

REINTERPRETACJA NAUKI O USPRAWIEDLIWIENIU W KATOLICKIEJ CHARYTOLOGII¹

Teologia rzymskokatolicka przyjmuje za punkt wyjścia pewność wiary, że Tradycja Kościoła, jak również dogmaty przez nią przekazywane są autentycznymi wyrażeniami prawdy, która w *Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu* została objawiona przez Boga². Przyjmuje ona także, że prawda objawiona, przekazywana w Tradycji Kościoła, jest uniwersalnie ważna i niezmienna w swojej istocie. Wraz z rozwojem świadomości ekumenicznej i prowadzonych dialogów ekumenicznych problem dogmatu oraz jego reinterpretacji staje się coraz bardziej doniosły. Chrześcijanie mają świadomość, że sformułowania dogmatyczne są nieodłączne od Objawienia i wiary chrześcijańskiej. Nawet Marcin Luter nie chciał kwestionować istnienia dogmatu w Kościele ani tworzyć nowego wyznania bez dogmatów³. Ojciec Reformacji przez całe swoje życie był przywiązany do dogmatów Kościoła a wspólnoty luterańskie włączyły symbole wczesnochrześcijańskie do wyznania wiary. Również dzisiaj wielu protestantów uznaje niektóre dogmaty, zwłaszcza te, które zostały określone na pierwszych soborach ekumenicznych. Odnosi się to w jeszcze większym stopniu do Kościoła prawosławnego.

¹ Niniejszy artykuł został opracowany na podstawie fragmentu mojej książki *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników. Recepcja Wspólnej deklaracji w sprawie nauki u usprawiedliwieniu w teologii katolickiej*, Świdnica 2005.

² II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 350-362 [dalej: KO].

³ Por. *Wyznanie Augsburskie (Konfesja Augsburska)*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego*, Bielsko-Biała 1999, 18, 603.

1. Reinterpretacja dogmatów

Kwestia prawd wiary stanowi w dalszym ciągu poważną trudność w dążeniu do osiągnięcia widzialnej jedności wśród chrześcijan. Poszczególne Kościoły nie są nawet zgodne co do samego pojęcia dogmatu⁴. Historia Kościoła pokazuje, że dogmaty zdefiniowane na soborach były raczej punktem wyjścia niż końcem interpretacji Objawienia w Kościele. W epoce patrystycznej nie tylko teologowie, ale cały Kościół brał udział w dochodzeniu do właściwej interpretacji wiary. 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 i reinterpretacji dogmatów, 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 *homoiosios* trwały dalej przez dziesiątki lat. Zwolennicy i przeciwnicy bronili nadal swoich racji, nie uważając bynajmniej, że sprawa

⁴ A. Dulles, *The Survival of Dogma*, Garden City 1971, s. 153, 164-171.

została definitywnie zakończona⁵. Dopiero po Soborze Konstantynopolitańskim 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 Konstantynopolitańskim II (553). Ten ostatni odbyty pod presją Cesarza Justyniana, został przyjęty przez Rzym dopiero po zmuszonym procesie interpretacji. Mamy do czynienia z procesem krytycznej i długotrwałej recepcji orzeczeń soboru⁶. Zjawisko recepcji soborowej nie należy jednak do zamierzchłej przeszłości. Recepcja i reinterpretacja dogmatu jest więc stałym elementem każdego soboru czy synodu⁷.

W czasach przed II Soborem Watykańskim pojmowano na ogół Objawienie jako mowę Boga do człowieka zrealizowaną na określonym etapie historii. Bóg przemawiał do ludzi przekazując im „pewną sumę prawd, czyli stosunków przedmiotowych” „Ilość prawd czyli, ściślej, stosunków przedmiotowych objawionych przez Boga jest zatem zamknięta i skończona i wzrastać nie może. (...) Jeżeli więc objawienie jest zamknięte i skończone, zamkniętą, skończoną jest również liczba tych stosunków przedmiotowych, które mogą być przedmiotem wiary boskiej katolickiej; albowiem przedmiotem wiary katolickiej może być tylko taki stosunek, który jest zawarty w Objawieniu publicznym”⁸.

Na koncepcję dogmatu przez długi okres czasu rzutowało intelektualistyczne ujęcie dogmatu, pojmowanego jako nieomyślne wyjaśnianie Objawienia⁹. Również i rozwój dogmatów był

⁵ W. Wołyniec, *Reinterpretacja doktrynalnych wypowiedzi Magisterium Kościoła od 50 do 325 roku*, Wrocław 2011.

⁶ J.M. Lipniak, *Reinterpretacja dogmatu jako problem ekumeniczny*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 12(2004) nr 1, s. 61-62.

⁷ W. Hryniewicz, *Proces recepcji prawdy w Kościele. Jego znaczenie hermeneutyczne i ekumeniczne*, CT 45(1975) nr 2, s. 19-34.

⁸ I. Różycki, *Dogmatyka*, t. I, Kraków 1947, s. 86n.

⁹ Przeciwwstawienie się niektórym prądom umysłowym, zwłaszcza modernizmowi i egzystencjalizmowi ukierunkowało umysły teologów w stronę przesadnego niekiedy intelektualizmu w pojmowaniu Objawienia i korelującego z nim dogmatu, zacieśniając tym samym ramy dyskusji do zagadnień czysto teoretycznych. Za takim stanowiskiem opowiadał się zresztą w swoim czasie sam Urząd Nauczycielski Kościoła por. np. Święte Oficjum, Dekret *Lamentabili sane exitu*, z dn. 3 lipca 1907 r.; Pius X, Encyklika *Pascendi*, z dn. 8 grudnia

„niczym więcej jak tylko wyjaśnianiem objawienia Bożego dlatego, że publiczne objawienie Boże, na którym się opiera wiara boska i katolicka, skończyło się ze śmiercią ostatniego z Apostołów”¹⁰. „Przez rozwój dogmatów i nowe definicje dogmatyczne – według tego rozumienia – nie przybywa zatem wcale stosunków przedmiotowych, czyli prawd przez Boga objawionych. Ilość ich pozostaje ta sama. Nowe formuły dogmatyczne przedstawiają jedynie w sposób wyraźny te same stosunki przedmiotowe, które w sposób niewyraźny już są zawarte w popularnych formułach źródeł objawienia. Rozwój dogmatów jest zatem tylko nieomyślnym wyjaśnianiem objawienia Bożego”¹¹.

Nic więc dziwnego, że ojcowie II Soboru Watykańskiego, już w pierwszych tygodniach jego trwania, zakwestionowali przygotowany w duchu intelektualistycznym schemat konstytucji o Objawieniu Bożym i starannie go przepracowali. W świetle nauki Soboru Objawienie należy pojmować przede wszystkim jako międzyosobowe i zbawcze spotkanie Boga z człowiekiem. „Bóg niewidzialny w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśnieje nam przez to objawienie w Osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia”¹².

2. Dynamiczne ujęcie Tradycji

Magisterium soborowe zauważyło i zaakceptowało jeszcze jedną ważną koncepcję, według której „Tradycja (...) wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świę-

1907 r., w: DS 2075. Święte Oficjum w 1942 roku umieściło na indeksie pisma N. Charliera i M.D. Chenu, opisujące nowe, antyintelektualistyczne tendencje rozumienia dogmatu.

¹⁰ I. Różycki, *Dogmatyka*, s. 85.

¹¹ Tamże, s. 87.

¹² KO 2.

tego. Wzrasta bowiem rozumienie tak rzeczy, jak i słów przekazywanych (...)”¹³. Oznacza to, że faktycznie Tradycja zmierza ku pełniejszemu, wyraźniejszemu poznaniu przeżywanej przez Kościół wiary, w konsekwencji do nowego jej sformułowania¹⁴. Nie ma pojęć absolutnie adekwatnych wobec rzeczywistości, o której staramy się mówić, ale nie znaczy to, że owa refleksja jest nieadekwatna wobec jej przedmiotu¹⁵. Można tu wyczuć wewnętrzne napięcie, w które można by wpisać termin „dogmat” jako teoretyczną możliwość precyzyjnej wypowiedzi teologicznej, ale w określonej sytuacji i czasie, w którym żyje jej odbiorca może stać się niezrozumiała i nie dawać wyrazu jego pierwotnemu doświadczeniu wiary¹⁶. Będzie tak na pewno przy zbyt statecznej koncepcji Tradycji. Tzw. „nowy dogmat” może być ubogaceniem treści wiary w tym sensie, że pozostając w ścisłym związku z treścią pism biblijnych jednocześnie stanowi odpowiedź na aktualne potrzeby życia Kościoła¹⁷.

Ukazane przez II Sobór Watykański dynamiczne pojęcie Tradycji wiąże się z rolą hermeneutyki biblijnej, która odgrywa kluczową rolę w reinterpretacji dogmatu¹⁸. Dlatego sprawą niezwykle ważną jest, aby w debatach ekumenicznych, wyraźniej wyeks-

¹³ KO 8.

¹⁴ Por. II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna w Kościele *Lumen gentium*, Watykan 1964, 4; Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, Watykan 1964, 6, 14, 17.

¹⁵ J.M. Lipniak, *Reinterpretacja dogmatu...*, s. 63.

¹⁶ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 20. „To, co należałoby zachować w wewnętrznym Sanktuarium, jest narażone na niebezpieczeństwo ludzkiego formułowania!” Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, Warszawa 1996, s. 24.

¹⁷ Por. Z. Kijas, *Rozwój dogmatów i jego kryteria*, w: *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy*, red. T. Dzidek, B. Sieńczak, J. D. Szczurek, Kraków 1994, s. 135. Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha...*, s. 24. „Nowy dogmat” – pojęcie używane na oznaczenie nowego sformułowania dogmatycznego.

¹⁸ Hermeneutyka zastosowana w teologii wskazuje na potrzebę uświadomienia sobie tajemnicy, której dotykamy w naszych poszukiwaniach poznawczych. Inaczej nasze wnioski budowałyby nie tyle religijną wiedzę, co ideologię. Tym, co określa Tradycję według nauczania soborowego jest więc nie tylko to, co „zapewnia ciągłość tego, co kiedyś się rozpoczęło, ale możliwość z perspektywy wiedzy i doświadczenia przodków klasyfikacji i oceny nowych doświadczeń”

ponować koncepcję prawdy zawartą w Konstytucji *Dei Verbum*, która jest nie tylko prawdą o Bogu, ile raczej udzielaniem się Boga¹⁹ „Przez objawienie Boże zechciał Bóg ujawnić i oznajmić samego siebie”²⁰. Stąd Objawienie jest wydarzeniem, które udziela nowego życia. Zawiera w sobie element pojęciowy, ale się nie da do niego zredukować²¹. Objawienie w wydarzeniu Chrystusa osiągnęło swój punkt szczytowy i jest wielkością wiążącą dla całego przepowiadania w Kościele²². Prawda w takim ujęciu jest nie tylko zbiorem tez teologicznych, ale nade wszystko posiada charakter życiowy to jest wydarzenie, które angażuje samego Boga i domaga się odpowiedzi samego człowieka. Personalistyczny wymiar tej koncepcji podkreśla Konstytucja mówiąc: „człowiek cały powierza się Bogu”²³. Prawda objawiona jest konsekwentnie miejscem dialogu dwustronnie osobowego i w tym kontekście istotnie można mówić o samoudzielaniu się Boga tak, że Kościół stanowi płaszczyznę pozytywnej reakcji, która znajduje swój wyraz w formułowaniu tego, co jest przezeń w tym Bożym działaniu odczytane²⁴.

„Mówiąc o konieczności reinterretowania dogmatów nie zmierza się oczywiście do tego, by odmawiać wartości czy mocy wiążącej dogmatom już istniejącym. Chodzi jednak o głębsze

K. Rahner, H. Vorgrimler, *Tradycja*, w: *Mały Słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 498.

¹⁹ Por. J. D. Szczurek, *Pojęcie Tradycji w teologii*, w: *Tradycja w Kościele...*, s. 91. Por. J. Majder, *Wzajemne relacje Tradycji i Pisma Świętego w nauce Soboru Watykańskiego II*, „Studia Gdańskie” 1973, t. I, s. 195.

²⁰ KO 6.

²¹ W. Hryniewicz, *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej. Analiza współczesnych poglądów dogmatyczno-ekumenicznych*, Lublin 1976, s. 66. KO 2. Stąd rodzi się słuszny wniosek dla studiowania teologii, iż w tym zajęciu „chodzi rzeczywiście o mnie, o moją sprawę – i to w sposób nie porównywalny, co o mnie mogą powiedzieć pozostałe nauki” T. Węclawski, *Człowiek - Tradycja - Kościół*, w: *Tradycja w Kościele...*, s. 38.

²² A. Skowronek, *Teologiczne zbliżenia. Węzłowe problemy Vaticanum II w aspekcie ekumenicznym*, Warszawa 1993, s. 12.

²³ KO 5.

²⁴ J.M. Lipniak, *Reinterpretacja dogmatu...*, s. 64-65.; por. M. Tykfer, *Reinterpretacja teologiczna dogmatu w dialogu ekumenicznym na przykładzie Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, Poznań 2002, s. 14-15; W. Wołyniec, *Nowa interpretacja dogmatu we współczesnej teologii*, „Perspektywa. Legnickie Studia Teologiczne”, 3(2004) nr 2, s. 116-131.

uświadomienie, że wypowiedzi dogmatyczne nie są w stanie wyczerpująco przekazać treści wiary. Odnoszą się bowiem do określonych treści, a rzeczywistość nadprzyrodzona wymyka się wszelkim próbom adekwatnego ujęcia²⁵. Definicje dogmatyczne ukazują raczej drogę do egzystencjalnej konfrontacji z samym misterium²⁶. Na ową złożoność wypowiedzi dogmatycznych zwraca uwagę wielu teologów zarówno katolickich, jak i niekatolickich²⁷. Teologowie dostrzegają obecnie coraz częściej, jak trudno jest utrzymać „język jedności” nie tylko na przestrzeni dziejów, ale również w jakimś jednym określonym momencie historycznym²⁸. Różnice kulturalne i rasowe, narodowe i społeczne powodują, że ludzie żyjący równocześnie na ziemi odczytują na swój sposób jedno i to samo Objawienie Boże. Powstaje jakaś uzasadniona wielość poglądów, różnorodność wierzeń i praktyk. Czy w tej sytuacji istnieje jeszcze język jedności? - pyta M. de Certeau²⁹ i dodaje: „Jakiś nieznany świat staje u naszych drzwi, świat, który nazywa siebie chrześcijańskim, a wcale nie jest podobny do owych obrazów chrześcijanina, jakieśmy sobie wytworzyli. «Inny kraj», ogromny, wieloraki wyłania się spod rozpraw (misjonarzy albo teologów), które go zasłaniały. (...) Imperializm dogmatyczny, podobnie jak udawanie solidarności, nie odpowiada na pytanie postawione przez tyle głosów, jakie dają się słyszeć. Tak więc uzgodnienie oficjalnych stwierdzeń z przeżywaną rzeczywistością wiary staje się problematyczne³⁰”.

²⁵ J.M. Lipniak, *Reinterpretacja dogmatu...*, s. 65.

²⁶ K. Rahner określił język teologiczno-dogmatyczny mianem „mystagogicznego” K. Rahner, *Was ist eine dogmatische Aussage?*, w: Tenże, *Schriften zur Theologie*, t. V, Einsiedeln 1962, s. 72-74.

²⁷ E. Schlink, *Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem*, „Kerygma und Dogma” 3(1957), s. 251-266; W. Pannenberg, *Was ist eine dogmatische Aussage?*, w: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, s. 159-180; W. Hryniewicz, *Analiza języka a teologia*, „Zeszyty Naukowe KUL” 19(1976)2, s. 73-76.

²⁸ Por. np. C. Pinto de Oliveira, *Kościół, prawowierność a społeczeństwo pluralistyczne*, w: „Concilium” 1-5 (1970), s. 65-73; O. Philips, *A propos du pluralisme en theologie*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 46 (1970), s. 149-169.

²⁹ M. Certeau, *Czy istnieje język jedności*, „Concilium” 1-5 (1970), s. 55-85.

³⁰ Tamże, s. 63.

3. Pluralizm sformułowań dogmatycznych

Wielką pomocą w reinterpretacji dogmatu może służyć pluralizm sformułowań dogmatycznych. Fakt istnienia w *Nowym Testamencie* wielu formuł wyznania wiary³¹ dowodzi, iż należałoby na

³¹ Przeprowadzone w ostatnich dziesięcioleciach badania wykazały, że tradycję wczesnochrześcijańską cechował proces spontanicznego tworzenia licznych formuł, różnych Credo i symboli w Kościołach lokalnych. Por. R. Connolly, *The Early Syriac Creeds*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft” 7(1986), s. 202-223; J. Kelly, *The Christian Creeds*, Ed.3, London 1972, s. 166-204.

Sięgając do dziejów Kościoła trzeba zwrócić uwagę na dokonane w czasie średniowiecza stopniowe wyobcowanie łacińskiego Zachodu oraz jego zamknięcie się we własnym świecie teologicznym. Wprowadzenie formuły „Filioque” do tekstu Credo nicejskiego stało się jednym z głównych czynników, które doprowadziły do schizmy między Wschodem i Zachodem chrześcijańskim. Zastanawiający jest fakt, że Sobór Florencki podejmując problem zjednoczenia rozdzielonych Kościołów okazał dużo zrozumienia dla sprawy pluralizmu w sposobie wyrażania prawdy objawionej. Podejście Soboru jest znamienym przykładem osiągnięcia zgody między Kościołem rzymskim oraz pewnymi Kościołami wschodnimi odnośnie do różnego sposobu wyrażania tego samego dogmatu pochodzenia Ducha Świętego. Ojcowie wschodni, obecni na Soborze, po wielu dyskusjach uznali prawomocność formuły „Filioque” jako wyrazu wiary Kościoła łacińskiego. Ze swej strony Kościół rzymski uznał poprawność formuły „ex Patre per Filium”, która uważana była za wyraz wiary prawosławnej, uświęcony przez wielowiekową tradycję Ojców wschodnich. Według słów bulli soborowej formuły te wyrażają jeden i ten sam sens prawdy (*ex his formulis unus et idem elicetur veritatis sensus*); na tej podstawie Kościoły mogły zgodnie i jednomyślnie dojść do zawarcia unii (*eodem sensu eademque mente unionem unanimiter concordarunt et consenserunt*). W dekrete unijnym nie ma mowy o zmuszeniu któregoś z Kościołów do przyjęcia praktyk pobożności drugiego Kościoła; prawosławnym pozwolono używać własnego kalendarza, czcić własnych świętych. Wschód i Zachód mógł iść za swoją własną tradycją dogmatyczną w kwestii pochodzenia Ducha Świętego. Przykład Soboru Florenckiego posiada również dzisiaj doniosłe znaczenie ekumeniczne. Ukazuje on, że jedności Kościoła nie należy opierać wyłącznie na poszczególnych formułach doktrynalnych. Sobór ten zaaprobował możliwość współistnienia w Kościele różnych form myślenia oraz sposobów wyrażania prawdy bez naruszenia jedności katolickiej. Nie ulega wątpliwości, że różnice w terminologii zawsze zakładają różne formy myślenia. Formuły Wschodu i Zachodu różniły się między sobą w swojej treści pojęciowej; nie były one synonimiczne. Jednakże w myśl dekretu Soboru Florenckiego ujmowały one jedynie różne aspekty jednego i tego samego misterium. W. Hryniewicz, *Interpretacja dogmatu jako problem ekumeniczny*, RTK 2(1976), s. 78-79. Na temat

nowo przemyśleć kwestię powszechności niektórych dogmatów i wyraźniejszego ich umiejscowienia w hierarchii prawd³². Uniformizm nie jest ideałem tradycji chrześcijańskiej. Kościół bowiem składa się z ludzi należących do różnych grup kulturowych i dlatego konieczną jest rzeczą, aby Ewangelia była wyjaśniana i formułowana w różny sposób. Również magisterium Kościoła nie musi i nie powinno forsować jednej tendencji, szkoły czy określonego modelu myślenia teologicznego, lecz popierać pluralizm teologiczny, którego wymaga prawdziwa katolickość Kościoła³³. Różnorodność wielu tradycji dogmatycznych w zasadzie nie stoi na przeszkodzie jedności wiary i Kościoła. Potwierdza to najnowszy dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria*, który stwierdza, że jedność teologii nie wymaga uniformizmu, a wielość teologii nie powinna oznaczać fragmentaryzacji i niezgody³⁴.

„Filioque” jako problemu ekumenicznego por. m. in. J.M. Garrigues, *Le sens de la procession du Saint-Esprit dans la tradition latine du premier millenaire*, „Contacts” 23(1971) nr 75, s. 283-309; M. E. Hussey, *An Ecumenical Look at the Filioque Question*, „Diakonia” 7(1972), s. 49-61; P. Henry, *Contre le „Filioque”*, „Irenikon” 48(1975), s. 170-177.

³² Podstawę do zgłębienia tego zagadnienia znajdujemy w *Dekrecie o ekumenizmie*: „Przy porównywaniu doktryn niech pamiętają o istnieniu porządku czy hierarchii prawd w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z podstawą wiary chrześcijańskiej” (UR 11). Z tego punktu widzenia łatwiej jest rozpoznać problem przekazywania Objawienia jako wgłębianie się weń bardziej w sensie jakościowym, niż ilościowym. Objawienie jako całość, nie zaś tylko pewna ilość zdań, wpływa na właściwe rozumienie różnic teologii konfesyjnych jako na odmienne jej interpretacje. Potwierdzenie znajdujemy w tymże dekrecie, gdy czytamy o „rozbieżnościach wielkiej wagi (...) w interpretacji prawdy objawionej” (UR 3). Hierarchia prawd ma więc daleko idące znaczenie dla formułowania prawd wiary, które mają swoją moc wiążącą poprzez odniesienie osobowe do Chrystusa („pochodzi od Chrystusa i prowadzi do Niego”) (UR 3), nie zaś jako intelektualna zgoda na pewną liczbę zdań prawdziwych. Owa personalna relacja decyduje o tym, że mówimy tu o percepcji Bożej prawdy, która z tej racji będzie zawsze ograniczona i częściowa, a co za tym idzie dążąca do swojej pełni w perspektywie eschatologicznej (UR 24). Na temat hierarchii prawd zob. S. Pawłowski, *Zasada hierarchii prawd wiary. Studium ekumeniczno-dogmatyczne na podstawie najnowszej myśli teologicznej (1984-2003)*, Lublin 2004.

³³ H. Fries, *Theological Reflections on the Problem of Pluralism*. „Theological Studies” 28(1967), s. 3-26.

³⁴ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria*, Vatican 2012, 5: „The unity of theology, therefore does

Taki model myślenia teologicznego, mógłby być pomocny w dialogu doktrynalnym między Kościołem katolickim i Luteranckim. Ewangelicyzm bowiem także ukształtował coś w rodzaju odpowiednika katolickich dogmatów, które powstały w okresie po Reformacji; są nimi takie formuły, jak: „sola Scriptura”, „sola gratia”, „sola fide”, „ecclesia semper reformanda”, „soli Deo gloria”, „simul iustus et peccator”

4. Usprawiedliwienie - *articulus stantis et cadentis ecclesiae*

W teologii protestanckiej, nawet jeśli były okresy popadania nauki o usprawiedliwieniu w pewne kryzysy³⁵ i istniała potrzeba ujmowania jej w nowsze kategorie interpretacyjne, nie było nigdy wątpliwości co do jej znaczenia jako *articulus stantis et cadentis ecclesiae*³⁶. Ze strony teologii katolickiej, ustami jej reprezentantów, potwierdzano nieraz przeciwstawne stanowisko, stwierdzające brak zainteresowania kwestią usprawiedliwienia, z wyjątkiem przypadku „konieczności”³⁷. 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 teologii³⁸. Zarzut ten odpierano stwierdzeniem, że ze „środka i granicy” nie można czynić zasady redukującej różnorodność chrześcijańskiej wiary. Jej centrum jest i pozostanie Jezus Chry-

not require uniformity, but rather a single focus on God's Word and an explication of its innumerable riches by theologies able to dialogue and communicate with one another. Likewise, the plurality of theologies should not imply fragmentation or discord, but rather the exploration in myriad ways of God's one saving truth”

³⁵ Por. O.H. Pesch, A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, s. 382.

³⁶ 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*, s. 91-116.

³⁷ O.H. Pesch, A. Peters, *Einführung in die Lehre...*, s. 392n.

³⁸ G. Müller, *Die Rechtfertigungslehre*, Gütersloh 1977, s. 116.

stus, przez którego Bóg usprawiedliwia, udzielając niezasłużonego daru łaski. Sensem i celem zatem artykułu o usprawiedliwieniu jest uwydatnianie owego centrum³⁹.

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 Lutera 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 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 „owoce” 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

³⁹ R. Porada, *Przewodnie idee wspólnego rozumienia usprawiedliwienia*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym...*, s. 70n.

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 pożądanych 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 po-

stępu”⁴⁰. Podkreślając konieczność dobrych uczynków⁴¹, lub szerzej i precyzyjniej rzecz ujmując: konieczność poprawy etycznej usprawiedliwionego, teologowie *Low Church*⁴² sprzeciwiają się stereotypowej tezie⁴³, iż nauka o usprawiedliwieniu z samej łaski kwestionuje potrzebę czynów dobrych moralnie, czy poprawnego pod względem etycznym życia⁴⁴.

5. Usprawiedliwienie a dobre uczynki

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

⁴⁰ W.H.G. Thomas, *The Principles of Theology*, London 1978, s. 201.

⁴¹ A. E. McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Oxford 1986, t. II, s. 16.

⁴² 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 odmienną 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 potrafią przystać na konserwatywną teologię i postpurytańską pobożność i obyczajowość przedstawicieli *Low Church*, a ściślej: ewangelikalnego (ang. evangelical) skrzydła Kościoła anglikańskiego. Z tych dwóch nurtów o charakterze protestanckim znaczącą żywotność manifestuje wspólnie anglikański ewangelikalizm. O anglikanizmie w języku polskim zob. np.: P. Jaskóła, *Wspólnota anglikańska*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 178-188. K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wyznaniach chrześcijańskich*, Warszawa 1994, s. 109-114; T. J. Zieliński, *Anglikanizm*, RE-PWN t. I, s. 231-233; Tenże, *Anglikański Kościół*, tamże, s. 234-236.

⁴³ Zob. szerzej wywody wybitnego ewangelikalnego etyka oksfordzkiego na ten temat: O. O'Donovan, *On the Thirty - Nine Articles: A Conversation with Tudor Christianity*, London 2011, s. 78-79.

⁴⁴ 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.

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 wlewaniem 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 wiarę⁴⁵. McGrath znajduje wsparcie u Lutera w wypowiedzi, iż usprawiedliwienie inicjuje proces prowadzący do dokonywania dobrych uczynków „w naturalnej kolej rzeczy” (ang. *as a matter of course*)⁴⁶. Czynienie dobra jest dla usprawiedliwionego rzeczą naturalną⁴⁷, tak jak dla zdrowego drzewa naturalną rzeczą jest rodzić zdrowe owoce. Usprawiedliwienie stanowi aspekt naszej więzi z Chrystusem, przeto „kiedy człowiek jest «w Chrystusie» i doświadcza wiary w Niego, koniecznie

⁴⁵ R.C. Sproul, *Faith Alone. The Evangelical Doctrine of Justification*, London – Sydney 1996, s. 140.

⁴⁶ „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”. A.E. McGrath, *Justification by Faith*, Basingstoke 1988, s. 119.

⁴⁷ „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...*, s. 119.

i w nieunikniony sposób pojawiają się i uczynki”⁴⁸. Naśladowanie Chrystusa nie jest przyczyną, powodem, racją sprawczą naszego zespolenia z Bogiem, dokonującego się w usprawiedliwieniu, ale w oczywisty sposób jest tego zespolenia następstwem⁴⁹. Przyjmująca Boże usprawiedliwienie *sola fides* – zgodnie z hasłem stosowanym w okresie Reformacji – jest „brzemienna”, „rodzi” dobre owoce⁵⁰. Owa zalecana przez reformatorów „sama wiara” – jak w ślad za paradygmatem nowotestamentowym chciał m.in. Luter, Kalwin i luterkańska *Formuła Zgody* – „nigdy nie pozostaje sama”: *Sola fides nunquam sola*⁵¹. „Prawda jest taka, że chociaż jesteśmy usprawiedliwieni przez samą wiarę, wiara, która usprawiedliwia, nigdy nie jest sama”⁵². Do usprawiedliwienia potrzebna jest prawdziwa wiara, a prawdziwa wiara nie może być martwa⁵³.

⁴⁸ W.H.G. Thomas, *The Principles of Theology...*, s. 200.

⁴⁹ A.E. McGrath, *Justification by Faith...*, s. 119.

⁵⁰ 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...*, s. 66.

⁵¹ „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 chwyta błogosławieństwo, bez uczynków, i nigdy ona nie jest sama” *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterkańskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 459.

⁵² „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 l 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.

⁵³ Cytowane przez Packera słowa purytańskiej *Konfesji westminsterskiej*: „»faith (...) 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.

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.

6. Usprawiedliwienia a zasługi

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 wysiłkiem⁵⁴. 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 wyda-

⁵⁴ Por. *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu w: Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000, s. 139-168, nr 19 [dalej: WD].

zeniu wyrównanie między osiągnięciem człowieka i nagrodą nie jest możliwe; jako stworzenie może on mieć tylko ograniczone osiągnięcia, podczas gdy przyobiecane nam życie wieczne jest wolne od wszelkich ograniczeń⁵⁵.

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 łaski⁵⁶. 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; przyścia Boga do człowieka i zwracania się człowie-

⁵⁵ Zwraca na to uwagę G. Kraus, *Nauka o łasce - zbawienie jako łaska*, Kraków 1999, s. 252.

⁵⁶ M. Flick, Z. Alszeghy, *Il Vangelo della Grazia. Trattato dogmatico*, Firenze 1967, s. 197.

ka do Boga; powołania Bożego i ludzkiej decyzji przyjęcia Boga. Doskonale ilustruje to *Przypowieść o synu 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 „niesprawiedliwość” wielkoduszność. Wszystkim bowiem wypłacił tyle samo, bez względu na czas ich pracy.*

Wspólna deklaracja ujmuje 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 uczynkom 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 łaski⁵⁷. 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 niezasłużony⁵⁸.

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 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 Boże⁵⁹. Na te dary Bożej miłości wierzący odpowiada również miłością i jej czynami; żywi zarazem niezłomną nadzieję, że w działaniu swego dziecka Bóg dostrzeże jakieś wartości i że da mu przyobiecane dziedzictwo życia wiecznego.

7. Usprawiedliwienia a odpusty

Istnieje jeszcze jeden element, którym winna zająć się charytologia – odpusty. *Deklaracja* wprost nie mówi o odpustach, ale porusza temat, który dotyczy odpustów. Definicja tego po-

⁵⁷ WD 38.

⁵⁸ A. Dulles, *Dwa języki opisu zbawienia*, „Gość Niedzielny” z dn. 02.04.2000, s. 5.

⁵⁹ G. Kraus, *Nauka o łasce...*, s. 253-254.

jęcia 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”⁶⁰. 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”⁶¹. Jezus jest odpustem i w tym znaczeniu, że jest także darowaniem kary wiecznej i ostatecznie On jest przyczyną darowania kary doczesnej. Wymowny jest tytuł papieskiej katechezy: „Dar odpustu”⁶². 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

⁶⁰ Jan Paweł II, *Dar odpustu*, s. 39.

⁶¹ Tamże, s. 38.

⁶² Tamże.

i funkcję dobrych uczynków w akcie usprawiedliwienia”⁶³. Takie stanowisko wyklucza odpusty. Z kolei Sobór Trydencki nauczał, że „grzesznicy otrzymują – dzięki zasługom męki Chrystusa – łaskę, która ich czyni sprawiedliwymi”⁶⁴. 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.”⁶⁵. 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 przygotowania usprawiedliwienia i jego przyjęcia przez wyrażenie zgody na usprawiedliwiające działanie Boga, to widzą w takiej personalnej akceptacji działanie łaski, a nie czyn człowieka wyływający z własnych sił”⁶⁶. 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.: „Ilekcroć bowiem coś dobrego czynimy, Bóg w nas działa i z nami, abyśmy działali”⁶⁷. 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

⁶³ M. Uglorz, *Marcin Luter ojciec Reformacji*, Bielsko – Biała 1995, s. 143.

⁶⁴ BF VII, 61.

⁶⁵ BF VII, 85.

⁶⁶ WD 19.

⁶⁷ BF VII, 24.

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 darem⁶⁸. 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 luterzańskim 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 i rzeczywiście go odnawia”⁶⁹. 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 świętych”⁷⁰. 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

⁶⁸ Zob. Jan Paweł II, *Dar odpustu...*, s. 38.

⁶⁹ WD 28.

⁷⁰ Zob. Jan Paweł II, *Dar odpustu...*, s. 39.

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 odpuście 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 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”⁷¹. 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”⁷² 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”⁷³. Takie stwierdzenia są konsekwencją odrzucenia pelagianizmu w starożytnym Kościele. Według Synodu w Kartaginie: „Je-

⁷¹ Tamże.

⁷² WD 27.

⁷³ WD 38.

śli 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.”⁷⁴. 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”⁷⁵. W czasach M. Lutra odpusty traktowano na sposób pelagiański jako własny wkład człowieka w jego zbawienie. Dzisiaj po podpisaniu *Deklaracji* trzeba usunąć jakkolwiek 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 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.

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”⁷⁶. Również współczesna teologia protestancka krytykuje ideę czyśćca na płaszczyźnie chrystologicznej i antropologicznej⁷⁷. 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 Bożych⁷⁸.

⁷⁴ BF VII, 3.

⁷⁵ FZ II, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutherańskiego*, s. 402.

⁷⁶ *Artykuły szmalkaldzkie*, II, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutherańskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 340.

⁷⁷ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995, s. 120.

⁷⁸ Paweł VI, *Indulgentiarum Doctrina*, IV, 11.

Podsumowanie

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.

Nota o autorze: Jarosław M. Lipniak: urodzony w 1973 roku w Oławie, prezbiter Diecezji Świdnickiej, doktor habilitowany teologii dogmatycznej, Redaktor Naczelny Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”, Kierownik Katedry Eku­menizmu i Dialogu Międzykulturowego Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Prezes Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji, przedstawiciel Biskupa Świdnickiego do spraw Eku­menizmu i Dialogu Międzyreligijnego.

Streszczenie

Reinterpretacja nauki o usprawiedliwieniu w katolickiej charytologii

Historia Kościoła pokazuje, że dogmaty zdefiniowane na soborach były raczej punktem wyjścia niż końcem interpretacji Objawienia w Kościele. W epoce patrystycznej nie tylko teologowie, ale cały Kościół brał udział w dochodzeniu do właściwej interpretacji wiary. W odniesieniu do wczesnych soborów recepcja współdecydowała o samej treści orzeczeń, o ich prawdziwości lub fałszu. W okresie przedkonstantyńskim istniał już zwyczaj, wedle którego autorytatywne orzeczenia synodu jednego Kościoła lokal-

nego 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. Reinterpretacji, zwłaszcza po podpisaniu w 1999 roku Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, wymaga katolicka charytologia.

Słowa kluczowe: reinterpretacja, usprawiedliwienie, łaska, charytologia, Marcin Luter, reformacja, odpusty, dobre uczynki, zasługi,

Summary

Reinterpretation of the doctrine of justification in Catholic charytology

The Church's history shows that the dogmas defined in the councils were rather a starting point than the end of the interpretation of Revelation in the Church. In the Patristic period, not only theologians, but the entire Church participated in reaching of appropriate interpretation of the faith. Regarding the early councils, reception co-decided about the very content of rulings, about their truth or falsehood. In the pre-Constantine period of time, there was a custom according to which the authoritative rulings of the synod of one local Church were recognized and accepted by other Churches. An example may be the Antioch synod from 268. It was a kind of direct reception from the Churches, which did not participate directly in the decision-making process, but after all regarded it as their own and abided by its requirements in practice. In the history of early Christianity, the facts of a critical attitude to the conciliar and synodal rulings are also known.

This led either to their partial modification or to total challenge and lack of reception, an example may be the Synod of Ephesus from 449. In critical reception could, therefore, be crystallized particular topics of vital importance to the teaching and life of the Church. The reinterpretation, especially after the signing of the Joint Declaration on the teaching of justification in 1999, requires Catholic charity.

Keywords: reinterpretation, justification, grace, charity, Martin Luther, reformation, indulgences, good deeds, merits

Bibliografia

- Andersen W., *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.
- Artykuły szmalkaldzkie*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999, 335-358.
- Certeau M., *Czy istnieje język jedności*, „*Concilium*” 1-5 (1970), s. 55-85.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, Warszawa 1996.
- Connolly R., *The Early Syriac Creeds*, „*Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*” 7(1986), s. 202-223.
- Dulles A., *Dwa języki opisu zbawienia*, „*Gość Niedzielny*” z dn. 02.04.2000, s. 4-6.
- Dulles A., *The Survival of Dogma*, Garden City 1971, s. 153, 164-171.
- Flick M., Alszeghy Z., *Il Vangelo della Grazia. Trattato dogmatico*, Firenze 1967.
- Fries H., *Theological Reflections on the Problem of Pluralism*. „*Theological Studies*” 28(1967), s. 3-26.
- Garrigues J.M., *Le sens de la procession du Saint-Esprit dans la tradition latine du premier millenaire*, „*Contacts*” 23(1971) nr 75, s. 283-309.
- Henry P., *Contre le „Filioque”*, „*Irenikon*” 48(1975), s. 170-177.
- Hryniewicz W., *Proces recepcji prawdy w Kościele. Jego znaczenie hermeneutyczne i ekumeniczne*, CT 45(1975) nr 2, s. 19-34.
- Hryniewicz W., *Analiza języka a teologia*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 19(1976)2, s. 73-76.
- Hryniewicz W., *Interpretacja dogmatu jako problem ekumeniczny*, RTK 2(1976), s. 73-85.

- Hryniewicz W., *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej. Analiza współczesnych poglądów dogmatyczno-ekumenicznych*, Lublin 1976.
- Hussey M.E., *An Ecumenical Look at the Filioque Question*, „Diakonia” 7(1972), s. 49-61.
- II Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 350-362.
- 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.
- Karski K., *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wyznaniach chrześcijańskich*, Warszawa 1994.
- Kelly J., *The Christian Creeds*, Ed.3, London 1972.
- Kijas Z., *Rozwój dogmatów i jego kryteria*, w: *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy*, red. T. Dzidek, B. Sieńczak, J. D. Szczurek, Kraków 1994, s. 135-145.
- Kraus G., *Nauka o łasce - zbawienie jako łaska*, Kraków 1999.
- Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999.
- II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna w Kościele *Lumen gentium*, Watykan 1964.
- II Sobór Watykański, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, Watykan 1964.
- Lipniak J.M., *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników. Recepcja Wspólnej deklaracji w sprawie nauki u usprawiedliwieniu w teologii katolickiej*, Świdnica 2005.
- Lipniak J.M., *Reinterpretacja dogmatu jako problem ekumeniczny*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 12(2004) nr 1, s. 61-71.
- Majder J., *Wzajemne relacje Tradycji i Pisma Świętego w nauce Soboru Watykańskiego II*, „Studia Gdańskie” 1973, t. I, s. 175-212.
- McGrath A.E., *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Oxford 1986.
- McGrath A.E., *Justification by Faith*, Basingstoke 1988.
- McGrath A.E., *Making Sense of the Cross*, Leicester 1992.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria*, Vatican 2012.
- Moltmann J., *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995.
- Müller G., *Die Rechtfertigungslehre*, Gütersloh 1977.
- O'Donovan O., *On the Thirty - Nine Articles: A Conversation with Tudor Christianity*, London 2011.

- 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.
- Pannenberg W., *Was ist eine dogmatische Aussage?*, w: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, s. 159-180.
- Paweł VI, *Konstytucja apostolska Indulgentiarum Doctrina*, Watykan 1967.
- Pawłowski S., *Zasada hierarchii prawd wiary. Studium ekumeniczno-dogmatyczne na podstawie najnowszej myśli teologicznej (1984-2003)*, Lublin 2004.
- Pesch O.H., Peters A., *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981.
- Philips O., *A propos du pluralisme en theologie*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 46 (1970), s. 149-169.
- Pinto de Oliveira C., *Kościół, prawowierność a społeczeństwo pluralistyczne*, w: „Concilium” 1-5 (1970), s. 65-73.
- Pius X, *Encyklika Pascendi*, z dn. 8 grudnia 1907 r., w: DS 2075.
- Porada R., *Przewodnie idee wspólnego rozumienia usprawiedliwienie*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000, s. 67-98.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Tradycja*, w: *Mały Słownik teologiczny*, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Was ist eine dogmatische Aussage?*, w: Tenże, *Schriften zur Theologie*, t. V, Einsiedeln 1962, s. 72-74.
- Różycki I., *Dogmatyka*, t. I, Kraków 1947.
- Schlink E., *Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem*, „Kerygma und Dogma” 3(1957), s. 251-266.
- Skowronek A., *Teologiczne zbliżenia. Węzłowe problemy Vaticanum II w aspekcie ekumenicznym*, Warszawa 1993.
- Sproul R.C., *Faith Alone. The Evangelical Doctrine of Justification*, London – Sydney 1996.
- Święte Oficium, *Dekret Lamentabili sane exitu*, Watykan 1907.
- Szczurek J. D., *Pojęcie Tradycji w teologii*, w: *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy*, red. T. Dzidek, B. Sieńczak, J. D. Szczurek, Kraków 1994, s. 91-102.

- Thomas W.H.G., *The Principles of Theology*, London 1978.
- Trillhaas W., *Rechtfertigungslehre unter neuen Voraussetzungen?*, w: *Helsinki 1963. Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherschen Weltbundes*, red. E. Wilkens, Berlin 1964, s. 91-116.
- Tykfer M., *Reinterpretacja teologiczna dogmatu w dialogu ekumenicznym na przykładzie Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, Poznań 2002.
- Uglorz M., *Marcin Luter ojciec Reformacji*, Bielsko – Biała 1995.
- UR 6, 14, 17.
- Węclawski T., *Człowiek - Tradycja - Kościół*, w: *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy*, red. T. Dzidek, B. Sieńczak, J. D. Szczurek, Kraków 1994, s. 38-48.
- Wołyniec W., *Nowa interpretacja dogmatu we współczesnej teologii*, „*Perspektiva. Legnickie Studia Teologiczne*”, 3(2004) nr 2, s. 116-131.
- Wołyniec W., *Reinterpretacja doktrynalnych wypowiedzi Magisterium Kościoła od 50 do 325 roku*, Wrocław 2011.
- Wyznanie Augsburskie (Konfesja Augsburska)*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 143-163.
- Zieliński T.J., *Anglikanizm*, REPWN t. I, s. 231-233;
- Zieliński T.J., *Anglikański Kościół*, REPWN t. I, s. 234-236.
- Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu w: Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000, s. 139-168.