

„TY JESTEŚ TYM CZŁOWIEKIEM” (2 Sm 12, 7)

(Z problematyki usprawiedliwienia człowieka grzesznego)

Pojęcie usprawiedliwienia stało się klasyczne w teologii. Pojawia się ono w Nowym Testamencie, zwłaszcza w listach Pawłowych¹. Przewija się następnie w tradycji kościelnej: w wypowiedziach Ojców, pisarzy, synodów. Wreszcie, w konfrontacji z poglądami Lutra i innych reformatorów. Sobór Trydencki nadaje mu pełne i definitywne oblicze. Zgodnie z nauką tego Soboru, usprawiedliwienie jest nie tylko odpuszczeniem grzechów danego człowieka (tzw. aspekt negatywny), ale także odnowieniem i uświęceniem wnętrza człowieka przez dobrowolne przyjęcie łaski i darów, dzięki czemu człowiek staje się z niesprawiedliwego sprawiedliwym, z nieprzyjaciela Bożego — przyjacielem, aby był „zgodnie z nadzieją dziedzicem życia wiecznego” (Tt 3, 7)². To soborowe, oficjalne określenie usprawiedliwienia zadomowiło się w późniejszych wiekach w podręcznikach teologii, stając się co najwyżej przedmiotem wyjaśniających je szeroko komentarzy. Teologowie zastanawiali się na przykład nad tym, czy między odpuszczeniem grzechów a tzw. aspektem pozytywnym usprawiedliwienia może (a nawet powinna) istnieć jakaś przerwa, tak że aspekt pierwszy byłby niejako przygotowaniem terenu pod wewnętrzną odnowę i uświęcenie człowieka, czy też — i za tą opinią na ogół się opowiadano — oba te aspekty zespalają się organicznie ze sobą, stanowiąc dwie niejako strony jednej i tej samej rzeczywistości. Nie były to jednak (widać to wyraźnie na pierwszy rzut oka) problemy istotne. Do istotnych zaliczano natomiast sam fakt (rzeczywistość) usprawiedliwienia czyli to, że człowiek — pod wpływem łaski Bożej — przemienia się wewnętrznie, dostępuje odpuszczenia (wymazania) grzechów i staje się z nieprzyjaciela Bożego i grzesznika człowiekiem sprawiedliwym i świętym. Omawiano także szeroko podane przez Sobór Trydencki przyczyny usprawiedliwienia, jego przymioty i skutki.

Sobór Trydencki wymienił pięć przyczyn usprawiedliwienia, a więc dokonanej przez Boga przy (czynnej) współpracy człowieka jego przemiany wewnętrznej, połączonej organicznie z odpuszcze-

1 Por. zwłaszcza Rz 1, 17 nn; 3, 21 nn; 4, 3 nn; 5, 1 nn; Ga 3, 6 nn.

2 Sesja VI, r. VII; DS 1528.

niem grzechów. Są to: przyczyna sprawcza, celowa, wysługująca, narzędziowa i formalna³. Jedynym sprawcą usprawiedliwienia człowieka grzesznego jest oczywiście sam Bóg miłosierny, który darmo „obmywa i uświęca” (1 Kor 6, 11). Celem usprawiedliwienia z kolei jest chwała Boża i zbawienie człowieka. Przyczyną wysługującą jest Jezus Chrystus, który „swoją sprawiedliwością wysłużył nam usprawiedliwienie”⁴. Narzędziem usprawiedliwienia człowieka grzesznego są Kościół i jego sakramenty (ustanowione przez Chrystusa właśnie jako narzędzia łaski). Wreszcie przyczyną formalną jest sprawiedliwość samego Boga, ale „nie ta, przez którą On sam jest sprawiedliwy, lecz którą nas sprawiedliwymi czyni”⁵. To ostatnie, nieco zawile ujęcie miało, zdaniem komentatorów Soboru, wyjaśnić, że ludzie usprawiedliwieni są faktycznie dziećmi Bożymi (myśl akcentowaną mocno już przez św. Pawła⁶), ale dziećmi przybranymi, a więc nie takimi, jak Jezus Chrystus, przy czym każdy otrzymuje od Boga swoją sprawiedliwość „według własnej każdego dyspozycji i współpracy”⁷.

Teologowie rozwijali także soborową naukę o przymiotach (właściwościach) usprawiedliwienia, uwypuklając zwłaszcza trzy z nich jako zdefiniowane przez sam Sobór. Akcentowano więc najpierw, że usprawiedliwienie jest nierówne i może wzrastać. Ta jego nierówność natomiast (i fakt wzrostu) wypływa z samej natury Boga i człowieka. Chrystus wielokrotnie pouczał ludzi o niezmiernie tajemnicy Boga jako Ojca „bogatego w miłosierdzie” (Ef 2, 4), który przebacza i daje komu chce i jak chce, czyni zaś to tak, że — jak to ukazuje wymownie przypowieść o robotnikach w winnicy (por. Mt 20, 1-16) czy też klasyczna w tym względzie przypowieść o synu marnotrawnym (por. Łk 15, 11-32) — Jego miłosierdzie nie narusza w niczym samej istoty sprawiedliwości, owszem sprawia, że sprawiedliwość ta objawia się właśnie jako miłosierdzie⁸. Drugą przyczyną nierówności usprawiedliwienia jest sam człowiek, który przyjmuje je według własnej miary, a więc swojej — by tak powiedzieć — pojemności, z tym, że niezbędne minimum staje się udziałem wszystkich i każdego, komu Bóg odpuścił grzechy. Sobór Trydencki podkreślił dalej, że otrzymane usprawiedliwienie jest utracalne i że traci się je faktycznie, popełniając grzech ciężki (śmiertelny). Dlatego też zachęcał, cy-

³ Por. tamże.

⁴ Sesja VI, kan. 10; DS 1560.

⁵ Sesja VI, r. VII; DS 1529.

⁶ Por. Rz 8, 29; Ef 1, 5-6; Ga 4, 4-7. Por. Por. też J 7, 13; 1 J 3, 1.

⁷ Sobór Trydencki, Sesja VI, r. VII.

⁸ Myśl tę rozwija obszernie Jan Paweł II w enc. *Dives in misericordia*.

tużąc słowa Apostoła, że mianowicie ci, „którzy sądzą, że stoją — niech patrzą, aby nie upadli” (1 Kor 10, 12) i „niech z drżeniem i bojaźnią sprawują zbawienie swoje” (Flp 2, 12), do wielkiej troski o zachowanie tego, tak bezcennego daru. Trzecią wreszcie właściwością usprawiedliwienia jest jego niepewność. Według zgodnej opinii teologów, chodzi tu o niepewność wiary, a więc o to, iż nikt (chyba że ten, kto otrzymał specjalne, osobiste objawienie Boże) nie może być pewny pewnością wiary, że jest usprawiedliwiony. Każdy natomiast człowiek może mieć tzw. pewność moralną swego usprawiedliwienia, opartą na takich podstawach, jak spokój sumienia (po odbyciu np. dobrej spowiedzi), radość wewnętrzna, pogoda ducha, itp.

Teologowie omawiali ponadto szeroko i wnikliwie różne aspekty usprawiedliwienia, nazywane również jego skutkami formalnymi. Mówiono przeważnie o tym, że Sobór Trydencki wprost ich nie określił, albowiem wszystkie (i każdy z osobna) występują jasno w Objawieniu Bożym: wymieniają je odnośne teksty Nowego Testamentu, mówi o nich często tradycja kościelna. Skutki te natomiast mają to do siebie, że ukazują i przybliżają — każdy na swój sposób — różnorodne aspekty tak bogatej i niezgłębionej w swej treści tajemnicy usprawiedliwienia człowieka grzesznego. Stąd zaś wynika ich fundamentalna rola w duchowym życiu człowieka: właściwie odczytane i pojęte, powinny stać się fundamentem całej ascezy i mistyki chrześcijańskiej. Nie należy więc dziwić się temu, iż autorzy różnorodnych podręczników teologicznych poświęcają problematyce różnorodnych aspektów usprawiedliwienia dosyć dużo uwagi, wymieniając i analizując szczegółowo od dwóch do siedmiu i więcej jego skutków formalnych. Każdy z tych skutków uznają ponadto za fakt objawiony przez Boga, pozwalający — ze względu na wielkie bogactwo swej treści — na bardziej rozwiniętą i poniekąd nawet zróżnicowaną jego interpretację.

Pierwszym z aspektów usprawiedliwienia jest powodowany nim udział człowieka w naturze Bożej. O udziale tym mówi wyraźnie św. Piotr: „Zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury” (2 P 1, 4). Akcentuje go także mocno cała tradycja chrześcijańska. O ile więc sam fakt nie ulega wątpliwości, to problemy nasuwają się w związku z jego interpretacją. Bóg jest Mądrością, Miłością, Świętością, Duchem, Trójcą... Udział w Jego naturze może zatem oznaczać to, że człowiek zaczyna myśleć po Bożemu, kochać tak jak sam Bóg kocha, uczestniczyć w Jego świętości, stawać się człowiekiem bardziej uduchowionym, przebóstwionym, żyć życiem samej Trójcy Św., itd. A każdy z tych faktów zawiera się

po części w innym, tak że nie da się po prostu wyjaśniać jednego bez równoległego naświetlania innych.

Wymienianym przeważnie na drugim miejscu formalnym skutkiem usprawiedliwienia jest przybrane dziecięstwo Boże. Mówią o nim wyraźnie: św. Jan („Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi” J 1, 12) i św. Paweł („Wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi...” Rz 8, 14-15; „... Na dowód tego, że jesteśmy synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze!...” Ga 4, 4-7). Sam więc fakt nie ulega także wątpliwości; jego jednak interpretacja nie jest tak prosta, jakby się to na pozór wydawało. Ułatwiają ją w pewnej mierze inne aspekty usprawiedliwienia, które należy traktować wciąż komplementarnie: jako próby spojrzenia z różnych stron na jedną przebogata w swej treści rzeczywistość. Teologowie mówią zatem dalej o braterstwie i przyjaźni z Chrystusem, o zamieszkiwaniu Trójcy Świętej w człowieku, o tym, że człowiek usprawiedliwiony jest świątynią Boga, a Duch Święty (tym samym cała Trójca Św.) w nim przebywa, o wewnętrznej świętości człowieka usprawiedliwionego, itd. Do tych zaś refleksji teologowie dołączają jeszcze zazwyczaj pewne, oparte na wypowiedziach Soboru Trydenckiego, sugestie na temat otrzymywanych wraz z usprawiedliwieniem cnót wlanych i darów Ducha Świętego, nie wyłączając oczywiście samej tzw. łaski uświęcającej. Niezmierzone bogactwo życia Bożego, jakie staje się udziałem człowieka, który dostąpił odpuszczenia grzechów, jest — w tej perspektywie — wprost olśniewające.

I w tym właśnie momencie wypada stwierdzić zasadniczą różność w pojmowaniu samego usprawiedliwienia przez katolików i protestantów. Wprawdzie niektórzy autorzy współcześni uważają, iż Luter, przynajmniej w początkach swej działalności reformatorskiej, nie był tak bardzo radykalny w tej kwestii, a odmienne od katolickiego spojrzenie na usprawiedliwienie pochodzi od Melanchtona i jego zwolenników, niemniej faktem jest, że ta odmienność zdominowała reformację do tego stopnia, iż usprawiedliwienie stanowi jeden z podstawowych punktów sporu i dialogu międzywyznaniowego. Przyjrzyjmy się więc bliżej tej kwestii.

Świadectwo Mahatmy Gandhiego

Duchowy przywódca narodu hinduskiego, człowiek niemalże nieposzlakowany w swym życiu osobistym, dał nie bez podstaw swojej *Autobiografii* podtytuł: „Dzieje moich poszukiwań praw-

dy”⁹, w całym swym życiu nastawiony był bowiem na prawdę, do której wciąż dążył i której stale szukał. Z chrześcijaństwem zetknął się najpierw, ale jeszcze bardzo powierzchownie, podczas swych studiów prawniczych w Londynie, a następnie — głębiej — po podjęciu pracy zawodowej w Południowej Afryce. Godną szczególnej uwagi i najwyższego uznania jest jego postawa w momencie, gdy proponowano mu zmianę religii, albo nawet przejście na chrześcijaństwo: „Posiadam tak skąpe wiadomości o mojej własnej religii, że nie chciałbym należeć do żadnego religijnego towarzystwa”¹⁰. Propozycje takie oraz sam kontakt z chrześcijaństwem sprawiły jednak to, że zaczął samorzutnie studiować hinduizm, poznawać inne religie, czytać Stary i Nowy Testament. W hinduizmie dostrzegł wiele pozytywów, ale zauważył też braki. To m. in. spowodowało, że z ogromnym zainteresowaniem, a nawet wewnętrznym przejęciem czytał Nowy Testament. Zwłaszcza Kazanie na Górze przypadło mu do serca, zawartą zaś w nim zasadę „niesprzeciwiania się złu” (por. Mt 5, 38-41) uznał za prawdziwą perłę całej Ewangelii. Niemniej na chrześcijaństwo nie przeszedł. A to nie dlatego, że miał pewne problemy z uznaniem boskości Jezusa, albo też że dostrzegał, iż chrześcijanie nie żyją na co dzień prawdą Ewangelii: podobne trudności, braki i wypaczenia widział także w hinduizmie i w innych religiach. Największą i niepokonalną wprost trudność stanowiła dla Gandhiego przekazywana mu przez misjonarzy protestanckich doktryna o usprawiedliwieniu. W pisanej po latach *Autobiografii* tak oto referuje skierowane do siebie słowa starającego się nawrócić go na chrześcijaństwo jednego z członków sekty „Braci z Plymouth”:

„... Spędził pan na zastanawianiu się nad uchybieniami, jakie pan popełnił, całe swoje życie, usiłując je naprawić lub odpokutować za swe winy. Ale czy tego rodzaju nieustające praktyki są w stanie zapewnić panu zbawienie? Nigdy nie uzyska pan spokoju! Pańskim zdaniem, wszyscy jesteśmy grzesznikami, ale niech się pan przyjrzy doskonałości naszej wiary. Wszystkie nasze próby, aby się stać lepszymi i odkupić nasze winy, są daremne. A jednak musimy być zbawieni. W jaki więc sposób możemy udźwignąć brzemie ciężącego na nas grzechu? Jedynie obarczając nim Chrystusa. On bowiem jest jedynym wolnym od grzechu Synem Bożym. Jego słowa zapewnią tym, którzy w Niego uwierzyli, wieczny żywot i na tym właśnie polega bezgraniczna łaska Boża. A wobec tego, że wierzymy, iż Chrystus jest Odkupicielem na-

⁸ Warszawa 1973⁸.

¹⁰ M. K. Gandhi, *Autobiografia*, dz. cyt., s. 86.

szych grzechów, więc te, które sami popełniamy, nie spadają już na nas. Musimy grzeszyć. Życ bezgrzesznie na tym świecie jest czymś niemożliwym. Dlatego właśnie Chrystus cierpiał i odpokutował za grzechy całej ludzkości. Jedynie my, którzy uwierzyliśmy w bezmiar Jego ofiary, możemy osiągnąć wieczysty spokój”¹¹.

Słowa te, które odbiegają bardzo daleko od katolickiej nauki o usprawiedliwieniu (odpuszczeniu grzechów), nie przekonują jednak Gandhiego. Stwierdza w dalszym ciągu: „Odpowiedziałem pełen pokory: — Jeżeli na tym polega siła chrześcijaństwa uznawanego przez wszystkich wierzących, nie mogę się na nie zgodzić. Nie dążę do uwolnienia się od następstw mego grzechu. Pragnę być uwolniony od samego grzechu lub raczej nawet od samej myśli o nim. Zanim nie osiągnę tego celu, muszę się zgodzić na to, że nie zaznam spokoju”¹². Na marginesie zaś dodaje, iż wiedział — jeszcze przed pozaniem tych misjonarzy chrześcijańskich, że „nie wszyscy chrześcijanie wierzą w taką teorię odkupienia”¹³. Czy spotkał katolików na swej drodze i czy ich ma tu na myśli? — trudno na to pytanie pozytywnie odpowiedzieć, gdyż z jego osobistych zwierzeń wcale to nie wynika. Niemniej jednak zapewnia czytelnika, że ta „nieco wypaczona wiara *Braci z Plymouth* nie zdoła wzbudzić we mnie uprzedzenia do nauki Chrystusa”¹⁴. Uświadamia więc sobie i innym — być może na podstawie samej lektury Nowego Testamentu — że Chrystus głosił coś zgoła innego: naukę o faktycznym grzechów odpuszczeniu!

Można by postawić w tym miejscu czysto retoryczne, ale równocześnie bardzo istotne pytanie: Jak zareagowałby ten człowiek, szukający zawsze prawdy i tylko prawdy, na katolicką doktrynę o usprawiedliwieniu? A był to przecież ktoś, kto — jak sam to mocno akcentuje — nie chciał być uwolniony od następstw swego grzechu, ale od grzechu jako takiego, a nawet od myśli o nim!

Wydaje się, że przytoczone w wielkim skrócie świadectwo M. Gandhiego może mieć niebagatelne znaczenie dla rozwijającego się obecnie żywo dialogu ekumenicznego. Chodzi w nim bowiem o jeden z istotnych punktów wiary chrześcijańskiej, jakim jest wiara w odpuszczenie grzechów. Czy rzeczywiście protestantyzm, od początku swego istnienia, inaczej interpretował ten artykuł wiary niż prawosławie i katolicyzm?

Pochodząca z r. 1530 tzw. Konfesja Augsburska, w r. IV mówi

¹¹ Tamże, s. 148.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 149.

¹⁴ Tamże.

o usprawiedliwieniu: „Kościoły nasze nauczają także, iż ludzie nie mogą być usprawiedliwieni przed Bogiem własnymi siłami, zasługami lub uczynkami, lecz bywają usprawiedliwiani darmo dla Chrystusa przez wiarę, gdy wierzą, że są przyjęci do łaski i że grzechy są im odpuszczone dla Chrystusa, który swą śmiercią dał zadośćuczynienie za nasze grzechy. Tę wiarę Bóg poczytuje za sprawiedliwość przed swoim obliczem”¹⁵. Nie jest to ujęcie nazbyt precyzyjne i dokładne; można by je odczytywać zgodnie z myślą katolicką, ale można też widzieć w nim punkt wyjścia do dalszych, pogłębiających się wciąż rozbieżności. Ta sama Konfesja w r. XII o pokucie mówi: „Kościoły nasze uczą o pokucie, że ci, co upadli po chrzcie, mogą dostąpić odpuszczenia grzechów w każdej chwili, gdy się nawrócą, i że Kościół powinien udzielać rozgrzeszenia nawróconym do pokuty. Pokuta zaś składa się właściwie z dwóch części: jedną jest skrucha, czyli bojaźń dręcząca sumienie świadomością grzechu, drugą — wiara, która się rodzi z Ewangelii lub rozgrzeszenia i ufa, że grzechy są odpuszczone dla Chrystusa, która sumienie pociesza i uwalnia od bojaźni. Potem nastąpić powinny dobre uczynki, będące owocem pokuty. Kościoły nasze potępiają anabaptystów, którzy przeczą temu, że ci, co raz dostąpili usprawiedliwienia, mogą postradać Ducha Świętego. Potępiają i tych, co utrzymują, iż niektórzy osiągają w tym życiu taką doskonałość, że nie mogą zgrzeszyć. Potępieni są również nowacjanie, którzy nie chcieli rozgrzeszać upadłych po chrzcie powracających do pokuty. Odrzuceni są i ci, którzy nie nauczają, iż odpuszczenia grzechów dostępuje się przez wiarę, lecz nakazują nam zasłużyć na łaskę przez własne zadośćuczynienie”¹⁶. Te w istocie swej zgodne z nauką Kościoła katolickiego stwierdzenia pozwalałyby z kolei odczytywać przytoczone wyżej zdania o usprawiedliwieniu w duchu ściśle katolickim. A przecież protestantyzm jako taki musiał odejść dość daleko od takiego pojmowania faktu odpuszczenia grzechów, skoro Sobór Trydencki poczuł się zmuszony zabrać podniośle głos w tej sprawie i bronić rzeczywistego jego istnienia. W rzeczy samej, jak stwierdzają to historycy zagadnienia¹⁷, pewne luźne wypowiedzi Lutera i jego zwolenników, a także sama jego późniejsza postawa świadczą niezbicie o tym, iż przeżywał on swoistą obsesję grzechu, nie wierząc w możliwość jego faktycznego odpuszczenia. Usprawiedliwienie grzesznika polegało — w tym ujęciu — wyłącznie na przykryciu

¹⁵ Z problemów reformacji. 450-lecie Konfesji Augsburskiej i 400-lecie Księgi Zgody, Warszawa 1980, s. 8.

¹⁶ Tamże, s. 9.

¹⁷ Por. J. M. Todd, *Marcin Luter*, Warszawa 1970, s. 81 nn; tenże, *Reformacja*, Warszawa 1974, s. 116 nn.

jego zgnilizny grzechowej zasługami Jezusa Chrystusa. Człowiek nie zmieniał się wcale wewnętrznie: pozostawał nadal grzesznikiem, ale Bóg miłosierny, któremu gorąco ufał (wierzył), nie pocztywał mu już grzechu, zakrytego jakby płaszczem, przez samego Jezusa. Słynne powiedzenie Lutra: *simul justus et peccator* (równocześnie sprawiedliwy i grzeszny) miało w tym kontekście dosyć jednostronną wymowę. Z taką też mniej więcej interpretacją usprawiedliwienia spotkał się posiadający, podobnie jak Luter, wielką świadomość własnej winy M. Gandhi, nie mogąc jej w swym sercu zaakceptować. Raziła go nawet mocno postawa owego, nawracającego go misjonarza, który „celowo popełniał różne uchybienia, aby mi udowodnić, że świadomość dopuszczenia się grzechu bynajmniej nie zakłócała mu spokoju”¹⁸. Czyż nie manifestował on zresztą w ten sposób przed Gandhim innej, głoszonej przez Lutra zasady: „grzesz mocno, wierz mocniej, a będziesz zbawiony” (*pecca fortiter, crede fortius et salvus eris*), zdecydowanie sprzecznej z literą i duchem Ewangelii?

W prowadzonym aktualnie dialogu ekumenicznym sytuacja znacznie się zmieniła. Czy jednak prawda wiary, wyznawana w „Credo”, zyskała swe dawne, uwidocznione choćby w Konfesji Augsburskiej, oblicze? W nastawionym ekumenicznie przedstawieniu wiary wyznania ewangelicko-augsburskiego czytamy: „Usprawiedliwienie jest aktem Bożym, traktowanym w teologii luterańskiej jako orzeczenie sądzącego Boga, nie nosi jednak charakteru aktu jedynie zewnętrznego, dotyczącego człowieka, a ogłoszonego poza nim, lecz — dzięki wierze w zbawczy czyn Boga w Jezusie Chrystusie — nosi również charakter subiektywnego przeżycia uwalniającej i zbawiającej łaski Bożej. Być usprawiedliwionym to znaczy przyjąć odpuszczenie grzechów, zostać pojednanym z Bogiem i obdarowanym pokojem. Usprawiedliwiony nadal pozostaje grzesznikiem. W akcie usprawiedliwienia dochodzi do zjednoczenia człowieka z Chrystusem, dzięki czemu człowiek jest zdolny cośkolwiek dobrego uczynić”¹⁹. Analogiczna zaś prezentacja wyznania ewangelicko-reformowanego stwierdza: „Sytuacja nasza jest beznadziejna. Człowiek nie może zadośćuczynić sprawiedliwości Bożej, nie może uiścić swego długu. Bankrut nie może sam spłacić swych wierzycieli, tonący nie może się uratować, sam siebie ciągnąc za włosy. Pomoc dla niego musi przyjść z zewnątrz”²⁰. Po wyjaśnieniu zaś, że tą jedyną pomocą

¹⁸ M. K. Gandhi, *Autobiografia*, s. 148—149.

¹⁹ Porównanie wyznań rzymskokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego, Warszawa 1988, s. 113 (tekst ks. J. Grossa i ks. M. Uglorza).

²⁰ Tamże, s. 115 (tekst ks. J. Stahla i ks. B. Trandy).

jest ukrzyżowany i zmartwychwstały Syn Boży, Jezus Chrystus, akcentuje się mocno kałwińską doktryną o predestynacji, zgodnie z którą „zbawieni są tylko ci, którzy prawdziwą wiarą uchwycą się Jezusa Chrystusa, utworzą z Nim jedno ciało i przyjmą Jego dobrodziejstwa”²¹. Stwierdza się także, iż „wbrew dość rozpowszechnionemu a fałszywemu przekonaniu, nie wiara nas usprawiedliwia (zbawia), lecz Bóg w Jezusie Chrystusie, który jest tej wiary przedmiotem i treścią. Wiara jest tylko środkiem, który pozwala przyjąć łaskę usprawiedliwienia”²². Mimo więc pewnych stonowań zauważalnych zwłaszcza w ujęciu ewangelicko-augsburskim, widoczny jest tu wyraźnie, typowy dla reformacji, głęboki pesymizm związany z obrazem Boga jako surowego Sędziego, który nie wybacza grzechu, a — co najwyżej — odwraca od niego swoje oblicze. Zanika gdzieś bezpowrotnie wizja Boga jako Ojca „bogatego w miłosierdzie”, który przebacza całkowicie winę nawracającemu się synowi marnotrawnemu, ubiera go w najcenniejsze szaty i wyprawia dla niego — właśnie dlatego, że „był umarły, a znów ożył, zginął, a odnalazł się” (Łk 15, 24) — ucztę powitalną.

W świetle bardzo licznych świadectw Ewangelii, odbiegających zdecydowanie — zarówno literą, jak i duchem — od przytoczonych tutaj (i wielu innych) wyjaśnień protestanckich, dotyczących samej istoty usprawiedliwienia człowieka grzesznego, nie można nie odnieść wprost wrażenia, iż wyznawana wspólnie przez całe chrześcijaństwo prawda o odpuszczeniu grzechów zostaje tam głęboko wypaczona i zafałszowana. Winą zaś za taki stan rzeczy można by obciążyć w jakiejś mierze nawet (duchowego ojca Lutra) św. Augustyna, który w swej polemice z pelagianizmem, nie uznającym skażenia natury ludzkiej grzechem pierworodnym, nadto mocno akcentował skażenie tejże natury, traktując po prostu całą ludzkość po grzechu jako *massa damnata* (*massa perditionis*), a więc jakby jakieś jedno wielkie gnojowisko, z którego Bóg — w swym miłosierdziu — wybiera jednostki, aby je zbawić. Ostra polemika z początków V w. odbiła się swoistym echem w Kościele wieku XVI, znajdując wówczas swój krańcowo zmieniony wyraz. Z głoszonego w starożytności przez Pelagiusza i jego zwolenników naturalizmu (kładącego akcent na zdrowie natury ludzkiej, nie skażonej żadnym grzechem), który został przewyciężony na synodach w Kartaginie (w latach 411, 416 i 418) i w Orange (w r. 529), popadnięto na początku czasów nowożytnych w drugą skrajność określaną w teologii mianem pseudosupernaturalizmu

²¹ Tamże, s. 116.

²² Tamże.

(tzn. fałszywej nadprzyrodzoneści), albowiem dary łaski zaliczano tutaj do natury człowieka; utrata tych darów, spowodowana grzechem pierwotnym równałaby się w konsekwencji całkowitemu zniszczeniu zdrowej natury ludzkiej, i to zniszczeniu nieuleczalnemu, które może być jedynie przykryte zasługami Jezusa Chrystusa. Nie potrzeba oczywiście dodawać, że tak jedna (ta z V wieku), jak i druga skrajność wypacza zasadniczo prawdę wiary o faktycznym odpuszczeniu grzechów.

Postawa Pelagiusza — wypada to sobie także uświadomić — nie była bynajmniej faktem odosobnionym w dziejach. Przewija się ona w historii, znajdując wciąż nowych zwolenników i przedstawicieli. W czasach współczesnych doszła wyraźnie do głosu w marksizmie, czego wymownym przykładem może być choćby „Poemat pedagogiczny” A. Makarenki²³. Postawa ta miewa oczywiście różne oblicza konkretne, ale zwłaszcza jedno zasługuje na baczniejszą uwagę.

Przypadek króla Dawida

Druga Księga Samuela przybliży nam fakt historyczny, niezwycie wymowny w swej treści. Chodzi o grzech Dawida, człowieka, którego sam Bóg wybrał na króla dla swego ludu. Oto nagle ten dobry, szlachetny, uczciwy człowiek upada: popełnia grzech cudzołóstwa. Po grzechu zaś pragnie natychmiast ukryć swój występki oraz jego skutki. Pociąga to za sobą następne grzeszne czyny, zwłaszcza zaś wystawienie na śmierć Uriasza. Grzech zostaje zamaskowany, pozory dobra — zachowane; zakłamanie bierze górę nad prawdą; król odzyskuje utracony, wewnętrzny spokój. Praktycznie nikt nie powinien się dowiedzieć o jego niegodziwości! Grzechu więc nie ma i nie było!²⁴

I oto nagle zjawia się przed tym człowiekiem, który żyje spokojnie w swej zamaskowanej nieprawości, wysłannik Boży, prorok Natan. Prorok odnosi się do Dawida w sposób wyjątkowo trafny. Nie demaskuje go wprost, ale stara się doprowadzić do tego, by sam Dawid uświadomił sobie swą winę i właściwie ją ocenił (oceniając też tym samym siebie!). Mówi więc królowi o kimś innym: o jakimś nie określonym jeszcze dokładnie człowieku żyjącym w obrębie jego królestwa: „W pewnym mieście

²³ Warszawa 1955. Podstawą założeń pedagogicznych autora jest całkowite zdrowie natury ludzkiej, nie skażonej żadnym grzechem.

²⁴ Podobne nastawienie cechuje także, jak stwierdza naoczny tego świadek, mentalność japońską. Por. bp F. K. Shimamoto, *Kościół w Japonii*, *Communio* 6 (1983) 121.

było dwóch ludzi, jeden był bogaczem, a drugi biedakiem”. Dawid nawet nie domyśla się tego, że chodzi tu o niego i o Uriasza. Prorok mówi zatem dalej: „Bogacz miał owce i bydła wiele, biedak nie miał nic, prócz jednej małej owieczki, jaką nabył. On ją karmił i wyrosła przy nim wraz z jego dziećmi... Raz przyszedł gość do bogacza, lecz jemu żal było brać coś z owiec i własnego bydła, czym mógłby posłużyć gościowi, który doń zawitał. Więc zabrał owieczkę owemu biednemu mężowi i tę przygotował człowiekowi, co przybył do niego”. Reakcja króla jest natychmiastowa i jak najbardziej poprawna: „Dawid oburzył się bardzo na tego człowieka i powiedział do Natana: «Na życie Jahwe, człowiek, co tego dokonał, jest winien śmierci. Nagrodzi on za owieczkę w czwórnasób, gdyż dopuścił się czynu bez miłosierdzia». Wyrok zostaje tym samym wydany, grzesznik słusznie osądzony; sąd nad innymi przychodzi bowiem człowiekowi (nawet gdy nie jest on królem!) bardzo łatwo. Jakże wstrząsająco i niemal druzgocąco muszą grzmieć w tej sytuacji dla Dawida słowa proroka: „Ty jesteś tym człowiekiem. To mówi Jahwe, Bóg Izraela (...) Czemu zlekceważyłeś wolę Jahwe, popełniając zbrodnię na Jego oczach? Zabiłeś mieczem Chetytę Uriasza, a jego żonę pojąłeś za małżonkę... Uczyniłeś to wprawdzie w ukryciu, jednak Ja obwieszczę tę rzecz wobec całego Izraela i wobec słońca”. Natan wymienia także kary, jakie spadną na Dawida na skutek popełnionego przezeń grzechu. I znów reakcja króla, który mimo swych, tak ciężkich grzechów nie utracił swej pierwotnej prawości, jest jak najbardziej poprawna. „Zgrzeszyłem wobec Jahwe” — mówi do Natana, który ze swej strony wypowiada słowa kojące grzesznika: „Jahwe odpuszcza ci też twój grzech — nie umrzesz” (2 Sm 12, 1-14).

To uświadomienie sobie, dzięki nieoczekiwanej pomocy z zewnątrz, swego grzechu, wzbudziło u Dawida — mimo świadomości bardzo bolesnych i nieodwołalnych jego następstw — postawę prawdziwej skruchy i błagania o przebaczenie. Dał on temu wyraz w modlitwie, która weszła na stałe do liturgii Kościoła, a która — obok dosyć jednostronnie interpretowanego przez niektórych przynajmniej protestantów stwierdzenia: „Uznaję bowiem nieprawość moją, a grzech mój jest zawsze przede mną” (Ps 50, 5) daje najgłębszy wyraz wiary w odpuszczenie grzechów: „Zmiłuj się nade mną, Boże, w miłosierdziu swoim, w ogromie swej litości *zglądź* nieprawość moją. *Obmyj* mnie *zupelnie* z mojej winy i *oczyść* mnie z grzechu mojego... Pokrop mnie hizopem, a stanę się czysty, obmyj mnie, a *nad śnieg wybieleję...*” (Ps 50, 3-4. 9).

Wstępnym warunkiem odpuszczenia grzechów jest — w świe-

tle odnotowanych w Starym Testamencie z taką wyrazistością przeżyć Dawida — dostrzeżenie i uznanie swej grzeszności. Jak bowiem zaakcentuje to mocno św. Jan w zdaniach kondensujących poniekąd w sobie dobrą nowinę o zbawieniu: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy”. Jeżeli natomiast — i to jest kolejnym warunkiem odpuszczenia grzechów — „wyznajemy nasze grzechy, Bóg będąc wiernym i sprawiedliwym odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości”, albowiem „krew Jezusa, Syna Jego, oczyszcza nas z wszelkiego grzechu” (1 J 1, 8-9. 7). Uświadomienie sobie własnej winy (nazywane często potocznie rachunkiem sumienia, ale nie dające się sprowadzić wyłącznie do niego), szczery żal za popełnione grzechy — a znakomitym wzorcem może tu być właśnie król i prorok Dawid — żal, któremu towarzyszy autentyczna chęć poprawy życia i naprawienia, w miarę możliwości, wyrządzonego zła, wreszcie wyznanie grzechów — oto warunki, jakie Kościół stawia, opierając się na Objawieniu Bożym, człowiekowi dorosłemu, aby mógł uzyskać prawdziwe Boże przebaczenie. Nie chodzi przy tym wcale — jak to, być może błędnie, pojął M. Gandhi — o wyzwolenie się z następstw i skutków grzechu, które — widać to wyraźnie na przykładzie króla Dawida — mogą towarzyszyć człowiekowi aż do śmierci, a nawet poza grób, ale o oczyszczenie wnętrza człowieka, a więc o taką jego przemianę, że z grzesznika staje się on „nowym stworzeniem”: przyjacielem Boga i świętym. Tę właśnie prawdę wyznają chrześcijanie, gdy odmawiając „Skład Apostolski” stwierdzają: „Wierzę [...] w grzechów odpuszczenie”.

Refleksje powyższe nad usprawiedliwieniem człowieka grzesznego dobrze będzie zakończyć kilku zdaniem Jana Pawła II, zaczerpniętymi z jego encykliki o Bożym Miłosierdziu: „Miłosierdzie samo w sobie, jako doskonałość nieskończonego Boga, jest również nieskończone. Nieskończona więc i niewyczerpana jest też gotowość Ojca w przyjmowaniu synów marnotrawnych wracających do Jego domu. Nieskończona jest gotowość i moc przebaczenia, mająca swe stałe pokrycie w niewysłowionej wartości ofiary Syna. Żaden grzech ludzki nie przewyższa tej mocy ani jej nie ogranicza. Ograniczyć ją może tylko od strony człowieka brak dobrej woli, trwanie w oporze i sprzeciwie wobec łaski i prawdy, a zwłaszcza wobec świadectwa krzyża i zmartwychwstania Chrystusowego. I dlatego też Kościół wyznaje i głosi nawrócenie.

Nawrócenie do Boga zawsze polega na odkrywaniu miłosierdzia, czyli owej miłości, która cierpliwa jest i łaskawa na miarę Stwórcy i Ojca... Nawrócenie do Boga jest zawsze owocem «odnalezienia» tego Ojca, który bogaty jest w miłosierdzie” (DM 13).

Nawrócenie grzesznika jest nie tylko możliwe, ale i konieczne dla jego dobra największego, jakim jest życie wieczne. Bywa ono jednak trudne. Ilu jest bowiem ciągle takich Dawidów na świecie, którym potrzebny jest Natan — ktoś, kto otworzy im oczy i wypowie do nich te prorocze słowa: „Ty jesteś tym człowiekiem”! I dlatego — jak mówi dalej Papież — „Kościół nie może zapomnieć o modlitwie, która jest wołaniem o miłosierdzie Boże wobec wielorakiego zła, jakie ciąży nad ludzkością i jakie jej zagraża” (DM 15). Kościół nie może bowiem nie prosić Boga o to, aby przychodził On wciąż z pomocą słabości i ułomności ludzkiej, ukazując człowiekowi wyraziście nie tylko popełnione przez niego zło, ale także niewyczerpane bogactwo swego miłosierdzia objawiającego się zwłaszcza w odpuszczaniu grzechów.