowych, jak na przykład: usprawiedliwienie zewnętrzne (*forensis*) i wewnętrzne (*effectiva*). Stanowią one dwa oblicza tej samej rzeczywistości, ponieważ uznanie człowieka za sprawiedliwego pociąga za sobą uczynienie go sprawiedliwym; usprawiedliwienie jest aktem dokonującym się w jednym momencie, ale w swoim wymiarze eschatologicznym stanowi zarazem pewien proces, postulujący dobre uczynki; ponieważ także po usprawiedliwieniu człowiek popada w grzechy, dlatego można powiedzieć, że jest „równocześnie sprawiedliwym i grzesznikiem” (*simul iustus et peccator*).

Recepcja *Deklaracji* powinna uzmysłwić, że lepiej jest w przepowiadaniu orędzia usprawiedliwienia bardziej zaakcentować *iustificatio* jako osobowe wydarzenie wyzwolenia i odnowy. Uczynił tak L. Boff jeszcze na długo przed *Wspólną deklaracją*. Usprawiedliwienie jest wydarzeniem osobowym, dokonującym się między Bogiem i człowiekiem. Od strony Boga znaczy to, że jest ono osobowym działaniem Jego miłości. Bóg, który jako Miłość zajmuje wobec człowieka postawę życzliwości, albo, inaczej mówiąc, okazuje wolę zbawienia go, zwraca się do jednostki aktem całkowicie wolnej miłości, czyli z niezasłużonej przez nią łaski, bez jej zasług. To usprawiedliwiające działanie miłości Bożej realizuje się w konkretnej jednostce jako zbawcze działanie trynitarnie, jako obietnica przebaczonego bez reszty miłosierdzia Boga Ojca, jako udział w owocach zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa i jako wewnętrzna obecność Ducha Świętego.

Od strony człowieka znaczy to, że dokonywane przez Boga usprawiedliwienie nie jest wydarzeniem wymuszonym ani automatycznym.

Człowiek staje przed Bogiem jako Jego osobowy i wolny partner, któremu On ofiaruje usprawiedliwienie jako dar swojej miłości. Na to Boże zaproszenie człowiek odpowiada aktem wiary. Choć jest darem Boga, wiara stanowi jednak odpowiedź aktywną, ponieważ jest osobowym zaufaniem Bogu i osobowym przyjęciem usprawiedliwienia.

Pożądaną implikacją jest ukazanie usprawiedliwienia jako wydarzenia wyzwalającej odnowy. Usprawiedliwienie jest wyzwoleniem człowieka od wszystkiego, co się sprzeciwia Bogu. Przez swój pierwszy podstawowy skutek, to jest przez przebaczenie grzechów, usuwa oddzielający człowieka od Boga mur, który człowiek wznosił przez grzech. W ten sposób usprawiedliwienie na nowo otwiera uwolnioną od przeszkód relację między Bogiem i człowiekiem. Usprawiedliwienie jest wewnętrznym nowym stworzeniem człowieka. Z jego uniewinnieniem bezpośrednio wiąże się drugi główny skutek usprawiedliwienia – wewnętrzne odnowienie i uświęcenie. Przez usprawiedliwienie dokonuje się odnowienie podobieństwa Bożego obrazu i Bożego dziecięstwa człowieka. Usprawiedliwiony jest wewnętrznym nowym człowiekiem.

Recepcja podpisanego w Augsburgu dokumentu wymaga od teologii katolickiej reinterpretacji nauczania na temat „zasług”. We współczesnych wywodach na temat dobrych uczynków w życiu chrześcijanina pobrzmiewają echa znanej kontrowersji z czasów Reformacji. Na tle przedstawionego już ogólnego zarysu tego zagadnienia w *Deklaracji* podejmiemy w tym punkcie próbę ukazania poświadczanych zmian w tradycyjnym nauczaniu katolickiej charytologii odnośnie zasady *simul iustus et peccator*, jak również miejsca dobrych uczynków w dzisiejszej dogmatyce oraz zagadnienia zasługi.

W trakcie prowadzonego dialogu z krytycznymi postulatami reformacyjnej teologii usprawiedliwienia, w dogmatyce katolickiej, winno dokonywać się obecnie pewne przewartościowanie, w którym powinno ukazać się możliwie nowe, bliższe biblijnej wizji, określenie dobrych uczynków w całym procesie zbawienia człowieka.

Współczesna teologia katolicka powinna jeszcze wyraźniej podkreślać, że dobre uczynki w żadnej mierze nie są własnym osiągnięciem człowieka. Z ich pomocą nie może on sobie samodzielnie i z tytułu

sprawiedliwości wysłużyć zbawienia. Ich rolę należy rozumieć inkluzywnie: dobre uczynki są czynami Boga, powszechnej Przyczyny sprawczej, a zarazem – możliwymi dzięki łasce – autonomicznymi czynami człowieka. Dlatego dobre uczynki nie mogą być tytułem do chluby człowieka, lecz w całości służą głoszeniu chwały zbawczego dzieła Bożego. W związku z powyższym, wielką pomocą mogą okazać się tutaj ewangelikalne enuncjacje na temat usprawiedliwienia *sola fide*, w których wyraźnie się stwierdza, że dobre uczynki są niezbędnym elementem życia chrześcijanina: „albowiem usprawiedliwienie jest środkiem prowadzącym do celu. Usuwa karę po to, by przez łaskę Boga nastąpiła rozprawa z brudem i mocą grzechu. Tak więc przebaczenie, przyjęcie i pokój mają prowadzić do czystości i postępu”⁶⁷. Podkreślając konieczność dobrych uczynków⁶⁸, lub szerzej i precyzyjniej rzecz ujmując: konieczność poprawy etycznej usprawiedliwionego, teologowie *Low Church*⁶⁹ sprzeciwiają się stereotypowej tezie⁷⁰, iż nauka o usprawied-

⁶⁷ W.H.G. Thomas, *The Principles of Theology*, London 1978, s. 201.

⁶⁸ A. E. McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Oxford 1986, t. II, s. 16.

⁶⁹ Zarówno ściśle naukowe, jak i popularnonaukowe charakterystyki Kościoła Anglii (*Church of England*) często opisują go poprzez wskazanie współistniejących tam trzech nurtów religijnych: *Low Church*, *Broad Church* i *High Church*. Choć ujęcie takie polega na pewnym uproszczeniu, to jednak dostatecznie eksplikuje odmienność teologiczną, pobożnościową i obrzędową trzech głównych środowisk anglikanizmu. Dwa z nich posiadają wyraźną proveniencję protestancką. Do kręgu *Low Church* – „Kościoła Niskiego”, zalicza się osoby chcące nawiązywać do tradycyjnego protestantyzmu ukształtowanego w dobie długo konstytuującej się Reformacji angielskiej (od XVI wieku po połowę XVII stulecia) oraz jego ożywienia w XVIII w. Do *Broad Church* przypisuje się pozostałych zwolenników tradycji protestanckiej w anglikanizmie, którzy jednak nie potrafili przystać na konserwatywną teologię i postpuritańską pobożność i obyczajowość przedstawicieli *Low Church*, a ściślej: ewangelikalnego (ang. evangelical) skrzydła Kościoła anglikańskiego. Z tych dwóch nurtów o charakterze protestanckim znaczącą żywotność manifestuje współcześnie anglikański ewangelikalizm O anglikanizmie w języku polskim zob. np.: P. Jaskóła, *Wspólnota anglikańska*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra...*, s. 178-188. K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wyznaniach chrześcijańskich*, Warszawa 1994, s. 109-114; T. J. Zieliński, *Anglikanizm*, REPWN t. I, s. 231-233; Tenże, *Anglikański Kościół*, tamże, s. 234-236.

⁷⁰ Zob. szerzej wywody wybitnego ewangelikalnego etyka oksfordzkiego na ten temat: O. O'Donovan, *On the Thirty Nine Articles*, s. 78-79.

liwieniu z samej łaski kwestionuje potrzebę czynów dobrych moralnie, czy poprawnego pod względem etycznym życia⁷¹.

Na gruncie katolickiej charytologii trzeba położyć jeszcze mocniejszy akcent na to, że uczynki nie są przyczyną sprawczą usprawiedliwienia ani w fazie przygotowania, ani w samym jego procesie. Usprawiedliwienie grzesznika jest bowiem całkowicie niezależne od dobrych uczynków i jest ono skutkiem samego tylko otrzymanego od Boga daru wiary. Z kolei wiara stanowi inkluzywną jedność działania Boga i działania człowieka: wzbudza ją słowo Boże, ale równocześnie jest ona pozytywną odpowiedzią człowieka na wezwanie Boga. Wiara, to dobrowolna decyzja człowieka przyjmującego Boży dar zbawienia. Dokonując recepcji *Deklaracji*, jeszcze wyraźniej dostrzegamy, że niezależna od uczynków usprawiedliwiająca wiara po usprawiedliwieniu z konieczności wyraża się w dobrych uczynkach. Stąd w dalszych pracach nad dążeniem do widzialnej jedności Kościoła trzeba mocniej zaakcentować skuteczność wiary usprawiedliwionego, która przejawia się w miłości. Stąd jasno wynika, że płynące z wiary dobre uczynki są ostatecznie czynami miłości. Pozbawione motywu miłości uczynki wiary, nie mają żadnej wartości. Sama miłość jest wlewanym w serca darem Ducha Bożego, który porusza wierzących do odpowiadania na zbawcze czyny Boże miłością Boga i bliźniego. Szukając teologiczno – dogmatycznych implikacji w tej dziedzinie zauważyć należy, że swoistym antidotum może okazać się nauczanie Kościoła anglikańskiego. Według ewangelikalno-anglikańskiej opinii dobre uczynki pojawiają się natychmiast wraz z usprawiedliwieniem, które przyswajane jest tylko przez samą wiarę⁷². McGrath znajduje wsparcie u Lutera w wypowiedzi, iż usprawiedliwienie inicjuje proces prowadzący do dokonywania dobrych uczynków „w naturalnej kolei rzeczy” (ang. *as a matter of course*)⁷³. Czynienie dobra jest dla usprawiedliwionego rzeczą

⁷¹ A.E. McGrath, *Making Sense of the Cross*, Leicester 1992, s. 61-62; por. J.I. Packer, *Knowing God*, London - Sydney 1973, s. 151-152.

⁷² R.C. Sproul, *Faith Alone. The Evangelical Doctrine of Justification*, London – Sydney 1996, s. 140.

⁷³ „Luther points out that it, is the transformation of the situation of the moral agent through his justification by faith that initiates a process that leads to the performance of good works as a matter of course. To exhort a sinner to become good through his own works is about as realistic as telling a thorn bush to bear grapes or a thistle to bear figs”.

naturalną⁷⁴, tak jak dla zdrowego drzewa naturalną rzeczą jest rodić zdrowe owoce. Usprawiedliwienie stanowi aspekt naszej więzi z Chrystusem, przeto „kiedy człowiek jest »w Chrystusie« i doświadcza wiary w Niego, koniecznie i w nieunikniony sposób pojawiają się i uczynki”⁷⁵. Naśladowanie Chrystusa nie jest przyczyną, powodem, racją sprawcą naszego zespolenia z Bogiem, dokonującego się w usprawiedliwieniu, ale w oczywisty sposób jest tego zespolenia następstwem⁷⁶. Przyjmująca Boże usprawiedliwienie *sola fides* – zgodnie z hasłem stosowanym w okresie Reformacji – jest „brzemienią”, „rodzi” dobre owoce⁷⁷. Owa zalecana przez reformatorów „sama wiara” – jak w ślad za paradygmatem nowotestamentowym chciał m.in. Luter, Kalwin i luterańska *Formuła Zgody* – „nigdy nie pozostaje sama”: *Sola fides nunquam sola*⁷⁸. „Prawda jest taka, że chociaż jesteśmy usprawiedliwieni przez samą wiarę, wiara, która usprawiedliwia, nigdy nie jest sama”⁷⁹. Do usprawiedliwienia potrzebna jest prawdziwa wiara, a prawdziwa wiara nie może być martwa⁸⁰.

A.E. McGrath, *Justification by Faith*, Basingstoke 1988, s. 119.

⁷⁴ „Luther points out, Christians do not need to be told to do good works, because they do them naturally”. A.E. McGrath, *Justification by Faith*, dz. cyt., s. 119.

⁷⁵ W.H.G. Thomas, *The Principles of Theology*, dz. cyt., s. 200.

⁷⁶ A.E. McGrath, *Justification by Faith*, dz. cyt., s. 119.

⁷⁷ Oksfordzki profesor stwierdza także, że przynajmniej w tej kwestii szczegółowej zagadnienia dobrych uczynków istnieje międzywyznaniowa zgoda: „In fact, there is general agreement between Protestant and Roman Catholic that the Christian life is begun through faith and continued and developed through obedience and good works – the Reformation slogan »faith is pregnant with good works« embodies this principle”. A.E. McGrath, *Justification by Faith*, dz. cyt s. 66.

⁷⁸ „Sama wiara nigdy nie jest sama” („Der Glaube allein ist nie allein”). Zob. V. Vajta, *Rechtfertigung durch den Glauben. Das Erbe und die Gegenwart*, w: *Die Evangelisch-Lutherische Kirche. Vergangenheit und Gegenwart*, Frankfurt /M 1983, s. 149. *Formuła zgody (Solida declaratio III, 41)* przytacza Lutera: „Dobrze zgadzają się ściśle ze sobą złączona wiara i uczynki, ale tylko wiara jest tym, co chwytą błogosławieństwo, bez uczynków, i nigdy ona nie jest sama”. - KWKL, s. 459.

⁷⁹ „The truth is that, though we are justified by faith alone, the faith that justifies is new It produces moral fruit; it expresses itself »through love« (Gal. 5:6); it transforms one’s way < it begets virtue. This is not only because holiness is commanded, but also because the regenerate I which *fiducia* is the expression, desires holiness and can find full contentment only in seeking it”. J.I. Packer, *Concise Theology. A guide to Historic Christian Belief*, Wheaton 1993, s. 160.

⁸⁰ Cytowane przez Packera słowa purytańskiej *Konfesji westminsterskiej*: „»faith

Wskazując na miejsce dobrych uczynków w dzisiejszej dogmatyce nie można pominąć ich roli w czekającym nas sądzie. Dobre albo złe czyny człowieka pełnią bowiem decydującą rolę, ponieważ na sądzie ostatecznym od nich właśnie zależy wieczne zbawienie lub niezabawienie człowieka. Tylko ci wierzący, którzy przez uczynki miłości Boga i bliźniego sprawdzili się jako wykonawcy Słowa, mogą polegać na swoich uczynkach, kiedy staną przed Sędzią Jezusem Chrystusem.

Wydaje się, że pozytywną implikacją *Deklaracji* byłoby unikanie przez współczesną teologię katolicką terminu „zasługa”. Jeżeli bowiem przez „zasługę” rozumie się w ścisłym znaczeniu roszczenie prawne (zakładające równość osiągnięcia i nagrody), to w dzisiejszej dogmatyce takie pojęcie nie jest kategorią nadającą się do wyjaśniania wydarzenia zbawczego. Kościół katolicki absolutnie wyklucza możliwość wysłużenia sobie zbawienia własnym wysiłkiem⁸¹. Dotyczy to zarówno fazy przygotowania do usprawiedliwienia, jak i czasu, który po nim następuje.

Terminu „zasługa” powinno się unikać w katolickiej teologii, zarówno z przyczyn historycznych, jak i zasadniczych. Jest rzeczą pewną historycznie, że termin ten nie należy do grupy pojęć biblijnych. Wprowadzony został do teologii w III wieku i nabierał z biegiem czasu sensu prawnego roszczenia czy wręcz kupieckiej transakcji. W końcu zaczęto go odnosić do wyjaśniania relacji między Bogiem i człowiekiem właśnie w znaczeniu ścisłej należności lub kupieckich rozrachunków.

Unikanie terminu „zasługa” wydaje się być uzasadnione również z racji zasadniczych. Pojęcie to nie może w sposób adekwatny wyrażać relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Po pierwsze, człowiekowi nie wolno wysuwać wobec Boga żadnych roszczeń z tytułu sprawiedliwości; nie może tu być mowy o żadnym „wyrównaniu”, bo jako stworzenie człowiek jest całkowicie zależny od Boga i zdany na Jego łaskę. Po drugie, w zbawczym wydarzeniu wyrównanie między osiągnięciem

(...) the alone instrument of justification (...) is (...) not alone in the person justified, but is ever accompanied with all other saving graces, and is no dead faith, but worketh by love« (*Westminster Confession*, XI:ii)”. J.I. Packer, *The Doctrine of Justification in Development and Decline Among the Puritans*, w: J.I. Packer, *A Quest for Godliness. The Puritan Vision of the Christian Life*, Wheaton 1990, s. 154.

⁸¹ Por. WD 19.

człowieka i nagrodą nie jest możliwe; jako stworzenie może on mieć tylko ograniczone osiągnięcia, podczas gdy przyobiecane nam życie wieczne jest wolne od wszelkich ograniczeń⁸².

Człowiek upadły znajduje się w stanie, z którego w żaden sposób nie może sam się wydostać. Nie może go opuścić o własnych siłach. Bez pośrednictwa Chrystusa nie jest on zdolny powrócić do przyjaźni z Bogiem, aby wejść w stan łaski⁸³. Tak więc w przygotowaniu do usprawiedliwienia nie może być mowy o jakiegokolwiek zasłudze. Ponieważ w przygotowaniu do usprawiedliwienia chodzi o drogę, na której dorośli dochodzą do usprawiedliwienia, abstrakcyjne scholastyczne pojęcie „dyspozycji do łaski” nie może adekwatnie oddać tego dynamicznego wydarzenia. Dlatego zwrot „przygotowanie do łaski” należałoby zastąpić terminami biblijnymi, oznaczającymi początek życiowej relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem.

Ludzie, po grzechu Adama, utraciwszy przyjaźń z Bogiem, nie mogą żyć w swojej duchowej pełni, jeśli nie odrodzą się w Chrystusie, to znaczy: jeśli nie zostaną usprawiedliwieni. Z drugiej strony nie są w stanie sami niczego uczynić dla swojego usprawiedliwienia, jeśli nie wyjdzie im naprzeciw łaska Chrystusa. Przygotowanie się do usprawiedliwienia to według Pisma Świętego szukanie Boga, gotowość serca, nawrócenie całego serca, zasadnicza decyzja. To przygotowanie do usprawiedliwienia należy rozpatrywać w kontekście łaski do wolności. W każdym zbawczym wydarzeniu inicjatywa należy wyłącznie i całkowicie do łaski Bożej. Łaska ta nie niszczy jednak autonomicznego działania ludzkiej wolności. Podobnie jest z przygotowaniem do usprawiedliwienia. W całkowicie niezasłużonym, darmowym działaniu Bóg inicjuje proces przygotowania i podtrzymuje go. Człowiek natomiast dobrowolnie otwiera się i podąża drogą przygotowania. W całym tym procesie przygotowania do usprawiedliwienia dokonuje się życiowa wymiana: pełnego miłości wezwania Bożego i odpowiedzi miłości człowieka; przyjscia Boga do człowieka i zwracania się człowieka do Boga; powołania Bożego i ludzkiej decyzji przyjęcia Boga. Doskonale ilustruje to *Przypowieść o synu*

⁸² Zwraca na to uwagę G. Kraus, *Nauka o łasce*, dz. cyt., s. 252.

⁸³ M. Flick, Z. Alszeghy, *Il Vangelo della Grazia. Trattato dogmatico*, Firenze 1967, s. 197.

marnotrawnym (Łk 15, 11-32). Młodszy z braci, który roztrwonił swoją część majątku, żyjąc na obczyźnie w sposób rozrzutny, w chwili gdy popadł w nędzę, postanowił wrócić do domu swego ojca. Zamierzał przyznać się do swoich przewinień i poprosić ojca o to, aby go przyjął już nie jako syna, ale jako najemnika. Ojciec, który z daleka zobaczył powracającego syna, powitał go serdecznie. Nie pozwolił mu nawet wypowiedzieć przygotowanych słów, lecz nakazał prędko ubrać go i przygotować ucztę. Wracający z pola starszy brat usłyszał, że w domu odbywa się zabawa, a służący doniósł mu o jej przyczynie. Rozgniewał się więc i nawet na prośby ojca nie chciał wejść do domu. Przekonało go dopiero wyjaśnienie, że przecież on jest zawsze w domu razem z ojcem, a teraz trzeba się cieszyć, bo jego brat „był umarły, a ożył”. Przypowieść ta ilustruje w pewien sposób katolicko-luterański spór na temat zasług. Starszy brat myśli po katolicku: jego młodszy brat nie zasłużył na nagrodę, bo żył nieprzyzwoicie. Nie spełniał uczynków. Jego ojciec myśli po protestancku: przyjmuje syna niezależnie od uczynków. Miłość ojca do młodszego syna jest głęboka i przebacząca wszelkie przewinienia. Analogiczną myśl ukazuje również biblijna *przypowieść o robotnikach w winnicy* (Mt 20, 1-16). Tam też robotnicy buntowali się przeciwko gospodarzowi, zarzucając mu „niesprawiedliwą” wielkoduszność. Wszystkim bowiem wypłacił tyle samo, bez względu na czas ich pracy.

Zasadę darmowej łaski ukazuje również dogmat Niepokalanego Poczęcia Maryi, która, w odróżnieniu od wszystkich pozostałych ludzi, jest człowiekiem rozpoczynającym ziemskie życie w stanie łaski usprawiedliwienia. Została stworzona w łasce. Można zatem stwierdzić za A. Müllerem, że „Maryja była poczęta bez grzechu pierworodnego, ponieważ na mocy swojego macierzyńskiego uczestnictwa w człowieczeństwie Chrystusa jest ona w ścisłym znaczeniu tą, która jest pełna łaski... Macierzyństwo Boże było zatem dla Maryi odkupieńczym uświęceniem... Maryja weszłaby również w stan grzechu pierworodnego, gdyby zasługi odkupieńcze Chrystusa uprzednio ją od tego nie zachowały”⁸⁴. I właśnie to zachowanie od „zmaży” pierworodnej – konkluduje teolog niemiecki – stanowi „wznioślejszy sposób” odkupienia Maryi⁸⁵. Uprzedzające usprawiedliwienie Maryi

⁸⁴ A. Müller; *Marias Stellung und Mitwirkung in Christuserignis*, dz. cyt., s. 430.

⁸⁵ Tamże.

i jej początkowa świętość nie była Jej zasługą. Bóg taką Ją uczynił, gdyż sam tego zapragnął. Wkroczył w dzieje ludzkie, zaczynając swą miłość do rodzaju ludzkiego od Niepokalanego Poczęcia. Bóg przyszedł na świat, aby zbawić człowieka. Jego zbawczego dzieła nie poprzedza jednak jakkolwiek zasługa z naszej strony.

Niepokalane Poczęcie nie oznacza wyjęcia Maryi spod władzy powszechnego odkupienia. Wyjątkowość usprawiedliwienia Maryi obejmuje nade wszystko jego formę. W Niej zasługi Chrystusa wyprzedzają fakt zaciągnięcia grzechu pierworodnego. Każdy człowiek, przez swe narodziny, wchodzi w to królestwo grzechu pierworodnego, z którego musi zostać oczyszczony i uświęcony łaską Chrystusa. Zlikwidowanie odległości czasowej pomiędzy poczęciem a usprawiedliwieniem jest pierwszym aspektem tej wyjątkowości.

Wydaje się, że można doszukać się w prezentowanych stanowiskach kwestii, które mogą, a nawet powinny stać się przedmiotem konsensusu między naszymi dwoma tradycjami, nawet, jeśli jedna z nich nie przyjmuje dogmatu jako takiego. Należy przede wszystkim zauważyć, że obie strony podzielają tę samą troskę, aby okazać całkowitą cześć dla wszechmocy Chrystusa, z jednej strony przypominając, że sama Maryja, jak każde stworzenie, potrzebuje być zbawioną przez swojego Syna, z drugiej zaś podkreślając, że Niepokalane Poczęcie powinno być rozumiane w odniesieniu do tajemnicy Wcielenia. Po drugie wszystkie stanowiska naszych podzielonych Kościołów zakorzeniają się w teologii łaski i usprawiedliwienia. O ile prawdą jest, że protestancka Reformacja słusznie kładzie nacisk na absolutną inicjatywę Boga w darze jego łaski (*sola gratia*), o tyle również katolicka nauka o Niepokalanym Poczęciu winna być rozumiana w oparciu o zasadę *sola gratia*; bowiem Niepokalane Poczęcie nie jest związane z osobistymi zasługami Maryi, ale jest w pełni dziełem Boga, który „wybrał nas w nim przed założeniem świata, abyśmy byli w miłości święci i nieskalani przed jego obliczem” (Ef 1, 4) i który uchronił Maryję od wszelkiego grzechu już od poczęcia, aby przygotować ją na to, by pewnego dnia mogła stać się matką jego Syna⁸⁶.

⁸⁶ „Nawet, jeśli protestanci i katolicy nie są zgodni co do faktu wyznawania, że Maryja była wolna od każdego grzechu, to jednak jedni i drudzy wspólnie stwierdza-

Wspólna deklaracja ujmując całkiem poprawnie stanowiska obu Kościołów, stwierdzając, iż nic, co poprzedza usprawiedliwienie, nie zasługuje na usprawiedliwienie. W tym sensie usprawiedliwienie jest całkowicie wolnym darem Boga. Jednak spór pomiędzy luteranami i katolikami dotyczył tego, czy po usprawiedliwieniu można zasłużyć na wzrost łaski i nagrodę życia wiecznego. Trydent jasno stwierdził, że można, czemu zaprzeczali luteranie. *Deklaracja* próbuje znaleźć następujący kompromis: „Gdy katolicy trzymają się dobrych uczynków, rozumianych jako »zasługa«, pragną przez to powiedzieć, że uczynom tym według biblijnego świadectwa jest obiecana zapłata w niebie. Pragną oni podkreślić odpowiedzialność człowieka za jego działanie, lecz przez to nie chcą zakwestionować, a tym bardziej zanegować charakteru dobrych uczynków jako daru, tego, że samo usprawiedliwienie pozostaje stale niezasłużonym darem łaski”⁸⁷. Stwierdzenie to zdaje się odbiegać od tego, w co wierzą katolicy i czego naucza Trydent pod karą ekskomuniki. Fakt, iż nagroda jest obiecana, nie oznacza, iż jest ona zasłużona, ponieważ ktoś może obdarzać darami, które są zupełnie niezasłużone. W ujęciu katolickim usprawiedliwienie czyni nas zdolnymi do zasługiwania w prawdziwym tego słowa znaczeniu. Jednak życie wieczne jest również darem, gdyż nasza zdolność do zasługiwania jest darem Bożym, który sam w sobie jest niezasłużony⁸⁸.

W tym kontekście należy zaznaczyć, że o zasłudze nie może być mowy również po usprawiedliwieniu grzesznika. G. Kraus podaje dwa wyjaśnienia tego stanowiska. Po pierwsze zaznacza, że do zachowania zasadniczej pozytywnej treści idei zasługi wystarczające okazuje się biblijne pojęcie nagrody. Chodzi tu o podstawowe pytanie: czy dobre

ją, że urzeczywistniła ludzką kondycję, która przechodzi przez rozwój, poszukiwania, bóle, słabości i ograniczenia. Jeśli sam Jezus doświadczył kuszenia, nic nie pozwala nam wykluczać Maryi z podobnej sytuacji. Jej świętość nie została jej udzielona za jednym razem w sposób dokonany. O tej drodze świadczą sceny z zaginięcia Jezusa w Świątyni („Jego rodzice nie rozumieli” Łk 2, 50) oraz opisujące Maryję interweniującą w życiu publicznym Jezusa”. Grupa z Dombes, *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, 271.

⁸⁷ WD 38.

⁸⁸ A. Dulles, *Dwa języki opisu zbawienia*, dz. cyt., s. 5.

uczynki człowieka mają jakąś wartość u Boga? Twierdząca odpowiedź zawarta jest w słowach obietnicy nagrody, która jest łaską: dobre uczynki są darem łaski; z wdzięcznością ofiarowane Bogu są w Jego oczach pełne wartości. Bóg daje za nie nagrodę nie jako prawnie należną odpłatę, lecz w sensie wynagrodzenia będącego łaską. Po drugie decydująca jest tu perspektywa osobowa. Człowieka z Bogiem łączy relacja osobowej miłości. A miłość nie liczy ani nie podsumowuje; miłość obsypuje darami. Z miłości Bóg daje siebie samego w Jezusie Chrystusie; w Nim na nowo daje wierzącemu dziecięctwo Boże⁸⁹. Na te dary Bożej miłości wierzący odpowiada również miłością i jej czynami; żywi zarazem niezłomną nadzieję, że w działaniu swego dziecka Bóg dostrzega jakieś wartości i że da mu przyobiecane dziedzictwo życia wiecznego.

Istnieje jeszcze jeden element, którym winna zająć się charytologia – odpusty. *Deklaracja* wprost nie mówi o odpustach, ale porusza temat, który dotyczy odpustów. Definicja tego pojęcia przynajmniej dwa razy dotyka tematu usprawiedliwienia. Współcześnie definiuje się odpust następująco: „jest to darowanie przed Bogiem kary doczesnej za grzechy zgładzone już co do winy. Dostępuje go chrześcijanin odpowiednio usposobiony i pod pewnymi określonymi warunkami, za pośrednictwem Kościoła, który jako szafarz owoców odkupienia rozdaje i prawomocnie przydziela zadośćuczynienie ze skarbcza zasług Chrystusa i świętych”⁹⁰. Z przedstawionej definicji wynika, że odpust zakłada usprawiedliwienie grzesznika, ponieważ warunkiem jego uzyskania jest przyjęcie sakramentu pokuty, w którym według teologii katolickiej grzesznik odzyskuje stan sprawiedliwości. Samo zaś darowanie kary doczesnej, też związane jest z usprawiedliwieniem. Możliwe jest ono dzięki temu, że Chrystus ukrzyżowany stał się usprawiedliwieniem grzeszników. Jan Paweł II naucza, że to „Ukrzyżowany Jezus jest wielkim odpustem ofiarowanym przez Ojca ludzkości jako przebaczenie win i zaproszenie do synowskiego życia w Duchu Świętym”⁹¹. Jezus jest odpustem i w tym znaczeniu, że jest także darowaniem kary

⁸⁹ G. Kraus, *Nauka o łasce*, dz. cyt., s. 253-254.

⁹⁰ Jan Paweł II, *Dar odpustu*, dz. cyt., s. 39.

⁹¹ Tamże, s. 38.

wiecznej i ostatecznie On jest przyczyną darowania kary doczesnej. Wymowny jest tytuł papieskiej katechezy: „Dar odpustu”⁹². Odpust jest więc darem, czyli pochodzi z łaski. Takie rozumienie odpustu nie jest sprzeczne z nauką o usprawiedliwieniu, która jest zawarta w *Deklaracji*. Problem, który dzieli katolików i protestantów zaczyna się tam, gdzie chodzi o współpracę człowieka z łaską. Odpusty są szczególnym przypadkiem tego zasadniczego problemu. M. Luter odrzucał każdą jawną lub utajoną próbę przyznawania dobrym uczynom jakiegokolwiek znaczenia i funkcji zasługującej na usprawiedliwienie. Grzesznik zostaje usprawiedliwiony jedynie z łaski, dla zasługi Chrystusa i przez wiarę. Jak pisze luterański teolog M. Uglorz: „Wittenberski Reformator bezwzględnie tępił jakąkolwiek myśl o ludzkiej zasłudze przed Bogiem i zadośćuczynieniu za grzechy, obraża ona bowiem Jezusa Chrystusa. Myśl o zasłudze człowieka przed Bogiem jest wrogiem prawdziwie i ewangelicznie pojętego chrześcijaństwa. Zasada »jedynie wiara« wyklucza jakąkolwiek sprawczą lub instrumentalną rolę i funkcję dobrych uczynków w akcie usprawiedliwienia”⁹³. Takie stanowisko wyklucza odpusty. Z kolei Sobór Trydencki nauczał, że „grzesznicy otrzymują - dzięki zasługom męki Chrystusa - łaskę, która ich czyni sprawiedliwymi”⁹⁴. Nie wyklucza to jednak współdziałania z łaską. Podkreślił to Sobór w kanonie 9.: „Jeśli ktoś twierdzi, że grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez samą wiarę w tym znaczeniu, iż nie potrzeba niczego innego do współdziałania w uzyskaniu łaski usprawiedliwienia - n.b.w.”⁹⁵. Na tym współdziałaniu z łaską opierają się odpusty. Odpust jest łaską, która domaga się współpracy ze strony człowieka. Ta współpraca polega na wypełnieniu dzieła odpustowego.

Deklaracja porusza problem współdziałania z łaską. Obie strony wspólnie wyznają, że: „człowiek w odniesieniu do swojego zbawienia jest zdany zupełnie na zbawczą łaskę Boga. (...) Usprawiedliwienie dokonuje się tylko z łaski. Po tym uzgodnieniu następuje jednak protokół rozbieżności. Gdy katolicy mówią, że człowiek współdziała podczas

⁹² Tamże.

⁹³ M. Uglorz, *Marcin Luter ojciec Reformacji*, Bielsko – Biała 1995, s. 143.

⁹⁴ BF VII, 61.

⁹⁵ BF VII, 85.

przygotowania usprawiedliwienia i jego przyjęcia przez wyrażenie zgody na usprawiedliwiające działanie Boga, to widzą w takiej personalnej akceptacji działanie łaski, a nie czyn człowieka wypływający z własnych sił⁹⁶. Współdziałanie z łaską nie musi przeciwstawiać się usprawiedliwieniu, które dokonuje się tylko z łaski, ponieważ samo współdziałanie jest również dziełem łaski. Współdziałanie, które nie byłoby dziełem łaski oznaczałoby przejście na pozycje semipelagianizmu. Przeciwno semipelagianizmowi wypowiedział się Synod w Orange podkreślając, że żaden rodzaj ludzkich wysiłków nie jest w stanie przyciągnąć łaski, lecz to łaska Boża sprawia początek wszystkich działań człowieka o znaczeniu zbawczym, np. według kanonu 9.: „Ilekcóż bowiem coś dobrego czynimy, Bóg w nas działa i z nami, abyśmy działali”⁹⁷. To nauczanie Synodu w Orange leży u podstaw przekonania, że współdziałanie z łaską jest również dziełem łaski, co zostało wyrażone w *Deklaracji*. Odnosząc więc powyższe stwierdzenie *Wspólnej deklaracji* do nauki o odpustach można powiedzieć, że odpust jest jednym ze sposobów współdziałania z łaską. Uzyskanie odpustu jest możliwe dzięki byciu w łasce po uprzednim przyjęciu sakramentu pokuty. Ta łaska obejmuje także cały proces odpustu. Odpust nie jest czynem człowieka wypływającym z jego własnych sił. Jak naucza papież odpust jest darem⁹⁸. A zatem czyn odpustowy jest personalną akceptacją działania łaski, a także inspirowany jest łaską i ukoronowany jest łaską. W całym procesie uzyskiwania odpustu „Bóg w nas działa i z nami, abyśmy działali”. Luteranie odrzucają jednak wszelkie współdziałanie z łaską nawet inspirowane przez łaskę. W ujęciu luterskim człowiek nie jest zdolny do współdziałania w ratowaniu samego siebie, gdyż jako grzesznik przeciwstawia się aktywnie Bogu i Jego zbawczemu działaniu. Takie stanowisko zdecydowanie wyklucza możliwość odpustu.

W *Deklaracji* można znaleźć wypowiedź, która mogłaby luteranom pomóc w zrozumieniu odpustów: „Wyznajemy wspólnie, że Duch Święty jednoczy w chrzcie człowieka z Chrystusem, usprawiedliwia

⁹⁶ WD 19.

⁹⁷ BF VII, 24.

⁹⁸ Zob. Jan Paweł II, *Dar odpustu*, dz. cyt., s. 38.

i rzeczywiście go odnawia⁹⁹. Luteranie rozumieją opisaną sytuację w tym sensie, że chrześcijanin jest zarazem „sprawiedliwym i grzesznikiem”. Jest w pełni sprawiedliwym, ponieważ Bóg przez Słowo i sakrament przebacza mu grzechy oraz przyznaje sprawiedliwość Chrystusa, która w wierze staje się jego własnością i czyni go w Chrystusie sprawiedliwym przed Bogiem. Luteranie mówią więc o przyznaniu sprawiedliwości Chrystusa grzesznikowi. To powinno im ułatwić zrozumienie odpustu. Odpust to przecież przyznanie grzesznikowi zasług Chrystusa. Wskazuje na to Jan Paweł II, który mówi, że „chrześcijanin dostępuje odpustu za pośrednictwem Kościoła, który jako szafarz owoców odkupienia rozdaje i prawomocnie przydziela zadośćuczynienie ze skarbca zasług Chrystusa i świętych¹⁰⁰. Protestanci będą odrzucali pojęcie skarbcza, zwłaszcza jeżeli go tworzą zasługi świętych. Idea skarbcza Kościoła nie znalazła zrozumienia u M. Lutra, który na jego temat napisał: „Skarb Kościoła, z którego papież czerpie odpust, nie jest dostatecznie ściśle określony ludowi chrześcijańskiemu ani przezeń znany” (teza 56) oraz: „Skarby te nie są także z zasługi Chrystusa i świętych, bo zasługa Chrystusa i bez przyczynienia się papieskiego przychyła łaski wewnętrznemu człowiekowi, dla zewnętrznego sprawia krzyż, śmierć i potępienie” (teza 58). Pomimo odrzucania skarbcza Kościoła, luteranom bliska jest myśl o przyznaniu sprawiedliwości Chrystusa grzesznikom, a od tej myśli nie jest odległa idea przyznania zasług Chrystusa, która jest teologicznym uzasadnieniem odpustów. Według luteranów, aby uzyskać sprawiedliwość Chrystusa potrzebna jest wiara. Aby w odpuszczeniu uzyskać zadośćuczynienie ze skarbcza zasług Chrystusa też potrzebna jest wiara, która wyraża się w przyjęciu sakramentu pokuty i Komunii Świętej.

W sumie *Deklaracja* chociaż nie mówi wprost o odpustach, to jednak ich nie przekreśla. Co więcej nauka o usprawiedliwieniu zawarta w *Deklaracji* powinna korygować, a nawet kontrolować katolicką teologię odpustów. Aby jednak nie spekulować o czymś, czego nie napisano w *Deklaracji* trzeba wskazać na zadania, które z niej wypływają dla teologicznego rozumienia odpustów. Zazwyczaj w teologii katolickiej

⁹⁹ WD 28.

¹⁰⁰ Zob. Jan Paweł II, *Dar odpustu*, dz. cyt., s. 39.

mówi się o odpustach w związku z sakramentem pokuty. Jest to słuszne, ponieważ odpusty mają swoją prehistorię w zadośćuczynieniu Panu Bogu. Przypomniał o tym Jan Paweł II: „Historycznie wywodzą się one ze świadomości starożytnego Kościoła, który uważał, że może dać wyraz miłosierdziu Bożemu łagodząc kanoniczne pokuty zadane dla sakramentalnego odpuszczenia grzechów”¹⁰¹. Należałoby jednak mówić o odpustach w ramach charytologii. Odpusty powinny zostać powiązane ściślej z nauką o łasce. Takie stanowisko można uzasadnić przynajmniej dwoma fragmentami *Deklaracji*: „Odnowa w wierze, nadziei i miłości jest zdana zawsze na bezdenną łaskę Bożą; nie wnosi ona wkładu do usprawiedliwienia, którym moglibyśmy się chlubić”¹⁰² oraz: „katolicy pragną podkreślić odpowiedzialność człowieka za jego działanie, lecz przez to nie chcą zakwestionować, a tym bardziej zanegować charakteru dobrych uczynków jako daru tego, że samo usprawiedliwienie pozostaje stale niezasłużonym darem łaski”¹⁰³. Takie stwierdzenia są konsekwencją odrzucenia pelagianizmu w starożytnym Kościele. Według Synodu w Kartaginie: „Jeśli ktoś twierdzi: Dlatego otrzymujemy łaskę usprawiedliwienia, abyśmy mogli z jej pomocą łatwiej wykonywać dobrowolnie to, co mamy nakazane, jak gdybyśmy bez daru łaski, niełatwo wprowadzić, lecz jednak mogli spełnić Boże przykazania - n.b.w.”¹⁰⁴. Pelagianizm odrzucają także *Księgi Wyznaniowe*: „Odrzucamy również nieprzydatną herezję pelagian, którzy nie wahali się przyznać, iż człowiek jest w stanie o własnych siłach, bez łaski Ducha Świętego, nawrócić się sam do Boga, uwierzyć w Ewangelię, poddać się w sercu Zakonowi Bożemu i w ten sposób zasłużyć sobie na odpuszczenie grzechów i życie wieczne”¹⁰⁵. W czasach M. Lutra odpusty traktowano na sposób pelagiański jako własny wkład człowieka w jego zbawienie. Dzisiaj po podpisaniu *Deklaracji* trzeba usunąć jakikolwiek cień rzucany przez pelagianizm na odpusty. Należy podkreślać, że odpust jest także dziełem łaski, a nie czynem, którym człowiek mógłby się chlubić. Odpust to także niezasłużony dar

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² WD 27.

¹⁰³ WD 38.

¹⁰⁴ BF VII, 3.

¹⁰⁵ FZ II, w: KWKL, s. 402.

łaski. Łaska inicjuje czyn odpustowy człowieka i sam odpust jest jej dziełem. Praktyka odpustowa nie może dawać powodów do posądzenia o pelagianizm. Odpust nie może zniekształcać znaczenia faktu, że usprawiedliwienie pozostaje stale niezasłużonym darem łaski. Odpust musi być podporządkowany nauce o usprawiedliwieniu. Nauka zawarta w *Deklaracji* powinna być korektorem nauki o odpustach.

Podsumowując dotychczasowe rozważania jeszcze raz należy podkreślić, że choć *Deklaracja* nie mówi wprost o odpustach, jednoznacznie ich nie przekreśla i jest na nie otwarta. Problem usprawiedliwienia i odpustu jest fragmentem szerszego problemu, który dotyczy łaski i wolności. Według św. Maksyma: „człowiek ma swoje skrzydła: wolność i łaskę”. Na tych dwóch skrzydłach wznosi się on ku Bogu. Widać to na przykładzie Maryi. M. Kabasilas pisze, że: „Wcielenie było nie tylko dziełem Ojca, Jego mocy i Jego Ducha, ale także dziełem woli i wiary dziewicy. Bez jej zgody, bez współpracy wiary, ekonomia ta byłaby tak samo nie do spełnienia jak i bez działalności samych Trzech boskich hipostaz. Tylko nauczycwszy i przekonawszy Maryję, Bóg mógł wybrać ją sobie na Matkę i przyjąć od niej ciało, które ona zgodziła się Mu dać. On pragnął, aby Matka zrodziła go tak samo dobrowolnie jak i On dobrowolnie się wcielił”¹⁰⁶. U Maryi była więc doskonała współpraca wolności i łaski. Trzeba jednak pamiętać, że łaska wyzwala ludzką wolność i dlatego współdziałanie Maryi z łaską było niejako przez nią niesione. Zarzuca się *Deklaracji*, że jej uzgodnień nie można przełożyć na mariologię. Jedność w nauce o usprawiedliwieniu wtedy będzie pełna, jeżeli doprowadzi do jedności w mariologii¹⁰⁷. Łaska Boża zachowała Maryję od grzechu pierworodnego i pod wpływem tej łaski wyraziła zgodę na to, aby w niej dokonało się wcielenie Syna Bożego. Na jej przykładzie doskonale widać współdziałanie człowieka z łaską. Porozumienie w sprawie usprawiedliwienia nie może abstrahować od tego współdziałania. Dostrzegają to już niektórzy protestanccy teologowie, np. P. Tillich. Według niego: „Łaska jest boskim darem niezależnym od ludzkiej zasługi, ale przecież zależnym od ludzkiej gotowości przyjęcia

¹⁰⁶ W. Lossky, *Teologia mistyczna*, Warszawa 1989, s. 124.

¹⁰⁷ M. Kreuzer, *Jahrhundertertereignis oder...*, dz. cyt., s. 298.

go”¹⁰⁸. W takiej koncepcji łaski, która dopuszcza współdziałanie człowieka jest miejsce na odpust. Odpust jest bowiem łaską, z którą współdziała człowiek zatroskany o swoje zbawienie. Dlatego odpusty powinny zająć odpowiednie miejsce w chrześcijańskiej *praxis*. Można je doceniać, ale nie można ich przeceniać. Są sprawy ważniejsze niż odpust – miłość. Odpusty nie mogą być działaniem zastępczym. Muszą być powiązane z całością chrześcijańskiej *praxis*.

Niniejszy punkt traktował jedynie o odpustach dla żyjących. Sprawa komplikuje się przy odpustach za zmarłych. Luteranie nie uznają bowiem czyśćca. *Artykuły szmalkaldzkie* nazywają czyściec „maską diabelską”¹⁰⁹. Również współczesna teologia protestancka krytykuje ideę czyśćca na płaszczyźnie chrystologicznej i antropologicznej¹¹⁰. Czy wobec sygnalizowanych trudności nie należałoby poprzestać na 47. tezie M. Lutra: „Należy nauczać chrześcijan, że zakupienie odpustu jest zostawione każdemu do woli i nie jest zakazane” (dzisiejsza teologia katolicka nie mówi o zakupieniu odpustu) oraz deklaracji Pawła VI, że decyzja korzystania z odpustów jest sprawą wolności dzieci Bożych¹¹¹.

Reasumując musimy zaznaczyć, że recepcja *Deklaracji* wymaga, od katolickiej dogmatyki twórczej reinterpretacji dogmatu usprawiedliwienia. Początek tej reinterpretacji uzyskaliśmy we *Wspólnej deklaracji*. Oznacza to wyraźny postęp w stosunku do charytologii sprzed *Deklaracji*. Jeżeli jednak reinterpretacja chce być wyrazem autentycznej wiary na nowo wyrażonej w formułach dogmatycznych, domaga się recepcji, która staje się sprawdzianem tej autentyczności. W ten sposób tworzy się pewne zamknięte koło, które ogarnia swoim zasięgiem życie całego ludu Bożego. Dzięki recepcji trwa wzajemne ubogacanie się doświadczeniami duchowymi, a co za tym idzie – wielorakimi sposobami formułowania teologicznej prawdy dającymi temu doświadczeniu szatę językową. Ocenia się i przyjmuje to, co uznaje się za prawdziwe i dobre ku pełniejszej realizacji wymagań Ewangelii.

¹⁰⁸ P. Tillich, *Gesammelte Werke*, t. III, Stuttgart 1965, s. 53.

¹⁰⁹ *Artykuły szmalkaldzkie*, II, w: KWKL, s. 340.

¹¹⁰ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995, s. 120.

¹¹¹ Paweł VI, *Indulgentiarum Doctrina*, IV, 11.

§3. Kościół w świetle nauki o usprawiedliwieniu

Rola i miejsce Kościoła w dziele zbawczym Chrystusa oraz eklezjalne pośrednictwo łaski stanowią dla luteranów i katolików odwieczny punkt sporu. Żadna ze stron nie neguje tak pojętej rzeczywistości Kościoła, różnica dotyczy jednak treściowego znaczenia tych wyrażeń. Pod koniec drugiej i w trakcie trzeciej fazy dialogu katolicko – luterńskiego pojawiło się twierdzenie o istnieniu fundamentalnej rozbieżności (*Grunddifferenz*, *Fundamentaldissens*), która leży u podstaw podziału między obu wyznaniami¹¹². Istnienie tej rozbieżności wskazywano przede wszystkim w problemie miejsca Kościoła w wydarzeniu zbawienia¹¹³, w zagadnieniu rozumienia sakramentalności i instrumentalnej roli Kościoła oraz ludzkiego współdziałania w wydarzeniu zbawczym¹¹⁴.

¹¹² Historyczny i systematyczny aspekt zagadnienia fundamentalnych różnic i zbieżności podaje HÖ, t. 3/1, 195-260.

¹¹³ S. Pemsler-Mazer, *Rechtfertigung durch Kirche? Das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung in Entwürfen der neueren katholischen und evangelischen Theologie*, Würzburg 1991, s. 337n.

¹¹⁴ Relację między Bogiem a człowiekiem luteranie zgodnie z zasadami *sola* pojmują raczej dialektycznie, podkreślając przy tym Boską transcendencję wobec grzesznej rzeczywistości ludzkiej. Jeśli zatem strona katolicka wyraża miejsce Kościoła w wydarzeniu zbawienia w kategoriach podmiotowości, aktywności i współdziałania, to strona luterńska zwraca się przede wszystkim ku kategoriom transparencji dla Bożego działania, pasywności i receptywności zbawienia. Miejsce Kościoła w pośrednictwie zbawienia okazuje się więc terenem, gdzie w sposób szczególny dochodzą do głosu międzykonfesyjne różnice. K. Lehmann, *Wörter jetzt zu sprechen wäre*, HerKor 37 (1983), s. 555-561. Zasada *Solus Deus* zwraca się przeciwko ludzkiemu współdziałaniu. Zasada *solus Christus* przeciwko fałszywie rozumianemu pośrednictwu zbawczemu Kościoła. *Sola gratia* przeciwko działaniu ludzkiemu, zorientowanemu na zdobywanie zasług, a *sola fide* przeciwko dysponowaniu łaską w sakramentach. W odniesieniu do zasady *solus Deus* zob. S. Bogdahn, *Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie. Möglichkeiten und Tendenzen der katholischen Lutherforschung in evangelischer Sicht*, Göttingen 1971, s. 160-171. Autor przedstawia jej różne możliwości interpretacyjne w teologii Lutera. S. Bogdahn reprezentuje stanowisko, że w powyższej kwestii nie istnieje żadna zasadnicza rozbieżność międzykonfesyjna, o ile protestanckie *solus* nie jest interpretowane ekskluzywnie, natomiast katolickie „zarówno - jak i” nie rozumie się w sposób zrównujący i równoważący to, co ludzkie z tym, co Boskie. Faktycznie nieekskluzywne rozumienie luterńskiej zasady *solus Christus* przedstawia z kolei S.C. Napiórkowski, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według*

Konsensus osiągnięty w nauce o usprawiedliwieniu opiera się na założeniu, że łaska Boża nie wyklucza ludzkiego współdziałania w wydarzeniu zbawczym. Zasadniczy problem dotyczy odpowiedzi na szereg pytań związanych z określeniem miejsca Kościoła w dziele zbawienia: czy Kościół jest tylko owocem usprawiedliwiającej łaski, wspólnotą usprawiedliwionych, czy jest także środkiem, dzięki któremu wierzący otrzymują usprawiedliwienie? W jaki sposób Kościół pośredniczy w przekazywaniu Bożej łaski? Jak głęboko w rozumieniu kategorii sakramentalności i współdziałania ludzkiej rzeczywistości w zbawczym działaniu Boga tkwi nadal istotna rozbieżność między luteranami i katolikami? Co oznacza mówienie o „kościelnym pośrednictwie” i czy Kościół jako środek zbawienia posiada konstytutywne znaczenie dla relacji między grzesznikiem a usprawiedliwiającym Bogiem, albo stanowi tylko zewnętrzne ramy, w obrębie których może dokonać się spotkanie z Bogiem i wydarzenie usprawiedliwienia? Istnieje ciągle pytanie – jak pisze Y. Congar – czy założony przez Chrystusa Kościół z jego hierarchiczną strukturą urzędu i kapłaństwa stanowi istotny element religijnych relacji, czy też relacje te dochodzą do skutku bezpośrednio na osobistej płaszczyźnie między człowiekiem a Bogiem?¹¹⁵

Podpisana *Deklaracja* musi pociągnąć za sobą dogmatyczne implikacje również na gruncie eklezjologii, aby uniknąć zarzutów, że dialog

Księgi Zgody, Lublin 1979; zob. także: tenże, *Interpretation exclusive ou inclusive du principe „Solutus Christus”?* *La médiation du salut selon le „Liber Concordiae”*, CT 47 (1977) fasc. specialis, s. 169-195; tenże, *Christus Solus numquam solus: Toward Reinterpretation of the Principle „Solutus Christus”*, JES 17 (1980) 3, s. 454-476; A. Nossol, *Christus solus. Zarys rozwoju chrystologii protestanckiej*, CT 44 (1974) 2, 5-33.

Problem współdziałania człowieka występuje nie tylko w eklezjologii, lecz pierwotnie już w chrystologii, mianowicie w spojrzeniu na znaczenie ludzkiej natury Jezusa. Zagadnienie to do dziś nie znalazło właściwie jednoznacznego rozwiązania, a dotychczasowa dyskusja nadal nie jest wolna od kontrowersji. W podobny sposób wspomniany problem występuje w mariologii i dotyczy miejsca Maryi w dziele odkupienia. Por. S.C. Napiórkowski, *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny*, Lublin 1988, s. 117, 130n, 143n.; F. Vierung, *Christus und die Kirche in römisch – katholischer Sicht. Ekklesiologische Probleme zwischen dem ersten und zweiten Vatikanischen Konzil*, Göttingen 1962; Y. Congar, *Nouveaux regards sur la christologie de Luther*, w: tenże, *Martin Luther*, Paris 1983, s. 105-133.

¹¹⁵ Y. Congar, *Tradition und Kirche*, Aschaffenburg 1964, s. 150.

między Kościołami i podpisany dokument na temat usprawiedliwienia właściwie nic nie zmienił.

Prezentując swoje stanowiska odnośnie rozumienia funkcji zbawczej Kościoła obie strony dialogu wspólnie wyznają, że ostatecznie chodzi o różne, historycznie uwarunkowane, rozłożenie akcentów na dwa zasadniczo nierozdzielne aspekty bytu Kościoła, który z jednej strony jest odbiorcą i miejscem zbawienia, z drugiej – instrumentem pośredniczącym, „sakramentem” zbawienia. Obie strony przyjmują powyższe określenia za komplementarne, choć luteranie zwracają uwagę na to, żeby Kościół był rozumiany przede wszystkim jako owoc zbawczego działania Boga, zaś katolicy – aby zachowano aspekt Boskiego posłannictwa i pośredniczącej roli Kościoła. Komplementarność sposobów rozumienia zbawczej funkcji Kościoła pozwala obu stronom dialogu mówić o Kościele jako owocu usprawiedliwiającej łaski i pośredniku, dzięki któremu wierzący otrzymują dostęp do usprawiedliwiającej łaski. Z tego względu tak dla katolików, jak i luteranów Kościół posiada konstytutywne znaczenie dla relacji między grzesznikiem a usprawiedliwiającym Bogiem.

Kościelne pośrednictwo pozostaje w ścisłej relacji i zależności od zbawczego udzielenia się Boga w Chrystusie. Obie strony różnią się w ocenie stopnia owej zależności. Luteranie mówią o pośrednictwie „pasywnym”, polegającym przede wszystkim na świadczeniu o otrzymanej łasce odkupienia. Według przekonania katolików pośrednictwo Kościoła, dzięki otrzymanym prerogatywom i środkom, ma charakter aktywnego i skutecznego przekazywania Chrystusowych darów zbawienia. Przy czym Kościół nie jest autonomicznym podmiotem zbawienia i nie dysponuje zbawieniem. W świetle poczynionych uzgodnień, zwłaszcza w odniesieniu do pojęcia Kościoła jako sakramentu, strona luterska zdaje się przyjmować inkluzywną interpretację zasady *solus Deus* i *solus Christus*. Kościół, rozumiany jako święty i grzeszny, zajmuje bowiem w przekonaniu obu stron istotne miejsce w trwałym przekazie zbawienia Chrystusowego.

Stronie katolickiej w ciągu długiej debaty ekumenicznej udało się częściowo ukazać, że w tradycji katolickiej istnieje takie zastosowanie

pojęcia Kościoła jako sakramentu¹¹⁶, które rozprasza ogromną część luterańskich zastrzeżeń i zarzutów. Rozstrzygające w tej kwestii wydaje się podkreślenie przez katolików całkowitej zależności i podległości Kościoła wobec Chrystusa oraz wyraźne odżegnanie się od jakiegokolwiek ich utożsamienia¹¹⁷. Usunięcia wszystkich zastrzeżeń i całko-

¹¹⁶ Określenie Kościoła jako sakramentu dzięki dokumentom Soboru Watykańskiego II stało się istotną częścią składową katolickiej eklezjologii. Istnieje pokaźna liczba prac poświęconych temu tematowi. Szczególnie okres posoborowy obfitował w tego rodzaju opracowania, co było świadectwem szerokiej recepcji tego pojęcia. Wśród licznych pozycji należy wymienić: O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1955; K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1960; A. De Bovis, *Die Kirche als Sakrament*, Aschaffenburg 1962; P. Kijnzle, *Sakramente und Ursakramente*, FZThPh 10 (1963), 428-444; E. Schillebeeckx, *Christus. Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1965; tenże, *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966; tenże, *Gott, Kirche, Welt* (Gesammelte Schriften, t. 2), Mainz 1970; G. Barauna, *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, t. 1 i 2, Freiburg 1966; J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Meitingen 1970; S. Moysa, *Mysterium a sakrament*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki, Kraków 1970, s. 17-20; A. Skowronek, *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie*, München 1971; T. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*, Mainz 1979; tenże, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1990; tenże, *Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil dargestellt am Beispiel der Rede von der Kirche als dem Sakrament des Heils für die Welt*, w: *Kirche. Ursprung und Gegenwart*, red. H. Althaus, Freiburg im Br. 1984; K. Rahner, *Die siebenfältige Gabe. Über die Sakramente der Kirche*, München 1974; tenże, *Grundkurs des Glaubens. Eine Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976; Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980; S. Nagy, *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982; O.H. Pesch, *Das katholische Sakramentsverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologie*, w: *Verifikationen*, red. E. Jüngel, J. Wallmann, W. Werbeck, Tübingen 1982, s. 317-340; S.C. Napiórkowski, *Z Chrystusem w znakach. Skrypt z sakramentologii ogólnej*, Lublin 1984; W. Kasper *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, w: *Glaube in Prozess. Christsein nach dem II. Vaticanum*, red. E. Klinger, K. Wittstadt, Freiburg 1984, s. 221-239.

¹¹⁷ Swoje przekonania co do rozumienia sakramentalności Kościoła i wpływających stąd konsekwencji obie strony wyraziły szczegółowo w dokumencie *Kościół i usprawiedliwienie*. Punktem wyjścia dla wyjaśnienia sakramentalności Kościoła stało się potwierdzenie przez obie strony w kontekście eklezjologicznym nadrzędnego miejsca Ewangelii jako orędzia zbawienia, przekazywanego przez Słowo i Sakrament. W ich

witej jedności poglądów nie udało się jednak uzyskać. Wydaje się, że w świetle powyższych uzgodnień, jak również zgłaszanych zastrzeżeń, teologia katolicka będzie musiała zrewidować swój język teologiczny dotyczący opisu zbawczej funkcji Kościoła. Musimy mieć świadomość, że jeśli w eklezjologii zaciemni się charakter daru i łaski, jako podstawy istnienia Kościoła, oraz zniweluje napięcie między obecną a jeszcze nie spełnioną rzeczywistością zbawczą, zaistnieje niebezpieczeństwo, że działanie i aktywność Kościoła utraci świadomość swej tymczasowości, która jest wynikiem z jednej strony przyszłego ostatecznego spełnienia, z drugiej – historycznej ograniczoności i skończoności. Gdzie brak struktury myślenia, kładącej nacisk na stałe podporządkowanie Kościoła Chrystusowi, tam nie trudno o nieporozumienia w relacjach z luteranami. Ważne jest, że w istocie zarówno katolicy, jak i luteranie mogą mówić

służbie stoi Kościół, który pełniąc pośrednictwo Ewangelii, pełni jednocześnie funkcję pośrednika zbawienia. *Kościół i usprawiedliwienie*, 118-119; por. *Raport z Malty*, 16. Strona luterkańska sformułowała jednak poważne zastrzeżenia odnośnie rozumienia Kościoła jako sakramentu. Opierając się na poglądzie o obiektywnym oddziaływaniu Słowa i Sakramentu jako ustanowionych przez Boga środków łaski, które stają się skuteczne w Kościele, luteranie przyjęli wprawdzie, że w znaczeniu pochodnym Kościół jest narzędziem zbawienia, ale jednocześnie stwierdzili, że chociaż „pośrednicząca działalność Kościoła i zbawcza działalność Boga łączą się w jedno, to jednak oba rodzaje działalności różnią się wyraźnie od siebie”. *Kościół i usprawiedliwienie*, 127. Nie może bowiem ulec zatarciu różnica, że wyłącznie Chrystus, a nie Kościół, wyjednał zbawienie i obdarza nim wierzących. Kościół pozostaje całkowicie w służbie Chrystusa. Podstawowe założenia luteranizmu mogą zostać zagrożone – zdaniem luterkańskich członków Komisji – w przypadku stosowania w odniesieniu do Kościoła ujęcia sakramentu. Odpowiadając na obawy luteranów strona katolicka stwierdziła, pojęcie Kościoła jako sakramentu ma na celu bliższy opis jego istoty i uniwersalnego posłannictwa, podkreślając instrumentalny wymiar Kościoła. Istota Kościoła – w myśl teologii soborowej – wyraża się w jego chrystocentrycznym charakterze. Oznacza to, że fundamentem Kościoła i racją jego istnienia jest Chrystus jego uniwersalne dzieło zbawcze (por. KK 1). Chrystus jest pierwszym sakramentem, prasadamentem spotkania człowieka z Bogiem. W podobny sposób Kościół jest sakramentem zmarłychwstałego Chrystusa i pierwszym sakramentem w relacji do siedmiu sakramentów. Katolicy członkowie Komisji stwierdzili, że teologia katolicka jednoznacznie i całkowicie łączy sakramentalność Kościoła z Chrystusem, a bezpośrednią implikacją pojęcia sakramentalności Kościoła jest jego „radykalna zależność od Chrystusa” *Kościół i usprawiedliwienie*, 122.

o usprawiedliwieniu w Kościele oraz przez Kościół, ale nieodzowne jest takie przedstawienie kościelnego pośrednictwa łaski Bożej, aby nie naruszać fundamentalnego paradygmatu Kościoła potrzebującego zbawienia.

Luteranie dobitnie akcentują rozumienie Kościoła jako rzeczywistości zarazem świętej i grzesznej. Ich zdaniem, mówienie o Kościele jako sakramencie nie może sprzeciwiać się powyższemu faktowi¹¹⁸. Katolicy wyjaśnili, że pojęcie sakramentu w odniesieniu do Kościoła stosowane jest zawsze w sensie analogicznym. Służy ono do wyrażenia złożonej rzeczywistości Kościoła, na którą składa się zewnętrzna widzialna struktura i ukryta duchowa rzeczywistość. Sakramentalność Kościoła wskazuje na skuteczną zbawczą obecność Chrystusa w Kościele. W perspektywie sakramentalnej Kościół służy przekazywaniu zbawienia wszystkim ludziom. Zbawcza służba Kościoła dokonuje się przy tym wyłącznie wskutek ożywiającej mocy Ducha Świętego. Cała aktywność zbawcza Kościoła wspierana jest przez Ducha Świętego. W przekonaniu strony katolickiej z pojęcia sakramentalności nie można zatem wnosić o tożsamości Kościoła z Chrystusem. Potwierdzeniem tej tezy są katolickie poglądy, że także poza organizmem Kościoła istnieją pierwiastki uświęcenia i prawdy; że działalność zbawcza Boga dokonuje się również tam, gdzie nie przyjęto jeszcze Ewangelii; że Kościół nie jest

¹¹⁸ *Kościół i usprawiedliwienie*, 129: „Chodzi o ustalenie relacji zachodzącej między rozumieniem Kościoła jako „sakramentu”, a rozumieniem go jako Kościoła świętego i grzesznego. W odróżnieniu od chrztu i Wieczerzy Pańskiej, których egzystencja sprowadza się do faktu bycia narzędziem i znakiem, Kościół jest narzędziem i znakiem zbawienia jako wspólnota tych, którzy je otrzymują. Innymi słowy: Kościół jest narzędziem i znakiem jako wspólnota wierzących, którzy jako usprawiedliwieni i święci są zarazem grzeszni. Teologia luterkańska zwraca w ten sposób uwagę na to, że nazywanie Kościoła „sakramentem” nie może być sprzeczne ze stwierdzeniem, że jest on święty i grzeszny zarazem”. Por. P. Neuner, *Kirche zwischen Sakramentalität und Sünde*, dz. cyt., s. 398 n., którego zdaniem sakramentalność Kościoła nie stoi w opozycji do grzesznej kondycji Kościoła. Pojęcie „sakramentu” w odniesieniu do Kościoła nie oznacza jego zrównania z Chrystusem, ale wskazuje, że Kościół jest „tylko” znakiem i narzędziem.

wolny od potrzeby ciągłej reformy i nawrócenia. Sakramentalność Kościoła nie implikuje więc w przekonaniu katolików eklezjalnej i autonomicznej podmiotowości zbawczej, lecz ukazuje ścisłą zależność Kościoła od Chrystusa, który umieścił go w kontekście skutecznego udzielania zbawienia wszystkim ludziom¹¹⁹. Instrumentalizacja Kościoła w dziele zbawienia rozumiana jest więc w ścisłym związku z Chrystusem, który włącza go w aktywne, choć nie w autonomiczne, pośrednictwo zbawienia. Powyższe wyjaśnienia strony katolickiej odnośnie treści implikowanych przez rozumienie Kościoła jako sakramentu pozwoliły luteraniskim członkom Komisji na przyznanie istnienia realnego związku z ujęciem katolickim, które w istocie nie sprzeciwia się założeniom teologii luteraniskiej¹²⁰.

Mimo to luteranie stwierdzają, że wyjaśnienia te nie usuwają całkowicie zastrzeżeń ich teologii wobec mówienia o Kościele jako sakramencie. Po stronie luteraniskiej nadal formułuje się pytanie: w jakim stopniu zaproponowana w dokumencie *Kościół i usprawiedliwienie* interpretacja wypowiedzi Soboru Watykańskiego II znajduje uznanie w całości katolickiej teologii i nauczaniu?¹²¹

Dokonując więc teologiczno – dogmatycznych implikacji *Deklaracji* warto zastanowić się i poddać krytyce propozycję, aby rzeczywiście zastąpić pojęcie „sakrament” w odniesieniu do zbawczej instrumentalizacji Kościoła, a w zamian używać określeń „znak” i „narzędzie” lub też wypracować inny język teologiczny pozbawiony już dwuznaczności. Takie podejście do powyższego zagadnienia pozwoliłoby jeszcze bardziej podkreślić zgodę obu stron w tak ważnej dziedzinie jak eklezjologia. Tym bardziej, że obie strony dialogu zgadzają się co do faktu, że związku Chrystusa z Kościołem nie można tak przedstawiać, by przesłaniać nierównorzędność tej relacji. Zarówno katolicy, jak i luteranie wyznają, że na podstawie pism Nowego Testamentu relacja Chrystusa do Kościoła opiera się jednocześnie na jedności i odmienności, wykluczając w ten sposób jakąkolwiek tożsamość¹²². Kościół w świetle nauki o usprawiedliwieniu

¹¹⁹ *Kościół i usprawiedliwienie*, 123-124; por. KK 8; 16; 48; DE 3; 6; KDK 22.

¹²⁰ *Kościół i usprawiedliwienie*, 128.

¹²¹ Tamże, 134.

¹²² D. Wendebourg, „*Kirche und Rechtfertigung*”. *Ein Erlebnisbericht zu einem neueren ökumenischen Dokument*, ZThK 93 (1996) 1, s. 93.

jest przede wszystkim Kościołem odkupionym i obdarowanym, który wyłącznie dzięki Chrystusowi poprzez Słowo i Sakrament jest miejscem skutecznego udzielania zbawienia. Istnieje też zgoda, że ani ludzie, ani Kościół nie mogą być sprawcami zbawienia, ani też nim dysponować. Zbawienie zawsze pozostaje darem.

Dokument augsburski może pozytywnie wpłynąć na zbliżenie w bardzo newralgicznej kwestii, jaką jest wyraźnie zarysowana różnica poglądów dotycząca autorytetu urzędu kościelnego w podejmowaniu wiążących decyzji prawnych oraz stopnia ich podporządkowania Ewangelii. Luteranie przyznają, że CA 28 nadaje biskupom¹²³ wyraźne, dwojakiego rodzaju uprawnienia jurysdykcyjne. Jedne wypływają z prawa Bożego, do których zalicza odrzucanie nauki niezgodnej z Ewangelią i wyłączanie ze społeczności Kościoła. Drugie pochodzą z ustanowienia ludzkiego i zalicza do nich między innymi uprawnienia w kwestiach małżeńskich, obrzędów kościelnych, dyscypliny nabożeństw czy też przepisów pokarmowych. Wszelkie uprawnienia jurysdykcyjne należy jednak pojmować ściśle w ramach urzędu pastoralnego. Uprawnieniom tym nie odpowiada żaden środek przymusu, lecz jedynie Słowo, któremu należy się posłuszeństwo. Jednakże każde działanie urzędu niezgodne z jego powołaniem – w ramach pierwszej grupy uprawnień jurysdykcyjnych naruszające treść Ewangelii, natomiast w ramach drugiej grupy zmierzające do wiążącego i koniecznego charakteru – pozwala wierzącemu na odmówienie posłuszeństwa. Kryterium rozstrzygającym w ocenie prawidłowości działania urzędu jest zdaniem luteranów – nauka o usprawiedliwieniu, która sprzeciwia się ograniczaniu wolności chrześcijańskiej i nakładaniu dodatkowych ciężarów podważających moc Ewangelii¹²⁴. W tej perspektywie strona luterkańska krytykuje zbyt nieusamodzielnienie i zabsolutyzowanie instytucji prawa w Kościele, które mogłyby prowadzić do nadania jej charakteru warunku zbawienia. Koncentracja na eklezjologicznej zasadzie *satis est* ma na celu odróżnienie i przyporządkowanie prawa Ewangelii oraz zagwarantowanie

¹²³ Ze względu na występujący w luteranizmie brak jasnego rozróżnienia teologicznego między biskupem a księdzem, uprawnienia i funkcje biskupie można odnieść również do księży.

¹²⁴ *Kościół i usprawiedliwienie*, 230-234.

chrześcijańskiej wolności w Kościele. Jurysdykcyjna funkcja urzędu w ujęciu luteranckim jest więc ściśle ograniczona przez kryterium nauki o usprawiedliwieniu. Stosowanie tego kryterium nie podlega jednak żadnemu unormowaniu, lecz opiera się na luterskiej zasadzie jasności i oczywistości Ewangelii. W praktyce jest zatem pozostawione subiektywnej wrażliwości wierzących.

Kościół katolicki przyznaje, że także w jego ujęciu jurysdykcję kościelną sprawowaną przez biskupów należy postrzegać w ramach pastoralnej troski o zbawienie ludzi. Władzę biskupa katolicy wyprowadzają z ustanowienia Chrystusa. Pełnienie władzy przez biskupów dokonuje się w imieniu Chrystusa. Władza ta, także w swym wymiarze jurysdykcyjnym, podporządkowana jest założeniu, że Kościół jest wspólnotą zbawienia opartą na wierze i sakramentach. W tej perspektywie również kanony prawne mają przyczynić się do wypełnienia misji zbawczej Kościoła, odwołującej się do sumienia i nieskrępowanej decyzji wiary. „Zamiarem prawodawstwa kościelnego jest dopomożenie wierzącym, aby możliwie jak najlepiej dostrzegli i wypełnili swoje prawa i obowiązki poznane w świetle wiary”¹²⁵. Prawo jest więc w ujęciu katolickim normatywną funkcją wiary, dlatego nie przewiduje się możliwości odmówienia mu posłuszeństwa, a jedynie działanie przeciw literze prawa. Prawo Boże, a nie kościelne, ustanawia wspólnotę ludzi wierzących, obdarowując ją jednocześnie zbawieniem. Prawo kościelne może więc wiązać tylko w sumieniu, zakładając wcześniejszą wolną decyzję wiary¹²⁶.

¹²⁵ Tamże, nr 239; Por. Y. Congar, *Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen*, Stuttgart 1966, s. 208n.

¹²⁶ *Kościół i usprawiedliwienie*, 240: „Teologia katolicka nie mówi wprawdzie ogólnie o zastrzeżeniu wobec charakteru wiążącego prawa kościelnego, lecz w indywidualnych przypadkach liczy się z możliwością konfliktu. Zbawienie człowieka ma rangę najwyższego prawa. Jeśli w konkretnej sytuacji zastosowanie istniejących kanonów miałyby przynieść uszczerbek lub nawet zagrozić zbawieniu człowieka, wówczas powstaje przypadek, w którym wierzący w Chrystusa, okazujący pełną gotowość posłuszeństwa prawu kościelnemu i dający temu dowody w konkretnym życiu, mógłby lub nawet musiałby podjąć decyzję przeciw literze prawa, gdyż na bazie swojej wiary czułby się upoważniony lub nawet zobowiązany do tej decyzji sumienia”. Wyrażone wyżej przekonanie jest zgodne z DWR 2: „[...] wolność [religijna] polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to

Obie strony dialogu zgadzają się, że Kościół pojęty jako wspólnota potrzebuje autorytetu dla utrzymania porządku i pełnienia funkcji kierowniczych. W obu Kościołach istnieją wykształcone w rozwoju historycznym różne formy sprawowania autorytetu. Istnienie autorytetu kościelnego nie sprzeciwia się – w ocenie obu stron – nauce o usprawiedliwieniu. Różnice pojawiają się jednak w rozumieniu i posługiwaniu się prawem kościelnym. Luteranie zgłaszają wyraźne zastrzeżenia wobec wiążącego charakteru jurysdykcyjnych rozstrzygnięć urzędu biskupiego, obawiając się, że doprowadzi to do zbyt jurydycznego rozumienia kościelnego porządku, a w konsekwencji do podważenia nadrzędnej pozycji Ewangelii w Kościele. Strona katolicka podkreśla z kolei, że prawo kościelne służy ostatecznie zbawieniu człowieka i prawo jurysdykcji kościelnej do wiążących decyzji skutecznie przyczynia się do zachowania Ewangelii w Kościele.

Pomimo upływu lat i podpisanych dokumentów dalej nie doczekaliśmy się krytycznej oceny stwierdzenia zawartego w raporcie *Kościół i usprawiedliwienie*, iż kościelne prawo winno być podporządkowane Ewangelii i jej służyć. Stanowisko to, podzielane przez obie strony, wydaje się być jedynie teoretycznym postulatem, nie rozstrzygającym problemu właściwej praktyki kościelnej. Luterskie stanowisko, umieszczające ostateczne kryterium dla oceny decyzji urzędu kościelnego w nauce o usprawiedliwieniu, wydaje się ulegać zbyt niemu subiektywizmowi i dowolności. W praktyce może to oznaczać odmówienie urzędowi kościelnemu prawa do jakichkolwiek decyzji. Stwierdzenie, że „urząd kościelny może sprawować funkcję jurysdykcyjną w sposób uprawniony w ramach określonych przez naukę o usprawiedliwieniu”¹²⁷, nie określa właściwie rzeczywistych uprawnień urzędu kościelnego w zakresie jurysdykcji. Trudno więc mówić tu o osiągnięciu jakiegoś porozumienia, zwłaszcza że katolicy stoją na stanowisku, iż prawo jest normatywną funkcją zobowiązującej decyzji wiary, a więc ma zawsze moc wiążącą i wymaga posłuszeństwa. Obie strony zatrzymały się na ogólnych i w konsekwencji niejasnych wypowiedziach.

zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia [...]”. Zob. DWR 11; 12.

¹²⁷ *Kościół i usprawiedliwienie*, 234.

Katolicy i luteranie, mówiąc o istotnym i konstytutywnym znaczeniu urzędu dla Kościoła, nie przemilczają jednak istotnych i dzielących różnic. Nieodzowność urzędu kościelnego nie jest bowiem tożsama z nieodzownością istnienia jego historycznych form. Stąd również różna interpretacja teologiczna powstałych w historii form urzędu kościelnego¹²⁸. Obie strony ekumenicznego dialogu są zgodne, że powstania różnych form urzędu kościelnego nie można ograniczyć jedynie do zwykłego procesu socjologicznego. Choć sam rozwój jest różnie postrzegany przez obie strony, pozostaje zgodność, że wypływa on z samej natury Kościoła, a zatem pozostaje w ścisłym związku z działaniem Ducha Świętego¹²⁹.

Rozbieżne poglądy dotyczą znaczenia uformowania się i przekształcenia urzędu nadzoru (*episkopé*) w historyczny urząd biskupi, związany z przekazywaniem sukcesji apostoelskiej. Luteranie przyjmują pogląd, według którego urząd nadzoru i przewodniczenia rozwinął się pod wpływem Ducha Świętego i stanowi dla Kościoła istotny element¹³⁰. *Księgi Wyznaniowe* kilkakrotnie podkreślają, wolę zachowania episkopalnej organizacji Kościoła¹³¹. Jeśli w dialogu powstanie urzędu biskupiego zestawia się z powstaniem kanonu biblijnego i starokościelnych wyznań wiary, to można sądzić, że urzędowi temu nadaje się równie trwale i istotne znaczenie. Luteranie „nie mogą się jednak zgodzić na to, aby urząd nadzoru kościelnego w formie, jaka ukształtowała się w wyniku historycznego rozwoju, był uznawany za czynnik, który

¹²⁸ *Urząd duchowy w Kościele*, 40, 46.

¹²⁹ Tamże, 45: „W obu Kościołach istnieją urzędy lokalne, związane ze wspólnotami, i urzędy ponadlokalne regionalne. Fakt ten, w przekonaniu obu Kościołów, nie jest tylko wynikiem czysto ludzkiego i historycznego rozwoju albo jakąś czysto socjologiczną koniecznością. Widzą w nim raczej owoc działania Ducha Świętego, którego to działania Kościół doświadczał i stwierdzał od początków swego istnienia. Rozwinięcie się jednego urzędu kościelnego w różne urzędy można w konsekwencji zrozumieć jako fakt pozostający w głębokim związku z samą naturą Kościoła”. *Jedność przed nami*, nr 97: „Luteranie, podobnie jak katolicy, mogą uznać za owoc działania Ducha Świętego historyczne zróżnicowanie jednego urzędu apostoelskiego na urząd o charakterze bardziej lokalnym i bardziej regionalnym [...]”.

¹³⁰ *Drogi do wspólnoty*, 23; *Urząd duchowny w Kościele*, 45; 49; *Kościół i usprawiedliwienie*, 191.

¹³¹ CA 28; ACA 14,1; por. *Wszystcy pod jednym Chrystusem*, 22.

współdecyduje o bycie samego Kościoła¹³². Podstawą luterńskiego stanowiska jest eklezjologiczne rozróżnienie CA 7 na elementy konieczne (*satis est*) i niekonieczne (*nec necesse est*) dla istnienia i jedności Kościoła. Trójstopniowy podział urzędu kościelnego – według opcji luterńskiej – nie stanowi elementu koniecznego dla trwania Kościoła. Każde inne stanowisko budzi obawę o zagrożenie suwerenności Bożego działania zbawczego w Chrystusie i bezwarunkowości zbawienia, o którą chodzi reformacyjnej nauce o usprawiedliwieniu. Nadanie historycznie ukształtowanym strukturom kościelnym charakteru konieczności byłoby – z punktu widzenia luteranów – zrównaniem ich z Ewangelią, która jako jedyna, obok sakramentów, posiada status nieodzowności dla zbawienia i istnienia Kościoła¹³³. Strona katolicka uznając urząd biskupi za konieczny dla Kościoła odrzuca sugestię, jakoby równoważyła znaczenie tegoż urzędu ze Słowem i Sakramentem.

W celu znalezienia wspólnego stanowiska poczyniono konieczne wyjaśnienia. Obie strony – jak stwierdzono już wyżej – w rozwoju historycznym urzędu kościelnego widzą owoc Ducha Świętego. Różnica pojawia się jednak w teologicznej ocenie konkretnych form tego rozwoju. W założeniu katolików historyczny rozwój doprowadził do trwałej formy ordynowanego urzędu, który choć rozumiany jako jeden sakrament święceń, posiada

¹³² *Kościół i usprawiedliwienie*, 192. Cenne uzgodnienia na temat pochodzenia, charakteru, fikcji, modeli i sposobów pełnienia urzędu nadzoru (*episkopé*) powstały także w innych dialogach międzywyznaniowych: Grupa z Dombes, *Das episkopale Amt* (1976), dialog anglikańsko-katolicki: *Authority in the Church*, cz. 1 (1976), cz. 2 (1981); ARCIC II, *The Final Report*, London 1982, s. 47-100, *Kapłaństwo służebne i święcenia. Wspólna deklaracja dotycząca nauki o kapłaństwie służebnym*, Cantabury 1973, s. 17-24. Dokumenty te ukazują między innymi dowartościowanie urzędu biskupiego po stronie protestanckiej, jako formy służenia Kościołowi. Grupa z Dombes i *Dokument z Limy* nr 37 i 38 dostrzegają w posługiwaniu biskupim istotny znak apostołskości całego Kościoła. Podkreśla się przy tym chrystocentryczny charakter posługiwania zwierzchnictwa. Różnicę między prezbiterem a biskupem wyjaśnia się w sposób funkcyjny *Posługiwanie episkopé*, nr 33; *Autorytet w Kościele*, cz. 1 nr 8. Strona luterńska w USA IV nr 28 wyraża akceptację dla katolickiej formy biskupstwa jako zgodnej z modelem biblijnym. H. Schütte, *Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Ökumenische Erkenntnisse und fällige Kosenquenzen*, KNA - ÖKI, 13. Februar 1996, 8, s. 5-9.

¹³³ H. Meyer, *Kirche und Rechtfertigung. Zum Schlußbericht*, dz. cyt., s. 71.

trzy stopnie: episkopat, prezbiterat i diakonat. Urząd ten – według katolików – jest formą urzędu poapostolskiego i wywodzi się bezpośrednio z Biblii. Na Soborze Trydenckim uznano ową strukturę jako pochodzącą z postanowienia Bożego (*divina ordinatione*), a zatem jako kierowaną, chcianą i poświadczaną przez Opatrzność Bożą¹³⁴. W tej perspektywie katolicy uważają historycznie powstały urząd za instytucję Boską, która dzięki sukcesji apostoelskiej stała się konieczną kontynuacją funkcji apostołów w zakresie opieki nad Kościołem. Dlatego urząd biskupi i jego pozostawanie w sukcesji apostoelskiej uchodzą w przekonaniu katolików za istotne, konieczne i nieodzowne dla Kościoła¹³⁵. Konieczności tej nie rozumieją jednakże w sensie autonomicznym i absolutnym. Kościół katolicki uważa, że konieczna i niezbędna dla zbawienia jest Ewangelia, rozumiana jako Słowo i Sakrament. Natomiast urząd biskupi, przekazywany dzięki sukcesji apostoelskiej, stoi w jej służbie. Ponadto jako narzędzie Ducha Świętego urząd biskupi pozostający w ciągłości z normatywną tradycją apostoelską służy ponadhistorycznej identyfikacji i integracji Kościoła. „W tym sensie – w rozumieniu katolickim – urząd biskupi jest niezbędną służbą na rzecz Ewangelii, która jest z kolei czynnikiem niezbędnym dla zbawienia”¹³⁶.

Partner strony katolickiej zna rozróżnienie między biskupem a proboszczem (pastorem). W ich ocenie jednak rozróżnienie to pochodzi z prawa ludzkiego. W związku z tym, choć uznaje się nieodzowność urzędu nadzoru dla zachowania ciągłości jedności Kościoła, ze względu na obawy o zagrożenie bezwarunkowości zbawienia nie nadaje się charakteru konieczności jego historycznej formie i sposobowi jego przekazywania¹³⁷.

¹³⁴ DS 1776; BF 7, 551; por. J. Roloff, *Kirchenleitung nach dem Neuen Testament. Theorie und Realität*, KD 42 (1996) 2, s. 136-153.

¹³⁵ *Kościół i usprawiedliwienie*, 194-196; por. *Urząd duchowny w Kościele*, nr 48.

¹³⁶ *Kościół i usprawiedliwienie*, 196.

¹³⁷ Wyrazem tego stanowiska jest ustanowienie urzędu *episkopé* poza sukcesją apostoelską w czasie, gdy doszła do zerwania ciągłości z episkopatem historycznym. Por. *Urząd duchowny w Kościele*, 47. W kontekście stanowiska Kościoła luterańskiego w sprawie urzędu kościelnego L. Ullrich, pyta, czy tylko pośrednie umocowanie urzędu w pośrednictwie zbawienia poprzez nadanie mu jedynie roli koniecznej służby wobec Słowa i Sakramentu należy uważać za wystarczające (*satis est*)?

Obie strony mówią zatem, o istotnym, czy też nieodzownym charakterze urzędu nadzoru, który w przypadku katolików jest tożsamy z przekazywanym w sukcesji apostołskiej urzędem biskupim. Dla katolików więc, historyczny urząd biskupi posiada walor konieczności i nieodzowności dla Kościoła. Jakkolwiek strona luterańska nie neguje ważności i znaczenia urzędu biskupiego, nie przypisuje mu jednak eklezjalnej konieczności. Obie strony upatrują różnicę w sposobie oceny urzędu biskupiego¹³⁸.

A w związku z tym, czy można pozostawić dowolności ukształtowanie się struktury urzędu kościelnego? Sugestia autora zmierza w kierunku stwierdzenia konieczności sakramentalnego przekazu apostołskiej służby w ramach historycznej sukcesji w Kościele. Z kolei według strony luterańskiej w kontekście tak rozumianej sukcesji wyłania się problem sposobu traktowania konsekwencji nauki o usprawiedliwieniu i ewentualna kwestia tworzenia dodatkowych warunków zbawienia. Jak pisze Ullrich, powyższe zagadnienia, które skupiają się ostatecznie w problemie stwierdzenia braku sakramentu kapłaństwa w Kościele luterańskim (*defectus ordinis*) doprowadziły na posiedzeniu w Wenecji w 1991 r. do najpoważniejszego kryzysu trzeciej fazy dialogu. Jego zdaniem nie zachodzi jednak konflikt między przekazem w ordynacji apostołskiego pełnomocnictwa a krytyczną funkcją nauki o usprawiedliwieniu. Zarówno zadania urzędu, zwłaszcza biskupiego, w kwestii pośrednictwa zbawczego, jak i zbawienie w odniesieniu do pojedynczego człowieka winny znajdować się w stanie wzajemnej równowagi. Z jednej strony urząd, mimo swych uprawnień, musi nieustannie mieć na uwadze prawdę o zbawieniu zwiastowanym w nauce o usprawiedliwieniu; z drugiej strony nie można absolutyzować stosowania nauki o usprawiedliwieniu jako kryterium w kontekście przekonujących argumentów i faktów odnośnie do znaczenia urzędu kościelnego. L. Ullrich, *Genesis und Schwerpunkte*, dz. cyt., s. 8; Zob. też G. Müller, *Theorie und Praxis von Kirchenleitung in der Reformation*, KD 42 (1996) 2, s. 154-173.

¹³⁸ *Kościół i usprawiedliwienie*, 197. Tłem dla oceny znaczenia urzędu biskupiego i jej uwarunkowaniem jest szerszy problem relacji między Kościołem a zbawieniem. Luteranie reprezentują stanowisko, według którego za konieczną dla istnienia Kościoła można uznać jedynie Ewangelię, zwiastowaną w Słowie i Sakramencie, która jest jednocześnie czynnikiem koniecznym dla zbawienia. Inne rzeczywistości kościelne mogą uchodzić jedynie za ważne lub pożądane. Według luteranów, Ewangelii i urzędu biskupiego nie można rozumieć jako rzeczywistości znajdujących się na jednej płaszczyźnie znaczeniowej. Waloru rozstrzygającego nabiera tu pojęcie jednej płaszczyzny. Luteranie nie zaprzeczają bowiem, że urząd biskupi jest ważny, a nawet pożyteczny (por. *Jedność przed nami*, 97). Stoją jednak na stanowisku, że „niczemu co dobre i przydatne dla wspólnoty kościelnej, istniejącemu obok Ewangelii zwiastowanej w Słowie i Sakramencie, nie można przypisać konieczności eklezjalnej w ścisłym znaczeniu tego słowa” (tamże, 200). Dobre i pożyteczne nie implikuje zatem statusu konieczności. Ponadto – według luteranów – istnieje ścisłe powiązanie płaszczyzny

Szukając teologiczno – dogmatycznych implikacji *Deklaracji* musimy podkreślić, że stanowisko Reformatorów wobec urzędu biskupiego należy oceniać na tle teologii i praktyki późnego średniowiecza. Luter – wbrew często powtarzanym twierdzeniom – nie propagował chrześcijaństwa bez Kościoła, ani Kościoła bez urzędu. Urząd uważał za konieczny, ponieważ głoszenie słowa i udzielanie sakramentów domagają się przedstawiciele urzędu i ordynacji¹³⁹. Ojciec Reformacji mimo wyraźnego już oparcia się na nauce o usprawiedliwieniu, w pełni uznawał Kościół hierarchiczny. Do charakterystycznych cech Kościoła zaliczał występowanie posługiwania kościelnych. Miał tu na myśli biskupów, proboszczów i kaznodziejów¹⁴⁰, którzy – jego zdaniem – mieli spełniać poczwórną funkcję: przepowiadanie Słowa, sprawowanie chrztu i Wieczerzy Pańskiej oraz wykonywanie władzy kluczy. Celem jego reform było przywrócenie starożytnego porządku w Kościele, z tym zaś związane było ponowne przemyślenie urzędu biskupa. Jak mu się wydawało, urząd ten został poważnie zagrożony w następstwie rosnącej władzy papieskiej.

W początkowym okresie trwania ruchu reformacyjnego w Europie, nie przyłączył się do niego ani jeden biskup, który mógłby przekazywać sukcesję apostołską w tradycyjny sposób. W tej przymusowej sytuacji Luter powołał się na Kościół starożytny, w którym różnica pomiędzy *presbyter* i *episkopos*, między starszymi a biskupem, była jeszcze płynna. Szczególnie znaczenie miała relacja św. Hieronima, według której w Aleksandrii w III wieku prezbiterzy nie tylko wybierali swego *episkopos*, ale nawet udzielali mu święceń przez nałożenie rąk, z czego by wynikało,

Kościółu i zbawienia. Dla Kościoła tylko to jest konieczne, co jest konieczne dla zbawienia. Płaszczyzna elementów koniecznych do zbawienia jest tożsama z płaszczyzną konieczności eklezyjalnej (por. CA 7; ACA 7).

W ujęciu katolików dostrzega się wyraźne rozróżnienie obu płaszczyzn, aczkolwiek bez ich izolowania. W ich przeświadczeniu istnieje wprawdzie uchwytne, wzajemnie uwarunkowany związek Kościoła i zbawienia, jednakże w świadomości katolickiej tkwi również przekonanie, że owego związku nie należy zawężać do takiego rozumienia przynależności do Kościoła, która opiera się tylko na słuchaniu Słowa i przyjmowaniu sakramentów.

¹³⁹ F. Courth, P. Neuner, *Podręcznik teologii dogmatycznej. Mariologia. Eklezjologia*, Kraków 1999, s. 457-458.

¹⁴⁰ WA 50, 633, 1.

że nie robili różnicy między urzędem biskupa i prezbitera. Powołując się na to, Luter głosił niepodzielność urzędu kościelnego. Przez ordynację otrzymuje się jeden i niepodzielny urząd kościelny, a tym samym władzę głoszenia słowa i sprawowania sakramentów. Od proboszcza odróżnia biskupa tylko władza jurysdykcyjna; czyli władza zarządzania, która jest niezależna od święceń. Według Lutera urząd biskupa realizuje się w urzędzie proboszcza. Z punktu widzenia teologii i funkcji duchowych proboszcz jest biskupem; a biskup nie jest niczym innym niż proboszcz. Wszelkie inne prerogatywy biskupa nie wynikają z podstaw teologicznych, lecz są podyktowane wymogami administracyjno – technicznymi. Urząd jest jeden i niepodzielny; udzielany jest przez ordynację i zawiera w sobie władzę udzielania święceń¹⁴¹. Luter był przekonany, że to, co było teologicznie prawomocne w Kościele starożytnym, jest zasadniczo możliwe w sytuacji przymusowej, w jakiej znajdował się ze swoimi zwolennikami. Po odkryciu tożsamości *presbyter* i *episkopos* w starożytnym Kościele, nieprzerwany łańcuch nakładania rąk przez biskupa tracił znaczenie. Dodatkowy argument krytycy Reformacji znaleźli w pewnych praktykach Kościoła w średniowieczu, kiedy na przykład opaci nie będący biskupami udzielali swoim mnichom święceń kapłańskich¹⁴². W następstwie tego w Kościołach Reformacji święceń udzielali pastory, a więc niebiskupi.

Na terenie Skandynawii i w Anglii do Reformacji przyłączyli się prawowicie wyświęceni biskupi, na skutek czego łańcuch sukcesji (biskupiej) w tych Kościołach nie został przerwany. Niejednokrotnie wyrażano nadzieję, że na tej drodze oraz dzięki uniom Kościołów misyjnych Kościoły Reformacji będą mogły odzyskać sukcesję urzędu biskupiego. Poza tym trudności natury historycznej dotyczące nieprzerwanego łańcucha sukcesji biskupiej doprowadziły po stronie katolickiej do zajęcia postawy większej rezerwy i pod znakiem zapytania postawiły ogólną tezę mówiącą, że Kościoły Reformacji nie zachowały ciągłości Tradycji apostołskiej.

¹⁴¹ BSLK 457n.

¹⁴² Znamiennym przykładem jest tu bulla *Sacrae religionis* papieża Bonifacego IX z 1400 roku (DH 1145), która jednak po kilku latach została odwołana.

Okazją do interweniowania i precyzowania nauki o posłudze był dla Magisterium Kościoła Sobór Watykański II. W dokumentach tegoż Soboru spotykamy bardziej całościowy wykład doktryny o kapłaństwie¹⁴³, chociaż niektóre problemy dominują tutaj z pewnym uszczerbkiem dla innych. Akcentuje się bowiem szczególnie mocno sakramentalność biskupstwa, dostrzegając w posługiwaniu biskupim podstawową formę sakramentu święceń oraz jego ściśle powiązanie z sukcesją apostołską. Wynika stąd, że sakrament święceń¹⁴⁴ jest nie tylko uczestnictwem, ale i prawdziwą więzią życia i wiary z całą tradycją kościelną, albowiem sakrament nałożenia rąk wyraża, tutaj i teraz, istotne i autentyczne elementy Kościoła, który nie dopuszcza żadnych zerwań czy braku ciągłości¹⁴⁵.

¹⁴³ Por. np. KK 18-29; DK 1-11.

¹⁴⁴ W polskim przekładzie dokumentów Soboru Watykańskiego II używa się terminu „sakrament kapłaństwa”, który przyjął się w języku polskim ze względów historycznych. Ostatnim z udzielanych siedmiu święceń był prezbiterat czyli kapłaństwo. Biskupstwo natomiast traktowano wówczas, gdy kształtował się język polski, jako sakrę – naddatek nie wchodzący w skład tego sakramentu. Jeżeli jednak obecnie, po Soborze Watykańskim II i decyzjach podjętych przez papieża Pawła VI, który w roku 1972 zlikwidował święcenia niższe oraz subdiakoniat; mamy tylko trzy stopnie sakramentu święceń, przy czym ostatnim i najwyższym święceniem nie jest prezbiterat, lecz biskupstwo, diakonów zaś wyświęca się jak mówi Sobór – „nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi” (KK 29), to dalsze używanie nazwy „sakrament kapłaństwa” okaże się jako niewłaściwe, gdyż nie oddaje ona aktualnej struktury tego sakramentu.

¹⁴⁵ Por. J. Ratzinger, *Nauka Kościoła o „Sacramentum Ordinis”*, w: *Kapłaństwo. Kolekcja Communio*, t. 3, Poznań 1988, s. 65-76; G. Ghirlanda, *Biskupstwo i prezbiterat w „Lumen Gentium”*, w: tamże, s. 77-93. Należy ukazać, choćby tylko pokrótce, niektóre elementy wizji soborowej, uwypuklające jej linie ogólne. Przede wszystkim wskazuje się na dwa elementy konstytuujące posługiwanie. Stwierdza się więc najpierw; że Chrystus Pan ustanowił w swoim Kościele różnorodne posługi dla dobra całego ciała Kościoła. Odnośni zaś szafarze otrzymują świętą władzę, by członkowie ludu Bożego mogli dobrowolnie, a zarazem „według przepisanej porządku” osiągnąć zbawienie (KK 18). Dzięki temu Kościół jest społecznością hierarchicznie uporządkowaną, w której biskupi kierują Kościołami partykularnymi nie tylko radą czy zachętą, „ale także mocą swego autorytetu i władzy świętej, z której jednak korzystają tylko dla zbudowania trzody swojej w prawdzie i świętości” (KK 27), pamiętając przy tym, że im ktoś jest wyższy, tym bardziej powinien się zachowywać jak najmniejszy (por. KK 20). Drugi element posługiwania został określony następująco: „Urząd (*munus*) zaś ten, który Pan powierzył pasterzom ludu swego, jest prawdziwą służbą, wy-

Ten szczególny nacisk wynika niewątpliwie z faktu, że przez ponad sześć wieków: od św. Tomasza z Akwinu aż po wiek XX, traktowano święcenia biskupie jako sakrę – inwestyturę, przekazującą świętą władzę, ale niejako ponad czy też poza „sakramentem kapłaństwa”, który składał się z siedmiu stopni – święceń uważanych na ogół za sakramentalne. Były to cztery święcenia niższe: ostiariat, lektorat, egzorcystat i akolitat, o których wspomina już w 252 r. pap. Korneliusz, a które wprowadzano w Kościele stopniowo pomiędzy IV i V w., oraz trzy święcenia wyższe: subdiakoniat, diakonat i prezbiterat, chociaż Kościół Wschodni zaliczał zawsze subdiakoniat do święceń niższych. Taką też liczbę święceń przyjmował św. Tomasz, uzasadniając je wszystkim ukierunkowaniem na Eucharystię¹⁴⁶ oraz podkreślając, iż „cała pełnia tego sakramentu mieści się w jednym święceniu, mianowicie w kapłaństwie (prezbiteracie): natomiast w innych jest jakaś częśćka kapłaństwa”¹⁴⁷. Gdy chodzi natomiast o biskupstwo, św. Tomasz wyjaśniał, że „święcenie – *ordo* można pojmować dwojako: 1. jako sakrament. Tak pojmując, każde święcenie jest przyporządkowane sakramentowi Eucharystii – jak tego

mownie nazwaną w Piśmie Świętym »diakonią«, czyli posługiwaniem (*ministerium*)” (KK 24). Biskup winien więc służyć, oddając swoje życie za owoce, wspierając tych, którzy grzeszą na skutek błędu lub niewiedzy (ignorancji), będąc zawsze gotowym głosić Ewangelię wszystkim oraz zachęcać wiernych „do apostołskiej i misyjnej działalności” (KK 27). Posługiwanie staje się jednak udziałem tych, którzy przyjmują sakrament święceń, na różny sposób. Jeżeli bowiem diakonów wyświęca się przez nałożenie rąk „nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi” (KK 29), to prezbiterzy związani są z biskupami „godnością kapłańską” i są wyświęceni, „aby głosić Ewangelię, być pasterzami wiernych i sprawować kult Boży jako prawdziwi kapłani Nowego Testamentu” (KK 28). Mamy zatem posługiwanie kapłańskie, typowe dla księży i biskupów, oraz wyłącznie z nimi związane, i posługiwanie niekapłańskie, które w liturgii, głoszeniu Słowa Bożego i świadczeniu miłości służy ludowi Bożemu w łączności komunii z biskupem i jego prezbiterium. Ponadto Sobór Watykański II naucza, że jedyne kapłaństwo Jezusa Chrystusa staje się udziałem ludzi na różny sposób, a dokładniej: jako posługiwanie szafarskie (ministerialne) oraz w sposób właściwy dla całego Ludu Bożego (kapłaństwo wspólne czyli królewskie). Królewskie kapłaństwo wiernych i kapłaństwo ministerialne czyli hierarchiczne różnią się między sobą w sposób istotny, a nie stopniem tylko (por. KK 10; 62), przy czym Sobór nie precyzuje dokładnie tego, na czym polega ta istotna różnica.

¹⁴⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, q. 37, a. 2.

¹⁴⁷ Tamże, a. 1, ad 2.

wyżej dowiedziono. Dlatego, ponieważ pod tym względem biskup nie ma władzy wyższej niż kapłan (prezbiter), biskupstwo nie jest święceniem – *non erit ordo*. 2. jako jakiś urząd w dziedzinie niektórych czynności świętych, sakralnych. Tak pojmując, ponieważ biskup – w czynnościach hierarchicznych w stosunku do Ciała mistycznego – ma władzę wyższą niż kapłan, biskupstwo jest święceniem”. Ostatecznie jednak „biskupstwo nie jest święceniem – *ordo*, jeśli święcenie brane jest jako sakrament”¹⁴⁸. Podobnie o sakramencie święceń wypowiedział się również Sobór Trydencki¹⁴⁹ akcentując w odnośnym kanonie: „Jeśli ktoś twierdzi, że prócz kapłaństwa nie ma w Kościele katolickim innych święceń – wyższych i niższych – które jak gdyby stopniami prowadzą do kapłaństwa – n.b.w.”¹⁵⁰. Ponieważ samo stwierdzenie tego Soboru, że „biskupi są wyżsi od kapłanów”, mają bowiem „władzę bierzmowania i udzielania święceń”¹⁵¹, niczego wprost nie wyjaśnia, dlatego teologowie niemal jednomyślnie uważali biskupstwo za rzeczywistość poza-sakramentalną. Dopiero w pierwszej połowie XX w. zaczęli nieco mocniej akcentować sakramentalność święceń biskupich, sugerując przy tym – dla zachowania tradycyjnej liczby siedmiu święceń – nieadekwatne odróżnienie biskupstwa od prezbiteratu¹⁵². Znamienny może być przy tym fakt, że nawet w wydanym w r. 1938 dziele pt.: *Vom Sakrament der Weihe* (poświęconym w całości sakramentowi święceń), R. Molitor omawia wnikliwie tonsurę oraz wszystkie święcenia niższe i wyższe (w liczbie siedmiu) nie wspominając ani słowem o biskupstwie¹⁵³. Dopiero Konstytucja apostolska papieża Piusa XII *Sacramentum Ordinis* z 1947 roku zmieniła dosyć radykalnie taki stan rzeczy uwypuklając trzy stopnie święceń: diakonat, prezbitera i biskupstwo, jako jeden sakrament. Nic też dziwnego, że teologowie późniejsi,

¹⁴⁸ Tamże, q. 40, a.5.

¹⁴⁹ Por. BF VII, 542.

¹⁵⁰ BF VII, 547.

¹⁵¹ BF VII, 552

¹⁵² Czynyńtonp.F.Diekamp, *Theologiae Dogmaticae Manuale*, Parisiis 1943, t.IV, s.408n; L. J. Fanfani, *Manuale theoretico-practicum Theologiae moralis*, Romae 1951, t. IV, s. 614n.

¹⁵³ R. Molitor, *Vom Sakrament der Weihe*, t. I-II, Regensburg 1938.

jak np. A. Piolanti¹⁵⁴, H. Lennerz¹⁵⁵ i inni nie mają już najmniejszych wątpliwości co do sakramentalności święceń biskupich, traktując je na ogół jako kapłaństwo pierwszego rzędu lub pierwszego stopnia (*primi ordinis*).

W powyższej kwestii nauczania kościelnego odczuwa się niewystarczającą wolę zrewidowania swoich stanowisk konfesyjnych. Jeżeli jest bowiem faktem historycznie udowodnionym, iż na terenach Państwa Kościelnego działali biskupi – ordynariusze nie mający święceń wyższych¹⁵⁶ to nie ulega wątpliwości, że mieli oni jurysdykcję, ale pozbawioną samej istoty kapłaństwa. Nie mogli więc siłą rzeczy sprawować żadnych funkcji sakralnych. Średniowieczny podział władzy w Kościele na sakramentalną, związaną z Eucharystycznym Ciałem Pana, i niesakramentalną, odnoszącą się do Jego Ciała Mistycznego, znalazły tutaj swe faktyczne zastosowanie. Wydaje się także, że niemiecki termin *Weihbischof*, określający biskupa pomocniczego, a powstały prawdopodobnie w tym czasie, gdy kształtował się język niemiecki, dobrze oddaje sytuację historyczną, w której biskup – ordynariusz, nie mający święceń kapłańskich, musiał mieć wyświęconego kapłana, który spełniał w jego imieniu funkcje kapłańskie. Inną trudność historyczną stanowi wspomniany już fakt dawania przez niektórych papieży oficjalnych pozwoleń opatom na udzielanie święceń diakonatu i prezbiteratu¹⁵⁷. Jeżeli zatem obecnie, po Konstytucji apostolskiej Piusa XII *Sacramentum Ordinis* za tzw. materię sakramentu święceń uważa się wyłącznie włożenie rąk, przy czym przy święceniach w stopniu diakonatu ręce na wyświęconych wkłada sam biskup udzielający tego święcenia, przy prezbiteracie – biskup oraz wszyscy uczestniczący w liturgii święceń księża, a przy święceniach biskupich – wszyscy obecni biskupi, to można by odnośnie święceń prezbiteratu nie bez podstaw zapytać o rangę

¹⁵⁴ A. Piolanti, *De Sacramentis*, Casale 1955, s. 459n.

¹⁵⁵ H. Lennerc, *De Sacramento Ordinis*, Romae 1953, s. 101n.

¹⁵⁶ Przez całe wieki o zaliczeniu kogoś do stanu duchownego decydowała jedynie tonsura traktowana na ogół przez teologów jako *sacramentale*, a tylko przez niektórych włączana do sakramentu święceń.

¹⁵⁷ Niektóre z takich pozwoleń przytacza H. Lennerc, *De Sacramento Ordinis*, dz. cyt. s. 142n; por. L. Ott, *Das Weihesakrament*, Freiburg 1969, s. 101n, 156n.

tego wkładania rąk na wyświęcanych przez uczestniczących w liturgii prezbiterów. Można postawić pytanie: czy jest to gest symboliczny, nie zawierający jednak w sobie żadnej treści, czy też oznacza on faktyczny, rzeczywisty udział w wyświęceniu, tak, że można by mówić – podobnie jak to ma miejsce w sakramencie bierzmowania – o koncelebrowaniu sakramentu święceń w stopniu prezbiteratu przez samych księży stanowiących *presbiterium* biskupa? Odpowiedź na to pytanie ma istotny wpływ na teologiczno – dogmatyczne implikacje w prowadzonym ekumenicznym dialogu. Można by bowiem przyjąć, że w Kościołach ewangelickich zachowała się przynajmniej sukcesja urzędu prezbitera, gdyż także w nich święceń udzielali ludzie niewątpliwie ważnie wyświęceni. Ponieważ sukcesja biskupia okazuje się historycznie mniej pewna, można by w Kościołach ewangelickich poprzestać ewentualnie na sukcesji prezbiterialnej i tę uznać za formę i znak Tradycji.

P. Neuner zwraca uwagę na jeszcze jeden istotny element. Otóż teologia ewangelicka wychodzi z założenia, że w urzędzie proboszcza urzeczywistnia się urząd jeden i niepodzielony, a więc biskupi. Proboszcz jest biskupem i ma całą związaną z urzędem władzę, także władzę ordynacji. Do Soboru Watykańskiego II także strona katolicka bez zastrzeżeń podtrzymywała pogląd, zgodnie z którym urząd jest w całości udzielany w święceniach kapłańskich, a sakra biskupia stanowi tylko akt prawny. Pojawia się dziś pytanie, czy tę koncepcję Kościoła ewangelickiego należy uważać za odejście od prawowitej doktryny¹⁵⁸.

Newralgicznym punktem w dotyczącym kościelnego urzędu dialogu ekumenicznym jest określenie relacji zachodzących między urządami biskupa i proboszcza. Pytanie o urząd biskupi, o jego specyfikę, stało się centralnym problemem ekumenicznym.

§4. Sakramenty jako „źródło” usprawiedliwienia

W odróżnieniu od innych obszarów teologii, dziedzina sakramentologii nie została jeszcze przebudowana w sposób, który pozwoliłby jej odnaleźć spójność porównywalną ze spójnością dawniejszą. A przecież

¹⁵⁸ Na ten temat zob. P. Neuner, *Kleines Handbuch der Ökumene*, Düsseldorf 1987, s. 149 -153.

sakramenty są wydarzeniami, za pomocą których, Kościół woli Bożej uobecnia jedyne i неповtarzalne wydarzenie Jezusa Chrystusa. Udział w tajemnicy Syna Bożego oraz w życiu samego Boga urzeczywistnia się w ramach istnienia i działalności Kościoła poprzez te gesty, które określamy mianem sakramentów. Sakrament chrześcijański jest bowiem tym wyjątkowym i szczególnym wydarzeniem, które urealnia i przekazuje dar Bożego usprawiedliwienia wszystkim ludziom. Jest to zatem gest przekazujący życie Boże. Daje on człowiekowi łaskę – poprzez wykonanie czynności materialnej, podpadającej pod zmysły¹⁵⁹. Szukając teologiczno – dogmatycznych implikacji *Deklaracji* na temat usprawiedliwienia na gruncie sakramentologii katolickiej będziemy starali się wskazać na możliwość wyraźniejszego zaakcentowania *iustificatio* na gruncie sakramentów: chrztu, Eucharystii i pokuty.

Chrzest święty jest fundamentem całego życia chrześcijańskiego i bramą otwierającą dostęp do innych sakramentów. Przez sakrament chrztu osoba zostaje prawdziwie wcielona w Chrystusa i w Kościół oraz odrodzona, aby mieć udział w życiu Bożym¹⁶⁰. Chrzest wprowadza sakramentalną więź jedności, istniejącą między tymi wszystkimi, którzy zostali przezeń odrodzeni. Jest on skierowany do wyznania wiary oraz do pełnej integracji w ekonomii zbawienia i do komunii eucharystycznej¹⁶¹. Chrzest jest najpiękniejszym i najwspanialszym darem Boga¹⁶². Ustanowiony przez samego Chrystusa chrzest, przez który uczestniczymy w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, zawiera w sobie nawrócenie, wiarę, odpuszczenie grzechów i dar łaski¹⁶³.

Sakrament chrztu nie może być pominięty w szukaniu teologiczno – dogmatycznych implikacji podpisanej *Deklaracji*. Po ukazaniu się omawianego dokumentu oczywistym stało się pytanie: czy w nowej ekumenicznej sytuacji można jeszcze odwieleć wzajemne uznanie

¹⁵⁹ Zob. zwł.: A. Bertuletti, *Conoscenza simbolica. Rivelazione ed Eucharystia*, w: *Il mangiare di Dio con noi*, Bergamo 1980, s. 81-102; A. Caprioli, *Il sacramento. Tra conoscenza simbolica e rivelazione*, „La Scuola Cattolica” 5(1989), s. 452-464.

¹⁶⁰ Por. DE 22.

¹⁶¹ Tamże.

¹⁶² Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes*, 40, 3-4: PG 36, 361 C.

¹⁶³ Por. Sobór Florencki: DS. 1314; KPK, kan 204, §1; 849; KKKW, kan. 675, §1

przez Kościoły ważności chrztu sprawowanego w innym Kościele? Jest bowiem sprawą oczywistą, że jeżeli nie ma między nami istotnych różnic w rozumieniu nauki o usprawiedliwieniu, która „jest miernikiem i probierzem wiary chrześcijańskiej”, to czyż chrzest, udzielany w naszych Kościołach, który – jak wierzymy – przyprawdza nas do źródeł usprawiedliwienia, może nas dzielić?

Przed wiekami chrześcijanie długo debatowali na temat ważności chrztu. Pytano, kto może go ważnie udzielić. Wielu teologów twierdziło, że nie jest to przywilej jedynie duchownych, ale że mogą go udzielać także świeccy. Skrajnością był pogląd, że chrztu może udzielić nawet poganin czy heretyk. Za takim stanowiskiem opowiedział się m.in. Sobór we Florencji w *Dekrecie dla Ormian* (1439): „Szafarzem tego sakramentu jest kapłan, który z urzędu udziela chrztu. W razie konieczności jednak nie tylko kapłan lub diakon może chrzcić, lecz także człowiek świecki oraz kobieta, a nawet poganin lub heretyk, byleby zachował przepis Kościoła i miał intencję uczynić to, co czyni Kościół”¹⁶⁴. *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* jest symbolem chrześcijańsko – luterńskiego pojednania się. Ideą porozumienia jest serce chrześcijaństwa, z którego wpływają do naszych Kościołów nieprzebrane strumienie wody żywej, w której zanurzamy się podczas sprawowanych u nas chrztów. Logiczną więc konsekwencją Dokumentu augsburskiego wydawała się konieczność uzyskania konsensusu we zajemnym uznaniu chrztu.

Jednym z pierwszych owoców recepcji *Deklaracji* okazało się uznanie przez różne Kościoły w Polsce ważności chrztu udzielanego w swoich wspólnotach¹⁶⁵. Kościoły w Polsce odegrały pionierską rolę

¹⁶⁴ Sobór Florencki, DS 1439.

¹⁶⁵ Podpisanie omawianego dokumentu miało miejsce 23 stycznia 2000 r. W luterńskiej świątyni Świętej Trójcy siedmiu zwierzchników działających w naszym kraju Kościołów podpisało dokument o sakramencie chrztu. Pełny tytuł małego rozmiarami, wielkiego historią dokumentu brzmi: *Sakrament Chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2000. Pod dokumentem podpisało się siedmiu zwierzchników: metropolita Sawa (Autokefaliczny Polski Kościół Prawosławny), bp Jan Szarek (Kościół Ewangelicko–Augsburski, prezes Polskiej Rady Ekumenicznej), bp Edward Puślecki (Kościół Ewangelicko–Metodystyczny), bp Zdzisław Tranda (Kościół Ewangelicko–Reformowany), kard. Józef Glemp (Kościół

w praktycznym pokonywaniu kolejnej przeszkody na drodze do jedności chrześcijan. Ekumeniczna doniosłość tego faktu nie na tym polega, iż w rozmowach ze sobą chrześcijanie odnaleźli kolejny punkt z zakresu treści wspólnej wiary. Wzajemne uznanie chrztu wskazuje na prawdę o znaczeniu o wiele bardziej fundamentalnym. Dialogujące z sobą strony stwierdzają mianowicie, że u podstaw wszelkich zabiegów i dysput wokół wzajemnego zrozumienia o jednozgodność w nauczaniu i we wspólnym działaniu tkwi jedność już istniejąca; jest na czym budować i wznosić ostateczny kształt jedności.

Współczesna teologia katolicka, wzbogacona o konsensus zawarty we *Wspólnej deklaracji*, przy omawianiu skutków chrztu świętego winna w sposób bardziej wyraźny łączyć je z dziełem usprawiedliwienia. Sama *Deklaracja* wspomina w sposób pobieżny o chrzcie omawiając usprawiedliwienie przez wiarę i z łaski¹⁶⁶ oraz grzeszność usprawiedliwionego¹⁶⁷.

Przepracowanie nauczania na temat teologii chrztu nie wydaje się być na obecnym etapie dialogu ekumenicznego wielkim problemem. Wystarczy w sposób bardziej zdecydowany podkreślić, że zarówno pozytywne skutki chrztu – jak odrodzenie i uświęcenie człowieka – jak i skutek negatywny, jakim jest odpuszczenie grzechów, są dokładnym odzwierciedleniem samej definicji usprawiedliwienia opisanej przez Sobór Trydencki¹⁶⁸.

Teologia katolicka od początku mocno akcentowała odradzającą rolę chrztu. Jak słusznie zauważa D. Barsotti, „przez chrzest zapoczątkowuje się dla danego człowieka nowe życie łaski; chrzest jest prawdziwie narodzinami. Przez nie człowiek staje się częścią świata Bożego. Życie

Katolicki), bp Wiktor Wysoczański (Kościół Polskokatolicki), bp Zdzisław Maria Jaworski (Starokatolicki Kościół Mariawitów).

¹⁶⁶ WD 27: Człowiek jako słuchacz Słowa i wierzący zostaje usprawiedliwiony przez chrzest. Usprawiedliwienie grzesznika jest odpuszczeniem grzechów i uczynieniem sprawiedliwym przez łaskę usprawiedliwiającą, która czyni nas dziećmi Bożymi.

¹⁶⁷ WD 29: Mimo grzechu chrześcijanin nie jest już oddzielony od Boga, gdyż jemu, jako narodzonemu na nowo przez chrzest i Ducha Świętego, w codziennym powrocie do chrztu zostaje odpuszczony grzech, tak że jego grzech już go nie potępia i nie grozi mu wieczną śmiercią.

¹⁶⁸ DS 1528.

życiem Chrystusa wymaga i zakłada nowe narodziny, dzięki którym ten, kto się już narodził, jeżeli nawet nie jest jeszcze tego świadomy i nie działa zgodnie ze swą nową naturą, staje się już częścią świata nowego, świata Bożego. Kto nie został ochrzczony, nawet gdyby praktykował wszystkie cnoty, nie staje się przez to chrześcijaninem i nie żyje jeszcze życiem Bożym¹⁶⁹. Nowe narodziny są narodzinami chrześcijanina, ucznia Jezusa Chrystusa, powołanego bez żadnej własnej zasługi czy specjalnego talentu do bycia światłością świata i solą ziemi (por. Mt 5,13-16). Sakramentalna recepcja chrztu wymaga od teologów nowego ukazania sposobu w jaki usprawiedliwienie i życie nadprzyrodzone, które otrzymujemy, są skutkiem tego sakramentu. Mówił już o tym Sobór Trydencki, kiedy określał przyczynę narzędziową usprawiedliwienia, „bez której nikt nie został nigdy usprawiedliwiony”: jest nią sakrament chrztu, „sakrament wiary”¹⁷⁰.

Zrozumienie natury chrztu jako „źródła” usprawiedliwienia wymaga uwzględnienia szerokiego kontekstu teologicznego. Podobnie jak Jan Chrzciciel „głosił chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów” (Mk 1,4) oraz go udzielał, tak też Apostołowie domagali się żalu „na odpuszczenie grzechów” przed udzieleniem chrztu (por. Dz 2,38; 5,31; 22,16). Św. Piotr nawołuje do żalu i przemiany życia, aby zostały zgładzone grzechy (por. Dz 3,19). Również poganom Bóg udziela łaski nawrócenia, aby otrzymali życie w chrzcie (por. Dz 11,16-18). Tak więc chrzest wymaga przede wszystkim pokuty będącej aktem ludzkim realizowanym przy pomocy łaski Bożej. To ona przygotowuje odpuszczenie grzechów, będące całkowicie darmowym dziełem Boga dla nas i wypływającym wyłącznie z Jego wolnej inicjatywy. Przebaczenie grzechów dokonuje się przez obmycie człowieka wodą, któremu towarzyszy słowo, aby Kościół mógł być dzięki temu bez skazy i zmarszczki, święty i nieskalany (por. Ef 5,25-27). Chrzest oczyszcza człowieka z wszelkich elementów negatywnych w nim obecnych. Sam gest chrzcielny, oznaczający obmycie i oczyszczenie z grzechów, powoduje określone skutki duchowe. Ukazywali to w jakiejś mierze także pro-

¹⁶⁹ D. Barsotti, *La vita in Cristo. I sacramenti dell'iniziazione*, Brescia 1983, s. 24.

¹⁷⁰ BF VII, 65.

cy starotestamentalni, kiedy zapowiadali sąd eschatyczny i ostateczne oczyszczenie w formie obmycia (por. Iz 4,4). Do Boga trzeba bowiem się zbliżać z sercem szczerym i skruszonym, oczyszczonym ze „złego sumienia”, oraz z ciałem obmytym w czystej wodzie.

W symbolach wiary, zwłaszcza wschodnich, wyznaje się jeden chrzest na odpuszczenie grzechów¹⁷¹. Sobór Florencki mówi, że pierwszym skutkiem chrztu jest „odpuszczenie wszelkiego grzechu, pierworodnego i osobistego oraz wszelkiej kary, jaka się należy za winę. Dlatego ochrzczonym nie należy nakładać żadnego zadośćuczynienia za popełnione grzechy; a jeśli umierają, zanim popełnili jakikolwiek grzech, od razu wchodzi do królestwa niebieskiego i oglądają Boga”¹⁷². Sobór Trydencki podejmuje doktrynę Soboru Florenckiego¹⁷³. Dodaje jednak element nowy, potępiając błędne myślenie Reformatorów. Stwierdza mianowicie, że chrzest gładzi to wszystko, „co ma prawdziwy i właściwy charakter grzechu”, a nie tylko „zaciera lub sprawia, że nie bywa dalej poczytywane jako wina. U odrodzonych bowiem Bóg niczego nie ma w nienawiści, ponieważ „nic nie ma godnego potępienia u tych, którzy prawdziwie pogrzebani są z Chrystusem” (Rz 6,4)”¹⁷⁴.

Dialog ekumeniczny przyczynił się do tego, że wśród chrześcijan pogłębiła się świadomość obecności Ducha Świętego w całej egzystencji chrześcijańskiej zarówno jednostkowej, jak i zbiorowej. Samo dążenie chrześcijan do jedności dokonuje się „pod tchnieniem łaski Ducha Świętego”¹⁷⁵. Działanie Boże w ochrzczonym kończy się przecież wylaniem Ducha Świętego. Ten fakt odróżnia chrzest sakramentalny od chrztu Janowego (por. Mk 1,8; J 1,26-33; Dz 1,5). Chrzest odradza człowieka w Duchu Świętym: jest istotnym dziełem eschatycznym Jezusa. Po otrzymaniu Ducha na tej ziemi, Chrystus umarły i zmartwychwstały poleca chrzcić w tymże Duchu, którego posyła w imię Ojca. Dany przez Chrystusa Duch przekazuje ze swej strony życie Boże, które staje się udziałem człowieka – w wodzie. Jezus uwielbiony przecież sprawi,

¹⁷¹ Por. DS 41-48, 150.

¹⁷² BF VII, 240.

¹⁷³ Por. DS 1514n, 1543, 1672.

¹⁷⁴ BF V, 50.

¹⁷⁵ DE 1; 4.

że strumienie wody żywej popłyną do tych wszystkich, którzy pragną Go oraz w Niego wierzą. Woda żywa oznacza tutaj Ducha, jakiego otrzymują wszyscy wierzący, idący za Chrystusem. Urzeczywistniają się w ten sposób proroctwa mówiące o źródle mającym odrodzić Syjon (por. Ez 47,1nn). Eschatyczny chrzest w Duchu dokonuje się przeto wraz z zamieszkaniem tego Ducha Bożego w nas¹⁷⁶. Ochrzczony staje się Jego świątynią, co pociąga za sobą bardzo ważne następstwa: „Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pograć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: „Abba, Ojcze!” Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi” (Rz 8,14-16). Duch otrzymany w chrzcie daje początek temu jednemu ciału Kościoła, w którym zostają przewyciężone wszelkie odrębności ludzkie, abyśmy tworzyli jedną osobę w Chrystusie. Wszystko zaś to się dzieje dlatego, że ochrzczeni otrzymali znamię Ducha Świętego, już wcześniej przyobiecanego, którym zostali naznaczeni na dzień odkupienia (por. 2 Kor 1,21n; Ef 1,13; 4,30).

Proces recepcji ekumenicznej sakramentu chrztu powinien położyć jeszcze większy akcent na zamieszkiwanie Ducha Świętego w człowieku ochrzczonego. Takie rozwiązanie, wydaje się w niczym nie naruszać różnicy zachodzącej między Duchem Świętym rozumianym jako *gratia increata* a usprawiedliwieniem będącym *gratis cerata*; nie przekreśla też tego, iż obecność Ducha Świętego jest owocem chrztu. Chodzi jedynie o uwypuklenie faktu zamieszkiwania Ducha Świętego w człowieku ochrzczonego. Duch Święty, bowiem, nie tylko uprzedza chrzest i mu towarzyszy, ale czyni też z chrześcijanina swoją świątynią: “Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?” (1 Kor 3,16. Por. 1 Kor 6,19; 2 Kor 6,16)¹⁷⁷. Duch otrzymywany w chrzcie, jak ukazują to przytaczane fragmenty Pisma Świętego, przychodzi do człowieka jako życie Boże. On mieszka w człowieku ochrzczonego i czyni go sprawiedliwym.

Eucharystia należy do kwestii, które najgłębiej podzieliły chrześcijan. Jesteśmy jednak świadkami procesu wzrastającego uświadamiania sobie

¹⁷⁶ B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 137.

¹⁷⁷ Por. Tamże.

wagi Eucharystii dla przywrócenia jedności Kościołów. Od czasu Soboru Watykańskiego II mnożą się inicjatywy i częściowe porozumienia: wspólne deklaracje Kościołów, deklaracje oficjalnych komisji, dokumenty opracowane przez grupy nieformalne jak Grupa z Dombes¹⁷⁸.

Eucharystia jest sakramentem centralnym. Ma szczególnie status wśród innych sakramentów, z jednej strony ze względu na jej ustanowienie bezpośrednio przez Chrystusa, a z drugiej strony – na to, czego udziela ona ochrzczonej. Ustanowienie Eucharystii jest wyraźnie odnośzone do decyzji Jezusa przed śmiercią, co nie ma miejsca w przypadku innych sakramentów¹⁷⁹. Udziela ona osobowej obecności Jezusa, samego Jego bytu, czego inne sakramenty nie realizują w taki sposób i w takim samym stopniu¹⁸⁰.

Szukając dogmatycznych implikacji *Deklaracji* na gruncie Eucharystii nie trudno zauważyć, że w tym sakramencie dochodzi do głosu przede wszystkim pozytywny aspekt usprawiedliwienia grzesznika, a mianowicie uświęcenie i odnowienie wnętrza człowieka. Przez sakrament eucharystyczny Chrystus jednoczy ze sobą ludzi, którzy wierzą w Niego i którzy zostali ochrzczeni. „Skutkiem tego sakramentu doko-

¹⁷⁸ Grupa z Dombes, *Doktrynalna zgoda o Eucharystii*, „Jenota” 16(1972), z. 10-11, s. 8-10.

¹⁷⁹ *Znaki zbawienia. Historia dogmatów*, red. B. Sesboué, Kraków 2001, s. 273.

¹⁸⁰ Warto przypomnieć w tym miejscu, że w rozumieniu obecności Chrystusa w Eucharystii brak jest zasadniczych różnic między sygnatariuszami *Deklaracji*. W *Dokumencie z Paderborn* luteranie uznali za poprawną formułę trydencką, że Jezus Chrystus obecny jest w Eucharystii „prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie”. Wspólnie z katolikami przyznali, że chrześcijanie w różny sposób wyrażali wiarę w tę obecność, której nie da się ująć wyczerpująco za pomocą jakichkolwiek wyrażań. Chociaż wspólnie stosowanie określenia „obecność sakramentalna, nadprzyrodzona i duchowa” nabrały w obu tradycjach odmiennego znaczenia, to jednak posługiwano się nimi w celu wykluczenia przestrzennego czy naturalistycznego oraz czysto wspomnieniowego czy symbolicznego sposobu rozumienia tej obecności. Por. *Das Herrenmahl. Bericht der Gemeinsamen Römisch-Katholische Evangelisch Kommission* 1978, w: DWÜ I, s. 269-295 [cyt. dalej jako Paderborn]; *Wieczerza Pańska*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, dz. cyt., s. 169-196; zob. B. Sesboué, *L'accord eucharistique des Dombes. Réflexions théologiques*, Ist 18(1973), s. 210-229; L. Scheffczyk, *Ergebnisse und Ausblicke der neueren Diskussion um die eucharistische Wandlung*, MThZ 30(1979), s. 192-207.

nywanego w duszy godnie przyjmującego, jest zjednoczenie człowieka z Chrystusem¹⁸¹. Z Eucharystii spływa na usprawiedliwionych łaska i z „największą skutecznością przez nią dokonywa się uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga, które jest celem wszystkich dzieł Kościoła”¹⁸². Owo uświęcające zjednoczenie, źródło odnowy¹⁸³, wychwalanie Boga¹⁸⁴, przebaczenie grzechów, misterium eucharystyczne czyni z uczniów Jezusa byty, które Duch Święty przyłącza do Jego paschy i uzdatnia do dziękczynienia za odwagę ofiarowania daru z siebie¹⁸⁵. Eucharystia jawi się nam jako „źródło” usprawiedliwienia. Według Soboru Florenckiego, „skutkiem tego Sakramentu, dokonywam w duszy godnie przyjmującego, jest zjednoczenie człowieka z Chrystusem. A ponieważ przez łaskę człowiek zostaje włączony w Chrystusa i łączy się z Jego członkami, stąd wynika, że przez ten sakrament u godnie przyjmujących wzrasta łaska. Wszystkie skutki, jakie materialny pokarm i napój wywołują w życiu cielesnym: utrzymanie, wzmocnienie, regeneracja i radość – ten sakrament ich dokonuje w stosunku do życia duchowego. Jak mówi papież Urban, odnawiamy w nim wdzięczną pamięć naszego Zbawiciela, odrywamy się od złego, umacniamy w dobrym, doznajemy wzrostu cnót i łask”¹⁸⁶. Magisterium podaje także zasadę zespalającą zbawcze owoce Eucharystii, twierdząc niemal nieustannie, iż daje ona cnoty, łaskę jedności i miłości¹⁸⁷, a to dlatego, że łaska ta wynika bezpośrednio z treści i sensu tegoż Sakramentu, który – jak była już o tym mowa – jest obecnością Ofiary Pana, złożonej Bogu Ojcu na wykupienie ludzi. Twierdzenie to opiera się również na świadomości wielokrotnie wypowiedanej, a mianowicie, że skuteczność Ofiary eucharystycznej jest taka sama jak Ofiary krzyża¹⁸⁸.

¹⁸¹ *Dekret dla Ormian*, OCD II-1, 1121, BF VII, 286.

¹⁸² KL 10.

¹⁸³ KK 11; por. Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, z dn. 20 listopada 1947 r., AAS 39 (1947), zwłaszcza str. 552.

¹⁸⁴ KL 10.

¹⁸⁵ *Znaki zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 278.

¹⁸⁶ BF VII, 286.

¹⁸⁷ DS 783, 1635.

¹⁸⁸ DS 3339.

Zasadniczym aspektem łaski sakramentalnej w Eucharystii jest zatem sprawianie bardzo ścisłego i zażyłego zjednoczenia z Chrystusem, które istnieje już i działa w formie zaczątków w człowieku ochrzczone, a zostaje wzmocnione darami Ducha Świętego¹⁸⁹ w sakramencie bierzmowania. Mówi o tym wyraźnie definicja usprawiedliwienia, w której czytamy, że dzięki usprawiedliwieniu człowiek zostaje odnowiony i uświęcony wewnątrz, a dzieje się to przez dobrowolne przyjęcie łaski i darów, stąd człowiek staje się z niesprawiedliwego sprawiedliwym, z nieprzyjaciela (Bożego) przyjacielem, aby był dziedzicem według nadziei życia wiecznego¹⁹⁰. Chrystus się nam oddaje wraz ze swoim własnym życiem, starając się nas podnieść i przeobrazić we własnej sferze istnienia¹⁹¹. Stając się naszym podtrzymaniem i odnowieniem, pociąga nas do swojej służby, umacniając w nas wiarę, nadzieję i miłość. W Eucharystii mamy także komunie wyjątkową, albowiem dając nam Jezusa osobowo, choć pod postaciami chleba i wina, ustala ona jak najbardziej realną i możliwie ścisłą więź człowieka z Bogiem w Słowie Wcielonym, a w konsekwencji także ze wszystkimi ludźmi posilającymi się Eucharystią. Jak bowiem słusznie zauważa M.J. Scheeben: „Przez przemianę chleba Chrystus właściwie nas przyjmuje wirtualnie w swoje ciało, gdyż chleb symbolizuje nasze ciała, których jest pokarmem i które go asymilują. Przez przemianę chleba jako odżywiającej nas substancji Chrystus pod pewnym względem przemienia nas

¹⁸⁹ Por. S.C. Napiórkowski, *Duch Święty a Eucharystia według katolicko – protestanckich uzgodnień doktrynalnych na temat Eucharystii*, „Znak” 29(1977), s. 794-803; tenże, *Uzgodnienie Grupy z Dombes*, RTK 24(1999), z. 2, s. 29-40. tenże, *Eucharystia w doktrynalnym dialogu katolicko – protestanckim*, STNKUL 25(1976), s. 31-38.

¹⁹⁰ Por. DS 1528.

¹⁹¹ Istotę Eucharystii jako ofiary wyrazili luteranie i katolicy w sformułowaniu, że „świętowanie Eucharystii jest ofiarą chwały i samożarowaniem czy ofiarą Kościoła. *Deklaracja z Saint Louis 1967*, 1[dalej cyt. Saint Louis]. Ofiara zaś Chrystusa raz na zawsze złożona na krzyżu, jest jedyną ofiarą za grzechy, której się w Eucharystii nie powtarza i nie dopełnia, lecz jej skuteczność uobecnia na nowo we wspólnocie. *Das Herrenmahl*, dz. cyt, nr 56. Przekonanie, katolików, że Kościół ofiaruje we mszy Chrystusa, nie kwestionuje wystarczalności ofiary krzyżowej, co wyjaśnili współcześni teologowie katoliccy. Por. *Paderborn 57-61*; *Saint Louis I*, 2. Por. E. Iserloh, „*Das Herrenmahl*” im römisch – katholischen und evangelischen Gespräch, ThRv 75(1979), s. 177-182.

w swoje ciało¹⁹². W ramach gestu sakramentalnego dokonuje się więc rzeczywiście to, co on oznacza i na co wskazuje. Chrystus staje się jednością z nami, komunikuje siebie w znaku dla naszego życia z takim odniesieniem ontycznym, które jest i pozostanie na zawsze tajemnicą, ale dogłębnie prawdziwą, choć niewyobrażalną.

Istnieje jeszcze inny aspekt łaski sakramentalnej, ściśle zespolony z pierwszym i nieodłączny od niego. Łaska Eucharystii jednoczy również ochrzczonych między sobą. Jest „węzłem miłości”¹⁹³. Chrystus, który przez nią udziela siebie, daje chrześcijanom „całkowite włączenie”¹⁹⁴ w swe Ciało i jedność Ludu Bożego, której „stosownym znakiem i cudowną przyczyną jest ten Najświętszy Sakrament”¹⁹⁵. Omawiając pozytywne rezultaty usprawiedliwienia zawarte w Eucharystii i mając na uwadze jej zasadę jednoczącą, można wymienić główne skutki Najświętszego Sakramentu, podawane przez Magisterium i Tradycję. Eucharystia jest pokarmem duchowym, umacniającym nas wewnątrz i posilającym, tak byśmy żyli życiem Pana. Jest ponadto lekarstwem wyzwalającym nas z win codziennych i chroniącym przed popełnieniem grzechu śmiertelnego. Jest także działającym już w nas początkiem przyszłej chwały i szczęścia wiecznego, do którego jesteśmy przeznaczeni. Są to z istoty swej te same owoce, jakie męka Chrystusa dała całemu światu, a które teraz, dzięki Sakramentowi, stają się obecne we wszystkich przyjmujących Ciało i Krew Pana. Otrzymuje się je, ponieważ z woli Chrystusa Eucharystia jest - jak mówi Sobór Trydencki - „symbolem tego »ciała«, którego On sam jest »Głową« (1 Kor 11,3; Ef 5,23), z którym nas - jako członki - chciał złączyć tak ścisłym węzłem wiary, nadziei i miłości, żebyśmy »wszyscy to samo mówili, a nie było wśród nas rozdziwienia« (1 Kor 1,10)”¹⁹⁶.

Omawiając Eucharystię jako źródło usprawiedliwienia podkreśliliśmy pozytywne strony artykułu o *iustificatio*. Ale istnieje jeszcze jeden aspekt łaski sakramentalnej Najświętszego Sakramentu - negatywny,

¹⁹² M.J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970, s. 398.

¹⁹³ KL 47.

¹⁹⁴ DK 5.

¹⁹⁵ KK 11.

¹⁹⁶ BF VII, 290.

czyli odpuszczenie grzechów¹⁹⁷. Eucharystia jest środkiem zaradczym, który nas wyzwala z grzechów powszednich i chroni przed popełnieniem grzechów śmiertelnych. Albowiem Krew Chrystusa, którą przyjmujemy, została wydana na odpuszczenie grzechów. Msza św. umacnia w nas, w sposób szczególny, życie nadprzyrodzone, oczyszczając nas

¹⁹⁷ Wszystkie biblijne cztery relacje ustanowienia Eucharystii (u wszystkich synoptyków i u św. Pawła) w różnych sformułowaniach słownych zawierają myśl o Ciele Chrystusa, które zostało wydane za nasze grzechy i o Krwi Chrystusowej, która wylana została za nasze grzechy. Zadośćuczynna, a tym samym odpuszczająca grzechy moc śmierci Chrystusa staje się udziałem zasiadających za eucharystycznym Stołem. W przelanej Krwi zawarte zostaje ostateczne przymierze na odpuszczenie grzechów. Te wybitnie biblijne dane w rozwoju historycznym doprowadziły do umieszczenia w modlitwach eucharystycznych myśli o zwycięskiej mocy sakramentu nad siłą grzechów. W określonych Kościołach chrześcijańskiego Wschodu te właśnie modlitwy i ryty pokutne włączone w ramy sprawowanej Eucharystii zyskały poczesne miejsce i znaczenie. Ponieważ w rzymskich modlitwach eucharystycznych przeważają modły dziękczynne, wspomniane motywy pokutne mniej są widoczne. Ale i w rzymskich tekstach mszalnych nie brak oczywiście podobnych akcentów, których formą szczytową są przecież same słowa ustanowienia wypowiedziane nad chlebem i kielichem.

Pokutne akcenty w liturgii Mszy św. są zresztą tak zaskakująco liczne i wymowne, iż zasługiwałyby na kompletne wyliczenie i nawet na odrębne opracowanie teologiczne. Dla przykładu wskażmy na niektóre z nich. Jest to najpierw bardzo rozbudowana w ramach „Obrzędów wstępnych”, a przeznaczona do wyboru celebransa, oferta aktów skruchy; oto jedno z ich zakończeń przypominające wręcz formułę absolucji: „Niech się zmiłuje nad nami Bóg wszechmogący i odpuściwszy nam grzechy doprowadzi nas do życia wiecznego. Amen.” „Niech słowa Ewangelii zgładzą nasze grzechy”, tak kończy się czytanie Ewangelii. Dziękczynne prefacje Wielkiego Postu, i nie tylko one, zawierają mnóstwo odniesień do gładzenia grzechów. Szczegółowej analizie wymagałyby wzmianki o odpuszczeniu grzechów obecne w wielkich kanonach Mszy św. W modlitwie poprzedzającej przekazanie znaku pokoju kapłan prosi Jezusa Chrystusa tymi słowy: „... nie zważaj na grzechy nasze”, z czego wynika, iż mający za chwilę przyjąć Eucharystię znajdują się w stanie grzechu. I stąd pewnie jeszcze cały ciąg swego rodzaju aktów strzelistych wypełniających ostatnie momenty przed przystąpieniem do Komunii św.: „Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata” (trzykrotnie); „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata”, i jeszcze, tuż przed samą Komunią św., pełne pokory przyznanie się do grzechu: „Panie, nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie...”. Myśli o grzechu i błagania o jego przebaczenie nie zacierają nawet wielki hymn pochwalny „Chwała na wysokości Bogu”, przeciwnie – motyw ten akcentuje z niespodziewaną siłą, gdy mówimy lub śpiewamy: „Panie Boże, Baranku Boży, Synu

z grzesznych przewinień oraz chroniąc nas w naszej słabości przed żądzą wynikającą z grzechu pierworodnego¹⁹⁸. Mając to na uwadze, św. Tomasz z Akwinu twierdził nawet, że Eucharystia sama w sobie posiada moc odpuszczania wszystkich grzechów. Siłę tę czerpie – zdaniem świętego – z męki Chrystusa, źródła gładzenia grzechów¹⁹⁹. Teologia katolicka inspirowana myślą Akwinaty długo utrzymywała, że sakramentalna pokuta nie jest ani jedyną, ani główną drogą do odpuszczenia grzechów. Z myślą o Eucharystii teologowie tamtych czasów wypracowali pojęcie tzw. *pragnienia pokuty (votum paenitentiae)*: pragnienie pokuty wystarczało w sytuacji, gdy pragnący przyjąć Eucharystię miał świadomość grzechu ciężkiego. Poglądy te rozwijane raczej na szczelbu refleksji teologicznej w zasadzie nie przetarły sobie ścieżki w praktycznej płaszczyźnie życia kościelnego. Przez wieki problem ten nie doczekał się ogólnokościelnej regulacji. Powszechnie zobowiązujące w tej kwestii prawodawstwo kościelne pojawia się dopiero na IV Soborze Laterańskim (1215), który ustala normę: grzechy ciężkie wyznane być muszą przed

Ojca, który gładzisz grzechy świata, zmiłuj się nad nami. Który gładzisz grzechy świata, przyjm błaganie nasze”. Sam zaś kapłan wypowiada przed Komunią św., niejako już „na własny rachunek”, słowa artykułowane jeszcze dobitniej: „Panie..., wybaw mnie przez to Najświętsze Ciało i Krew swoją od wszelkich nieprawości moich i od wszelkiego zła”, oraz w dykcji posuwającej się aż do prośby: „Niech przyjęcie Ciała i Krwi Twojej, Panie Jezu Chryste, nie ściągnie na mnie wyroku potępienia, lecz dzięki twemu miłosierdziu niech mnie chroni oraz skutecznie leczy moją duszę i ciało”. Konkretnie pytania mogłyby teraz zabrzmieć: czy w tych i podobnych aklamacjach chodzi o przenośnię w rzeczywistości nie dotykające zjawiska winy i grzechu, grzech w istocie rzeczy bagatelizujące? Czy wymieniane tu bez końca grzechy są grzechami wyimaginowanymi, wielkościami fikcyjnymi? Czy liturgia Kościoła ma tutaj na myśli jakiś nieokreślony stan grzeszności lub li tylko pamięć o grzechach już odpuszczonych przez rozgrzeszenie otrzymane uprzednio w konfesjonale? Niezróżnicowana odpowiedź „tak” wyzwoli zapewne sekwencję innych pytań drażących aż po zagadnienie sensu liturgicznych modłów. Samo zwięzłe wyliczenie tych pytań prowadziłoby za daleko. W kontekście poruszonego już zagadnienia Komunii św. „niegodnej” jeszcze raz podnieśmy, iż przmiotnik ten nie odnosi się do moralnego stanu chrześcijanina przyjmującego Eucharystię, lecz do sposobu, w jaki uczestnicy eucharystycznej Uczty odnoszą się do siebie i jak przeżywają swój stosunek do Jezusa Chrystusa.

¹⁹⁸ B. Testa, *Sakramenty Kościoła. Podręcznik teologii katolickiej*, t. IX, Poznań 1998, s. 217.

¹⁹⁹ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. III, q. 79, a 3.

przyjęciem Eucharystii – choć i tutaj kierunek myślenia jest nieco inny: konkretnie chodzi tu o silniejsze powiązanie sakramentu pokuty z Komunią Wielkanocną, którą przyjąć trzeba z należną czcią. Odnośne postanowienie Soboru zaczyna się do słów: „Wszyscy wierni obojga płci, doszedłszy do używania rozumu, powinni osobiście przynajmniej raz w roku wiernie wyznać wszystkie swoje grzechy własnemu kapłanowi i odprawić w miarę sił nałożoną sobie pokutę, przyjmując z uszanowaniem, przynajmniej na Wielkanoc, sakrament Eucharystii.”²⁰⁰.

Katechizm Kościoła Katolickiego, wydany z polecenia Jana Pawła II, w tej kwestii już nie odwołuje się do Soboru Laterańskiego. Pomijając problem sprzężenia spowiedzi z Komunią wielkanocną mówi wprost: „Kto jest świadom grzechu ciężkiego, przed przystąpieniem do Komunii powinien przyjąć sakrament pojednania”²⁰¹. Katechizm przywołuje tekst z Pierwszego Listu do Koryntian (11, 27-29). Nowy *Kodeks Prawa Kanonicznego* ujmuje zaś rzecz w następujący zapis prawny: „Kto ma świadomość grzechu ciężkiego, nie powinien bez sakramentalnej spowiedzi odprawiać Mszy świętej ani przyjmować Komunii świętej, chyba że istnieje poważna racja i nie ma sposobności wyspowiadania się. W takim jednak wypadku ma pamiętać o tym, że jest obowiązany wzbudzić akt żalu doskonałego, który zawiera w sobie zamiar wyspowiadania się jak najszybciej”²⁰².

Śledzący problematykę odpuszczania grzechów, jako negatywnego skutku usprawiedliwienia, w sakramencie Eucharystii natknie się na ściągające na siebie uwagę w swej artykulacji nauczanie Soboru Trydenckiego, które pozostało bez wpływu na dalszą praktykę Kościoła. Trydent mówi bowiem wyraźnie, że Eucharystia jako ofiara przebłagalna darzy darem pokuty i gładzi najcięższe nawet grzechy. Warto przytoczyć ten wielce znamienity tekst: „A ponieważ w Boskiej ofierze, dokonującej się we Mszy św. jest obecny i w sposób bezkrawy ofiarowany ten sam Chrystus, który na ołtarzu krzyża »ofiarował samego siebie« (Hbr 9, 27)

²⁰⁰ BF VIII, 435.

²⁰¹ KKK 1385.

²⁰² KPK, kan. 916.

w sposób krwawy, przeto naucza św. Sobór, że ofiara ta jest *prawdziwie prześlagalna*. Przez nią, bowiem, kiedy przystępujemy do Boga ze szczerym sercem i prawdziwą wiarą, z bojaźnią i ze czcią, skruszeni i pokutujący, »otrzymujemy miłosierdzie i znajdujemy łaskę w stosownej chwili« (Hbr 4, 16). Tą ofiarą Pan prześlagny, udzielając łaski i daru pokuty, odpuszcza przestępstwa i grzechy, nawet bardzo wielkie²⁰³.

Na gruncie dzisiejszego nauczania Kościoła pełne uczestnictwo w Eucharystii (z przyjęciem Komunii świętej) odpuszcza tylko grzechy powszednie²⁰⁴. Do pilnych zadań pracy teologów, liturgistów i duszpasterzy należeć powinna pogłębiona właściwie i odnowiona refleksja nad zadośćuczynnym charakterem Eucharystii przewyżającym grzech. Ten trud teologiczny nie może oczywiście dokonywać się kosztem pokutnych wysiłków Kościoła. W pełni zachowana musi pozostać nienaruszona specyfika sakramentu pokuty w jego charakterze znaku pojednania. Właściwym sakramentem odpuszczenia grzechów jest bowiem obok chrztu sakrament pokuty.

Wspomnieć tu jeszcze należy o innym sakramencie pojednania – namaszczeniu chorych. Odpuszcza ono grzechy „niezależnie” od sakramentalnej pokuty, gdy ciężko chory nie jest w stanie swych grzechów wyznać. List św. Jakuba mówi, że namaszczenie chorego łącznie z jego osobistą modlitwą wiary powoduje szereg zbawiennych skutków, „... a jeśliby (ów chory) popełnił grzechy, będą mu odpuszczone” (Jk 5, 15). W Liście nie ma rozróżnienia na grzechy ciężkie i lekkie. Apostoł ma na myśli także te kategorie grzechów, które przynoszą śmierć (por. Jk 1, 15; 5, 20). Jeżeli dodamy, że sakrament namaszczenia chorych przyjmowany jest (w niebezpieczeństwie śmierci) w łączności z wiatykiem – eucharystycznym prowiantem na drogę do wieczności, czyli jest wyprawą na ostateczne spotkanie z Chrystusem, wówczas już tutaj odkrywamy fundamentalne jego powiązanie z Eucharystią. Liturgiczny obrzęd przybiera wtedy formę trójstopniową: sakramentalna pokuta – namaszczenie chorego – Eucharystia jako wiatyk. Z Eucharystią sakrament chorych nie jest jednak powiązany tylko w przypadku ciężkiego zachorowania

²⁰³ BF VII, 321.

²⁰⁴ A. Skowronek, *Sakrament pojednania*, Włocławek 1995, s. 206-220.

chrześcijanina. Chorzy przyjmują Eucharystię podczas normalnych odwiedzin duszpasterza proszonego o spowiedź i Komunię świętą. Tak więc Eucharystia towarzyszy człowiekowi od momentu jego narodzin do finalnego aktu tych narodzin w życiu wiecznym. Eucharystia jest rzeczywiście ośrodkiem sakramentów, sercem Kościoła, centrum świata, źródłem usprawiedliwienia.

Usprawiedliwienie grzesznika w sakramencie pokuty jest spośród obrzędów Kościoła katolickiego praktyką najczęściej kwestionowaną. Uzasadnienie praktyki spowiedzi jest szczególnie trudne w czasach dialogu ekumenicznego. Niektórzy katolicy nie chcą pogodzić się z faktem, że ich własny Kościół żąda wyznania grzechów, podczas gdy nie czyni tego w stosunku do swoich wiernych Kościołůw luterski, z którym rozmawia Kościół katolicki na równej stopie i gdzie też znajdują się dobrzy chrześcijanie²⁰⁵.

Dokonując recepcji *Wspólnej deklaracji*, zauważyliśmy już, że ewidentnym brakiem tego dokumentu jest niewystarczające omówienie sakramentu pokuty i pojednania. Dokument augsburski wspomina o nim tylko w jednym punkcie. Czytamy w nim: „gdy usprawiedliwiony odsuwa się od Boga umyślnie, wówczas nie wystarcza wznowione przestrzeganie przykazań, lecz musi w sakramencie pojednania przyjąć przebaczenie i pokój przez słowo absolucji, które zostaje nam udzielone mocą pojednawczego dzieła Boga w Chrystusie”²⁰⁶. A przecież Kościół katolicki dysponuje wyraźną nauką Soboru Trydenckiego, który głosi usprawiedliwienie grzesznika przez chrzest i spowiedź świętą²⁰⁷. Rezygnując z cytowania

²⁰⁵ Por. Np. F.J. Heggen, *Gemeinsame Bussfeier und Privatbeichte*, Wien 1966; H. Vorgrimmler, *Buss sakrament – iuris divini?*, „Diakonia” 4(1969), s. 257-266.

²⁰⁶ WD 30.

²⁰⁷ Magisterium Kościoła, w ślad za Pismem Świętym i Tradycją, stwierdza, że łaska tego sakramentu polega na odpuszczeniu grzechów wyznanych i na pojednaniu się z Bogiem (por. BF VII, 441, 455). Skutkom tym towarzyszy u osób pobożnych pewna dojrzałość duchowa, pokój sumienia i głęboka pociecha Ducha. Pojednanie z Bogiem ma jako swoje następstwa inne jeszcze pojednania: ze sobą samym – dzięki odzyskaniu poczucia sensu życia, z braćmi zranionymi w jakiejś mierze naszym grzechem; grzesznik jedna się w końcu także z całym stworzeniem. (Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska, *Reconciliatio et Paenitentia*, 31). Wynika stąd jakby samo przez się poczucie wdzięczności wobec Boga za dar otrzymanego miłosierdzia i związana z tym ściśle

samych kanonów, przedstawimy jedynie ich zasadnicze twierdzenia, w materii, która nas dotyczy. Po pierwsze spowiedź sakramentalna jest konieczna do zbawienia dla wszystkich, którzy po chrzcie popadli w grzech ciężki²⁰⁸. Po drugie, aby otrzymać rozgrzeszenie w sakramencie pokuty konieczne jest szczegółowe wyznanie wszystkich grzechów ciężkich, które się pamięta po należyтым zastanowieniu się, jak również okoliczności zmieniających rodzaj grzechu²⁰⁹. Po trzecie, zarówno sama spowiedź, jak i szczegółowe wyznanie grzechów są konieczne na mocy prawa Bożego i związane są z ustanowieniem tego sakramentu przez Chrystusa²¹⁰. Na koniec sobór zauważa, że sakramentalne rozgrzeszenie, udzielane przez kapłana, jest aktem sądu, nie zaś tylko prostą posługą oznajmiania i oświadczenia, że grzechy są odpuszczone²¹¹. Poszczególne kanony

radość wewnętrzna. Sobór Trydencki stwierdza ponadto, że rozgrzeszenie sakramentalne odpuszcza winę i kary wieczne, pozostaje natomiast do uiszczenia kara doczesna, która nie zostaje zgładzona do tego stopnia, jak miało to miejsce w sakramencie chrztu świętego. Por. DS. 1543, 1580, 1689, 1715.

Sobór Watykański II poszerza i uzupełnia poprzednie wypowiedzi Magisterium, podkreślając, że skutkiem tego sakramentu jest zarówno odpuszczenie grzechów przez Boga, jak też pojednanie się grzesznika z Kościołem (por. KK 11; DK 5); nie wyjaśnia jednak dokładniej wzajemnego odniesienia tych dwu rzeczywistości do siebie. Nie ma jednak najmniejszej wątpliwości w wierze Kościoła od czasów patrystycznych, gdy chodzi o zespolenie pojednania eklezjalnego z Bożym pojednaniem. Pokój z Kościołem określał nie tylko zakończenie stanu pokutniczego, ale łączył się też ściśle ze świadomością, że nie dałoby się przyjąć na powrót grzeszników do życia Kościoła bez udzielenia im na nowo Ducha Świętego. Działanie Kościoła nie polegało więc jedynie na tworzeniu warunków odpowiednich do odpuszczenia grzechów, ale powodowało także samo pojednanie z Bogiem mocą władzy kluczy, otrzymanej od Jezusa Chrystusa i umożliwiającej uczynienie kogoś na nowo żywym członkiem w swoim własnym łonie. Skoro zatem owoce pokuty można ująć jako pojednanie z Bogiem i Kościołem, wypada dokładniej określić sens i znaczenie ich wzajemnej relacji.

²⁰⁸ BF VII, 471.

²⁰⁹ BF VII, 472.

²¹⁰ BF VII, 473.

²¹¹ BF VII, 474. Ten punkt sprawia pewne trudności. Sobór pragnął odrzucić twierdzenia protestanckie, że absolucja jest tylko sposobem głoszenia Ewangelii o tym, że grzechy są odpuszczone. Używa przyjętej wówczas w sądownictwie świeckim terminologii i argumentuje w jej ramach: jeśli absolucja jest aktem sądu, to wówczas istnieje konieczność wyznania grzechów, albowiem nie można należycie wykonywać sądu, jeśli się nie zna sprawy, którą ma się sądzić.

zawierają sankcję wyrażoną w słowach *anathema sit* – „niech zostanie wyłączony ze społeczności wiernych”, które zasadniczo mają oznaczać, że takie inkryminowane twierdzenie jest niezgodne z wiarą katolicką.

Współczesne badania teologiczne wykazały, że słowo *anathema sit* czasami oznacza zdanie niezgodne z wiarą, a niekiedy tylko fałszywą postawę, która może doprowadzić winnego do wykluczenia z Kościoła. Posiada więc znaczenie dyscyplinarne. Przykład właśnie takiego znaczenia odnajdujemy w kanonie 8., który sankcją obkłada wszystkich twierdzących, że wierni nie są zobowiązani raz w roku do spowiedzi²¹². Jest sprawą oczywistą, że w tym przypadku nie chodzi o wiarę, ale o dyscyplinę kościelną. Z nauki Soboru Trydenckiego wynika, że wypowiedział się on jasno, zdecydowanie i w sposób wiążący na temat związku między odpuszczeniem grzechów a ich wyznaniem.

Sprawą niezmiernie ważną wydaje się być podkreślenie, że współczesna antropologia pozwoliła lepiej zanalizować pojęcie grzechu ciężkiego. W jej świetle nie jest to tylko wykonanie czynku, który jest zakazany prawem Bożym. Grzech ciężki musi być dokonany w głębi osobowości, w całej swobodzie decyzji, przy świadomości, że jest to rzecz ważna. Grzech ciężki nie przychodzi na człowieka przypadkowo, ale jest wynikiem całego nastawienia życiowego²¹³.

Koniecznym następstwem *Deklaracji* jest ukazanie pneumatycznego charakteru usprawiedliwienia. W podpisanym porozumieniu mówi się jednak o usprawiedliwieniu grzesznika, z pominięciem pierwszego działania łaski Ducha Świętego, czyli nawrócenia, które jest początkiem usprawiedliwienia. To właśnie dzięki Duchowi Świętemu grzesznik zostaje usprawiedliwiony. Potwierdzają to słowa Chrystusa: „Przyjmijcie Ducha Świętego, którym odpuszczicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20,22). W ramach uświęcenia Duch kontynuuje dzieło rozpoczęte duchowym odrodzeniem, powoduje pojawienie się w człowieku owoców Ducha. W procesie uświęcenia chrześcijanin nie jest zdany na samego siebie, na własny wysiłek. Bóg wiedzie go

²¹² BF VII, 473.

²¹³ S. Moysa, *Sakramentalne wyznanie grzechów w świetle współczesnych dyskusji*, AK 70(1977), z. 2, s. 205.

uzdalniając przy tym do danego usprawiedliwionym wielkiego powołania do świętości. Aktywne działanie Ducha Świętego w sakramencie pokuty nakierowane jest na uświęcenie człowieka usprawiedliwionego.

Teologiczno – dogmatyczną implikacją *Deklaracji* winno stać się wyraźniejsze podkreślenie pozytywnych skutków usprawiedliwienia, podobnie jak miało to miejsce przy wcześniej omawianych sakramentach. Określenie pokuty jako aktu sądowego brzmi nieprzyjemnie dla współczesnego człowieka i dlatego bywa często odrzucane. Współczesny, usprawiedliwiony grzesznik, jest dzisiaj bardziej uwrażliwiony na to, że absolucja sakramentalna jest aktem przebaczenia i miłosierdzia Bożego, a kapłan winien nie tyle osądzać, ile leczyć i pomagać.

Współczesna teologia powinna w sposób bardziej zdecydowany podkreślić wewnętrzną przemianę i uświęcenie, jakie łączą się ni-erozerwalnie z przebaczeniem grzechów, wyjaśniając przy tym, że usprawiedliwienie oznacza wlewana przez Ducha Świętego w serca łaskę i miłość²¹⁴. To odnowienie ma przenikać do samych korzeni bytu usprawiedliwionego grzesznika, by stamtąd wypływać na wszystkie dziedziny, w których realizuje się codzienne życie ludzkie. Uwzględniając wzmianki w Piśmie Świętym i ich rozwinięcie w tradycji, M. Schmaus słusznie podkreślił, że Bóg udzielając się człowiekowi dokonuje przemiany i uświęcenia nie tylko w metafizycznej głębi osobowego bytu, lecz także w jego władzach i zdolnościach. Teza ta została wyrażona w udzieleniu usprawiedliwionemu cnót teologalnych i moralnych²¹⁵. Stan odrodzenia usprawiedliwionego człowieka znalazł swoje teologiczne dopełnienie w nauce o darach Ducha Świętego. Przez

²¹⁴ Por. DS 1561, 1524. Według Soboru stan usprawiedliwienia składa się z trzech elementów: ze stwierdzenia Bożego, że grzechy zostały odpuszczone, z dokonanego tym stwierdzeniem zniesienia winy i z wewnętrznego odrodzenia i uświęcenia.

²¹⁵ M. Schmaus, *Wiara Kościoła*, dz. cyt., s. 152-153. Zazwyczaj rozróżnia się cnoty boskie (teologalne) i moralne. Przez pierwsze rozumiemy sprawności, które uzdalniają usprawiedliwionego do akceptowania Boga ze względu na Niego samego, do miłowania Go, pokładania w Nim nadziei, zawierzenia Mu i zdążania ku Niemu. Wzajemną relację cnót teologalnych ujmuje św. Paweł w Rz 5, 1-5. Cnoty moralne to w teologii scholastycznej Boże usprawienie ludzkich władz, pomagające sytuacje życia codziennego przepajać wiarą i miłością, w każdej konkretnej sytuacji działać w sposób nie naruszający więzi z Bogiem.

Ojców zarówno greckich jak i łacińskich Duch Święty rozumiany jest jako najwyższy dar, który człowieka łączy z Chrystusem a przez Niego z Ojcem. W rozwoju teologicznym analizowano w różnorodny sposób oddziaływanie Ducha Świętego na usprawiedliwionego człowieka, uwzględniając tekst Izajasza (11, 2), gdzie mowa jest o Mesjaszu, na którym spocznie Duch Pana, duch mądrości i rozumu, rady i męstwa, duch wiedzy i pobożności i napełniony zostaje duchem bojaźni Pańskiej.

W historii teologii zawsze dbano o ukazywanie wewnętrznych związków między odpuszczeniem grzechów sprawianym mocą sakramentu pokuty a pojednaniem dokonującym się w Eucharystii. W Piśmie Świętym napotykamy zarys modelu, który później zdominował życie Kościoła. Przyjmując chrzest, człowiek staje się członkiem Kościoła i zyskuje zdolność do uczestniczenia w Eucharystii. Chrześcijańska egzystencja znajduje najintensywniejszy swój wyraz we wspólnocie sprawujących Eucharystię. W wypadku jednak, gdy członek wspólnoty kościelnej dopuścił się ciężkiego przewinienia, przejściowo zostaje wykluczony z uczestnictwa w Eucharystii.

W sakramencie pokuty dostrzega się moment wykluczenia i ponownego pojednania grzesznika obarczonego ciężką winą. Analizując więc między pokutą i Eucharystią, podkreślić należy myśl, że Eucharystia sama w sobie kryje moc przewyciężającą grzech. W centralnym momencie jej sprawowania uczestnikom Świętej Biesiady proklamowany zostaje jednorazowy zbawczy czyn Chrystusa, który swój punkt szczytowy osiąga w zwycięstwie nad grzechem. Uczestnicząc w Chlebie i Kielichu zadośćuczynienia, wierni sami stają się uczestnikami zadośćuczynnej mocy Chrystusowej śmierci na krzyżu. Soborowa reforma liturgii, z ogromnym wyczuciem dla potęgi orędzia o przeistoczeniu postaci chleba i wina słowa konsekracji, szeptane dotąd przez kapłana z odwróceniem się od ludu, każą proklamować donośnie; tak jak i następującą po nich apostrofę wiernych, wygłaszaną w różnych wersjach i w całym bogactwie muzycznej oprawy.

A.A. Napiórkowski słusznie zauważa, że jest jeszcze jedna konsekwencja nieuwzględnienia tematyki sakramentu pokuty we *Wspólnej deklaracji*. Otóż zarówno teologia jak i *praxis* sakramentu pojednania mają duże implikacje pastoralne. Wiadomo, że Kościoły protestanckie

sakramentalnego wymiaru pojednania grzesznika z Bogiem nie znają, a Kościół katolicki na zachodzie Europy zaprzestał jego praktykowania i usiłuje rozgrzeszać wiernych zbiorowo na podstawie ich osobistego i niewyraźnego poczucia winy i żalu za nią. „Wydaje się to być wynikiem pewnej bezradności – bezradności wobec nagromadzonego w człowieku samozakłamania, wobec sztucznych słów, wobec udawanych żalów. Kościół katolicki w tamtej części Europy bezzasadnie wycofał się z pośrednictwa między ludzkim sumieniem – niestety dzisiaj tak często błędnie ukształtowanym – a bezpośrednią władzą Boga. W Polsce zaś konfesjonały są oblegane, zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu. Oznacza to, że ludzie potrzebują spowiedników, potrzebują pośrednictwa Kościoła, chcą odpuszczenia win. Pragną usłyszeć: *ego te absolvo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Ja ciebie rozgrzeszam. Nie tłum zebrany w kościele, ale ciebie. Oraz: rozgrzeszam. Nie „usprawiedliwiam”, jakbyś nie ty zrobił to, coś zrobił, ale „rozgrzeszam” z winy, która jest twoją winą. I rozgrzeszam nie we własnym imieniu, lecz w imieniu Ojca, Syna i Ducha Świętego”²¹⁶. Jest wielką szkodą, że nie wykorzystano tak ważnego momentu, jakim było podpisanie *Deklaracji*, aby zwrócić uwagę chrześcijan na spowiedź i tym samym przywrócić jej utracone miejsce w świadomości i praktyce duszpasterskiej Kościoła²¹⁷.

Należy żywić głębokie przekonanie, że skoro okazało się, że możliwe jest porozumienie w sprawie usprawiedliwienia, to być może, uda się zbliżyć stanowiska w sprawie pokuty i spowiedzi indywidualnej. Trzeba mieć nadzieję, że *Wspólna deklaracja* okaże się ważnym przyczynkiem do, z jednej strony, odnowienia u ewangelików spowiedzi prywatnej oraz traktowania jej jako sakramentu (jeśli bowiem rozumienie spowiedzi w nauce luterńskiej wypływa z nauki o człowieku i jego usprawiedliwieniu przez wiarę w Chrystusie, to fakt przyjęcia *Deklaracji* rzuca na cały problem nowe światło), z drugiej zaś strony, Kościół katolicki może ponownie przeanalizować dowartościowanie innych, niż znana powszechnie spowiedź indywidualna, form odpuszczenia grzechów²¹⁸.

²¹⁶ A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski...*, dz. cyt., s. 323.

²¹⁷ Por. J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1998, s. 306-307.

²¹⁸ Por. Cz. T. Wójcik, *Spowiedź w luterńskich Księgach symbolicznych*, w AK nr 412/1977, s. 248-262; J. Majewski, *Spowiedź to nie wszystko*, w: „Życie Duchowe”

Podsumowując dotychczasowe rozważania na temat sakramentów jako „źródła” usprawiedliwienia należy stwierdzić, że każdy z siedmiu sakramentów daje łaskę, ale w każdym sakramencie ma ona swoją specyfikę. Każdy sakrament usprawiedliwia, ale tylko we właściwy sobie sposób. Negatywny skutek usprawiedliwienia, jakim jest odpuszczenie grzechów, otrzymujemy w sakramencie chrztu, pokuty i namaszczenia chorych. W sakramentach tych utracona łaska usprawiedliwienia powraca (*reparatur*). Każdy z siedmiu sakramentów daje pozytywne skutki usprawiedliwienia. Ponieważ pierwszym celem wszystkich sakramentów jest przede wszystkim uświęcenie człowieka²¹⁹.

Podsumowując to zagadnienie należy stwierdzić, że uwydatnienie pozytywnych skutków usprawiedliwienia jest na pewno korzystniejsze dla współczesnej teologii, która w ten sposób podejmuje najbardziej autentyczne wątki Ewangelii. Oczywiście przy akcentowaniu elementów pozytywnych nie można zapomnieć o tym, że w tej samej Ewangelii zawarta jest również prawda o sądzie Bożym, która także musi określać postępowanie chrześcijanina.

§6. Eschatyczny finał usprawiedliwienia

Recepcja *Wspólnej deklaracji* wymaga w katolickiej eschatologii wyraźniejszego podkreślenia, że owocem usprawiedliwienia dokonanego przez Chrystusa jest cała rzeczywistość eschatyczna. A szczytem usprawiedliwienia jest niebo. Katolicka eschatologia wzbogacona konsensusem nauki o usprawiedliwieniu powinna, idąc za św. Pawłem, jeszcze bardziej uwydatnić, że niebo nie jest zasługą ludzkich uczynków, ale darem udzielonym przez Boga. Wprawdzie ludzkie czyny nie pozostają bez wartości, muszą jednak zostać zakorzenione w Bogu. Odtąd już każde pytanie o niebo będzie oznaczać równocześnie pytanie o naszą osobistą relację z Chrystusem, będzie pytaniem o to, „co dokonuje się w spotkaniu człowieka z Chrystusem”²²⁰. Niebo posiada więc wymiar darmości Bożego zba-

nr 21(7) 2000, s. 38-48; D. Kowalczyk, *W drodze ku całej prawdzie o usprawiedliwieniu*, dz. cyt., s. 62-64.

²¹⁹ Por. KL 59.

²²⁰ J. Ratzinger, *Śmierć i życie*, dz. cyt., s. 254.

wienia oraz znamię chrystologiczne. Jest ono pełnią usprawiedliwienia. W niebie człowiek otrzymuje też pełnię wolności.

Na gruncie eschatologii możemy mówić o usprawiedliwieniu jako „już”, mając na myśli odpuszczenie grzechów i odrodzenie wewnętrzne, ale zarazem „jeszcze nie” myśląc o niebie jako o uświęceniu i przebóstwieniu człowieka. Łaska, bowiem otrzymana dzięki usprawiedliwieniu uświęca człowieka i przebóstwia go.

W starożytności Orygenes w związku z hipotezą o wielości światów nie wykluczał, że wolna wola otwiera możliwość upadku wśród zbawionych²²¹. Zakładając, że i w niebie Bóg szanuje wolność zbawionych nie pozbawiając ich wolnej woli, rodzą się pytania: czy w niebie nie powtórzy się to, co na początku w raju, skoro zbawieni będą mieli wolną wolę, a co implikuje możliwość grzechu; czy możliwa jest bezgrzeszność w powiązaniu z wolnością. Problem ten nurtował także św. Augustyna, który jednak w przeciwieństwie do Orygenesusa widział możliwość powiązania bezgrzeszności z wolną wolą. Bezgrzeszność w niebie jest wynikiem wyzwolenia ludzkiej wolności przez łaskę. Rozumowanie św. Augustyna jest następujące: „Nie będą też święci pozbawieni wolnej woli przeto, że grzechy nie będą mogły pociągnąć ich ku sobie. Owszem, jeszcze wolniejsza będzie wola, nie krępowana rozkoszą grzeszenia aż do niezłomnego rozkoszowania się w niegrzeszeniu. Pierwotna bowiem wola dana człowiekowi, gdy w sprawiedliwości stworzony został, mogła nie grzeszyć, lecz mogła i grzeszyć; owa zaś w niebie wolna wola tym będzie potężniejsza, że nie będzie mogła grzeszyć. Ale i to nie będzie pochodzić z mocy jej natury, lecz z daru Bożego. Bóg z natury swej nie może grzeszyć – uczestnik zaś Boga od niego otrzymuje to, iż grzeszyć nie może. (...) Czyż, zaprawdę, sam Bóg przez to, że grzeszyć nie może, nie posiada już wolnej woli? Będzie tedy w państwie onym jedna we wszystkich, a nieodłączna od każdego z osobna, wolna wola, oswobodzona od wszelkiego zła, a pełna wszelkiego dobra”²²². Według św. Augustyna możliwa jest więc bezgrzeszność w powiązaniu

²²¹ Orygenes, *O zasadach*, dz. cyt., s. 150.

²²² Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, s. 964-965.

z wolnością. To powiązanie bezgrzeszności z wolnością jest dziełem łaski Bożej. Wolność zostanie wyzwolona tak, że zbawieni nie będą grzeszyć. Spełnią się wtedy słowa Chrystusa: „Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni” (J 8, 36)²²³.

Chrystus, dzięki swemu posłuszeństwu, przyniósł ludziom łaskę usprawiedliwienia, która uzdalnia człowieka do wolności.. To Jego posłuszeństwo przynosi ludziom łaskę wyzwolenia. Odtąd prawdziwa wolność możliwa jest dzięki Chrystusowi i Jego łasce do tego stopnia, że wolność staje się synonimem usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie – to integralne wyzwolenie obejmujące także wolną wolę człowieka. To wąż wmówił pierwszym ludziom, że sprzeciw wobec Boga jest postulatem człowieka wyzwolonego. Tymczasem Chrystus pokazuje, że tylko Bóg usprawiedliwia i wyzwala człowieka. Według św. Augustyna: „Wolna wola wtedy jest prawdziwie wolną, gdy nie służy skazom i grzechom. Taka dana była od Boga; a gdy utracona została przez własny błąd, nie może być znowu oddana przez nikogo, jeno przez tego samego, kto ją był dał”²²⁴. Skoro więc Bóg usprawiedliwia człowieka, to łaska i wolność nie przeciwstawiają się sobie, lecz są naturalnymi sojusznikami. Łaska umacnia wolność człowieka, a pełnia łaski oznacza pełnię wolności. Wolność w niebie będzie wolnością integralną, bo człowiek usprawiedliwiony nie będzie natrafiał na przeróżne opory różnych braków, których źródłem jest grzech. Wolność będzie obejmowała również ciało człowieka, które będzie wolne od śmierci, chorób, zależności i czasowo – przestrzennych granic.

Można więc określić niebo jako królestwo wolności. Pełnia wolności jest tylko w niebie. Na kanwie tych spostrzeżeń dotyczących nieba jako królestwa wolności można powiedzieć, że chrześcijaństwo dzięki łasce usprawiedliwienia wnosi nowe pojęcie wolności. O ile w filozofii greckiej wolność była najczęściej rozumiana jako samostanowienie i samookreślenie się człowieka²²⁵, czyli jako zdolność do swobodnego

²²³ B. Ferdek, *Teologia futurologiczna*, Legnica 2001, s. 124-125.

²²⁴ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, dz. cyt., s. 526.

²²⁵ Zob. J. Piecuch, *Filozoficzne pojęcie wolności a wolność doświadczana w Eucharystii. Próba fenomenologicznych przybliżeń*, w: *Ineffabile Eucharistiae Donum*, red. T. Dola. Opole 1997, s. 319-335. Zob. także E. Sakowicz, *Wolność według religii świata*, „Horyzonty wiary” 9:1998, nr 2, s. 43-48.

dysponowania sobą, o tyle teologiczne pojęcie wolności ma zabarwienie soteriologiczne i eschatyczne. Wolność człowieka potrzebuje Wyzwoliciciela, dzięki któremu osiąga swoją pełnię usprawiedliwienia w niebie. Skutkiem łaski usprawiedliwienia jest również przeobóstwienie człowieka. Przykładem takiego usprawiedliwienia jest Maryja.

Uczestnictwo Maryi w życiu Bożym osiągnęło swoją pełnię, tak co do duszy, jak i co do ciała, w jej uwielbieniu w tajemnicy Wniebowzięcia. W ten sposób tajemnica paschalna Chrystusa wypełniła się na niej do samego końca. W akcie Wniebowzięcia nastąpiła pełnia usprawiedliwienia Maryi. Matka Odkupiciela otrzymała bowiem szczególny udział w zwycięstwie Chrystusa nie tylko nad grzechem, ale i nad śmiercią. Teologia katolicka zgadza się, że Wniebowzięcie Maryi przed powszechnym zmartwychwstaniem jest także wymownym znakiem jej wznioślejszego sposobu odkupienia i usprawiedliwienia przez Chrystusa²²⁶. Jednakże, tak jak odkupienie zachowawcze Maryi w tajemnicy Niepokalanego Poczęcia nie oddziela jej od reszty ludzkości – tak i tutaj w tajemnicy swojego ostatecznego uwielbienia z duszą i ciałem Matka Jezusa złączona jest z całą ludzkością²²⁷.

We współczesnej teologii wzbogaconej dialogiem ekumenicznym, w tym *Deklaracją* na temat usprawiedliwienia, winno jeszcze wyraźniej podkreślać się ów wzorcowy charakter uwielbienia Maryi akcentując perspektywę eklezjalną tajemnicy Wniebowzięcia. Perspektywy tej – jak się podkreśla – brakowało zasadniczo w definicji dogmatycznej Wniebowzięcia. Matka Jezusa, jako pierwsze stworzenie i członek Kościoła, osiągnęła już, w swoim uwielbionym Synu pełnię doskonałości, osiągnęła eschaton. Usprawiedliwienie Maryi należy już do czasu chwalebego przemienienia się Kościoła. W niej i z nią zapoczątkowane zastało to ostateczne uwielbienie, które ma stać się udziałem całego Kościoła. Dlatego Kościół widzi w Maryi swoją doskonałą „ikonę eschatologiczną”²²⁸, a Sobór Watykański II nazwał Maryję wziętą do nieba – obrazem i początkiem Kościoła eschatologicznego²²⁹.

²²⁶ Por. A. Müller, *Marias Stellung und Mitwirkung in Christusereignis*, dz. cyt., s. 498; L. Melotti, *Maria e la sua missione materna*, dz. cyt., s. 128n.

²²⁷ A. Alfaro, *Cristologia e antropologia*, dz. cyt., s. 240.

²²⁸ L. Bouyer, *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Eglise catholique*, w: „Irenikon” 22 (1949) 150-158; tenże, *Le culte de la Mère de Dieu*, Chevetogne 1950.

²²⁹ Por. KK 68.

Jest znamionym faktem, że w Kościele katolickim dogmat o Wniebowzięciu został ogłoszony w święto Wszystkich Świętych; to, co mówi on o Maryi, winno być usytuowane w perspektywie komunii świętych, „rzeszy świadków”, którzy poprzedzają wierzących w ich drodze za Chrystusem (Hbr 12, 1), „zgromadzenia pierwotnych, którzy są zapisani w niebiosach” (Hbr 12, 23). Jeśli Wniebowzięcie jest wyraźnie przyjęte tylko w stosunku do Maryi – dlatego, że jedynie ona jest „Matką Bożą” – to nie mniej jest ono oznaką wypełnienia się zbawienia, które nie jest zarezerwowane tylko dla niej samej, ale którego Bóg pragnie udzielić wszystkim usprawiedliwionym przez Jego śmierć i zmartwychwstanie.

Należy żywić przekonanie, że w miarę upowszechniania się ukazanego przez Sobór Watykański II chrystologiczno – eklezjologicznego rozumienia Maryi, „nie dzieli już ona konfesji, tak jak to było dawniej”²³⁰. Zbliżenia ekumeniczne stają się wspólnym przekonaniem wtedy, gdy ewangelicy i katolicy zgodnie uznają istnienie *życiowej* łączności tych wszystkich, którzy są zjednoczeni pod jedną Głową – Chrystusem i otwierają się na życiodajne działanie Ducha Świętego. W przypadku zaistnienia takiej zgody, możliwe się staje również podobne rozumienie eschatologicznego pośrednictwa Maryi jako posługiwania wewnątrz jednego Ciała Chrystusowego.

Takie pozytywne przyjęcie naszej tematyki widoczne jest, na przykład, w teologii reformowanej, pozostającej pod wpływem Taizé²³¹. Rozwija ona ideę łączności Kościoła ziemskiego z niebieskim. Tym samym w nowej perspektywie ukazał się sporny dotychczas temat „wzywania Maryi i świętych”: w miarę jak katolicki uczestnik dyskusji potwierdza jedność Chrystusowego pośrednictwa, a protestancki – istnienie rzeczywistej wspólnoty Kościoła widzialnego i niewidzialnego, możliwe wtedy stają się i dialog i wzajemne zrozumienie²³².

²³⁰ H. Ott, *Steht Maria zwischen den Konfessionen?*, dz. cyt., s. 314.

²³¹ Zob. P.Y. Émery, *L'unité des croyants au ciel et sur la terre. La communion dans la prière de l'Eglise*, Taizé 1962; M. Thurian, *Maria*, Mainz-Kassel 1965, s. 220-227; *Mutter Teresa u. Frère Roger*, Freiburg 1988. Por. także P. Gabus, *Point de vue protestant sur les études mariologiques et la piété mariale*, Mar. 44(1982), s. 475-509.

²³² P. Gabus, *Point de vue protestant...*, dz. cyt., s. 489.

Podsumowując teologiczno – dogmatyczne implikacje *Deklaracji* na gruncie katolickiej mariologii musimy podkreślić, że w wymiarze dogmatycznym ogłoszenie dogmatów o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu dotyczy jedynie Kościoła rzymskokatolickiego. Wydaje się koniecznością, żeby strona katolicka, kierując się „hierarchią prawd”²³³, uznała, że te dwa dogmaty, z powodu, iż nie należą do wspólnego wyznania wiary i nie mogą obowiązywać innych chrześcijan²³⁴.

Pożądanym dowodem braterskiej miłości byłoby zastosowanie w stosunku do wiernych Kościoła protestanckiego i Kościoła prawosławnego postawy roztropności i miłości, jaką okazywał Kościół katolicki w ciągu długich wieków podczas toczonych na ten temat dyskusji teologicznych. To, co w Kościele przez dziewiętnaście stuleci nie było problemem wiary, ale teologiczną opinią, nie może być oceniane w XXI wieku jako punkt podziału. Nie możemy też zapomnieć, że zarówno św. Bernard oraz św. Tomasz z Akwinu zachowują cały swój autorytet w Kościele katolickim i po definicji z 1854 roku wciąż są uznawani za świadków pełnej wiary, nawet jeśli w swoim czasie wypowiadali się przeciw Niepokalanemu Poczęciu. Nie zapominajmy również, że papież Aleksander VII w 1661 roku w swojej bulli *Sollicitudo* zakazał zwolennikom i przeciwnikom Niepokalanego Poczęcia wzajemnego zwalczania się i wyłączenia z Kościoła. Czy podejście katolickie wobec prawosławnych i prote-

²³³Warto zastanowić się, czy zasada „hierarchii prawd” może być również przywoływana w kwestii trwałego dziewictwa Maryi? Z pewnością tak, jeśli rozważamy jej odniesienie do „fundamentu wiary chrześcijańskiej” oraz do jasnych i pewnych świadectw Pisma Świętego. Wiara naszych braci protestantów w boskość Jezusa Chrystusa, „który się począł z Ducha Świętego i narodził się z Maryi Dziewicy”, pozostaje punktem zasadniczym. Niemniej jednak chodzi tu o przekonanie wiary starożytnego Kościoła, wyrażane we wszystkich jego liturgiach, które nadają Maryi tytuł „zawsze dziewica”, przyjęte jednomyślnie przez Kościoły lokalne przed rozłamek z XVI wieku, przyjęte także przez pierwszych Reformatorów. Ten fakt z tradycji uniemożliwia zastosowanie wprost i w sposób poprawny tych samych zasad dla rozwiązania owej trudności, jak to było w przypadku dwóch „współczesnych” dogmatów katolickich.

²³⁴Podobną zasadę stosował kard. J. Ratzinger w dialogu ze Wschodem dotyczącym prymatu rzymskiego. Por. J. Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique*, Téqui, Paris 1985, s. 222. a więc zgoda mogłaby nastąpić kontynuując Prefekt Kongregacji Nauki Wiary – na podstawie wzajemnego uznania swoich własnych stanowisk jako „uprawnionych i ortodoksyjnych”.

stantów nie powinno pozostać właśnie takie? Możliwa pełna komunია, odzyskana na nowo między Kościołami, domagałaby się zatem tego, aby przystąpić do nowego dialogu dotyczącego tych zagadnień.

Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu oraz przykład chrystologicznych wyznań wiary, podpisanych przez papieża i patriarchów starożytnych Kościołów, długo nazywanych przedchalcędońskimi ukazuje, że wyrażenia mające poważny autorytet, a sformułowane przez sobory mogą przyczynić się do prawdziwej zgody w wierze, przekraczającej dawny język, który stał się przedmiotem bezowocnych sporów²³⁵. Analogicznie, podobna zgoda powinna nastąpić w perspektywie odnalezionej jedności, jeśli chodzi o zagadnienie papieskich definicji o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu.

Nauka o usprawiedliwieniu może prowadzić do wniosku o pustym piekle. Taki wniosek nie był obcy św. Tomaszowi, o czym świadczą postawione przez niego następujące problemy: „Czy miłosierdzie Boże zezwoli na to, żeby ludzie ponosili karę wieczną?²³⁶ Czy będą ponosić karę wieczną ci, którzy spełniają uczynki miłosierdzia?²³⁷ Według św. Tomasza miłosierdzie Boże nie wyklucza możliwości potępienia. Miłosierny Bóg nie chce potępić nikogo, ale to jego pragnienie nie musi być pragnieniem jego stworzeń, które mają wolną wolę. „Na skutek przyjścia Chrystusa i dokonanego przezeń pojednania ustał kiedyś gniew Boga na cały rodzaj ludzki. Lecz ci, którzy nie chcieli zaistnieć lub pozostawać w tym pojednaniu, utrwalili w sobie samych na zawsze gniew Boży²³⁸”.

Tematy, które poruszał Akwinata kontynuowane są przez współczesną teologię. Piekło jest w dzisiejszej teologii ukazane przede wszystkim jako odrzucenie Bożej miłości. Stwórca nikogo nie przeznacza do piekła. Człowiek sam potępia się, kiedy dobrowolnie odwraca się od Boga i pozostaje w stanie grzechu aż do końca życia. Piekło jest ciężarem ludzkiej wolności odrzucającej szczęście, które niemożliwe jest do osiągnięcia bez Boga. Człowiek został stworzony dla szczęścia wiecznego i jego

²³⁵ Por. Grupa z Dombes, *Pour la conversion des Églises*, dz. cyt., nr 59.

²³⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, q.99, a 3.

²³⁷ Tamże, q. 99, a. 5.

²³⁸ Tamże, q. 99, a 3.

pragnie. W Katechizmie można dostrzec także parenetyczną i performatywną funkcję prawdy o piekle, co wyraźnie podkreśla G. Greshake. Rzeczywistość piekła wzywa do odpowiedzialności za każdy czyn i ukazuje powagę obecnej chwili²³⁹. Bóg, który usprawiedliwił człowieka, jest nieskończenie dobry i miłosierny, ale człowiek przeciwnie, w swej wolnej woli zamiast dobroci i miłości wybiera – samego siebie. Tym samym człowiek skazuje się na odrzucenie od wspólnoty z Bogiem. Odrzucenie z własnego wyboru i w wolności swojej osoby staje się podstawą mówienia o piekle. To nie Bóg odrzuca człowieka, lecz sam człowiek Boga! To jego własny wybór. Mówimy wtedy o piekle nie w kategorii kary narzuconej rzekomo przez Boga, lecz w kategorii wyboru dokonanego przez samego człowieka. Piekło jest wtedy ostatecznym skutkiem grzechu, który zwraca się przeciw samemu grzesznikowi.

Piekło jest więc całkowitym wyobcowaniem usprawiedliwionego grzesznika, pustką życia bez Boga, sytuacją dobrowolnego i całkowitego oddalenia się człowieka od Boga, czyli zamknięcia się na zbawienie Boga przez Jego miłość. Trzeba tu jasno powiedzieć, że Bóg nikogo nie chce potępić, lecz jedynie pragnie, aby wszyscy doszli do poznania prawdy i osiągnięcia zbawienia. Człowiek może się jednak zwrócić przeciw zbawczej woli Boga i odrzucić Jego miłość. Sam człowiek decyduje się więc wtedy na „wieczność bez Boga”, na „wieczność poza Bogiem”²⁴⁰.

W ostatnich latach, pod wpływem teologii H.U. von Balthasara, wielu autorów zaczęło przyjmować tezę o uniwersalnej nadziei zbawienia dla wszystkich²⁴¹. Możliwość „pustego piekła” posiada podstawy w powszechnej woli zbawczej Boga i w fakcie zstąpienia Jezusa do otchłani. Współczesny usprawiedliwiony grzesznik pyta: dlaczego Bóg, który usprawiedliwił człowieka dopuszcza piekło? Skoro wszyscy jesteśmy usprawiedliwieni, to czy możliwe jest istnienie piekła? Motywem pobytu Zbawiciela w „krajnie śmierci” nie było nawracanie potępionych, co wydaje się sugerować G. Greshake. „Jezus nie zstą-

²³⁹ KKK 1033-1037.

²⁴⁰ Cz. S. Bartnik, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 208.

²⁴¹ H.U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Tarnów 1998.

pił do piekieł, by wyzwolić potępionych, ani żeby zniszczyć piekło potępionych, ale by wyzwolić sprawiedliwych, którzy Go poprzedzili”²⁴². Dla zwolenników nadziei powszechnego zbawienia jednym z argumentów jest miłosierdzie Boże. Krytykom nadziei powszechnego zbawienia zarzuca się brak zrozumienia dla miłosierdzia Bożego²⁴³, natomiast zwolennikom tej nadziei – grzech zuchwałej ufności w miłosierdzie Boże²⁴⁴. Dzisiaj niektórzy teologowie mówią, że czymś właściwszym niż piekło byłoby unicestwienie potępionego. Pytanie o samounicestwienie zła stawia H.U. von Balthasar²⁴⁵. Synod Kościoła anglikańskiego w Anglii większością głosów podjął decyzję o odstąpieniu od tradycyjnej nauki o istnieniu piekła. Nauka o piekle została zastąpiona nauką o unicestwieniu, które: „mogłoby być prawdziwym obrazem potępienia niż jakiegokolwiek inne spośród tradycyjnych przedstawień piekła wieczne męki”²⁴⁶. Jednak miłosierdzie nie dopuszcza do unicestwienia człowieka. Według św. Bernarda z Clairvaux: „Obraz Boży może płonąć w piekle, ale nie może ulec zniszczeniu”²⁴⁷. Miłosierdzie Boże nie dopuszcza więc do unicestwienia obrazu Boga, którym nie przestaje być potępiony.

Dokonując refleksji nad *Wspólną deklaracją* chcemy zająć się również kwestią znaczenia potęgi nadziei usprawiedliwionego grzesznika. Warto w tym miejscu powrócić do omawianej już w pierwszym rozdziale niniejszej dysertacji koncepcji K. Bartha. H. Küng zauważa, że wypracowane przez niego wypowiedzi sprawiają wrażenie nawiązywania do teologii reformacyjnej, ale zawierają wiele nowatorskich poglądów. Za najstynniejszy przykład rewolucyjnej reinterpretacji staroreformowanego dogmatu jest barthiańska koncepcja *praedestnatio gemina*, podwójnej predestynacji. W miejsce znanej tezy, iż Bóg

²⁴² KKK 633.

²⁴³ W. Hryniewicz, *Nadzieja nie jest udreką*, w: *Puste piekło?*, dz. cyt., 260.

²⁴⁴ Zob. S. Małkowski, *cnota nadziei czy grzech zuchwałej ufności w miłosierdzie Boże?*, w: *Puste piekło?*, dz. cyt., 214-217.

²⁴⁵ H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Tarnów 1998, 130.

²⁴⁶ Zob. W. Hryniewicz, *Pytanie o piekło*, w: *Puste piekło?*, dz. cyt., 196-202.

²⁴⁷ Bernard z Clairvaux, *Kazania o Najświętszej Maryi Pannie*, Warszawa 2000, 104.

przed założeniem świata, na mocy swojego arbitralnego dekretu, część ludzkości przeznaczył ku wiecznemu zbawieniu, pozostałą część zaś ku wiecznemu potępieniu. Barth powiada: „Bóg pragnie stracić, by człowiek mógł zyskać (...) w wyborze Jezusa Chrystusa, co jest odwieczną wolą Bożą. Bóg przeznaczył człowiekowi pierwsze: wybranie, zbawienie i życie, lecz sobie drugie: odrzucenie, potępienie i śmierć”²⁴⁸. Łaskawy wybór Boży wszechogarnia tedy całą ludzkość: Każdy z nas ma udział w łasce Tego, który wybiera, udział w jego stworzonności (co już jest łaską) i udział w Jego Synostwie (co jest szczególną łaską)²⁴⁹. Wybór jest powszechny i uniwersalny. To rozumienie Bazylejczyk określał jako intensywny uniwersalizm. Luteranizm nadał doktrynie o usprawiedliwieniu rangę szczególną jako – jak chciał Luter – pierwszy i główny artykuł²⁵⁰, by w końcu w konfesyjnym luteranizmie być szeroko uznanym (za Valentinem Löscherem)²⁵¹ za *articulus stantis et cadentis ecclesiae* – artykuł, od którego zależy być albo nie być Kościoła. Ewangelicyzm reformowany okazał wstrzeźliwość wobec takiego stanowiska. Zaczął gdzie indziej poszukiwać „ośrodką” swojej teologii²⁵². I choć nie ma zgody co do tego, jak należałoby go określić, nie

²⁴⁸ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. II/2, s. 46.

²⁴⁹ Tamże, s. 177.

²⁵⁰ *Artykuły szmalkaldzkie*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 338.

²⁵¹ H.G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium, Fünfte, verbesserte und erweiterte Auflage*, Gütersloh 1990, s. 267.

²⁵² Za T.J. Zielińskim wskazać należy w powyższej kwestii przemyslenia XIX-wiecznego reformowanego dogmatyka helweckiego, Aleksandra Schweizera (1808-1888), autora ważkich dla tej tradycji teologicznej dzieł *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche* (2 tomy z lat 1844-1847), *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche* (również 2 tomy z r. 1854-1856) oraz *Die Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen* (2 tomy lat 1863 i 1872). To Schweizer dzięki ogromowi swego dorobku i sile przekonywania wprowadził w powszechny obieg tezę, iż skopusem kalwinizmu jest dogmat o odwiecznej predestynacji. Zob. Bruce McCormack: *Die Summe des Evangeliums. Die Erwählungslehre in den Theologien von Alexander Schweizer und Karl Barth* w: *Zur Zukunft der Reformierten Theologie. Aufgaben – Themen – Traditionen*, red. Michael Welker, David Willis, Neukirchen-Vluyn 1998, s. 545. T.J. Zieliński, *Hansa Künga i Karola Bartha dialog o usprawiedliwieniu*, SiDE (2000), nr 2, s. 34-35.

jest nim jednak *articulus iustificationis*. Barth tkwi w łonie tej tradycji i dobitnie, zgodnie ze swą chrystologiczną emfazą oświadcza, iż: „Artykułem stantis et cadentis ecclesiae nie jest nauka usprawiedliwienia jako taka, lecz jest nim jej podstawa i szczyt: wyznanie Jezusa Chrystusa, w którym ukryte są wszystkie skarby mądrości i poznania” (Kol 2,3)²⁵³.

Analizując wypowiedzi Bartha, Küng wskazuje, iż według Teologa z Bazylei Bóg w swoim zbawczym dziele zajmuje się wszystkimi ludźmi. Każdy człowiek ma szansę na zbawienie, bo Chrystus jest pojednawcą dla wszystkich ludzi. Usprawiedliwienie będące aspektem tego pojednania jest również sprawą całego rodzaju ludzkiego²⁵⁴. Usprawiedliwienie jest Bożym wyrokiem uniewinniającym wypowiedzianym w krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystusa skierowanym na wszystkich ludzi, obejmujących wszystkich bez wyjątku²⁵⁵. Już na początku Bóg podjął decyzję o pozytywnym przeznaczeniu człowieka, przesądził jego dobry los, a jednym z elementów tego przeznaczenia jest usprawiedliwienie. Prowadzi to więc do tezy, iż wszyscy ludzie są usprawiedliwieni. „Nie ma ani jednego człowieka, który by nie był w Chrystusie usprawiedliwiony”²⁵⁶. A więc, zdaniem Bartha, wszyscy ludzie są usprawiedliwieni „obiektywnie” na mocy czynu Chrystusa. Nie wszyscy to jednak, jak zaznacza Küng, „usłyszeli i zobaczyli, przyjęli i przyswoili”²⁵⁷. Ludzkość dzieli się więc na usprawiedliwionych „obiektywnie”, to ludzie którzy jeszcze swego stanu nie poznali i usprawiedliwionych „subiektywnie”, to ci, którzy zostali poruszeni przez Ducha Świętego i obok usprawiedliwienia „obiektywnego” posiadają „subiektywne”²⁵⁸. To właśnie Duch Święty, zdaniem Künga, powoduje przejście usprawiedliwionych „obiektywnie”

²⁵³ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/1, s. 588.

²⁵⁴ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 89.

²⁵⁵ Tamże, s. 228.

²⁵⁶ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/1, s. 704. Barth był świadomy, że powyższe stwierdzenie wymaga sprecyzowania. Uczynił to w ramach omawianego przez siebie tematu inicjacji chrześcijańskiej.

²⁵⁷ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 89.

²⁵⁸ Küng stwierdza: „Boży dekret ogarnął wszystkich ludzi i obiektywnie mówiąc są oni wszyscy usprawiedliwieni. Ale oni jeszcze nie usłyszeli i nie zobaczyli, nie przyjęli tego i nie przyswoili. Jeszcze nie wszyscy są poruszeni przez Chrystusowego Ducha Świętego”. *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 89.

do stanu „subiektywnego” usprawiedliwienia²⁵⁹.

Küng, powołując się na dane nowotestamentowe zdaje się reagować na śmiałą wizję Bartha używając argumentów, które, prędzej od teologów katolickich, zastosowałby tradycyjnie myślący teolog protestancki²⁶⁰. Ten ostatni twierdziłby, iż o usprawiedliwieniu w sensie ścisłym mówić można w aspekcie subiektywnym, czyli wtedy, gdy następuje osobista apropiacja, przyswojenie Bożego daru przez wiarę. Tym tropem idzie Küng. Tak jak protestanci, co oczywiście nie jest obce i katolikom, cytuje *in extenso* Rz 3,21-26²⁶¹, akcentując słowa o dostępności daru przez wiarę²⁶². Küng zauważa, iż dopiero na poziomie apropiacji przez indywiduum mamy do czynienia z usprawiedliwieniem²⁶³. „Czytając teksty biblijne mówiące o usprawiedliwieniu w kontekście śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa najwyraźniej widać, że wszystkie one zawsze odwołują się z naciskiem do wiary. Tylko ten, kto wierzy, jest usprawiedliwiony. Dlatego trzeba widzieć łącznie do-

²⁵⁹ To przejście K. Barth utożsamia ze momentem stania się chrześcijaninem. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/1, s. 752n.

²⁶⁰ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 218n.

²⁶¹ Rz 3, 21-26: „Ale teraz jawną się stała sprawiedliwość Boża niezależna od Prawa, poświadczona przez Prawo i Proroków. Jest to sprawiedliwość Boża przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich, którzy wierzą. Bo nie ma tu różnicy: wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie. Jego to ustanowił Bóg narzędziem przebłagania przez wiarę mocą Jego krwi. Chciał przez to okazać, że sprawiedliwość Jego względem grzechów popełnionych dawniej – za dni cierpliwości Bożej – wyrażała się w odpuszczaniu ich po to, by ujawnić w obecnym czasie Jego sprawiedliwość, i [aby pokazać], że On sam jest sprawiedliwy i usprawiedliwia każdego, który wierzy w Jezusa”.

²⁶² T.J. Zieliński, *Hansa Künga i Karola Bartha dialog o usprawiedliwieniu*, art. cyt., s. 40.

²⁶³ Mimo, że w ramach opinii reformatorów na temat apropiacji zbawienia postawa człowieka opisywana była w kategoriach zupełnej pasywności, co również odzwierciedlał ich pogląd na możliwości ludzkiej woli, Barth chce jednak pozostać wierny akcentom reformacyjnym w sprawie roli uczynków grzesznika w procesie jego usprawiedliwienia. Najwyraźniej zaznacza się to w wypowiedzi teologa ewangelickiego odnośnie trydenckiego dekretu o usprawiedliwieniu. Bazylejczyk docenia przemyślany charakter użytych w nim sformułowań, pozostając we frontalnym sprzeciwie wobec zawartych tam treści. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, dz. cyt., t. IV/2, s. 653.

konany na krzyżu *obiektywny* akt usprawiedliwienia i jego *subiektywne* urzeczywistnienie. Gdy ogólne usprawiedliwienie dokonane na krzyżu zostanie oddzielone od aktu przyswojenia usprawiedliwienia przez indywidualnego człowieka, prowadzi to będzie tak czy inaczej do apokatastazy. Natomiast gdy osobiste usprawiedliwienie zostanie oddzielone od ogólnego aktu usprawiedliwienia na krzyżu, to doprowadzi to tak czy owak do predestynacjonizmu²⁶⁴. Küng podejmuje próbę akomodacji myśli Bartha w nawiązaniu do obiektywnej podstawy „subiektywnego” usprawiedliwienia, która to kategoria jest pojęciem najzupełniej konwencjonalnym w teologii ewangelickiej i katolickiej. Usiłuje też wskazać na możliwość eklezjologicznego zastosowania awangardowej idei barthiańskiej (tworzy paralelę: tak jak „obiektywne usprawiedliwienie” obejmuje wszystkich ludzi, jest powszechne, uniwersalne, tak Kościół święty przynosi usprawiedliwienie wszystkim swoim członkom – jest ono powszechne, uniwersalne w Kościele)²⁶⁵. Analizując myśli Bazylejczyka, Küng stara się wykazać, że w istocie usprawiedliwienie „obiektywne” u Bartha pokrywa się z katolickim rozumieniem pojęcia „odkupienie”. „Nie przyjęło się w dogmatyce katolickiej mówić o usprawiedliwieniu w odniesieniu do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Bardziej niż słowa *usprawiedliwienie* (rozumie się przez nie głównie usprawiedliwienie *subiektywne*) używają pojęć *odkupienie*, *przebłaganie*, itd.”²⁶⁶.

Podobny rodzaj optymizmu zbawczego spotykamy w pismach niemieckojęzycznego teologa Hansa Ursa von Balthasara. Utrzymywał on, że powinniśmy mieć nadzieję na puste piekło. Twierdził, że nieskończone miłosierdzie Boże jest dowodem nadziei, że nawet nie pokutujący grzesznicy mogą osiągnąć zbawienie. Mówił nawet, że naszym obowiązkiem jest nadzieja na to, że nikt nie zostanie potępiony. Prezentowane przez niego poglądy teologiczne mają wpływ na świadomość współczesnego człowieka, zwłaszcza po podpisaniu porozumienia na temat usprawiedliwienia grzesznika. Chociaż Hans Urs von Balthasar odrzucał powiązaną z „apokatastazą” teorię o „anonimowych chrześcijanach”, to jednak bardzo wcześniej poja-

²⁶⁴ H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 219.

²⁶⁵ Tamże, s. 225n.

²⁶⁶ Tamże, s. 222.

wiła się u niego (bez formalnego opowiedzenia się za nią) pochodząca od Grzegorza z Nyssy myśl o „ponownym powrocie wszystkich”. Balthasar prezentował tę myśl w dwojaki sposób. Najpierw zastanawiał się on nad możliwością tego, że grzech w jego „nagiej rzeczywistości”, analogicznie do „drugiej śmierci” w Apokalipsie, jako „coś chaotycznego”, jako „suma grzechu świata”, zostanie potępiony i oderwany od grzesznika tak, że sam grzesznik zostaje od niego uwolniony. W nawiązaniu do tej wizji Adrienne von Speyers mówił on o grzechach jako o *effiges*, tzn. o negatywnych formach wyrażenia się grzesznego człowieka, które w czasie sądu zostaną unicestwione. Drugie wyjaśnienie opiera się o chrześcijańską cnotę nadziei, w odniesieniu do św. Tomasza²⁶⁷, którą chrześcijanin może żywić wobec innych i w ten sposób zapobiec potępieniu ludzi. Trzeba jednak zauważyć, że św. Tomasz, który nie wątpił w istnienie piekła, nigdy też nie łączył „nadziei w odniesieniu do drugiego człowieka” (żadną miarą w odniesieniu do wszystkich) z możliwością powszechnego niepotępienia. Według Balthasara człowiek może pragnąć zbawienia drugiego człowieka i mieć nadzieję na nie, o ile jest z nim powiązany węzłem nadprzyrodzonej miłości²⁶⁸. Dlatego chrześcijańska nadzieja, która zawsze łączy się z „bojaźnią i drżeniem” (Fil 2, 12), nie jest w stanie dostarczyć dowodu przeciwko realności utraty zbawienia przez człowieka. Myśli te tak się rozpowszechniły, że wiara w potępienie w dzisiejszym zachodnim chrześcijaństwie stała się niemalże wyjątkiem. Nie można jednak zaprzeczyć, że z tego powodu powaga chrześcijańskiej egzystencji cierpi zarówno z psychologicznego, jak i religijnego punktu widzenia²⁶⁹. Balthasar cytuje przy tej okazji bardzo trafną formułę Kierkegaarda: „Według mnie jedna rzecz jest pewna: wszyscy inni będą szczęśliwi, to dobrze – dla mnie samego sprawa pozostaje niepewna”²⁷⁰.

Warto zwrócić uwagę, na jeszcze jeden ważny element współczesnej teologii reprezentujący jest pewien osobliwy optymizm zbawczy. Karl Rahner rozwinął i opracował teorię anonimowego chrześcijaństwa,

²⁶⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. II, II, q. 17, a.3.

²⁶⁸ H.U von Balthasar, *Espérer pour tous*, Paris 1987; tenże, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Tarnów 1998.

²⁶⁹ J. Ambaum, *Nadzieja na puste piekło i zbawienie dla wszystkich. Koncepcja nadziei zbawienia u H.U. von Balthasara*, Com 12(1992)1, s. 110-124.

²⁷⁰ H.U von Balthasar, *Espérer pour tous*, dz. cyt., s. 77.

zgodnie z którą każdy człowiek, niezależnie czy o tym wie czy nie, jest już chrześcijaninem i został usprawiedliwiony²⁷¹. Karl Rahner przyznał sam, że z teologumenu o „anonimowych chrześcijanach” wynika wyznanie „uniwersalnego optymizmu zbawczego”, który – według niego – był wyrażony przez Sobór Watykański II. Jednocześnie jednak Rahner musiał przyznać, że Nowy Testament nie podaje żadnego pewnego uzasadnienia tegoż optymizmu. Z niewątpliwej „powszechnej Bożej woli zbawienia” (por. 1 Tm 2,5) wyciąga się tu wniosek o zasadności założenia powszechnego optymizmu zbawczego dla wszystkich ludzi (także ateistów). Bez znajomości objawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie (tzn. „anonimowo”) są oni w stanie dokonywać zbawczych aktów wiary, nadziei i miłości i w ten sposób łaska Boża może przeniknąć całe człowieczeństwo. Tak więc „można mieć nadzieję, że wszyscy zostaną zbawieni”. Rosnąca liczba zwolenników tej ideologicznie rozpowszechnianej teorii neguje, że tym samym chrześcijaństwo zostaje relatywizowane, głoszenie wiary jest nieistotne, zaś prowadzenie misji niekonieczne. W rzeczywistości zaś teoria ta posiada istotne braki odnoszące się do niedoceniań treściowo określonej wiary w Chrystusa i do pomijania decydującego osobistego odniesienia do Chrystusa i opowiedzenia się za Nim. Ponadto teoria ta pomija rzeczywistość świadomej wrogości współczesnej niewiary wobec Chrystusa, Jego dzieła i Jego Kościoła. Za pomocą tej teorii można zatem pomniejszyć wagę chrześcijańskiej decyzji w świecie wrogim wobec wiary i ukołysać mieszczańskich chrześcijan w poczuciu takiej pewności zbawienia, jakiej nie można posiadać nawet w odniesieniu do siebie samego. Możliwość zbawienia dla niechrześcijan, której nie można podawać w wątpliwość, nie jest jeszcze wystarczającym powodem ich całkowitego przyjęcia do stanu ochrzczonych. Bycie chrześcijaninem oznacza bowiem widoczne i czynne włączenie się w Ciało Chrystusa, co nie jest możliwe w „anonimowości”.

Greccy Ojcowie Kościoła często mówili o tym, że Syn Boży stał się człowiekiem po to, aby człowiek mógł wejść w strefę Bożą. Zdanie: „Bóg stał się człowiekiem, ażeby człowiek mógł stać się Bogiem”²⁷² należało

²⁷¹ K. Rahner, *Die Anonymen Christen*, w: *Schriften zur Theologie*, t. VI, Einsiedeln 1965, s. 543-554; K. Rahner, *Anonymer und expliziter Glaube*, w: *Schriften zur Theologie*, t. XII, s. 76-84.

²⁷² Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, Warszawa 1998, s. 73.

w tamtej epoce do najbardziej wyrazistych formuł chrześcijańskiego orędzia. Stać się Bogiem, zostać przebóstwionym – w tym widziano najwznioślejszy cel ludzkich tęsknot²⁷³.

Chrześcijaństwo naucza, że Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, bez zmieszania i podziału (sobór chalcedoński). Gdy Kościół mówił o przebóstwieniu, mógł to czynić tylko z odniesieniem do misterium Chrystusa: Co znaczy „prawdziwy człowiek”, jeśli się równocześnie twierdzi, że Chrystus zawsze był i pozostał Bogiem?²⁷⁴ Główną troską nowożytnej, protestanckiej w pierwszym rzędzie, chrystologii jest zachowanie integralności Chrystusowego człowieczeństwa. Obawia się ona, że przez podtrzymywanie za starożytną tradycją wątku przebóstwienia pomniejsza się czy wręcz usuwa prawdziwe człowieczeństwo. Z tej racji często odrzuca się klasyczną chrystologię jako rzekomo niezdolną do wykazania autentycznego człowieczeństwa Chrystusa, co z kolei prowadzi do negacji przebóstwienia człowieka²⁷⁵.

By poprawnie interpretować nauczanie Ojców o przebóstwieniu, należy za ich przykładem jako punkt wyjścia obrać soteriologię. Prawdziwe zbawienie człowieka polega na maksymalnym zbliżeniu i upodobnieniu się do Boga. Do tego upodobnienia człowiek dochodzi dzięki działaniu Chrystusa i Ducha Świętego. Dla Atanazego i innych Ojców wraz z nim zwalczających arianizm, przebóstwienie człowieka stanowi jeden z podstawowych argumentów przemawiających za boskością Chrystusa, a jakiś czas później – także Ducha Świętego²⁷⁶. Stwierdzając, że przebóstwiać może nas tylko sam Bóg (oraz że z tej racji Syn i Duch są Bogiem), Ojcowie wyjaśniają równocześnie, że przebóstwienia nigdy nie można rozumieć jako dzieła człowieka (samoubóstwienia). Cała Tradycja jednoznacznie podkreśla, że przebóstwienie dokonuje się tylko „przez łaskę”²⁷⁷; w konsekwencji Ojcowie często mówią, że łaska jest ze swej

²⁷³ C. Schönbor n, *Przebóstwienie. Życie i śmierć*, Poznań 2001, s. 37.

²⁷⁴ J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, t. 1, dz. cyt., s. 155.

²⁷⁵ Ch. Schönborn, „*Aporie der Zweinaturenlehre*”. *Überlegungen zur Christologie von Wolfhart Pannenberg*, FZPhTh 24/1977, s. 428-445.

²⁷⁶ Atanzaj z Aleksandrii, *Orationes contra arianos* I,70; PG 26,296 AB.

²⁷⁷ Por. np. Św. Bazyli Wielki, *Adversus contra Eunomium* 3,5; PG 29,6b5 BC;

istoty „przebóstwiająca”²⁷⁸. Mimo iż wszelkie przebóstwienie jest rozumiane jednoznacznie jako łaska, niemniej pozostaje ono rzeczywistym celem, dla którego człowiek został stworzony²⁷⁹.

Treść przebóstwienia człowieka jasno określa Maksym Wyznawca: „Człowiek przebóstwiony przez łaskę otrzymuje dla siebie wszystko, co posiada Bóg – poza tożsamością istoty”²⁸⁰. Ch. Schönborn podkreśla, że w tym wyrażeniu nie chodzi o żadną retoryczną przesadę. Podkreśla bowiem, że cała zachodnia i wschodnia Tradycja to właśnie ma na myśli, kiedy mówi o łasce przebóstwienia: kto zostanie zaszczycony łaską przebóstwiającą, ten otrzymuje nie „jakąś część” lub „coś” z Boga, ale otrzymuje Go rzeczywiście całego²⁸¹.

Oprócz tożsamości istoty, człowiek może się stać tym wszystkim, czym jest Bóg, ponieważ do takiego uczestnictwa został stworzony. Być stworzonym na obraz i podobieństwo Boże znaczy zostać zaplanowanym i „naszkicowanym” jako doskonalsze podobieństwo do Boga. „Chrystus nie przyszedł przemienić ludzkiej natury ani zastąpić ją jakąś inną, lecz żeby ją doprowadzić na powrót tam, gdzie była przed upadkiem, to jest do nieśmiertelności”²⁸². Zatem przebóstwienie to nic innego, jak doprowadzające człowieka do pierwotnego stanu „uczłowieczenie”. Istoty łaski przebóstwienia należy szukać w przywracaniu usprawiedliwionemu grzesznikowi wrodzonej mu godności. Jeśli upadek nastąpił przez sprzeniewierzenie się ludzkiej woli, to również naprawa musi dotyczyć przede wszystkim ludzkiej woli²⁸³. Jezus stał się człowiekiem nie po to, by wprowadzić człowieka w błąd, ale żeby zniszczyć w nim skłonność do złego. Wcielenie Syna Bożego nie zmieniło naszej natury, ale postawę, w tym celu, żebyśmy przestali myśleć o grzechu a przyodziali się w miłość Bożą²⁸⁴.

Św. Augustyn, *Ex gratis sua deificatos, non de substantia sua natos*, PL 336,565.

²⁷⁸ Grzegorz Palamas, *Triady* 3,1.

²⁷⁹ Maksym Wyznawca, *Questiones ad Thalassium*, 60; PG 90,621 A.

²⁸⁰ Maksym Wyznawca, *Ambiguorum liber* 41; PG 91,1308.

²⁸¹ Ch. Schönborn, *Przebóstwienie...*, dz. cyt., s. 43.

²⁸² Metody z Olimpu, *De res*, I, 49.

²⁸³ Ch. Schönborn, *Przebóstwienie...*, dz. cyt., s. 44.

²⁸⁴ Tamże, s. 45.

Stworzenie i usprawiedliwienie wzajemnie sobie odpowiadają. Usprawiedliwienie nie niweczy dzieła Stwórcy, ale szatana. Człowieczeństwo przebóstwione to człowieczeństwo, które dotarło do celu, dla którego zostało stworzone. Tak więc skutkiem usprawiedliwienia w niebie jest podniesienie człowieka na wyższy poziom i podobieństwo do Boga. Ono uzdalnia nas do przyjęcia szczęścia nieskończonego, Bożej szczęśliwości, dla której stworzył nas Bóg.

§6. Podsumowanie

Człowiek wierzący, który z niewzruszoną pewnością przyjmuje schemat: „Mój Kościół jest prawdziwy, inne Kościoły błędą” – nie może być szczerym chrześcijaninem ekumenicznym i nie jest w stanie prowadzić otwartego dialogu w duchu pojednania. Nie może angażować się w taki dialog wierny, który za jedynie słuszne i niepodważalne uważa wszystko to, o czym naucza Kościół, który uznaje, że tylko jego głos jest prawdziwy, a nauka przezeń rozpowszechniana nie wymaga korekty; że on wzbogacając innych, sam z ich strony nie potrzebuje wzbogacenia; że poprawiając innych, sam nie potrzebuje poprawy; że jego dogmaty i tradycja wyrażają Bożą Tajemnicę w sposób pełny, wyczerpujący i całkowicie adekwatny²⁸⁵. Sługa Boży ks. W. Granat, już przed laty, mając na uwadze takich „posiadaczy prawdy”, przestrzegał: „Należy przyznać, że wielu chrześcijan zapomniało o rzeczach, które wydają się jasne: Całą prawdę zna tylko Bóg, a umysł ludzki, nawet po Objawieniu, poznaje tylko fragmenty rzeczywistości i to w sposób niedoskonały; stąd wniossek, że różnice w ujęciach prawdy religijnej mogą być wygłaszane. W ten sposób nastąpi zbliżenie między chrześcijanami”²⁸⁶.

Każdy Kościół, utrzymujący że jest prawdziwie Kościołem Chrystusa, musi zaakceptować pewne spostrzeżenie: Kościół może być Kościołem prawdziwym jedynie w sensie dynamicznym. Oznacza to, że Kościół jest święty, a jednocześnie grzeszny; że jest jeden, a jednak dąży do jedności; że jest uniwersalny, a pragnie się rozszerzać; że jest apostołski, a jednak dąży do pełni apostołskości; że posiada pełnię dobra, a przecież nie

²⁸⁵ S.C. Napiórkowski, *Ku pełni prawdy, czyli po co nam ekumenizm*, „Więź” 1/2000, s. 15.

²⁸⁶ W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1964, s. 477.

przestaje modlić się o dobro; że otrzymał pełnię środków potrzebnych do zbawienia, z biegiem stuleci coraz lepiej je poznaje i służy ludziom. Kościół nauczający nieustannie się uczy, dający – sam potrzebuje darów, uświęcający – przywołuje Ducha Uświęciciela, głoszący Słowo Boże – sam musi Go słuchać, poprawiający – sam potrzebuje korektur²⁸⁷. Tylko takie, dynamiczne pojmowanie prawdziwości Kościoła zasługuje na miano ekumenicznego lub po prostu poprawnego. Rozumienie statyczne prowadzi do konserwatyizmu i zamyka drogę na jakikolwiek dialog.

W zamyśle Chrystusa Kościół miał być miejscem cudu braterstwa i jedności. Jezus uczył przecież: „po tym poznają, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jedni ku drugim...” (J 13, 35). I modlił się: „spraw Ojcze, aby byli jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Ojcze, mnie posłał” (J 17, 21). Kościół, jako zjednoczona rodzina Boga Ojca w świecie pełnym podziałów miał być budowniczym jedności i świadkiem, że Chrystusa posłał Bóg, który jest Ojcem. Tymczasem doświadczamy bolesnego podziału chrześcijan. Choć jedność miała być naturalną konsekwencją wiary, my, chrześcijanie, żyjemy w separacji i odosobnieniu: prawosławni i katolicy, protestanci i anglikanie. Nie przechowaliśmy skarbu widzialnej jedności.

Dialog katolicko – luterński pokazał, jak skutecznie miłość do Chrystusa przeciera szlaki ku prawdzie i upragnionej jedności. Wspólne zniesienie wzajemnych potępień nie byłoby możliwe bez zwalczania w sobie przez Kościoły wielowiekowej wrogości czy nawet, bywało i tak, nienawiści, zaślepienia przesądami i stereotypami w myśleniu o drugiej stronie. Długie lata wytrwałych rozmów w miłości, pozwoliły opaść niezdrowym emocjom i otworzyć oczy na prawdę drugiej strony. I nagle okazało się, że prawie pięć wieków walczyliśmy ze sobą, klóciliśmy się, prześladowaliśmy, oskarżaliśmy o herezje w dużej mierze bezpodstawnie, wszak zawsze w istocie tak samo rozumieliśmy tajemnicę usprawiedliwienia.

W niniejszym rozdziale staraliśmy się ukazać teologiczno – dogmatyczne implikacje *Wspólnej deklaracji*. Podpisany dokument daje nam bowiem prawo do kontroli nad rozwojem nauki o usprawiedliwieniu zarówno w Kościele katolickim jak i luteranckim. *Deklaracja* skłania

²⁸⁷ S.C. Napiórkowski, *Ku pełni prawdy, czyli po co nam ekumenizm*, dz. cyt., s. 18.

również do szukania w chrześcijaństwie prawdy, która zawsze pozostaje otwarta na dopełnienie w przyszłości. Warto więc zwrócić uwagę, że zagadnienia usprawiedliwienia nie zamknęliśmy w granicach charytologii. Jeżeli bowiem od usprawiedliwienia zależy tak wiele w ekumenicznym chrześcijaństwie, konieczne jest uporczywe i energiczne krzewienie tej prawdy wiary również w innych działach teologii dogmatycznej. W katolickiej teologii nauka o usprawiedliwieniu jest niestety ciągle za bardzo odizolowana, a przecież z natury swojej winna promieniować na wszystkie dyscypliny teologiczne. Nauka o *articulus iustificationis* ma w szczególności sposób do czynienia z czasem człowieka, zabraniając wyciągania fikcyjnej linii czasowej z przeżytej, zapamiętanej lub też zrekonstruowanej przeszłości przez teraźniejszość do przyszłości. Wtedy, gdy odsyła nas do początku naszej egzystencji, kieruje naszą uwagę na bogactwo Bożego działania, na rozciągłość jego historii z ludźmi, która każdy indywidualny czas życia rozszerza. Dlatego nauka o usprawiedliwieniu jest skazana na wyjaśnianie innych teologicznych *Topoi*, począwszy od nauki o stworzeniu, przez trynitologię, chrystologię, eklezjologię aż do eschatologii.

Warto zwrócić uwagę, że całą historię zbawienia można ująć według klucza usprawiedliwienia. Bóg stwarza człowieka w sprawiedliwości. Przez grzech człowiek ją traci, a Chrystus ją ponownie przywraca w Kościele przez sakramenty. Grzesznik uzyskuje i odzyskuje usprawiedliwienie, które w sposób pełny zrealizuje się w niebie. Katolicka teologia dogmatyczna zajmuje się poszczególnymi etapami historii zbawienia i dlatego w każdym dziale dogmatyki, a nie tylko w charytologii, powinna dochodzić do głosu nauka o usprawiedliwieniu. To właśnie oznacza recepcja *Wspólnej deklaracji*. Recepcja polega więc na przemyśleniu dogmatyki w świetle nauki o *articulus iustificationis*. Taka reinterpretacja dotychczasowej dogmatyki będzie odznaczała się ekumenicznym wymiarem. Katolicka nauka o usprawiedliwieniu była „zamknięta” w traktacie o łasce. Ukazując idee przewodnie poszczególnych teologów katolickich zaznaczono, że cechował ich czytelny wymiar ekumeniczny. Wszyscy wskazują na Chrystusa jako centrum swoich teologicznych rozważań i kierują uwagę na nowe życie człowieka usprawiedliwione-

go trwającego w przyjaźni z Jezusem Chrystusem. Uchwycenie tych związków znalazło swoje odzwierciedlenie w prezentowanych przez nich różnych wymiarach usprawiedliwienia. I choć trwają w założeniu, że miejsce nauki o usprawiedliwieniu zasadniczo jest usytuowane w charytologii, to jednak uwidacznia się u nich powolna tendencja do szerszego jej rozumienia. G. Greshake uważa łaskę usprawiedliwienia za pojęcie „centralne” katolickiej teologii, a K. Rahner właśnie łaskę wybrał za punkt wyjścia i centrum swoich rozważań. Obaj teolodzy przygotowali odpowiedni grunt pod *Wspólną deklarację*. Oficjalne podpisanie tego dokumentu winno zobowiązywać obie strony do jego recepcji, to jest przemyślenia dogmatów w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Inspiracją dla dogmatyki mogą być czterej Ewangelisci, którzy nie pisali biografii Jezusa, ale opisywali wydarzenia z Jego życia i interpretowali je soteriologicznie.

Prawda usprawiedliwienia grzesznika stawia przed naszymi oczami Chrystusa w postawie Ratownika przyprowadzającego bezradnych do Boga za cenę ofiary Krzyża. Tego orędzia nie można zagubić, gdyż w innym razie zaginie chrześcijaństwo. Jest zatem koniecznością przywrócenie nauce o usprawiedliwieniu centralnego miejsca w naszej teologii. Oceniany artykuł zdaje się być zaniedbany przez teologię. A przecież św. Tomasz z Akwinu w *Sumie Teologicznej* stwierdza, że: „usprawiedliwienie grzesznika, które ma na celu wieczne dobro uczestnictwa w Bogu, jest dziełem większym niż stworzenie nieba i ziemi, zmierzające do dobra przemijającej natury”²⁸⁸. Ponieważ w artykule o usprawiedliwieniu zaszyfrowane są prawdy o sensie i celu egzystencji człowieka, które będą zawsze aktualne, doktryna o usprawiedliwieniu nigdy nie stanie się eksponatem w muzeum historii idei.

Z biblijnego rozumienia natury prawdy wynika, że żaden Kościół chrześcijański nie zakończył jeszcze swej drogi. Wszyscy pozostajemy w stanie pielgrzymowania ku ostatecznemu, eschatycznemu zrealizowaniu usprawiedliwienia oraz w drodze ku pełni prawdy.

Bóg – Dawca usprawiedliwienia – ustawicznie obdarowuje Kościół prawdą o usprawiedliwieniu, ale Kościół nigdy nie przestaje do niej

²⁸⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. I-II, q. 113, a 9.

dążyć, coraz głębiej jej rozumieć, coraz bardziej nią żyć. Ramy jego nauczania nigdy nie będą w stanie ogarnąć pełni tej prawdy, albowiem bije ona z nieskończonego źródła Bożego miłosierdzia. Do tajemnicy Boga możemy się zbliżyć, ale nigdy jej w pełni i pod każdym względem nie zgłębimy. Nigdy nie jesteśmy „posiadaczami” absolutnej prawdy, ale zawsze pozostaniemy usprawiedliwionymi grzesznikami kroczącymi ku jej pełni.

ZAKOŃCZENIE

Droga do jedności Kościoła naszego Pana, niezależnie od sposobu jej pojmowania, jest trudna i każdy etap należy pokonywać wspólnie i z pokorą. Podpisana 31 października 1999 roku *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* jest znakiem dobrej woli partnerskich Kościołów w dążeniu do jedności wiary i możliwości wspólnego świadectwa w zbawczym czynie Boga w Jezusie Chrystusie. Podpisany dokument otworzył nowy rozdział w dziejach ekumenicznego dialogu. Znaczenie *Wspólnej deklaracji* nie da się przecenić i to nie ze względu na przeszłość, która musi pozostać w pamięci jako ostrzeżenie dla nas i przyszłych pokoleń, lecz głównie ze względu na przyszłość. Dokument nie zamyka historii. Nie rozwiązuje też wszystkich nieporozumień, nawet w kwestii usprawiedliwienia. Jego doniosłość leży przede wszystkim w tym, że otwiera on nowy rozdział w dziejach Kościoła powszechnego. *Deklaracja* jest świadectwem, że Kościół rzymskokatolicki i Kościoły ewangeliczne zrzeszone w Światowej Federacji Luterńskiej, potrafią wznieść się ponad podziały, dawne spory, bolesne potępienia i rozmawiać na tematy doktrynalne; jest dowodem, że możemy słuchać się wzajemnie, starać się zrozumieć i uczyć się mówić wspólnym językiem. Zasygnalizowane problemy wyrażono za pomocą szczegółowych pytań: czy *Deklaracja* wnosi coś nowego do współczesnej nauki o łasce? Czy nauka o usprawiedliwieniu winna zajmować w teologii katolickiej bardziej eksponowane miejsce, czy też ma pozostać w granicach charytologii? Jak powinna wyglądać recepcja *Wspólnej deklaracji* z jej teologiczno – dogmatycznymi implikacjami? Odpowiedź na powyższe pytania przyniosło niniejsze studium.

Realizując cel pracy, którym była recepcja *Deklaracji* podjęto najpierw próbę zaprezentowania katolickiego ujęcia usprawiedliwienia przed podpisaniem dokumentu. Wprowadzeniem była prezentacja

klasycznego modelu nauki o usprawiedliwieniu M. Schmausa, z jego charakterystycznymi katolickimi akcentami. Kolejnym krokiem było porównanie stanowiska katolickiego z protestanckim na podstawie dysertacji doktorskiej H. Kunga na temat nauki o usprawiedliwieniu w ujęciu K. Bartha. Następnie przedstawiono nowe akcenty współczesnej nauki o *articulus iustificationis*, a mianowicie jej wymiary: personalistyczny R. Guardiniego, historyczny H. de Lubaca, doświadczalny G. Greshaka, społeczny L. Boffa i teocentryczny K. Rahnera. Na końcu ukazano wkład polskiej teologii w zagadnienie usprawiedliwienia grzesznika na przykładzie W. Granata. Następnie przyjrano się zróżnicowanemu konsensusowi w nauce o usprawiedliwieniu we *Wspólnej deklaracji*, by w dalszej części rozważań przejść do recepcji tego dokumentu i wyciągnięcia teologiczno – dogmatycznych implikacji na gruncie teologii katolickiej.

Deklaracja jest pierwszym dokumentem oficjalnie przyjętym i podpisanym na tak wysokim szczeblu przez katolików i luteranów – dokumentem mającym wielkie znaczenie dla dalszego dialogu między Kościołami, jak też dla nauki i życia Kościoła.

Pomimo wszystkich teologiczno – dogmatycznych zastrzeżeń z obu stron, podpisanie *Deklaracji* przy „błogosławieństwie” papieża Jana Pawła II może i powinno stać się wielkim wydarzeniem o znaczeniu nie tylko symbolicznym. Podpisanie *Deklaracji* w sposób jasny zakomunikowało światu, że dwa Kościoły, które od blisko pięciuset lat były podzielone ze względu na kwestię rozumienia usprawiedliwienia, są nadal zjednoczone w zakresie najważniejszych prawd wiary. Dokument augsburski jest dowodem, że obie konfesje mogą razem wyznawać, iż jesteśmy członkami grzesznej społeczności, że Bóg ofiaruje nam dar usprawiedliwienia i że ten dar przychodzi do nas przez Chrystusa, jedynego Zbawiciela świata. *Deklaracja* uzmysławia nam, iż usprawiedliwienie jest otrzymywane w wierze i że Duch Święty jest dany tym, którzy wierzą, że będąc wewnątrznie przemienionymi, jesteśmy wezwani i wyposażeni do prześcigania się w uczynkach miłości. Dokument ten stanowi bez wątpienia silną bazę dla dalszych inicjatyw ekumenicznych. Zachęca do kontynuowania badań teologicznych na obszarze ekumenicznym

i niwelowania przeszkód, które stoją jeszcze na drodze do gorąco upragnionej jedności przy Stole Pana. Poza tym musimy połączonymi siłami starać się o przetłumaczenie wspólnie opracowanej treści doktrynalnej na język zrozumiały dla ludzi współcześnie żyjących.

Teologia katolicka przed podpisaniem *Wspólnej deklaracji* „uwięziła” naukę o usprawiedliwieniu w granicach charytologii. Dzięki ekumenicznemu dialogowi usprawiedliwienie jest nie tylko głównym tematem katolickiej nauki o łasce, ale winno stać się wewnętrznym wymiarem całej dogmatyki. Dlatego po podpisaniu *Deklaracji* nauka o usprawiedliwieniu powinna dochodzić do głosu w każdym traktacie teologii dogmatycznej. To właśnie oznacza recepcję *Wspólnej deklaracji*. Należy na nowo przemyśleć dogmatykę w świetle nauki o *articulus iustificationis*. Jeżeli bowiem od usprawiedliwienia zależy tak wiele w drodze do jedności chrześcijan, konieczne jest uporczywe i energiczne krzewienie tej prawdy wiary również w innych działach teologii dogmatycznej.

Wspólnej deklaracji nie można rozumieć jako nowej i odrębnej prezentacji usprawiedliwienia, która chce zająć miejsce ksiąg wyznaniowych luteranizmu z jednej strony, z drugiej oficjalnych dokumentów Kościoła katolickiego. Z jej treści wynika bowiem, że chce ona ukazać, że na podstawie dialogu oba Kościoły są w stanie reprezentować wspólne rozumienie naszego usprawiedliwienia przez łaskę Boga w wierze w Chrystusa. Nie zawiera ona wszystkiego, co w każdym Kościele naucza się na temat *articulus iustificationis*. Stanowi jednak konsensus w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu oraz ukazuje istniejące jeszcze różnice. Słowa „konsensus” nie rozumiemy jako kompromisu, na podstawie którego rezygnujemy z pewnych elementów naszej nauki o usprawiedliwieniu, a więc ustępstwa na rzecz luteranckiego pojmowania usprawiedliwienia. Nie wymagamy tego także od drugiej strony ekumenicznego dialogu. *Deklaracja* pokazuje w czym jesteśmy zgodni i co nas jeszcze dzieli. Pomimo istniejących jeszcze różnic jesteśmy pewni, że wspólnie wyznawana wiara w usprawiedliwienie grzesznika nie narusza naszej religijnej tożsamości.

Nauka o usprawiedliwieniu zawarta we *Wspólnej deklaracji* jest udaną reinterpretacją nauki na temat *articulus iustificationis*. Udana rein-

terpretacja oznacza, że obie konfesje wyznaniowe nie muszą wyrzekać się dotychczasowej nauki, ale są otwarte na nową interpretację i pogłębienie dotychczasowego nauczania o usprawiedliwieniu grzesznika.

Recepcja *Deklaracji* może być impulsem do twórczego rozwoju nie tylko charytologii, ale całej teologii dogmatycznej. Okazuje się bowiem, że usprawiedliwienie można ująć historiozbowczo. Bóg stworzył człowieka w stanie świętości i sprawiedliwości. Jednakże człowiek, stworzony przez Boga w stanie sprawiedliwości, za namową Złego już na początku historii nadużył swej wolności, przeciwstawiając się Bogu i pragnąc osiągnąć cel swój poza Nim. Grzech pierworodny oznacza utratę tego stanu. Pojednanie przywraca dopiero Chrystus. Jego dzieło może być ujęte jako usprawiedliwienie grzesznika przed Bogiem. To usprawiedliwienie jest „aplikowane” grzesznikom przez Kościół w jego sakramentach. Jednak pełnią usprawiedliwienia będzie rzeczywistość eschatyczna. Zainauguruje ją paruzja. Skoro usprawiedliwienie można ująć historiozbowczo, to powinno ono dochodzić do głosu w całej teologii dogmatycznej.

Okazuje się, że naukę o usprawiedliwieniu można wprowadzić do poszczególnych traktatów teologii dogmatycznej. Może to twórczo zdynamizować wykład tejże i ukazać, że dla katolickiej teologii dogmatycznej usprawiedliwienie nie jest czymś marginalnym. Nie jest ono wprawdzie tak jak dla protestantów *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, ale jest powiązane ze wszystkimi traktatami dogmatycznymi, to znaczy, że znajduje się na szczycie hierarchii prawd, o której mówi *Dekret o ekumenizmie* Soboru Watykańskiego II: „Porównując doktryny [teologowie katolicy], niech pamiętają o istnieniu porządku czy „hierarchii” prawd nauki katolickiej, ponieważ różny jest ich związek z fundamentami wiary chrześcijańskiej. W ten sposób utworzona zostanie droga, która dzięki braterskiemu współzawodnictwu pobudzi wszystkich do głębszego poznania i jaśniejszego ukazania niezgłębionych bogactw Chrystusowych”¹.

Obecność nauki o usprawiedliwieniu we wszystkich traktatach teologii dogmatycznej, a nie tylko w charytologii jest ilustracją wypowiedzi

¹ DE 11

św. Augustyna, którą rozbudowuje Tomasz z Akwinu, stwierdzając, że „usprawiedliwienie grzesznika, które ma na celu wieczne dobro uczestnictwa w Bogu, jest dziełem większym niż stworzenie nieba i ziemi, zmierzające do dobra przemijającej natury”². Skoro jest największym dziełem Boga to musi mieć ważniejsze niż dotychczas miejsce w teologii. W szczególności nauka o usprawiedliwieniu może twórczo wpłynąć na katolicką pneumatologię, chrystologię, sakramentologię i eschatologię. *Wspólna deklaracja* sygnalizuje związek Ducha Świętego z usprawiedliwieniem. Duch Święty ma swój udział w usprawiedliwieniu grzesznika. Szczególną egzemplifikacją Jego roli jest usprawiedliwienie Maryi. W myśl nauki o usprawiedliwieniu dogmat ten stawia się w nowym świetle ukazując, że również Maryja potrzebowała usprawiedliwienia. Nauka o usprawiedliwieniu może wzbogacić również chrystologię, szczególnie w jej nauczaniu na temat miłosierdzia Bożego, przejawiającego się w usprawiedliwieniu grzeszników, którego dokonał Chrystus w Misterium Paschalnym. Recepcja dokumentu nie może zapomnieć również o roli Kościoła w dziele usprawiedliwienia grzesznika. Kościół jest nie tylko owocem usprawiedliwiającej łaski, wspólnotą usprawiedliwionych, ale jest także środkiem, dzięki któremu wierzący otrzymują usprawiedliwienie, zwłaszcza przez sakramenty święte. Dlatego nauka o usprawiedliwieniu może ubogacić sakramentologię. Łaska bowiem jest związana ze wszystkimi sakramentami, które można nazwać „źródłem usprawiedliwienia”. W chrzcie, pokucie i namaszczeniu chorych do głosu dochodzi negatywny skutek *iustificatio*, czyli odpuszczenie grzechów. Aspekt pozytywny obecny jest we wszystkich siedmiu sakramentach, choć w każdym z nich ma swoją specyfikę. Nauka na temat *articulus iustificationis* może również twórczo zdynamizować eschatologię. Usprawiedliwienie można bowiem wyrazić za pomocą dominującego dziś modelu eschatologii ujmowanego jako „już” i „jeszcze nie”. Eschatyczny wymiar usprawiedliwienia przejawia się w tym, że grzesznik już doświadcza odpuszczenia grzechów i uświęcenia, które są antycypacją mającej nadejść z powtórным przyjściem Chrystusa pełnej świętości i sprawiedliwości.

² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. I-II, q. 113, a 9.

Autor wykazał, że katolicką teologię dogmatyczną da się zinterpretować w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Nie stoi to bynajmniej w opozycji do postulowanej chrystologicznej reinterpretacji dogmatów. Tym, który usprawiedliwia jest przecież Jezus Chrystus. Teologia dogmatyczna zreinterpretowana w świetle nauki o usprawiedliwieniu odznacza się ekumenicznym walorem, którym musi się dzisiaj odznaczać cała teologia. Dokonując recepcji *Wspólnej deklaracji* nie stwierdza się, że usprawiedliwienie jest najważniejszą prawdą wiary, ale zaznaczono, że jest ono ściśle powiązane ze wszystkimi prawdami wiary, którymi zajmuje się teologia dogmatyczna.

Recepcja *Deklaracji* jest nie tylko możliwa, ale konieczna. Skoro „łaską jesteśmy zbawieni” (Ef 2, 5) to owa łaska, która usprawiedliwia, powinna być obecna nie tylko w charytologii, ale winna dochodzić do głosu w innych traktatach teologii dogmatycznej. Tak zreinterpretowana teologia może przybliżyć godzinę zjednoczenia katolików i luteranów w jednym Kościele Jezusa Chrystusa.

Autor, podchodząc krytycznie do niniejszej pracy, ma świadomość pewnych niedociągnięć w jego dysertacji. Przede wszystkim trzeba stwierdzić, iż z racji, że praca poświęcona została owocom dialogu katolicko – luterkańskiego, pewnym uchybieniem może wydawać się przyjęcie w pierwszej części rozprawy zapatrywań Karola Bartha za punkt odniesienia tradycyjnych poglądów luterkańskich na temat usprawiedliwienia. Barth nie był teologiem luterkańskim lecz ewangelicko – reformowanym, niemniej jego poglądy nie odbiegały od konwencji przyjętej u luteranów. W związku z tym praca nie posiada pełnego i doskonałego wymiaru. Autor ma świadomość, że posiada ona treściowe luki. Należy również wspomnieć o sposobie podejścia do analizy zagadnienia. Innymi słowy chodzi o katolickie spojrzenie na tematykę usprawiedliwienia, jakie towarzyszyło autorowi w czasie pisania pracy. Brak wschodniego, prawosławnego wglądu w zagadnienie *iustificatio* mógł spowodować zubożenie tej rozprawy pod względem treści.

Dalsza recepcja *Deklaracji* wymaga pogłębionej refleksji nad biblijnymi podstawami, które służyć mają wypracowaniu języka, który uczyni naukę o usprawiedliwieniu bardziej zrozumiałą dla współczesnego

człowieka. W świecie, który coraz bardziej jest obcy Ewangelii, nasze Kościoły wezwane są do wspólnego działania w przywracaniu misyjnej i ewangelizacyjnej siły głoszenia przesłania biblijnego o potęgę miłosierdzia Bożego. Recepcja nie pomniejsza znaczenia kościelnego urzędu i autorytetu. Nie wkracza w jego kompetencje i prawa. Cała jej natura przypomina jednak, że zadaniem urzędu jest służyć wspólnocie i potwierdzać to, co istnieje już w żywej wierze i świadomości całego Kościoła. Jeśli w procesie wspólnego poszukiwania i wymiany poglądów kształtuje się w świadomości wierzących jakieś nowe, duchowe dobro, wówczas autorytet kościelny powinien wyciągnąć z niego należne konsekwencje. Jest to powinność płynąca ze wspólnej wiary całego Kościoła. Nie zmienia to faktu, że w procesie recepcji dokonuje się więcej, niż to jest oficjalnie uznane.

Nieodzowna jest również rzetelna informacja na temat toczących się rozmów i proponowanych rozwiązań. Potrzebne jest wspólne dawanie świadectwa, bez jakiegokolwiek izolacji. Nie można bowiem stwarzać pozorów, że oto przeciwna strona uznaje nasze poglądy. W dalszym dialogu należy poszukiwać w obu tradycjach zbieżnych punktów i wypracowywać nowe, pogłębione spojrzenie na teologiczne dobro.

W perspektywie przyszłości, na podstawie problemów wyłaniających się z analiz przeprowadzonych w niniejszej pracy, można by wskazać kierunki, w których powinny zmierzać dalsze niezbędne badania. Przede wszystkim jawi się potrzeba ukazania nauki o usprawiedliwieniu w całym dziele zbawienia, począwszy od protologii na eschatologii kończąc. Należałoby także podjąć kwestię warunków eklezjalności Kościoła. Teoria o usprawiedliwieniu uniezależnia obecność i skuteczność działania Chrystusa od nauki, kultu i struktur Kościoła. W trakcie dialogu strona katolicka wskazała na rozróżnienie pomiędzy płaszczyzną konieczności zbawczej a płaszczyzną konieczności eklezjalnej. W kontekście nadrzędnej roli nauki o usprawiedliwieniu dalszych wyjaśnień wymaga pozycja i znaczenie urzędu biskupiego w Kościele.

Niniejsza rozprawa nie pretenduje do tego, aby stanowić wyczerpujące ujęcie nauki o usprawiedliwieniu, ale może przynieść pożytek dla dialogu międzywyznaniowego. Wobec toczącej się debaty na temat

articulus iustificationis dostarcza ona materiału poglądowego na temat różnorodności rozumienia usprawiedliwienia w Kościele katolickim, prezentuje osiągnięty w dialogu ekumenicznym konsensus w tej dziedzinie oraz poszukuje teologiczno – dogmatycznych implikacji *Wspólnej deklaracji*. Autor niniejszej pracy żywi przekonanie, że jego dysertacja przyczyni się do ożywienia samej teologii usprawiedliwienia jak i ugruntowania jedności wśród chrześcijan.

BIBLIOGRAFIA

1. DOKUMENTY KOŚCIOŁÓW

- Accra 1974. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Beiheft 27 zu ÖR, Stuttgart 1975.*
- Apologia Konfesji Augsburskiej, w: Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Warszawa 1980, s. 159-343.*
- Artykuły szmalkaldzkie, w: Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego, Bielsko-Biała 1999, s. 335-358.*
- Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego. Mały Katechizm, Duży Katechizm, Wyznanie augsburskie, Obrona Wyznania augsburskiego, Artykuły szmalkaldzkie, Traktat o władzy i prymacie papieża, Formuła zgody, Bielsko-Biała 1999.*
- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, Poznań 1988.*
- Duży Katechizm, w: Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Warszawa 1980, s. 43-125.*
- Sekretariat dla Popierania Jedności Chrześcijan Dyrektorium ekumeniczne, AAS 62(1970), s. 705-724.*
- Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu, w: Com 14(80)2, s. 3-93.*
- Formuła Zgody, w: Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego, Bielsko-Biała 1999, s. 387-528.*
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Watykan 1988.*
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et Paenitentia*, Watykan 1984.*
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Watykan 1980.*

- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Watykan 1995.
- Jan XXIII, Motu proprio *Superno Dei nutu*, AAS 52(1960), s. 433-437.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1992.
- Kodeks Kononów Kościołów Wschodnich*, AAS 82(1990), s. 1033-1363.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.
- Konfesja Augsburska*, w: *Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980, s. 137-158.
- Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie (Konkordia leuenberska)*, tłum. K. Karski, SiDE 1995, nr 2, s. 33-42.
- Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999.
- Obrona wyznania Augsburskiego*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 165-325.
- Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, AAS 56(1964), s. 637-659.
- Pius IX, Bulla *Ineffabilis Deus*, Watykan 1854.
- Pius XII, Konstytucja apostołska *Munificentissimus Deus*, Watykan 1950
- Pius XII, Encyklika *Humani generis*, Watykan 1950.
- Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, Watykan 1947.
- Rechtfertigung heute. Handreichung zum Reformationstag 1981*, Evangelischer Bund, Göttingen 1981.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1987.
- Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1987.
- Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1987.
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1987.

- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1987.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1987.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1987.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1987.
- Wyznanie Augsburskie*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 143-163.
- Komisja „Wiara i Ustrój” ŚFL, *Akra*, w: *Taufe, Eucharistie und Amt, Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Frankfurt a.M.-Paderborn 1982, s. 22-49.
- Komisja „Wiara i Ustrój” ŚFL, *What Unity Requires*, Faith and Order Paper No 77, Geneve 1976.

2. ŹRÓDŁA

- Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu w: Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000, s. 139-168. Wersja niemiecka, *Gemeinsame Erklärung zuch Rechtfertigungslehre*, <http://www.lutheranworld.org/news.EN>
- Wspólne Oficjalne Oświadczenie Światowej Federacji Luterńskiej i Kościoła katolickiego*, z dn. 11.06.1999, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000, s. 213-218.
- Dodatek do Wspólnego Oficjalnego Oświadczenia Światowej Federacji Luterńskiej i Kościoła katolickiego*, w: S.C. Napiórkowski, *Bóg łaskawy. Nad „Wspólną deklaracją o usprawiedliwieniu”*, Warszawa 2001, s. 121-126.

3. UZGODNIENIA I DOKUMENTY EKUMENICZNE

- Ewangelia a Kościół czyli tzw. Raport z Malty*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część 1: Lata 1965-1981*, Lublin 1985, s. 117-139.
- Wieczera Pańska*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem, Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część 1: Lata 1965-1981*, Lublin 1985, s. 141-168.
- Drogi do wspólnoty*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem, Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część 1: Lata 1965-1981*, Lublin 1985, s. 169-196.
- Wszyscy pod jednym Chrystusem*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem, Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część 1: Lata 1965-1981*, Lublin 1985, s. 199-208.
- Urząd duchowny w Kościele. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolickiej –Ewangelicko-Luterańskiej (1981)*, tłum. S.C. Napiórkowski, SiDE 1987, nr 1, s. 40-69.
- Marcin Luter – Świadek Jezusa Chrystusa*, SiDE 1983, nr 4, s. 74-79.
- Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolickiej – Ewangelicko -Luterańskiej (1984)*, SiDE 1993, nr 2, s. 31-78.
- Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu*, Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterańsko-Rzymskokatolickiego (1993), tłum. K. Karski, SiDE 1995, nr 2, s. 43-138.
- Uchwała Rady Światowej Federacji Luterańskiej*, SiDE 1998, nr 2, s. 65-73.
- Eucharist and Ministry. Lutherans and Catholics in Dialogue IV*, published jointly by Representatives of the USA National Committee of the Lutheran World Federation and the Bishop's Commission for Ecumenical Affairs, Washington – New York 1970.
- Justification by Faith, Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, red. H.G. Anderson, T.A. Murphy, J.A. Burges, Minneapolis 1985.

- Papal Primacy and the Universal Church. Lutherans and Catholics in Dialogue V*, red. P.C. Empie, T.A. Murphy, Mineapolis 1974; wersja polska: *Prymat papieski a Kościół powszechny*, „Novum” 1978, nr 3-4, s. 38-71.
- Teaching Authority and Infallibility in the Church*, published jointly by Representatives of the USA National Committee of the Lutheran World Federation and the Bishop's Commission for Ecumenical Affairs, ThS 39(1979)1, s. 113-166.
- The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church. Lutherans and Catholics in Dialogue I*, Washington 1965.
- Grundkonsens – Grunddifferenz. Studie des Strassburger Instituts für ökumenische Forschung. Ergebnisse und Dokumente*, red. A. Birmele, K. Meyer, Frankfurt a.M.-Paderborn 1992.
- Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*. Dialogdokument der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn-Hannover 1984.
- Lehrverurteilungen - kirchentrennend?, Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer Theologen*, t. I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, red. K. Lehmann, W. Pannenberg, Freiburg-Göttingen 1986; t. II: *Materialen zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung*, red. K. Lehmann, Freiburg-Göttingen 1989; t. III: *Materialen zu Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, red. W. Pannenberg, Freiburg-Göttingen 1990; t. IV: *Antworten an kirchliche Stellungnahmen* red. W. Pannenberg, Th. Schneider, Freiburg-Göttingen 1994.
- Comité mixte catholique-protestant en France: Consensus oecuménique et différence fondamentale (1986)*, DC 69(1987), s. 40-44.
- An Agreed Statement on Eucharistic Doctrine. Anglican-Roman Catholic International Commission*, Windsor 1971, w: *Modern Eucharistic Agreement*, London 1974, s. 32-41.
- ARCIC I, *Kapłaństwo służebne i święcenia. Wspólna deklaracja dotycząca nauki o kapłaństwie służebnym*, Cantenbury 1973, BE 3(1974)11, s. 17-24.

- ARCIC II, *Zbawienie a Kościół*, SiDE 1987, nr 3, s. 60-72.
- ARCIC II, *Życie w Chrystusie: zasady moralne, wspólnota i Kościół. Raport z międzynarodowego dialogu anglikańsko-rzymskokatolickiego (1993)*, SiDE 1995, nr 1, s. 71-99.
- Das Herrenmahl. Bericht der Gemeinsamen Römisch-Katholische-Evangelisch Kommission* 1978, w: DWÜ I, s. 269-295.
- Groupes des Dombes, *Le ministere épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministere, de vigilance et d'unité dans l'Eglise particuliere*, Taizé 1976.
- Groupes des Dombes, *Pour la conversion des Églises*, Paris 1988.
- Groupes des Dombes, *Pour une réconciliation des ministres. Eléments d'accord entre catholiques et protestants*, Taizé 1973.
- Grupa z Dombes, *Doktrynalna zgoda o Eucharystii*, „Jednota” 16(1972), z. 10-11, s. 8-11.
- Grupa z Dombes, *Ku pojednaniu w sprawie posługiwań*, CzST 4(1976), s. 43-58.
- Grupa z Dombes, *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, 3(2001) nr 4, s. 271-407.
- Gruppe von Dombes, *Für die Versöhnung der Ämter*, w: *Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch. Ökumenische Dokumentation I*, red. G. Gaßmann, M. Lienhard, H. Meyer, H.V. Hertrich, Frankfurt a.M. 1974, s. 116-128.
- Internationale anglikanisch-lutheranische Gespräche 1970-1972*, LR 22(1972), s. 512.
- Joint Declaration on the Doctrin of Justification between the Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church*, Geneva-Rome 1995.
- List Przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan do Sekretarza Generalnego Światowej Federacji Luterkańskiej*, w: *Deklaracja o usprawiedliwieniu. Historia powstania, tekst deklaracji, opinie, komentarze*, Bielsko Biała 2000, s. 63-66.
- List Sekretarza Generalnego Światowej Federacji Luterkańskiej do Kościołów członkowskich*, SiDE 1998, nr 2, s. 88-90.
- Odpowiedź Kościoła katolickiego na Wspólną deklarację*, SiDE 1998, nr 2, s. 74-78.

Oświadczenie Sekretarza Generalnego Światowej Federacji Luterskiej ks. Ishaela Noko, w: *Deklaracja o usprawiedliwieniu. Historia powstania, tekst deklaracji, opinie, komentarze*, Bielsko Biała 2000, s. 61-62.

Sakrament Chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu trzeciego tysiąclecia, Warszawa 2000.

4. LITERATURA PRZEDMIOTU

Alter Kirchenstreit beigelegt, <http://www.refpresse.ch/agentur/meldungen/228.htm>

Auch Fürstin Gloria gegen Erklärung zur Rechtfertigung (KNA), „Deutsche Tagespost” z dn. 30.10.1999 r., s. 5.

Baier S., *Scheffczyk kritisiert Ökumenepapier*, „Deutsche Tagespost” z dn. 02.11.1999 r., s. 4.

Bauaenhart G., *Simul iustus et peccator. Zum römischen Einspruch gegen die „Gemeinsame Erklärung zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre”*, *Cath* 53 (1999) 2, s. 130-145.

Blanco A., *Fede e giustificazione: il loro riflesso nell'attività sociale ed economica del cristiano secondo il pensiero luterano e cattolico*, w: *La giustificazione in Cristo, Atti del II Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia*, red. J.M. Galvan, Citta del Vaticano 1997, s. 226-235.

Brinkman M.E., *Christological Implications of the Ecumenical Agreement on Justification*, w: *The Myriad Christ*, red. T. Merrigan, J. Haers, Leuven 2000, s. 567-576.

Brown A.M., *LWF council approves document to end key dispute with Catholics*, „Ecumenical News Internatinal” *Biulletin-* 98-0256, nr 12, s. 13-15.

Cassidy E.I., *Die Erklärung zur Rechtfertigungslehre: Fortschritte, Implikation, Grenze*, OR wyd.niem. 30(2000), nr 6, s. 8.

Deklaracja o usprawiedliwieniu jest darem łaski Bożej dla Kościoła, „Wiadomości KAI” z dn. 11.11.1999 r., s. 15.

- Deklaracja o usprawiedliwieniu*, Bielsko Biała 2000.
- Die dänischen Lutheraner unterzeichnen die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre nicht*, <http://www.refpresse.ch/agentur/meldungen/2874.htm>
- Diekman H., *Chiesa e giustificazione. Il punto di vista riformato*, w: *La giustificazione in Cristo. Atti del II Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia*, red. J.M. Galvan, Citta del Vaticano 1997, s. 243-255.
- Dieter T., *Święto Reformacji w Augsburgu dniem radości*, „Jednota” 1 (2000), s. 8.
- Dulles A., *Dwa języki opisu zbawienia*, „Gość Niedzielny” z dn. 02.04.2000, s. 4-6.
- Ferrario F., Ricca P., *Il Consenso cattolico-luterano sulla doctrina della giustificazione*, Torino 1999.
- Frank H., *Die Diskussion um das Ökumenepapier zur Rechtfertigungslehre wird schärfer. Nur eine Identitätskrise des Protestantismus?*, <http://www.epv.de/ge/frank.htm>
- Frieling R., *Konsens und Anathema? Zur Rezeption der Rechtfertigungserklärung*, MD 49(1998), s. 66-75.
- Frieling R., *Wie ist es zum Streit über die Rechtfertigungslehre gekommen*, w: *Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre”*, hrsg. B. J. Hilberath, W. Pannenberg, Regensburg 1999, s. 9-23.
- Fritsch R., *Konsens in der Wahrheit oder Dissens für die Wahrheit? Zur jüngsten Kontroverse im deutschen Protestantismus über die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre”* MD 48(1997), s. 115-118.
- Godzinę jedności zna tylko Duch Święty*, wywiad z abp A. Nossolem, „Wiadomości KAI” 3(408) 2000, s.5.
- Härle W., *»Ja« mit Vorbehalt. Streit über die Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, EK 30(1997), s. 719-721.
- Härle W., *Zur Gegenwartsbedeutung der „Rechtfertigungs” – Lehre*, ZThK 95(1998), s. 101-139.
- Hilberath B.J., *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung aus römisch-katholischer Sicht*, w: *Zur Zukunft der Ökumene. Die „Ge-*

- meinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*”, hrsg. B. J. Hilberath, W. Pannenberg, Regensburg 1999, s. 79-99.
- Hintz M. *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu Światowej Federacji Luterńskiej i Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan (Zmiany redakcyjne)*, SiDE 1988, nr 2, s. 51-53.
- Hoeres W., *Rechtfertigung*, „Deutsche Tagespost” z dn. 13.11.1997 r., s. 9.
- Holc P., *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione. Studio sul dialogo teologico cattolico-luterano*, Roma 1999.
- Iammarrone G., *Il dialogo sulla giustificazione. La formula „simul iustus et peccator” in Lutero, nel Concilio di Trento e nel confronto ecumenico attuale*, Padova 2002.
- Jan Paweł II, *Modlitwa na Anioł Pański*, z dn. 28.06.1998 r., SiDE 1988, nr 2, s. 79-80.
- Jan Paweł II, *Modlitwa na Anioł Pański*, z dn. 31.10.1999 r., OR 1(2000), s. 1.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Prezydenta Światowej Federacji Luterńskiej*, z dn. 09.12.1999 r., w: *Deklaracja o usprawiedliwieniu*, Bielsko Biała 2000, s. 78-80.
- Jan Paweł II, *Na drodze do pełniej jedności Ciała Chrystusa*, OR 3(2000), s. 14.
- Jan Paweł II, *Uczymy się iść razem w braterstwie i pokoju*, OR 1(2000), s. 34-35.
- Jan Paweł II, *Wspólnie świętujemy Wielki Jubileusz*, OR 3(2000), s. 52.
- Jüngel E., *Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels - aus Anlaß einer ökumenischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre”*, ZThK 94 (1997), s. 394-406.
- Kalina H.E.J., *Einig in der Rechtfertigungslehre?*, EvTh 58(1998), s. 156-161.
- Karger M., *„Ein differenzierter Konsens” auf Kosten der sakramentalen Struktur der Kirche*, „Deutsche Tagespost” z dn. 30.04.1998 r., s. 5.
- Karger M., *Bedeutsame Unterschiede wurden gefällig harmonisiert. Ein Gespräch mit Leo Scheffczyk*, „Deutsche Tagespost” z dn. 10.07.1999 r., s. 5.

- Karger M., *Rückkehr zu den Grundsätzen der Reformation*, „Deutsche Tagespost” z dn. 26.10. 1999 r., s. 5.
- Karski K., *Postęp w dialogu luterancko-katolickim*, w: *Deklaracja o usprawiedliwieniu*, Bielsko Biała 2000, s. 9-20.
- Karski K., *Sprawiedliwość w Chrystusie. Stan dialogu katolicko-luteranckiego na temat usprawiedliwienia*, w: K. Karski, *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców Reformacji w dzieło jedności*, Warszawa 2001, s. 289-302.
- Karski K., *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców Reformacji w dzieło jedności*, Warszawa 2001.
- Kasper W., *Es geht um des Menschen Hoffnung. Wie die Diskussion um die Rechtfertigung weitergehen sollte*, „Deutsche Tagespost” z dn. 17.09.1998 r., s. 4.
- Kasper W., *Homily by bishop Walter Kasper*, <http://www.lutheranworld.org/news.EN>.
- Kasper W., *In allem Christus bekennen. Einig in der Rechtfertigungslehre als Mitte und Kriterium des christlichen Glaubens?*, KNA-ÖKI 32 (1997), s. 221-239.
- Katholiken und Lutheraner schließen in Augsburg Frieden*, <http://www.kathpress.at/news/99q4/kwb-k199906238.htm>
- Kowalczyk D., *W drodze ku całej prawdzie o usprawiedliwieniu*, „Przegląd Powszechny” 4 (944) 2000, s. 51-64.
- Kreuzer M., *Jahrhundertereignis oder Fata Morgana?*, FKTh 15(1999), s. 288-299.
- Kritik an Unterschriften gegen „Erklärung zur Rechtfertigung” (KNA)*, „Deutsche Tagespost” z dn. 09.12.1999 r., s. 5.
- La giustificazione in Cristo, Atti del II Simposio Internazionale della Facolta di Teologia*, red. J.M. Galvan, Citta del Vaticano 1997.
- Lehman K., *Herrscht Einigkeit im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft?*, „Deutsche Tagespost” z dn. 01.10.1998 r., s. 12-14.
- Lehman K., *Grundlegend einig*, <http://www.kath.de/bistum/mainz/bischof/Lehmann/recht-301099.htm>
- Lehman K., *Jaki konsens osiągnięto?*, „Przegląd Powszechny” 4(944) 2000, s. 27-34.

- Lutherans approve Joint Statement on Justification*, „The Vatholic Standard and Times” z dn. 28.08.1997, s. 9.
- Lutzi T., *Kirchenverständnis, Sukzession und Papstamt. Bischof Kasper über die Fragen, die die Ökumene in Zukunft beschäftigen werden*, „Deutsche Tagespost” z dn. 22.01.2000 r., s. 4.
- Maffeis A., *La doctrina delta giustificazione da K. Barth a oggi*, w: *La giustificazione in Cristo. Atti die II Simposio Internazionale della Facolta di Teologia*, J. M. Galvan (red.), Citta del Vaticano 1997, s. 186-191.
- Mikler R., „*Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu – refleksje*”, „Teofil” 1/2000, s. 3-4.
- Napiórkowski A.A., *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróznicowany konsensus teologii katolickiej i luterńskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2000.
- Napiórkowski A.A., *Luteranie i katolicy pojednani łaską Chrystusa*, „Niedziela” z dn. 07.11.1999 r., s. 12.
- Napiórkowski A.A., *Pneumatologiczne wymiary usprawiedliwienia. „Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”*, w: *Niech zstąpi Duch Twój!*, red. Z. Kijas, Tarnów 1999, s. 87-102.
- Napiórkowski S.C., „*Wszyscy pod jednym Chrystusem*”. *Ekumeniczne zbliżenie w Augsburgu*, „Przewodnik Katolicki” (1980) nr 41, s. 2-3.
- Napiórkowski S.C., *Bóg łaskawy. Nad „Wspólną deklaracją o usprawiedliwieniu”*, Warszawa 2001.
- Napiórkowski S.C., *Luteranie i katolicy podają sobie ręce*, w: „Gość Niedzielny” nr 34, z dn. 31.10.1999 r., s. 12.
- Napiórkowski S.C., *Usprawiedliwienie. Dialog katolicko-luterński na forum światowym*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000, s. 15-66.
- Napiórkowski S.C., *Wspólna deklaracja o usprawiedliwieniu czy początek końca reformacji?*, w: „Sympozjum” 4(2000)6, s. 61-94.
- Nein zum Ökumenepapier. Evangelische Theologen lehnen Erklärung zur Rechtfertigung ab (KNA)*, „Deutsche Tagespost” z dn. 31.01.1998 r., s. 4.
- Niech zstąpi Duch Twój!*, red. Z. Kijas, Tarnów 1999.

- Noch viele Schritte sind zu tun. Fokolare-Treffen: luterischer Bischof gegen Interkommunion (KNA)*, „Deutsche Tagespost” z dn. 20.01. 2000 r., s. 5.
- Nossol A., *Być dla, czyli myśleć sercem. Z księdzem biskupem Nossolem rozmawia ks. Jerzy Szymik*, Katowice 1999.
- Nossol A., *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, Opole 2000.
- Nossol A., *Ku otwartej tożsamości wyznaniowej*, w: A. Nossol, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia*, Opole 2000, s. 91-99.
- Nossol A., *Ogólnoekumeniczne znaczenie dialogu katolicko-luterańskiego na temat usprawiedliwienia*, w: *Tożsamość i dialog*, red. P. Jaskóła, Opole 1997, s. 45-58.
- Nossol A., *Zdani na miłosierdzie Boże*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000, s. 99-104.
- Nussberger C., *Ein Meilenstein auf dem Weg zur Einheit*, <http://www.refpresse.ch/agentur/meldungen/2868.htm>
- Nur am Reformationstag. Ökumene-Fest ermöglicht gemeinsame Sonntagsgottesdienste (KNA)*, „Deutsche Tagespost” z dn. 12.08. 1999 r., s. 4.
- Pannenberg W., *Die Gemeisame Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus evangelischer Sicht*, w: *Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeisame Erklärung zur Rechtfertigungslehre”*, red. B.J. Hilberath, W. Pannenberg, Regensburg 1999, s. 70-78.
- Porada R., *Przewodnie idee wspólnego rozumienia usprawiedliwienia*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000, s. 67-98.
- Poróżniły nas emocje. Rozmowa z prof. K. Karskim*, „Wiadomości KAI” z dn. 04.11.1999 r., s. 10-11.
- Presentation of the Roman Catholic Response to the Vatican Sala Stampa of his Eminence E.I. Cardinal Cassidy, president of the Ponifical Council for Promoting Christian Unity*, IS PCPCU 98(1998), s. 95-97.
- Presskonferenz am 29.10.1999 in Augsburg anlässlich der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, <http://www.dbk.de/presse/pm1999/pm1999102901.html>

- Ratzinger dankbar für Konsens von Augsburg (KNA)*, „Deutsche Tagespost” z dn. 09.11.1999 r., s. 4.
- Ratzinger J., «Präzisierungen» zu einer «Erklärung» des Heiligen Stuhls „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, z dn. 14.07.1998 r., s. 13.
- Ratzinger J., *Das Geheimnis und das Wirken der Gnade*, „30 Tage” nr 6/7 (1999), s. 9-12.
- Reder M., „Die Einheit erfordert Hingabe, nicht Preisgabe”. *Bischof Scheele und der evangelische Theologe Pannenberg sprachen über die Erklärung zur Rechtfertigung*, „Deutsche Tagespost” z dn. 23.01.1999 r., s. 5.
- Reder M., *Von Meilensteinen, Stolpersteinen und Doppelpunkten*, „Deutsche Tagespost” z dn. 03.11.1999 r., s. 3.
- Rozmowy nad Deklaracją*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000, s. 113-138.
- Ruh U., *Umstrittener Konsens. Die Diskussion über die Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, HerKorr 52(1998), s. 132-136.
- Rummel P., *Eine Frucht vieler Gebete. Nach jahrhundertelangem Streit ein Schritt zur Einheit*, Katholische Sonntagszeitung für das Bistum Augsburg, z dn. 18/19.09.1999, s. 6-7.
- Scheffczyk L., *Die „organische” und die „transzendente” Verbindung zwischen Natur und Gnade (Ein Vergleich zwischen M.J. Scheeben und K. Rahner aus Anlaß des Scheeben-Gedenkens*, FKTh 4(1988), s. 170-175.
- Scheffczyk L., *»Ungeschaffene« und »geschaffene« Gnade. Zur Vertiefung des Gnadenverständnisses*, FKTh 15(1999), s. 81-97.
- Schosch A., *Anfang vom Ende?*, <http://www.tendenzen.de/ausgabe1/aktuell.htm>
- Skiba S., *W rocznicę wystąpienia Marcina Lutra. Przekonany o własnej boskości*, „Nasz Dziennik” z dn. 19.10.1998 r., s. 3.
- Skowronek A., *Deklaracja o usprawiedliwieniu – i co dalej?*, „Więź” 43(2000) nr 1, s. 13-18.
- Skowronek A., *Kontrowersyjny konsens w nauce o usprawiedliwieniu*, SiDE 15(1999), nr 2, s. 38-45.
- The Myriad Christ*, red. T. Merrigan, J. Haers, Leuven 2000.

- Theobald M., *Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus. Anmerkungen zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*, ZThK 95(1998), s. 103-117.
- Theologen – Appell gegen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, <http://www.refpresse.ch//agentur/meldungen/795.htm>
- Tożsamość i dialog*, red. P. Jaskóła, Opole 1997.
- Track J., *Nicht nur eine ethische, auch eine spirituelle Dimension*, „Deutsche Tagespost” z dn. 04.11.1999 r., s. 6.
- Tykfer M., *Reinterpretacja teologiczna dogmatu w dialogu ekumenicznym na przykładzie Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, Poznań 2002.
- Uglorz M., *Refleksja po podpisaniu „Wspólnego oficjalnego oświadczenia o usprawiedliwieniu”*, „Myśl Protestancka” 1/2000, s. 3-11.
- Ullrich L., *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Bedeutung Rezeption aus katholischer Perspektive*, US 53 (1998) 4, s. 356-562.
- Vannari J., *Papież Jan Paweł II popiera porozumienie luterańsko-katolickie*, „Zawsze Wierni” 1999, nr 27, s. 62-77.
- Vatikan und Lutheraner legen jahrhundertealten Glaubensstreit bei*, <http://www.newswindow.ch/artikel/991031/99103w13.html>
- Votum zur „Gemeisame Erklärung zur Rechtfertigungslehre”*, <http://www.epv.de/ge/votum.htm>
- Wagner H. *Die Rechtfertigungsproblematik im ökumenischen Dialog*, w: *Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeisame Erklärung zur Rechtfertigungslehre”*, red. B.J. Hilberath, W. Pannenberg, Regensburg 1999, s. 58-69.
- Wallman J., *Der Streit um die „Gemeisame Erklärung zur Rechtfertigungslehre”* ZThK 95(1988), s. 207-251.
- Wendebourg D., *Zur Entstehungsgeschichte der „Gemeisamen Erklärung”*, ZThK 95(1988), s. 140-206.
- Wir müssen neu sagen, was Rechtfertigung bedeutet*, <http://www.epv.de/ge/loewe.htm>
- Wokół Wspólnej deklaracji katolicko-luterańskiej*, „Niedziela” z dn. 23.01.2000 r., s. 7.

- Wypowiedzi przedstawicieli Kościołów ewangelickich*, SiDE 1988, nr 2, s. 81-84.
- Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000.
- Zdani na Boże miłosierdzie. Rozmowa z bp. Alfonsem Nossolem, członkiem Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijan*, „Wiadomości KAI” z dn. 04.11.1999 r., s. 9 i 11.
- Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre”*, hrsg. B. J. Hilberath, W. Pannenberg, Regensburg 1999.

5. LITERATURA POMOCNICZA

- Adam K., *Natura katolicyzmu*, Warszawa 1999.
- Adamski J., *Łaska Boża*, Kraków 1924.
- Alfaro A., *Cristologia e antropologia*, Assisi 1973.
- Alfaro J., *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, Warszawa 1975.
- Althaus P., *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1963.
- Ambaum J., *Nadzieja na puste piekło i zbawienie dla wszystkich. Koncepcja nadziei zbawienia u H.U. von Balthasara*, Com 12(1992)1, s. 110-124.
- Andersen W., *Das theologische Gespräch über die Rechtfertigung in Helsinki*, w: *Helsinki 1963. Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes*, Berlin 1964, s. 25-69.
- Asmussen H., *Maria, Mutter Gottes*, Stuttgart 1951.
- Aubert R., *La théologie catholique au milieu XX^e siècle*, Paris 1954.
- Auer J., *Kleine Katholische Dogmatik*, t. V: *Das Evangelium der Gnade*, Regensburg 1972.
- Baker J.W., *The Petrine Office: Some Ecumenical Projections*, w: *Lutherans and Catholics in Dialogue V*, red. P.C. Empie, T.A. Murphy, Augsburg-Minneapolis 1974, s. 213-224.
- Balter L., *Wołanie Kościoła naszych czasów*, Com 1(1981), 1-2, s. 30-48.
- Balthasar H.U.v., *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Tarnów 1998.

- Balthasar H.U.v., *Espérer pour tous*, Paris 1987.
- Barauna G., *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, t. I-II, Freiburg 1966.
- Barsotti D., *La vita in Cristo. I sacramenti dell'iniziazione*, Brescia 1983.
- Barth K., *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924.
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik*, Zollikon – Zürich 1946.
- Barth K., *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zollikon-Zürich 1943.
- Barth K., *Dogmatique*, vol. I, t. II*, Geneve 1954.
- Barth K., *Ein Brief an den Verfasser*, w: Küng H., *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barth und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, s. 11-14.
- Barth K., *Reformierte Lehre. Ihr Wesen und ihre Aufgabe*, w: Barth K., *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924, s. 207-227.
- Bartnik Cz.S., *Ewangelia a świat w Raporcie z Malty*, ChS 6 (1974) 30, s. 62-69;
- Bartnik Cz.S., *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002.
- Bartnik Cz.S., *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia*, Lublin 1979, s. 11-44.
- Bartnik Cz.S., *Personalistyczny charakter łaski według Wincentego Granata*, w: Cz.S. Bartnik, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 309-313.
- Becer K., *De Gratia*, Roma 1990.
- Beinert W., *Konfessionelle Grunddifferenz*, Cath 34 (1980), s. 36-61.
- Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes*, red. E. Wilkens, Berlin 1964.
- Benedyktowicz W., *Barth i Bultman. Paralele – różnice – dopełnienia*, RTChAT z.1 (1969).
- Berkouwer G.C., *Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, London 1956.
- Bernard z Clairvaux, *Kazania o Najświętszej Maryi Pannie*, Warszawa 2000.
- Bertetto D., *Lo Spirito Santo e Santificatore*, Roma 1977.
- Bertuletti A., *Conoscenza simbolica. Rivelazione ed Eucharystia*, w: *Il mangiare di Dio con noi*, Bergamo 1980, s. 81-102.

- Bierz E., *Über die Rechtfertigung*, w: *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*, Berlin 1969.
- Birmel A., *Le salut en Jesus Christ dans les dialogues oecumeniques*, Paris 1986.
- Boff L., *Die Kirche als Sakrament in Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1971.
- Boff L., *Chiesa: carsima e potere.*, Roma 1986.
- Boff L., *Experimentar a Deus Hoje*, Petrópolis 1974.
- Boff L., *From integrál to partial liberation*, „Verbinum SVD” 21(1980), s. 316-347.
- Boff L., *Iglesia: carsima e poder. Ensayos de eclesia militante*, Santander 1982.
- Boff L., *La gratia come liberazione*, Roma 1985.
- Boff L., *La teologia, la Chiesa, i poveri*, Borgano, Torino 1992.
- Boff L., *Passione di Cristo passione del mondo*, Assisi 1978.
- Boff L., *Sakramenty Kościoła*, Warszawa 1981.
- Boff L., *Teología del cautiverio y de la liberation*, Madrid 1978.
- Boff L., *Trinié et société*, Paris 1990.
- Boff L., *Vita secondo lo spirito*, Roma 1984.
- Bogdahn S., *Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie. Möglichkeiten und Tendenzen der katholischen Lutherforschung in evangelischer Sicht*, Göttingen 1971.
- Bokwa I., *Chrystologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie und bei Karl Rahner*, Frankfurt a. M. 1990.
- Bokwa I., *Człowiek w świetle Jezusa Chrystusa według Karla Rahnera*, „Przegląd Powszechny” 3(871)1994, s. 356-365.
- Bokwa I., *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursy von Balthasara*, Radom 1998.
- Bokwa I., *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996.
- Bouyer L., *Le culte de la Mère de Dieu*, Chevetogne 1950.
- Braiydenburg A., *Das Evangelium und die Kirche. Zum Schlußbericht der Studienkommission des Lutherischen Weltbundes und der Römisch-katholischen Kirche. Das sog. „Malta-Papier”*, ÖR 21 (1972), s. 562-569.

- Brücken. Hilfen zum Glaubensgespräch*, t. II, Kevelaer 1976.
- Burns P.J., *Communion, Councils, and Colegiallity: Some Catholic Reflections*, w: *Lutherans and Catholics in Dialogue V*, red. P.C. Empie, T.A. Murphy, Augsburg-Minneapolis 1974, s. 151-172.
- Caprioli A., *Il sacramento. Tra conosceza simbolica e rivelazione*, „La Scoula Cattolica” 5(1989), s. 452-464.
- Charles R., *La Miséricorde d’Allah*, w: *L’evanile de la miséricorde*, Paris 1965, s. 29-42.
- Confessio Augustana - den Glauben bekennen*, red. R. Kolb, Gütersloh 1980.
- Congar Y., *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980.
- Congar Y., *Tradition und Kirche*, Aschaffenburg 1964.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. II, Warszawa 1995.
- Congar Y., *Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen*, Stuttgart 1966.
- Congar Y., *Martin Luther*, Paris 1983.
- Congar Y., *Nouveaux regards sur la christologie de Luther*, w: Y. Congar, *Martin Luther*, Paris 1983, s. 105-133.
- Congar Y., *Regards et refléksion sur la christologie de Luter*, w: *Das Konzil vom Chalkedon III*, Würzburg 1954, s. 476-199.
- Courth F., Neuner P., *Podręcznik teologii dogmatycznej. Mariologia. Eklezjologia*, Kraków 1999.
- Coventry J., *Lutherans and Catholics in Dialogue*, OiCh 7 (1971), s. 371-378.
- Crouzel H., *Orygenes*, Bydgoszcz 1996.
- Cullmann O., *Zarys historii ksiąg Nowego Testamentu*, Warszawa 1968.
- Człowiek i jego zbawienie*, B. Sesboüe (red.), Kraków 2001.
- Dantine W., *Gedanken über den Funktionscharakter des articulus stantis et cadentis ecclesiae*, w: *Helsinki 1963. Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes*, red. E. Wilkens, Berlin 1964, s. 125-145.
- Das „Augsburger Bekenntnis” von 1530 – damals und heute*, red. B. Lohse, O.H. Pesch, München-Mainz 1980.

- Das Konzil vom Chalkedon III*, Würzburg 1954.
- Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*, Berlin 1969.
- Davids A., *Van Canberra tot Harare: Het traject van de orthodox kerken*, CO 51(1999), nr 1-2, s. 1-18.
- De Bovis A., *Die Kirche als Sakrament*, Aschaffenburg 1962.
- Delumeau J., *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture 13th-18th Centuries*, New York 1997.
- Deman T., *Französische Bemühungen um eine Erneuerung der Theologie*, „Theologische Revue” 46(1950), s. 62-82.
- Die Eucharistie*, Akra 1974. *Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Berichte, Reden, Dokumente*, Beiheft 27 zu ÖR, Stuttgart 1975.
- Die Evangelisch-Lutherische Kirche. Vergangenheit und Gegenwart*, Frankfurt a.M 1983.
- Die Leuenberger Konkordie. Dokument der Einigung reformatorischer Kirchen in Europa*, LM 12 (1973), s. 271-274.
- Diekamp F., *Theologiae Dogmaticae Manuale*, t. IV, Parisiis 1943.
- Dola T., *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994.
- Donn J.D.G., *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Chistianity*, London 1977.
- Duchaine M.C., *Vatican I on Primacy and Infallibility*, w: *Lutherans and Catholics in Dialogue V*, red. P.C. Empie, T.A. Murphy, Augsburg-Minneapolis 1974, s. 139-150.
- Dziasek F., *Księga życia wiecznego. Traktat dogmatyczny o łasce*, Poznań – Warszawa– Lublin 1969.
- Eicher P., *Die anthropologische Wende: Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg 1970.
- Émery P.Y., *L'unité des croyants au ciel et sur la terre. La communion dans la prière de l'Eglise*, Taizé 1962.
- Evangelium – Welt – Kirche. Schlußbericht und Referate der römisch-katholisch/evangelisch-lutheranischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche” 1967-1971. Auf Veranlassung des Lutherischen Weltbundes und des Sekretariats für die Einheit der Christen*, red. H. Meyer, Frankfurt a.M. 1975.

- Faber G.S., *The primitive doctrine of iustification*, London 1939.
- Fanfani L. J., *Manuale theoretico-practicum Theologiae moralis*, t. IV, Romae 1951.
- Feiner J., Löhrer M. (red.), *Misterium Salutis*, t. IX, Brescia 1975.
- Ferdek B., *Mądrość jako tytuł chrystologiczny*, „Perspectiva” 1 (2002), nr 1, s. 175-189.
- Ferdek B., *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem teologiczny*, Wrocław 1997.
- Ferdek B., *Teologia futurologiczna*, Legnica 2001.
- Flick M., Alszegeh Z., *Il Vangelo della Grazia. Trattato dogmatico*, Firenze 1967.
- Ford D., *Theologen der Gegenwart*, Paderborn – München– Wien – Zürich 1993.
- Forycki R., *Miłosierdzie nakazem sprawiedliwości*, Com 1(1982), 1-2, s. 77-86.
- Franc-Prat E., *La bouddhisme doctrine de miséricorde*, w: *L'évanile de la miséricorde*, Paris 1965, s. 55-76.
- Fransen P., *L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, w: Feiner J., Löhrer M. (red.), *Misterium Salutis*, t. IX, Brescia 1975.
- Freiling R., „*Das Evangelium und Kirche*”. *Entstehung und Hintergrund*, MD 23 (1972), s. 66-75.
- Frieling R., *Konziliare Gemeinschaft der Konfessionen. Eine Skizze des Konfessionellen und ökumenischen Problems*, MD 37 (1986), s. 78-84.
- Gabus P., *Point de vue protestant sur les études mariologiques et la piété mariale*, Mar. 44(1982), s. 475-509.
- Gardocki D., *Łaska i wyzwolenie. Łaska podstawą wyzwolenia w teologii Leonarda Boffa*, Łódź 1999.
- Gassmann G., *Montreal 1963 – Santiago de Compostela 1993: Report of the Director*, w: *On the way to Fuller Koinonia*, red. T.F. Best, G. Gassmann, *Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order*, Geneva 1994, s. 12-18.
- Gemeinsame lutherisch/römisch-katholische Kommission*, Ökumenisches Institut Boossey bei Genf, Schweiz, 10-14 März 1986, s. 1-17.

- Gemeinsamer Bericht einer katholisch/lutherischen Planungssitzung über „Die zukünftige Arbeit der Gemeinsamen römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Kommission“* 19-20 März 1985.
- Ghirlanda G., *Biskupstwo i prezbiterat w „Lumen Gentium”*, w: *Kapłaństwo. Kolekcja Communio*, t. III, Poznań 1988, s. 77-93.
- Glaube in Prozess. Christsein nach dem II. Vaticanum*, red. E. Klinger, K. Wittstadt, Freiburg Br. 1984.
- Górka L., *Ekumenizm w Kościele rzymskokatolickim*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 324-342.
- Granat W., *Dogmatyka katolicka*, t. I-IX, Lublin 1959-67.
- Granat W., *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1964.
- Granat W., *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. I-II, Lublin 1972-74.
- Granat W., *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela. Dogmatyka katolicka*, t. V, Lublin 1959.
- Granat W., *Osoba ludzka. Próby definicji*, Sandomierz 1961.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Przemyśl 1985.
- Granat W., *Teodycea*, Lublin 1968.
- Granat W., *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Przemyśl 1976.
- Greshake G., *Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen theologie*, Herder – Korrespondenz 27(1973), s. 625-634.
- Greshake G., *Gnade als konkrete Freiheit*, Mainz 1972.
- Greshake G., *Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologischen Perspektiven*, Freiburg 1983.
- Greshake G., Lofhink G., *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg – Basel – Wien 1986.
- Greshake G., *Plus fort quo la mort*, Mame 1979.
- Greshake G., *Signale des Glaubens*, Freiburg Br. 1980.
- Greshake R., *Erlöst in einer unerlösten Welt?*, Mainz 1987.
- Greshake R., *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg 1977.

- Grossi V., Sesboüe B., *Łaska i usprawiedliwienie od Soboru Trydenckiego do epoki współczesnej*, w: *Człowiek i jego zbawienie*, B. Sesboüe (red.), Kraków 2001, s. 281-320.
- Grundkonsens - Grunddifferenz. Studie des Strassburger Instituts für Ökumenische Forschung. Ergebnisse und Dokumente*, red. A. Birmele, H. Meyer, Frankfurt a.M. – Paderborn 1992.
- Grześkowiak J., *Romano Guardini. Życie i wkład w odnowę liturgii*, HD 38(1969), s. 123-128.
- Guardini R., *Der Mensch und der Glaube*, Leipzig 1933.
- Guardini R., *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg 1940.
- Guardini R., *Glaubensgeschichte und Glaubenszweifel*, Würzburg 1939.
- Guardini R., *Objawienie. Natura i formy Objawienia*, Warszawa 1957.
- Guardini R., *Vom Geist der Liturgie*, Fryburg 1918.
- Guardini R., *Vom Leben des Glaubens*, Mainz 1962.
- Guardini R., *Wolność – łaska – los*, Kraków 1995.
- Guardini R., *Znaki święte*, Wrocław 1982.
- Guardini R., *Anfang, eine Interpretation der ersten fünf Kapitel von Augustinus aus Bekenntnissen*, Würzburg 1943.
- Guardini R., *Das Dogma*, Würzburg 1940.
- Guardini R., *Der Herr*, Würzburg 1938.
- Guardini R., *Świat i osoba*, Kraków 1969.
- Guardini R., *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg 1950.
- Hahn F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1963.
- Heggen F.J., *Gemeinsame Bussfeier und Privatbeichte*, Wien 1966.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1993.
- Heijden van der B., *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundposition*, Einsiedeln 1973.
- Heinzmann R., *Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. Michael Schmaus zum 90. Geburtstag*, MThZ 38 (1987), s. 115-133.

- Helsinki 1963. Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes*, Berlin 1964.
- Herbert J., *La notion de miséricorde dans la religion nationale japonaise*, w : *L'évanile de la miséricorde*, Paris 1965, s. 77-89.
- Hermann R., *Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich”*, Gütersloh 1930.
- Hirsch E., *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, Berlin 1964.
- Hładowski W., *Na drodze do jedności w wierze*, HD 42 (1973), s. 109-113.
- Holstein H., *La tradition dans l'Église*, Paris 1960.
- Hryniewicz W., *Doctor humanus. Teologiczne horyzonty księdza profesora Wincentego Granata (1900-1979)*, „Znak” 32 (1980), s. 586-602.
- Hryniewicz W., *Nadzieja nie jest udreką*, w: *Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*, red. J. Majewski, Warszawa 2000.
- Hryniewicz W., *Proces recepcji prawdy w Kościele. Jego znaczenie hermeneutyczne i ekumeniczne*, CT 45(1975) nr 2, s. 19-34.
- Hryniewicz W., *Pytanie o piekło*, w: *Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*, red. J. Majewski, Warszawa 2000.
- Hryniewicz W., *Recepcja jako problem ekumeniczny*, w: *Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu*, Lublin 1985, s. 9-36.
- Hryniewicz W., Nossol A., *Profesor Wincenty Granat*, RTK 19 (1972), z. 2, s. 5-9.
- Il mangiare di Dio con noi*, Bergamo 1980.
- Imhof P., Biellowons H., *Karl Rahner – Bilder eines Lebens*, Zürich – Freiburg 1985.
- Ineffabile Eucharistiae Donum*, red. T. Dola. Opole 1997.
- Iserloh E., „*Das Herrenmahl*” im römisch-katholischen und evangelischen Gespräch, ThRv 75(1979), s. 177-182.
- Jan Paweł II, *Orędzie do wspólnot podstawowych*, z dn. 10.07. 1980 r., w: *W trosce o pełnię wiary*, Tarnów 1995, s. 270-271.
- Jan Paweł II, *Przemówienie na II Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Puebla*, z dn. 28.01. 1979 roku, ŻM 5 (1979), s. 93-95.

- Jaskóła P., *Geneza i zasadnicze etapy rozwoju ruchu ekumenicznego*, STHSO 13 (1992), s. 195-216.
- Jaskóła P., *Wspólnota anglikańska*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 178-188.
- Jaworski M., *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego*, Warszawa 1967.
- Jaworski M., *Słowo wstępne do książki R. Guardiniego „Wolność – łaska – los”*, Kraków 1995, s. 5-8.
- Jenson R.W., *Karl Barth*, w: D. Ford, *Theologen der Gegenwart*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1993, s. 27-51.
- Jesnon R., *Rechtfertigung und Kirche*, w: *Gemeinsame lutherisch/römisch-katholische Kommission*, Ökumenisches Institut Boossey bei Genf, Schweiz, 10-14 März 1986, s. 1-18.
- Jüngel E., *Amica Exegesis einer römischen Note*, ZThK 95(1998)10, s. 252-279.
- Karski K., *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 1994.
- Karski K., *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986.
- Karski K., *Kościół rzymskokatolicki w dialogu z Kościołami i wspólnotami protestanckimi*, SiDE 1987, nr 3, s. 11-23.
- Karski K., *Siódme Zgromadzenie Ogólne w Canberze, Australia, 7-20.02.1991. Przebieg obrad*, SiDE 1992, nr 1, s. 88.
- Karski K., *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wyznaniach chrześcijańskich*, Warszawa 1994.
- Karski K., *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971.
- Karwacki R., *Communicatio Spiritus Sancti. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako Communio według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Siedlce 1999.
- Karwacki R., *Uzgodnienia w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu*, Siedlce 2000.
- Kasper W., *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, w: *Glaube in Prozess. Christsein nach dem II. Vaticanum*, red. E. Klinger, K. Wittstadt, Freiburg 1984, s. 221-239.

- Kasper W., *Gegebene Einheit – bestehende Schranken – gelebte Gemeinschaft*, w: *Confessio Augustana - den Glauben bekennen*, red. R. Kolb, Gütersloh 1980, s. 151-158.
- Kasper W., *Grundkonsens und Kirchengemeinschaft. Zum Stand des ökumenischen Gesprächs zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche*, w: *Grundkonsens – Grunddifferenz. Studie des Strassburger Instituts für Ökumenische Forschung. Ergebnisse und Dokumente*, red. A. Birmele, H. Meyer, Frankfurt am Main-Paderborn 1992, s. 97-116.
- Kertelge K., *Rechtfertigung bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulischen Rechtfertigungsbegriffs*, Münster 1977.
- Kijnzle P., *Sakramente und Ursakramente*, FZThPh 10 (1963), s. 428-444;.
- Kirche. Ursprung und Gegenwart*, red. H. Althaus, Freiburg Br. 1984.
- Klappert B., *Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth*, Göttingen 1976.
- Koch T., *Das Problem des evangelischen Kirchenverständnisses nach dem Augsburger Bekenntnis*, w: *Das „Augsburger Bekenntnis“ von 1530 - damals und heute*, red. B. Lohse, O.H. Pesch, München-Mainz 1980, s.127-133.
- Kostecki O. R., „*Bo Jego miłosierdzie na wieki*” Ps 135, Poznań - Warszawa 1972.
- Kösters R., *Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich”. Zu dem gleichnamigen Buch von Rudolf Hermann*, Cath 18 (1964), s. 48-217.
- Kowalczyk M., *Usprawiedliwienie*, Ołtarzew 1993, maszynopis.
- Kramer F., *A Lutheran Understanding of Papal Primacy*, w: *Lutherans and Catholics in Dialogue V*, red. P.C. Empie, T.A. Murphy, Augsburg – Minneapolis 1974, s. 127-133.
- Kranemann B., *Die Versöhnung mit Gott und den Menschen in der Feier der Gemeindemesse*, „Heiliger Dienst“ (1997), s. 101-107.
- Kraus G., *Podręcznik teologii dogmatycznej. Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, Kraków 1999.
- Kühn U., *Natur und Gnade*, Berlin 1962.

- Küng H., *Christ sein*, München 1974.
- Küng H., *Credo. Apostolskie wyznanie wiary objaśnione ludziom współczesnym*, Warszawa 1995.
- Küng H., *Nieomylny*, Kraków 1995.
- Küng H., *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barth und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957.
- Küng H., *Sobór i zjednoczenie*, Kraków 1964.
- Küng H., *Życie wieczne?*, Kraków 1993.
- Laekman M., *Zur reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Stuttgart 1953.
- Langemeyer G., *Die dialogische Personalismus in der evangelischen und Katholischen Theologie*, Paderborn 1963.
- Laurentin R., *Court Traité sur la Vierge Marie*, Paris 1988.
- Lehman K., *Kirche als Sakrament und Rechtfertigung*, w: *Gemeinsame lutherisch/römisch-katholische Kommission*, Ökumenisches Institut Boossey bei Genf, Schweiz, 10-14 März 1986, s. 1-36.
- Lehman K., *Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners*, w: A. Raffelt, *Karl Rahner in Erinnerung*, Düsseldorf 1994, s. 194-201.
- Lehman K., *The Condemnations of the Reformation Era: Do they still divide?*, Minneapolis 1989, s. 29-69.
- Lehmann K., *Worüber jetzt zu sprechen wäre*, HerKor 37 (1983), s. 555-561.
- Lehrverurteilungen im Gespräch*, hg. von der Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz, dem Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Frankfurt 1993.
- Lengemeyer B.G., *Brücken. Hilfen zum Glaubensgespräch*, t. II, Kevelaer 1976.
- Lengemeyer B.G., *Gnade – muß ich mir etwas schenken lassen?*, w: *Brücken. Hilfen zum Glaubensgespräch*, t. II, Kevelaer 1976, s. 94-112.
- Lennerc H., *De Sacramento Ordinis*, Romae 1953.
- Lindbeck G.A., *Doctrinal Standards, Theological and Practical aspects of the Ministry in the Lutheran Churches*, EWK, s. 263-283.

- Liszka P., *Eklezjogeneza w ujęciu Leonarda Boffa*, Lublin 1985.
- Loewenich W., *Zur Gnadenlehre bei Luther*, „Archiv für Reformationsgeschichte”, XLIV (1953), s. 52-63.
- Lohfink G., *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg 1982.
- Lönning I., *Die Stellung der Kirche im Heilsgeschehen – Perspektiven Lutherischer Theologie*, KuD 42(1996) nr 3, s. 218-224.
- Lubac de H., *Le myst ère du surnaturel*, RSR 36 (1949), s. 92-99.
- Lubac de H., *Katolicyzm, Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1951.
- Lubac de H., *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1944.
- Lubac de H., *O naturze i łasce*, Kraków 1986.
- Lubac de H., *Surnaturel*, Paris 1946.
- Lyonnet S., *L'annociation et la mariologie biblique*, w: *Maria in Sacra Scriptura*, t. VI, Romae 1987.
- Majewski J., *Spowiedź to nie wszystko*, w: „Życie Duchowe” nr 21(7)2000, s. 38-48.
- Malkowski S., *Cnota nadziei czy grzech zuchwałej ufności w miłosierdzie Boże?*, w: *Nadzieja nie jest udręką, w: Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*, red. J. Majewski, Warszawa 2000, s. 214-217.
- Maria in Sacra Scriptura*, t. VI, Romae 1987.
- McCue J.P., *The Beginnings Through Nicea*, w: *Lutherans and Catholics in Dialogue V*, red. P.C. Empie, T.A. Murphy, Augsburg-Minneapolis 1974, s. 44-72.
- McDermott B., *Jesus Christus im Glauben und in der Theologie von heute*, „Concilium“ 18 (1982), H.3, s. 150-168.
- McDonnell K., *Papal Primacy: Developpement, Centralisation, and Changing Styles*, w: *Lutherans and Catholics in Dialogue V*, red. P.C. Empie, T.A. Murphy, Augsburg-Minneapolis 1974, s. 173-193.
- McGrath A. E., *Iustitia Dei. A History of the Christian Doktrine of Justification*, Oxford 1986.
- McGrath A. E., *Justification. Barth, Trent and Küng*, „Scottish Journal of Theology”, vol. 34, s. 517-529.
- McGrath A.E., *Justification by Faith*, Basingstoke 1988.
- McGrath A.E., *Making Sense of the Cross*, Leicester 1992.

- McCormack B., *Die Summe des Evangeliums. Die Erwählungslehre in den Theologien von Alexander Schweizer und Karl Barth*, w: *Zur Zukunft der Reformierten Theologie. Aufgaben - Themen - Traditionen*, Welker M. (red.), Willis D., Neukirchen-Vluyn 1998, s. 545-570.
- Melotti L., *Maria e la sua missione materna. Saggio di teologia mariana*, Torino 1976.
- Metz J.B., *Den Glauben lernen und lehren. Dank an Karl Rahner*, München 1984.
- Meyer H., „*Kościół i usprawiedliwienie*”. *Uwagi do raportu końcowego trzeciej fazy międzynarodowego dialogu katolicko-luterańskiego (wrzesień 1993)*, SiDE 1995, nr 1, s. 9-20.
- Meyer H., *Grundverschiedenheit - Grundkonsens*, ÖR 34 (1985), s. 347-358.
- Meyer H., Hasler A., „*Das Evangelium und die Kirche*”. *Die bisherige Arbeit der römisch-katholisch/evangelisch-lutheranischen Studienkommission bei ihrer dritten und vierten Sitzung*, LR 21(1971), s. 208-240.
- Meyer H., *Kirchenleitung nach lutherischem Verständnis. Zur Auslegung von Confessio Augustana 28*, ZEK 25(1980), s. 115-135.
- Meyer H., *Konsens und Kirchengemeinschaft. Am Ende der zweiten Phase des Dialogs zwischen römischkatholischer Kirche und Lutherischem Weltbund*, KD 31 (1985), s. 175-200.
- Meyer H., *Ökumenische Dialoge auf Weltebene*, US 36 (1981) nr 2, s. 133-148.
- Meyer H., *The doctrine of Justification In the Lutheran Dialogue with Other Churches*, OiCh 17 (1981), s. 86-116.
- Meyer H., *Zur Frage katholisch-evangelischer „Grundverschiedenheiten”*, KNA-ÖKI (1984) nr 4, s. 5-9.
- Miedziński Z., *Stulecie urodzin księdza Romano Guardiniego*, ŻM 34(1985), z. 6, s. 107-110.
- Molitor R., *Vom Sakrament der Weihe*, t. I-II, Regensburg 1938.
- Morawski M., *Dogmat łaski*, Kraków 1924.
- Moysa S., *Misterium a sakrament*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki, Kraków 1970, s. 17-20.

- Moysa S., *Sakramentalne wyznanie grzechów w świetle współczesnych dyskusji*, AK 70(1977), z. 2, s. 192-207.
- Mühlen H., *Die Lehre des Vaticanum II über die Hierarchia veritatum und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog*, ThG 57 (1966), s. 303-335.
- Mühlen H., *L'Esprit dans l'Eglise*, t. II, Paris 1969.
- Müller A., *Marias Stellung und Mitwirkung in Christuserignis*, w: „Mysterium Salutis“, t. 312, s. 425-427.
- Müller G., *Die Rechtfertigungslehre*, Gütersloh 1977.
- Müller G., *Theorie und Praxis von Kirchenleitung in der Reformation*, KD 42 (1996) 2, s. 154-173.
- Müller G.L., *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1998.
- Mutter Teresa u. Frere Roger, Freiburg 1988.
- Na drogach do jedności*, red. S.C. Napiórkowski, S.J. Koza, P. Jaskóła, Lublin 1983.
- Nagy S., *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982.
- Nagy S., *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985.
- Nagy S., *Sprawozdanie z sesji grupy mieszanej katolicko-luterańskiej w Genewie 21-24.III.1973*, BE (1974) nr 2, s. 13-15.
- Napiórkowski A.A., *Mariologia w dialogu katolicko-protestanckim*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 4, s. 91-111.
- Napiórkowski A.A., *Usprawiedliwienie grzesznika. Czy potępienia doktrynalne z XVI wieku zachowują nadal swoją ważność?*, Kraków 1998.
- Napiórkowski A.A., *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 1999.
- Napiórkowski S.C., *Christus Bolus numquam solus: Toward Reinterpretation of the Principle „Solus Christus”*, JES 17 (1980) 3, s. 454-476.
- Napiórkowski S.C., *Confessio Augusta. Przyczynki do ekumenicznej interpretacji tekstu „Summarium”* (1984) nr 13, s. 149-155.
- Napiórkowski S.C., *Dialog doktrynalny luterańsko-katolicki, Liebfrauenburg, 15-20.III.1976*, BE (1976) nr 3, s. 40-44.
- Napiórkowski S.C., *Doroczna sesja Mieszanej Grupy Rzymskokatolickiej-Luterańskiej w Liebfrauenbergu 15-20.III.1976 r.*, ZNKUL 19 (1976) nr 4, s. 64-66.

- Napiórkowski S.C., *Drogi do jedności*, BE (1982) nr 2/3, s. 26-28.
- Napiórkowski S.C., *Duch Święty a Eucharystia według katolicko-protestanckich uzgodnień doktrynalnych na temat Eucharystii*, „Znak” 29(1977), s. 794-803.
- Napiórkowski S.C., *Ekumeniczne dialogi doktrynalne*, BE (1978) nr 25, s. 59-76.
- Napiórkowski S.C., *Eucharystia - modele jedności - urząd kościelny*, BE (1977) nr 3, s. 42-48.
- Napiórkowski S.C., *Eucharystia w doktrynalnym dialogu katolicko-protestanckim*, STNKUL 25(1976), s. 31-38.
- Napiórkowski S.C., *Interpretation exclusive ou inclusive du principe „Solus Christus”? La mediation du salut selon le „Liber Concordiae”*, CT 47 (1977) fasc. specialis, s. 169-195.
- Napiórkowski S.C., *Jedność przed nami. Teologiczny dialog katolicko-luterański, Rzym 27 lutego - 3 marca 1984 r.*, BE (1984) nr 3, s. 41-68.
- Napiórkowski S.C., *Konfesja Augsburska - Posługiwanie kościelne. Drogi do jedności (Dialog luterańsko-katolicki, Augsburg 18-23.II.1980 r.)*, BE (1980) nr 36, s. 27-72.
- Napiórkowski S.C., *Ku pełni prawdy, czyli po co nam ekumenizm*, „Więź” 1/2000, s. 15-21.
- Napiórkowski S.C., *Marcin Luter - Świadek Jezusa Chrystusa. Słowo Komisji katolicko-luterańskiej z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra*, SiDE (1983) nr 4, s. 74-79.
- Napiórkowski S.C., *Międzynarodowy dialog katolicko-luterański na forum światowym. Próba bilansu*, BE (1982) nr 2/3, 86-101.
- Napiórkowski S.C., *Panorama dialogów doktrynalnych z udziałem Kościoła rzymskokatolickiego*, w: *Na drogach do jedności*, red. S.C. Napiórkowski, S.J. Koza, P. Jaskóła, Lublin 1983, s. 22-79.
- Napiórkowski S.C., *Personalizm a dialog ekumeniczny*, w: W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Przemysł 1985, s. 589-590.
- Napiórkowski S.C., *Posługiwanie biskupa w dialogu doktrynalnym*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 335-349.

- Napiórkowski S.C., *Posługiwanie kościelne - Święcenia kobiet – Interkomunia – Modele i formy jedności. Dialog luterkańsko-katolicki, Lantana (Floryda, USA), 9-14 marca 1981 r.*, BE (1981) nr 39, s. 28-46.
- Napiórkowski S.C., *Proces ekumenicznego uzgodnienia*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, dz. cyt., s. 520-527.
- Napiórkowski S.C., *Sola fide – sola gratia. Z dyskusji nad usprawiedliwieniem*, BE 5 (1976) n.1, s. 32-41.
- Napiórkowski S.C., *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według Księgi Zgody*, Lublin 1979.
- Napiórkowski S.C., *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny*, Lublin 1988.
- Napiórkowski S.C., *Topografia dialogów międzywyznaniowych*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 528-534.
- Napiórkowski S.C., *Uzgodnienie Grupy z Dombes*, RTK 24(1999), z. 2, s. 29-40.
- Napiórkowski S.C., *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ekumeniczne zbliżenie w Augsburgu*, „Przewodnik Katolicki” 1980, nr 41, s. 2-3.
- Napiórkowski S.C., *Z Chrystusem w znakach. Skrypt z sakramentologii ogólnej*, Lublin 1984.
- Neufeld K.H., *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Freiburg 1994.
- Neufeld K.H., *Fortschritt durch Umkehr. Zu Karl Rahners bußgeschichtlichen Arbeiten*, „Stimmen der Zeit” 192 (1974), s. 281-283.
- Neuner P., *Kleines Handbuch der Ökumene*, Düsseldorf 1987.
- Nosowski J., *Teologia Koranu*, Warszawa 1970.
- Nossol A., *Christus solus. Zarys rozwoju chrystologii protestanckiej*, CT 44 (1974) 2, s. 5-33.
- Nossol A., *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin 1979.
- Nossol A., *Ku człowiekowi i Bodu w Chrystusie. Laudacja księdza profesora Wincentego Granata*, STNKUL 7 (1978), s. 35-38.

- Nossol A., *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978.
- O'Donovan O., *On the Thirty Nine Articles. A Conversation with Tudor Christianity*, Exeter 1986.
- Oko D., *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997.
- On the way to Fuller Koinonia*, red. T.F. Best, G. Gassmann, *Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order*, Geneva 1994.
- Ott H., *Steht Maria zwischen den Konfessionen?*, Paris 1984.
- Ott L., *Das Weihesakrament*, Freiburg 1969.
- Packer J.I., *A Quest for Godliness. The Puritan Vision of the Christian Life*, Wheaton 1990.
- Packer J.I., *Concise Theology. A guide to Historic Christian Belief*, Wheaton 1993.
- Packer J.I., *Knowing God*, London - Sydney 1973.
- Packer J.I., *The Doctrine of Justification in Development and Decline Among the Puritans*, w: J.I. Packer, *A Quest for Godliness. The Puritan Vision of the Christian Life*, Wheaton 1990, s. 154-198.
- Pannenberg W., *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen 1997.
- Pelikan J., *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, t. 1, New York 1984.
- Pemsel-Mazer S., *Rechtfertigung durch Kirche? Das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung in Entwürfen der neueren katholischen und evangelischen Theologie*, Würzburg 1991.
- Pesch O.H., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg 1983.
- Pesch O.H., *Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther*, Cath 17 (1963), s. 197-244.
- Pesch O.H., *Theologie der Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Luther*, Mainz 1967.
- Pesch O.H., *Das katholische Sakramentsverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologie*, w: *Verifikationen*, red. E. Jüngel, J. Wallmann, W. Werbeck, Tübingen 1982, s. 317-340.

- Pesch O.H., *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche*, Freiburg 1982.
- Pesch O.H., Peters A., *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981.
- Philips G., *Marie dans le plan du salut*, w: „Cahiers marials” 16 (1972), s. 89-99.
- Piecuch J., *Filozoficzne pojęcie wolności a wolność doświadczana w Eucharystii. Próba fenomenologicznych przybliżeń*, w: *Ineffabile Eucharistiae Donum*, red. T. Dola. Opole 1997, s. 319-335.
- Piepkorn A.C., *From Nicaea to Leo the Great*, w: *Lutherans and Catholics in Dialogue V*, red. P.C. Empie, T.A. Murphy, Augsburg-Minneapolis 1974, s. 173-193.
- Piepkorn A.C., *Ius divinum and Adiaphoron in Relation to Structural Problems in the Church: the Position of the Lutheran Symbolical Books*, w: *Lutherans and Catholics in Dialogue V*, red. P.C. Empie, T.A. Murphy, Augsburg-Minneapolis 1974, s. 119-127.
- Pietkun W., *Dogmatyka katolicka*, Warszawa 1954.
- Piolanti A., *De Sacramentis*, Casale 1955.
- Pöhlmann H.G., *Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium, Fünfte, verbesserte und erweiterte Auflage*, Gütersloh 1990.
- Porada R., *Kościół w dziele usprawiedliwienia. Ekumeniczno-dogmatyczne studium dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Opole 2000.
- Quanbeck W.A., *The Teaching Ministry of the Church in Lutheran Perspective*, w: *Lutherans and Catholics in Dialogue V*, red. P.C. Empie, T.A. Murphy, Augsburg-Minneapolis 1974, s. 133-139.
- Raffelt A., *Karl Rahner in Erinnerung*, Düsseldorf 1994.
- Rahner K., *Gotteserfahrung heute*, w: Rahner K., *Schriften zur Theologie*, t. IX, Einsiedeln 1970, s. 175-183.
- Rahner K., *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, w: *Schriften zur Theologie*, t. IV, Einsiedeln 1965.
- Rahner K., *Anonymer und expliziter Glaube*, w: *Schriften zur Theologie*, t. XII, s. 76-84.
- Rahner K., *Bóg stał się człowiekiem. Medytacje*, Poznań 1978.

- Rahner K., *Chalcedon – Eden oder Anfang?*, w: *Das Konzil von Chalcedon*, t. III, Würzburg 1954.
- Rahner K., *Christlicher Humanismus*, w: *Schriften zur Theologie*, t. VIII, Einsiedeln 1967, s. 239-259.
- Rahner K., Darlapp A., *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Freiburg 1969.
- Rahner K., *Der Dreifältige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, MySal II, s. 335-341.
- Rahner K., *Die Anonymen Christen*, w: *Schriften zur Theologie*, t. VI, Einsiedeln 1965, s. 543-554.
- Rahner K., *Die Gnade wird es vollenden*, München 1957.
- Rahner K., *Die siebenfältige Gabe. Über die Sakramente der Kirche*, München 1974.
- Rahner K., *Ersünde*, w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. I, Freiburg 1969, s. 1003-1009.
- Rahner K., *Erfahrungen eines Theologen. Karl Rahner über Möglichkeiten und Grenzen der Theologie*, HerKor 1984, s. 227-233.
- Rahner K., *Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung*, w: *Schriften zur Theologie*, t. IV, Einsiedeln 1965, s. 2549-257.
- Rahner K., *Inkarnation*, w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. II, Freiburg 1969, s. 820-829.
- Rahner K., *Ist Gott noch gefragt?*, Düseldorf 1973.
- Rahner K., *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1960.
- Rahner K., *Mały rok kościelny*, Kraków 1984.
- Rahner K., *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Mensch IV. Theologisch*, LThk VII, s. 291-298.
- Rahner K., *O jedności miłości Boga i bliźniego*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 31 (1993), nr 2, s. 9-26.
- Rahner K., *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965.
- Rahner K., *Philosophieren in der Theologie. Schriften zur Theologie*, t. VIII, Einsiedeln 1967.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Przez Ojca do Syna*, Kraków 1979.

- Rahner K., *Rechtfertigung VI. Systematisch*, LThK VIII, s. 1041-1055.
- Rahner K., *Rechtfertigung*, w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. IV, Freiburg 1978, s. 46-51.
- Rahner K., *Schriften zur Theologie*, t. IX, Einsiedeln 1970.
- Rahner K., *Selbstmitteilung Gottes*, w: Rahner K. (red.), Darlapp A., *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Freiburg 1969, s. 523-525.
- Rahner K., *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck 1959.
- Rahner K., *Słowo z Krzyża*, Kraków 1980.
- Rahner K., *Teologia a antropologia*, „Znak” 21(1969), s. 1533-1551.
- Rahner K., *Theologie der Hoffnung*, w: Rahner K., *Schriften zur Theologie*, t. VIII, Einsiedeln 1967, s. 560-569.
- Rahner K., *Theologie und Anthropologie*, w: Rahner K., *Schriften zur Theologie*, t. VIII, Einsiedeln 1967, s. 53-59.
- Rahner K., *Trynitytät*, w: Rahner K., *Schriften zur Theologie*, t. IV, Einsiedeln 1965, s. 1014-1018.
- Rahner K., *Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung*, „Orientierung” 20 (1956), s. 9-10.
- Rahner K., Weger K.H., *Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg Br. 1986.
- Rahner K., *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, Paris 1977.
- Rahner K., *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, w: Rahner K., *Schriften zur Theologie*, t. I, Einsiedeln 1964, s. 408-414.
- Rahner K., *Zur Geschichtlichkeit der Theologie*, w: *Schriften zur Theologie*, t. VIII, Einsiedeln 1967.
- Rahner K., *Zur Theologie der Gnade*, w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. II, Freiburg 1974, s. 454-461.
- Ratzinger J., *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Meitingen 1970.
- Ratzinger J., *Granice dialogu*, Kraków 2000.
- Ratzinger J., *Les principes de la théologie catholique*, Téqui, Paris 1985.
- Ratzinger J., *Nauka Kościoła o „Sacramentum Ordinis”*, w: *Kapłaństwo. Kolekcja Communio*, t. 3, Poznań 1988, s. 65-76.

- Ratzinger J., *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982.
- Reumann J., 'Righteousness' in the New Testament" 'Justification' in the United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue, Philadelphia-New York 1982.
- Reumann J., Fitzmyer J.A., *Scripture as Norm for our Common Faith*, „Midstream” 30 (1993), s. 81-107.
- Rief P., *Glauben und Ethos. Fragen zum Selbstverständnis der Moraltheologie*, w: Roßmann H., Ratzinger J., *Mysterium der Gnade. Festschrift für Johan Auer*, Regensburg 1975, s. 30-35.
- Ritajanada S., *La miséricorde dans l'hindouisme, doctrine de miséricorde*, w : *L'evanile de la miséricorde*, Paris 1965, s. 43-54.
- Ritschl H., *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn 1870-1874.
- Roloff J., *Kirchenleitung nach dem Neuen Testament. Theorie und Realität*, KD 42 (1996) 2, s. 136-153.
- Roßmann H., Ratzinger J., *Mysterium der Gnade. Festschrift für Johan Auer*, Regensburg 1975.
- Rusecki M., *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989.
- Saarinen R., *Die Rechtfertigungslehre als Kriterium. Zur Begriffsgeschichte einer ökumenischen Redewendung*, KuD 44 (1988), s. 88-103.
- Sakowicz E., *Wolność według religii świata*, „Horyzonty wiary” 9/1998, nr 2, s. 43-48.
- Sakramenty Kościoła posoborowego*, red, H. Bogacki, Kraków 1970.
- Scheeben M.J., *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970.
- Scheffczyk L., *Die Erfahrbarkeit der göttlichen Gnade*, w: *Mysterium der Gnade*, red. H. Roßmann, J. Ratzinger, Regensburg 1975, s. 150-176.
- Scheffczyk L., *Ergebnisse und Ausblicke der neueren Diskussion um die eucharistische Wandlung*, MThZ 30(1979), s. 192-207.
- Schillebeeckx E., *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg 1977.
- Schillebeeckx, E., *Christus. Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1965.

- Schillebeeckx, E., *Gott, Kirche, Welt. Gesammelte Schriften*, t. II, Mainz 1970.
- Schmaus M., *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, München 1970.
- Schmaus M., *Christ und Welt*, München 1983.
- Schmaus M., *Justification and the Last Things*, Maryland 1984.
- Schmaus M., *Wiara Kościoła. O usprawiedliwieniu i łasce*, t. VI, Gdańsk 1994.
- Schneider T., *Grundkurs des Glaubens. Eine Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg Br. 1976.
- Schneider T., *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*, Mainz 1979. Wersja polska: *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1990.
- Schneider T., *Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil dargestellt am Beispiel der Rede von der Kirche als dem Sakrament des Heils für die Welt*, w: *Kirche. Ursprung und Gegenwart*, red. H. Althaus, Freiburg 1984.
- Schönborn Ch., „*Aporie der Zweinaturenlehre*”. *Überlegungen zur Christologie von Wolfhart Pannenberg*, FZPhTh 24 (1977), s. 428-445.
- Schönborn Ch., *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002.
- Schönborn Ch., *Przebóstwienie. Życie i śmierć*, Poznań 2001.
- Schoof M., *Przełom w teologii katolickiej. Początki – drogi – perspektywy*, Kraków 1972.
- Schürmann H., *Die Arbeit und der Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche” 1967-1972*, TThZ 82 (1973), s. 120-125.
- Schütte H., *Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Ökumenische Erkenntnisse und fällige Kosenquenzen*, KNA- ÖKI, 13. Februar 1996, 8, s. 5-9.
- Seidel W., *Begegnung mit Romano Guardini*, wykład w Mainz z dn. 28.04. 1986 r., maszynopis.
- Semmelroth O., *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1955.
- Sesboüé B. (red.), *Historia dogmatów. Człowiek i jego zbawienie*, Kraków 2001.

- Sesboüé B., *L'accord eucharistique des Dombes. Réflexions théologiques*, Ist 18(1973), s. 210-222.
- Sieniatycki M., *Zarys dogmatyki katolickiej*, Kraków 1929.
- Skowronek A., *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie*, München 1971.
- Skowronek A., *Sakrament pojednania*, Włocławek 1995.
- Słomka W., *Milosierdzie Boże*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, Kraków 2001, s. 522.
- Sproul R.C., *Faith Alone. The Evangelical Doctrine of Justification*, London – Sydney 1996.
- Stellungnahme des gemeinsamen Ausschusses der hereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zum Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“* (13.09.1991), w: *Lehrverurteilungen im Gespräch*, hg. von der Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz, dem Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Frankfurt 1993.
- Strecker G., *Evangelium und Kirche nach katholischem und evangelischem Verständnis*, Tübingen 1972.
- Tanner M., *Towards koinonia in Faith, Life and Witness for the Glory of God and for the Sake of the World*, w: *MINUTES of the Meeting of the Faith and Oder Standing Commission*, Dublin, Ireland 1992.
- Tappolet W., *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen 1966.
- Tavard G.T., *The Papacy in the Middle Ages*, w: *Lutherans and Catholics in Dialogue V*, red. P.C. Empie, T.A. Murphy, Augsburg-Minneapolis 1974, s. 98-105.
- Tavard G.T., *What is the Petrine Function?*, w: *Lutherans and Catholics in Dialogue V*, red. P.C. Empie, T.A. Murphy, Augsburg-Minneapolis 1974, s. 208-212.
- Testa B., *Podręcznik teologii katolickiej. Sakramenty Kościoła*, t. IX, Poznań 1998.

- The One Mediator, the Saints, and Mary, Lutherans and Catholics in Dialogue VIII.*, Andersen H. G. (red Stafford), J. F., Burgess J.A., Augsburg-Minneapolis 1992.
- Thomas W.H.G., *The Principles of Theology*, London 1978.
- Thurian M., *Maria*, Mainz-Kassel 1965.
- Thurian M., *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Église*, Taizé 1963.
- Thurian M., *Mariology reformed, w: Ways of worship. The Report of a Theological Commission on Faith and Order*, Londers 1951, s. 289-323.
- Tischner J., *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1998.
- Tödt H.E., *Der Menschensohn in der synoptischen Tradition*, Gütersloh 1959.
- Trillhaas W., *Rechtfertigung unter neuen Voraussetzungen?*, w: *Hel-sinki 1993. Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes*, Berlin 1994, s. 91-116.
- Uglorz M., *Miłosierdzie Boże – usprawiedliwienie z łaski*, RTChAT 34(1992) nr 1, s. 34-46.
- Ullrich L., *Genesis und Schwaerpunkte des katolisch/lutherischen Dialogs-dokuments „Kirche und rechtfertigung”*, Cath 50 (1996), s. 1-22.
- Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch. Ökumenische Dokumentation I*, red. G. Gaßmann, M. Lienhard, H. Meyer, H.V. Hertrich, Frankfurt a.M. 1974.
- Un nouvel âge oecuménique*, Paris 1966.
- Vajta V., *Rechtfertigung durch den Glauben. Das Erbe und die Gegenwart*, w: *Die Evangelisch-Lutherische Kirche. Vergangenheit und Gegenwart*, Frankfurt a.M 1983, s. 149-167.
- Verifikationen*, red. E. Jüngel, J. Wallmann, W. Werbeck, Tübingen 1982.
- Viering F., *Christus und die Kirche in römisch – katholischer Sicht. Ekklesiologische Probleme zwischen dem ersten und zweiten Vati-kanischen Konzil*, Göttingen 1962.
- Vorgrimmler H., *Bussakrament – iuris divini?*, „Diakonia” 4(1969), s. 257-266.
- W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, Warszawa 1978.

- Ward G., *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge 1988.
- Ways of worship. The Raport of a Theological Commission on Faith and Order*, Londers 1951.
- Welker M., (red), Willis D., *Zur Zukunft der Reformierten Theologie. Aufgaben - Themen - Traditionen*, red. Neukirchen-Vluyn 1998,
- Wendebourg D., „*Kirche und Rechtfertigung*“. *Ein Erlebnisbericht zu einem neueren ökumenischen Dokument*, ZThK 93 (1996) 1, s. 90-98.
- Wicks J., *Living and praying as Simul lustus et Peccator*, Gr 70 (1989), s. 521-548.
- Wiederkehr D., *Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute*, Freiburg 1976.
- Wojak T., *Problematyka eklezjalna Dokumentu Maltańskiego w świetle teologii współczesnej*, w: *Z problemów Reformacji*, Warszawa 1975, s. 37-66.
- Woroniecki J., *Tajemnica miłosierdzia Bożego*, Lublin 2001.
- Wójcik Cz. T., *Spowiedź w luterzańskich Księgach symbolicznych*, w AK 412(1977), s. 248-262.
- Zdybicka Z.J., *Poznanie Boga w ujęciu Henri de Lubaca*, Lublin 1973.
- Zdybicka Z.J., *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.
- Zeller D., *Zur Pragmatik der paulinischen Rechtfertigungslehre*, ThPh 56 (1981), s. 204-217.
- Ziegenaus A., *Jesus Christus. Die Fülle des Heils*, Aachen 2000.
- Ziegler A., *Das Glück Jesu*, Stuttgart 1978.
- Zielasko R., *Personalistyczna koncepcja wiary u Romano Guardiniego*, Lublin 1963, maszynopis.
- Zieliński T. J., *Anglikanizm*, REPWN t. I, s. 231-233.
- Zieliński T.J., *Anglikański Kościół*, REPWN t. I, s. 234-236.
- Zieliński T.J., *Hansa Künga i Karola Bartha dialog o usprawiedliwieniu*, SiDE 2000, nr 2, s. 29-58.
- Znaki zbawienia. Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, Kraków 2001.
- Zuberbier A., *Karl Rahner i jego teologia*, „*Życie Katolickie*” 7(1988), nr 1(67), s. 74-78.