

KS. PIOTR JASKÓŁA

## JEZUS CHRYSZTUS JAKO JEDYNY POŚREDNIK ZBAWIENIA A ZBAWCZE POŚREDNICTWO KOŚCIOŁA

W ramach przygotowań do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 w *Tertio millennio adveniente* Jan Paweł II stwierdza, że głównym tematem proponowanym na rok 1997 jest „Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, teraz, dziś i na wieki” (nr 40; por. Hbr 13,8). Pod tym samym tytułem został wydany oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000<sup>1</sup>, w którym zostało powiedziane, że „Jest to najważniejsze twierdzenie naszej wiary w Jezusa Chrystusa. Oznacza ono, że zbawcza wola Boga w stosunku do całej ludzkości objawiła się i zrealizowała w jedyny i ostateczny sposób w tajemnicy Jezusa i we wspólnocie Jego Kościoła - sakramencie zbawienia w historii”<sup>2</sup>.

Autorzy dokumentu nie widzą żadnej trudności stawiając - przynajmniej językowo - na równi zbawczą wolę Boga zrealizowaną w Jezusie Chrystusie, jak i w Jego Kościele. Dla teologii systematycznej ukierunkowanej ekumenicznie kwestia zbawczej woli Boga zrealizowanej w sposób jedyny i ostateczny w Jezusie Chrystusie oraz Kościele jako sakramencie zbawienia nie jest jednak pozbawiona charakteru problemu, który sięga czasów reformacji. To właśnie reformatorzy jako pierwsi postawili problem, który - abstrahując od pewnych indywidualistycznych czy subiektywistycznych ruchów średniowiecza - nie był nigdy przedtem przedmiotem bezpośredniego zainteresowania chrystologii: Kościół jako instytucja zbawcza<sup>3</sup>.

Na niniejszy referat złożą się następujące części: wprowadzenie w problematykę, egzemplifikacja problemu w myśli Marcina Lutra, Jana Kalwina i w orzeczeniach Soboru Trydenckiego, próba krytycznej analizy stanowisk, nowe rozwiązanie problemu w dialogu katolicko-luterańskim oraz wnioski końcowe.

### 1. Eklezjologia problemem chrystologii

Działalność Kościoła w późnym średniowieczu w wielu wypadkach nie dorastała do potrzeb i oczekiwań wiernych. Liczni chrześcijanie nie znajdowali w Kościele duchowego schronienia. Dość powszechnym odczuciem ludzi średniowiecza był

strach przed wiecznym zatraceniem. W poszukiwaniu własnego zbawienia Kościół niektórym nie wydawał się być instancją dającą wystarczające gwarancje na uzyskanie życia wiecznego. Dla pojedynczego wiernego, duchowo osamotnionego, jedynie Jezus Chrystus mógł stanowić punkt orientacji we wierze. Chrystologiczna koncentracja nie stanowi wreszta niczego nadzwyczajnego. Takie myśli są typowe dla każdej biblijnie ugruntowanej teologii. Zbawienie pojedynczego człowieka i całej ludzkości związane jest przecież z Jezusem a nie z żadną inną instancją.

Począwszy od pism Nowego Testamentu, poprzez patrystykę i średniowiecze niezmiennie przyjmowano we wierze obecność Chrystusa. Jezus Chrystus obecny jest w małej czy wielkiej wspólnotie zgromadzonej w Jego imię, w Kościele lokalnym i w Kościele powszechnym. Wierzone też, że można Go spotkać w pośrednicząco-zbawczym działaniu sakramentów. W późnym średniowieczu zaczyna się jednak tworzyć swoista diastaza, przedział pomiędzy podmiotem wierzącym a "obiektywnością wiary" - prawdami podawanymi przez Kościół do wierzenia. Z upływem czasu doprowadza to niektórych do odrębnego przeżywania Chrystusa i Kościoła. Subiektywnie i indywidualistycznie nastawione ruchy średniowiecza, mistyka i naśladowanie Jezusa doprowadziły do zaostrenia tej polaryzacji. W ruchach tych obserwuje się zjawiska pewnego dystansowania się od Kościoła, „transcendowania”, a także już i radykalnej krytyki Kościoła. Reakcją czy też obroną niejednokrotnie był atak kościelnych instancji na te fenomeny.

Czasy nowożytny od samego początku w swej krytyce Kościoła postawiły problem chrystologiczny i soteriologiczny. Podstawowe principia reformacji: „solus Christus”, „sola fides”, „sola gratia” i „sola scriptura” były skierowane przeciwko konkretnemu Kościołowi, tzn. Kościołowi rzymskiemu. Ta „subiektywna chrystologia”, która opierała się na podstawowych zasadach protestantyzmu, chrystologia wychodząca od podmiotu, postawiła pod znakiem zapytania ówczesną eklezjologię. Tym samym eklezjologia stała się jednym z centralnych problemów chrystologicznych.

Kościół w okresie reformacyjnym i poreformacyjnym stanęły przed pytaniem, w jakiej mierze „historyczne instancje” partycypują w obiektywności zbawienia? Jeżeli wiara jest czymś „obiektywnym”, bo wychodzi i opiera się w pierwszym rzędzie na danych Objawienia i na Odkupieniu, to czy historia nie posiada żadnego soteriologicznego znaczenia, gdyż wszystko ugruntowane jest w odwiecznym planie Boga? Czy wiara pojedynczego człowieka posiada jakąś historyczno-soteriologiczną wartość lub też Kościół i jego sakramenty w zupełności wyczerpują pośredniczącą rolę w zbawieniu dokonanym przez Boga? W jaki sposób oddziałuje ta obiektywna zbawcza wola Boga w historii, czy tylko chrystologicznie - jedynie w Jezusie Chrystusie, czy też chrystologiczno-eklezjologicznie, tzn. w Jezusie Chrystusie i poprzez Kościół?

Kościół powstałe wskutek reformacji były przekonane, iż mówienie o soteriologicznie pośredniczącej roli Kościoła w jedynym pośrednictwie Chrystusa sprzeciwia się jedyności zbawczego pośrednictwa Jezusa Chrystusa, podważa lub przynajmniej osłabia wiarę w Chrystusa. W odpowiedzi Kościół katolicki próbował wiązać chrystologię z eklezjologią, mówiąc o drugorzędnej zbawczej roli Kościoła.

Nowożytny chrześcijaństwo we wszystkich swoich odłamach musiało zająć stanowisko, negatywne lub pozytywne, w stosunku do katolickiej nauki o zbawczej

roli Kościoła. Można nawet stwierdzić, że powstałe w okresie nowożytnym wyznania chrześcijańskie różnią się ostatecznie w swych podstawach chrystologicznych, reprezentują bowiem każde swój własny, specyficzny charakter chrystologii, zwłaszcza specyficzny charakter stosunku chrystologii do eklezjologii.

Koncepcje chrystologii usprawiedliwienia wpływały na rozumienie Kościoła, na kształtowanie się poreformacyjnych wyznań i formowanie się nowych eklezjologii.

## 2. *Solus Christus* a eklezjologia reformatorów i Soboru Trydenckiego

### a. Myśl Marcina Lutra

Kiedy Marcin Luter coraz bardziej pograżał się w świadomości grzechu, to nie był on - jak wiemy - poganinem. Więcej jeszcze, był mnichem przestrzegającym przykazania Boże i kościelne, żyjącym regułą swego zakonu, korzystającym ze wszystkich środków zbawienia, które przepisy zakonne nakazywały. Mimo bogactwa środków: sakramenty, normy etyczne, praktyki pokutne, dobre uczynki itp. nie mógł uspokoić swego sumienia. Dopiero olśniewająca myśl z *Listu do Rzymian* o wyłączności Bożego usprawiedliwienia przez Jezusa Chrystusa pozwoliła mu uwolnić się z „niewoli Prawa”. Ten chrystologiczny przełom uwolnił go od strachu przed potępieniem, pozwolił mu odnaleźć „łaskawego Boga”. Odtąd jako grzesznik czuł się usprawiedliwionym. Temat „Kościół” nie wpłynął więc na jego doświadczenie usprawiedliwienia, o wiele bardziej zadziałał pewien wewnętrzny moment.

Dla Lutra, zdanie się jedynie na Jezusa Chrystusa, wydawało się negować lub przynajmniej podważać potrzebę instancji pośredniczących<sup>4</sup>. Redukcja własnej aktywności jedynie do wiary (i to przez Boga darowanej) podważała znaczenie działania obliczonego na zasługi życia wiecznego. Koncentracja jedynie na łasce wykluczała potrzebę jakiegokolwiek normy. Konkretny Kościół jako instytucja zbawcza nie tylko utracił dla niego swoje znaczenie, ale został nawet negatywnie postrzegany na tle jedynie potrzebnej wiary w Jezusa Chrystusa. Należy zauważyć, że to postawienie konkretnego Kościoła jako problemu dla subiektywnej chrystologii usprawiedliwienia nie było czymś nowym. Już mistyka i tradycja radykalnego naśladowania Jezusa (najpóźniej od średniowiecznych ruchów żebraczych) miały podobne doświadczenia. W swojej krytyce Luter miał się więc na kogo powołać.

Reformator, naturalnie, ani nie mógł, ani nie chciał przekreślać prawa Kościoła do istnienia; przeciwko takiemu stanowisku przemawiało bowiem Pismo Święte i cała Tradycja. Jednakże, jego zdaniem, Kościół musi być jednoznacznie ugruntowany chrystologicznie, musi być *creatura verb*<sup>5</sup>. Cała rzeczywistość i życie Kościoła są zakotwiczone w Słowie<sup>6</sup>, w żadnym wypadku Kościół nie jest „matką Słowa”<sup>7</sup>. Kościół składa się z grzeszników, którzy jedynie przez Jezusa Chrystusa zostali usprawiedliwieni. Do konkretnego Kościoła należą jednak nie tylko usprawiedliwieni, ale także inni, którzy tylko zewnętrznie są jego członkami. Luter sięga do starego pochodzącego z myśli greckiej rozróżnienia na *ecclesia spiritualis* lub *invisibilis* i *ecclesia visibilis*. Ten ostatni Kościół jest społecznością usprawiedliwionych i nieusprawiedliwionych, jest pewnym *corpus permixtum*. Luter był przekonany, że kiedy konkretny Kościół zaciemnia jedyne zbawcze pośrednictwo

Chrystusa, to takiemu Kościołowi należy się przeciwstawić, bo on przestał być prawdziwym Kościołem.

Konsekwencją chrystologii Lutra wynikającą z radykalnego przyjęcia zasady *solus Christus* musiało być odrzucenie wszelkich instancji pośredniczących. „Realnie egzystujący” Kościół nie miał właściwie prawa bytu. Tylko dzięki bezpośredniej relacji jednostki do Chrystusa i Boga mogła funkcjonować zasada, iż usprawiedliwia jedynie wiara w Chrystusa, czyli że jedynie Chrystus usprawiedliwia. Na jakiegokolwiek drugorzędne pośrednictwo w jedynym pośredniku Jezusie Chrystusie nie było miejsca.

Akceptując powyższy pogląd, Luter stanął przed trudnością. Wprawdzie Jezus Chrystus, który także w swym ludzkim wymiarze partycypuje we wszechobecności (*ubiquitas*) Boga, jest w duchowy sposób obecny w naszych sercach, ale nie znaczy to, iż spełnia On w tym wypadku funkcję pośredniczącą, dzięki której my Go znamy i przyjmujemy. On jest nam znany dlatego, że przed wieloma wiekami żył na ziemi. Właśnie to powiązanie „wywyższonego” Pana z ziemskim Jezusem było od samego początku podstawą dla kształtowania się Tradycji, Pisma i wszelkich innych eklezjalnych elementów. Faktycznie Jezus Chrystus zostaje poznany przez pojedynczego wiernego dzięki Kościołowi, dzięki przepowiadanemu Słowu i sakramentom, które ze swej strony znów potrzebują instytucjonalnego zabezpieczenia.

Luter jako biblista wiedział, że przyjmując *solus Christus* nie może pominąć Kościoła i istotnych jego funkcji. Problem potrzeby „narzędzi zbawienia” w stosunku do jedynego usprawiedliwiającego Pośrednika próbował rozwiązywać, wskazując, po pierwsze, na pewne wewnętrzne kryterium we wszystkich kościelnych formach pośrednictwa: one służą zbawieniu, jak długo służą Chrystusowi. Po drugie, Luter dokonuje redukcji istotnych funkcji i zadań Kościoła. Tylko głoszenie słowa Bożego i sprawowanie sakramentów jest niezbędne. Niezbędne wszakże nie jako kościelne czynności, ale z tego powodu, że przez nie działa bezpośrednio sam Jezus Chrystus. W tych granicach jednak „przekaz Kościoła” staje się „słowem Jezusa Chrystusa”, zaś „sakramenty Kościoła” nabierają rangi „sakramentów Jezusa Chrystusa”. Po trzecie, reformatorowi wydawało się, iż znalazł także historyczne kryterium, które jest normą dla chrześcijaństwa słowa i sakramentów. Jest nim Pismo Święte. Nie znał on jeszcze - co dopiero oświecenie odkryło - eklezjalnego wymiaru Pisma, sprowadzał jego powstanie wyłącznie do inspiracji Ducha Świętego. Mając do dyspozycji normę biblijną mógł osądzać, gdzie jedynie Chrystus jest przepowiadany, a gdzie nie. Ta historyczna redukcja do czasów apostołskich pozwoliła mu wszystkie późniejsze tradycje uznawać za „przekazy ludzkie”<sup>8</sup>.

Sumując, można stwierdzić, że eklezjologia należy do istotnych elementów subiektywistycznej chrystologii odkupienia Marcina Lutra. Sama chrystologia czy nawet implikacje jego chrystologicznych założeń nie doprowadziły do podziału w Kościele Zachodnim. Negatywny wpływ wywarły dopiero eklezjalne konsekwencje tej chrystologii.

## **b. Myśl Jana Kalwina**

Jan Kalwin, drugi spośród wielkich reformatorów, przyjmuje od Lutra rozróżnienie na Kościół widzialny i niewidzialny, *ecclesia visibilis i invisibilis*<sup>9</sup>. Mimo

że miał on skłonność do używania augustyńsko-platońskich pojęć, Kościół niewidzialny i widzialny nie znajdują się u niego w takiej relacji do siebie jak idea do zjawiska czy idea do rzeczywistości. Kalwin zna właściwie tylko jeden Kościół, którego jedną stroną my znamy, a którego drugą stroną znana jest tylko Bogu<sup>10</sup>. Nie można więc mówić - w jego przekonaniu - o jakimś odrębnym niewidzialnym Kościele, który istniałby obok czy poza Kościołem widzialnym. To związek działania Ducha ze Słowem i sakramentem decyduje o różnicy między widzialnym a niewidzialnym Kościołem. Kościół jest niewidzialny, ponieważ dla ludzkich oczu pozostaje zakryte, jak i u kogo Duch Święty czyni zbawczo skutecznym usłyszane Słowo i przyjęty sakrament. Jak dalece Duch Święty działa swą mocą tylko na tych, którym przepowiadana jest Ewangelia, którzy jej słuchają, oraz którym udzielane są sakramenty, tak tylko członkowie widzialnego Kościoła mogą należeć do niewidzialnej Wspólnoty Wybranych. Jak dalece jednak Duch święty nie zstępuje na wszystkich, którym głoszona jest Ewangelia i udzielone sakramenty, lecz tylko na wybranych przez Boga do zbawienia, tak nie wszyscy członkowie widzialnego Kościoła należą do Kościoła niewidzialnego. Można powiedzieć, że - według Genewczyka - Kościół niewidzialny objawia się w Kościele widzialnym, jak i również jest w nim ukryty. Ponieważ trudno nam wniknąć w tajemnicze działanie Ducha Świętego, stąd też nie można w żaden sposób stwierdzić, kto ze słuchających Słowa Boże należy do *numerus electorum*<sup>11</sup>. Kościół niewidzialny jest wspólnotą predestynowanych do zbawienia.

Przynależenie do Kościoła jako odwieczne wybranie urzeczywistnia się we wierze i stanowi *insitio in Christum*. Owe zjednoczenie z Chrystusem czy też wszczęcie w Niego, nie jest dla reformatora czysto indywidualnym wydarzeniem. Nie tworzy ono tylko osobowej wspólnoty wybranej jednostki z Chrystusem, ale zawsze stanowi wszczęcie w Jego Ciało, we wspólnotę członków tego Ciała. Zaistniałe więzi są - według Kalwina - tak silne, że wszczęcia w Chrystusa czy też w Jego Ciało, jakim jest Kościół, nie można od siebie oddzielić<sup>12</sup>. Wiara usprawiedliwia, "ponieważ sprawia, iż przyoblekamy się w Chrystusa, On w nas zamieszkuje a my jesteśmy Jego członkami"<sup>13</sup>. Ostatecznie jesteśmy więc usprawiedliwieni przed Bogiem jedynie poprzez sprawiedliwość Pośrednika Jezusa Chrystusa.

Zaraz na początku pierwszego rozdziału czwartej księgi *Institutio*<sup>14</sup> reformator wyraźnie przedstawia rolę, jaką przypisuje Kościołowi. To ze względu na ograniczoną ludzką naturę potrzebne są "zewnętrzne środki", dzięki którym może w nas zrodzić się i rozwijać wiara. Bóg powierzył Kościołowi przepowiadanie Ewangelii, ustanowił też pasterzy i nauczycieli, by pouczać ich ustami. Celem przepowiadania Ewangelii i misji nauczycielskiej jest pobudzenie do wiary, gromadzenie we wspólnotę i uświęcenie członków kościelnej wspólnoty.

W Kościele Bóg ustanowił sakramenty, o których Kalwin twierdzi, że są środkami, wzmacniającymi i żywiącymi w najwyższym stopniu naszą wiarę<sup>15</sup>. Jak więc Duch Święty rodzi zbawczą wiarę we wnętrzu człowieka, tak też ten sam Duch posługuje się Kościołem i sakramentami jako "zewnętrznymi środkami" uskutecznienia zbawienia.

Potrzebę Kościoła porównuje Kalwin z koniecznością wcielenia. Podobnie jak inkarnacja Syna Bożego była środkiem, dzięki któremu Bóg odnowił przerwana więź z upadłą ludzkością, tak również używa On ziemskich środków dla uświęcenia

ludzi, którzy zostali obdarowani łaską wiary. Do tych ziemskich środków należą też urzędy i funkcje, w które Kościół został wyposażony. Bóg je wybrał dla swego Kościoła, by urzeczywistniał na ziemi dzieło uwielbionego Chrystusa. Z tego też powodu uważa, że Kościół istnieje z ustanowienia Bożego nie tylko we wspólnocie swoich wiernych, ale także w swoich urzędach i powierzonych im zadaniach. Oczywiście, Genewczyk nie zapomina, że Bóg wybierając zewnętrzne środki, nie wiąże się z nimi. Bóg ze swej strony pozostaje zawsze zupełnie wolny. Swoją łaską może obdarzać również poza słowem Bożym głoszonym przez pastorów i poza udzielanymi sakramentami. Jeżeli jednak Bóg w swej istocie pozostaje w pełni autonomiczny i Jego wola nie podlega żadnym koniecznościom, to nasza sytuacja jest już zupełnie inna: „Boża wolność nie jest naszą wolnością”<sup>16</sup>. Już przez sam fakt ustanowienia Kościoła jesteśmy związani z nim i powierzonymi mu środkami uświęcenia<sup>17</sup>. W dziele zbawienia Kalwin przypisywał więc Kościołowi i jego środkom znacznie większą rolę niż Luter.

### c. Nauka Soboru Trydenckiego

Zdumiewać może, że Sobór Trydencki w ogóle nie podjął problematyki teologii Kościoła, mimo iż właśnie ona była przedmiotem reformacyjnego sporu. Rozważano wprawdzie niektóre szczegółowe kwestie eklezjologiczne, przede wszystkim z zakresu sakramentologii, czy stosunek Pisma do Tradycji, ale i w przypadku sakramentologii skupiono się na poszczególnych sakramentach a mniej na ich teologicznych podstawach<sup>18</sup>. Przy sakramencie kapłaństwa poczyniono np. pewne uwagi na temat kościelnego urzędu, ale sprawę papieżstwa - mimo że był to wówczas temat bardzo kontrowersyjny - pominięto, co można tłumaczyć tym, że zagadnienie papieżstwa należało jeszcze wówczas, jak i w całym średniowieczu, bardziej do kanonistyki niż do teologii. Dopiero I Sobór Watykański 1869/70 (z dogmatami o papieżstwie) a właściwie Sobór Watykański II dał pełniejszy zarys katolickiej eklezjologii.

Kanony Soboru Trydenckiego zakończone są formułą „anathema sit”. Tym samym formułowana przez Sobór nauka już od strony formalnej miała - według soborowych ojców - odniesienia do zbawienia człowieka.

Sobór Trydencki stosuje specyficzny sposób argumentacji w kwestiach związanych z usprawiedliwieniem i jedynym pośrednictwem, np. usprawiedliwienie jest wolnym czynem jedynie samego Boga przez Jezusa Chrystusa, jak i również jest ono związane z chrztem lub przynajmniej jego pragnieniem<sup>19</sup>, i tak również chrzest jest konieczny do zbawienia (*necessarium ad salutem*)<sup>20</sup>, konieczne do zbawienia są też i inne sakramenty, a sama wiara nie wystarczy<sup>21</sup>. Inny przykład: chociaż Jezus Chrystus przez swoją śmierć na krzyżu ofiarował się swemu Ojcu i tak nas odkupił, to polecił również składać Ofiarę na swoją pamiątkę. Jest to prawdziwa Ofiara, którą Kościół na sposób znaku, na sposób sakramentalny, ponawia<sup>22</sup>. Jeszcze inny przykład: chociaż wszystkie sakramenty są z ustanowienia Chrystusa i muszą mieć chrystologiczne uzasadnienie, to zdogmatyzowano również stosunkowo młodą kościelną naukę o siedmiu sakramentach<sup>23</sup>, która nie ma chrystologicznego uzasadnienia. Można by mnożyć przykłady, gdzie zastosowano specyficzną strukturę „jak i również”.

U podstaw powyższych stwierdzeń leży przekonanie, że Kościołowi, jak i jego pośredniczącym strukturom, przysługuje pewna „zbawcza konieczność” lub

przynajmniej „zbawcza pożyteczność”. Prawdopodobnie Sobór Trydencki formułując swoje kanony nie widział najmniejszej sprzeczności między nimi a nauką o jedynym i konstytutywnym zbawczym pośrednictwie Jezusa Chrystusa, a nawet dostrzegał pewien związek. O tym, jak te dwa typy stwierdzeń mają się do siebie, Sobór się nie wypowiedział. Nie wypowiedział się, gdyż właśnie nie było żadnej tematycznej dyskusji dotyczącej eklezjologii. Po prostu uważano: tak jest, czy też - tak musi być. Zarówno w odniesieniu do kwestii Jezus Chrystus a Kościół i sakramenty, jak i wiara a sakramenty, Trydent akceptuje dialektyczne typy wypowiedzi posługujące się strukturą „jak i również”, czyli „to, jak i również tamto”.

### 3. Próba krytycznej analizy stanowisk

Od czasów nowotestamentalnych chrystologiczne formuły wyznają zbawcze pośrednictwo Jezusa. Ścisła więź soteriologii z Jezusem z Nazaretu, z Jezusem historii, czyniła niezbędnymi dalsze historyczne figury pośredniczące: powstawały pierwsze wspólnoty uczniów - Kościół, w którym tradycję o Jezusie jako Chrystusie przekazywano w nauczaniu liturgicznym, teologicznym, etyce, zachowaniu socjalnym, w sztuce, a także zabezpieczano ją w pewnym stopniu instytucjonalnie. Różne struktury pośredniczące, a ich ilość wzrastała, otwierały ludziom możliwość poznania Jezusa, doświadczenia Go, jak i równocześnie utrudniały dojście do Niego w Jego Boskiej naturze właśnie ze względu na swój historyczny, ziemski charakter.

Powstanie Kościoła ze wszystkimi jego następstwami jest konsekwencją chrześcijańskiej wiary w Jezusa Chrystusa. Kościół okazuje się faktycznie niezbędny, konieczny, jeśli ma być rzeczywiście zachowana więź i kontynuacja między Jezusem a Chrystusem. Tak to przez wieki rozumiano i to „pośrednictwo w Pośredniku” nie stanowiło żadnego problemu; Kościół partycypował w zbawczym dziele jedynego Pośrednika-Chrystusa i tym samym sam otrzymywał pewne soteriologiczne znaczenie.

Ta nie w pełni i nie do końca zreflektowana funkcja pośrednictwa Kościoła na przełomie czasów średniowiecza i nowożytności stała się - jak to już wspomniano - przedmiotem nie tylko intensywnego zainteresowania, ale i krytyki. Subiektywizm ówczesnej chrystologii usprawiedliwienia wymuszał odpowiedź na pytanie o soteriologiczną wartość, funkcję tej przestrzeni, jaka jest pomiędzy pojedynczym człowiekiem wierzącym a Jezusem Chrystusem, przestrzeni, którą faktycznie zajmuje Kościół. Podstawowa zasada *solus Christus* nie mogła być przy tym podważona, zaś autonomiczność soteriologicznej funkcji Kościoła z góry wykluczona.

Wyraźne sformułowanie i faktyczne przyjęcie zasady *solus Christus* nie rozwiązywało jednak problemu. Kościół także po wystąpieniach reformatorów istniał przecież dalej, a jego główne zadania: głoszenie słowa Bożego, sprawowanie sakramentów itd. musiały być kontynuowane. W dalszym ciągu na odpowiedź czekało pytanie: czy faktycznie realizowane funkcje, zadania Kościoła, oraz sposób ich realizacji odpowiadają podstawowej soteriologicznej zasadzie *solus Christus*?

Wyznania chrześcijańskie każde z osobna mają swój własny stosunek do zagadnienia soteriologicznego pośrednictwa. Pozycję Lutra i luteran można by tak opisać: odrzucają wszelką soteriologiczną funkcję Kościoła. Instancje

pośredniczące, których nie można odrzucić lub nie zauważyć, zostają „odkościelnione”, tzn. zostają zinterpretowane w kategoriach nieeklezyjalnych, mimo ich faktycznego charakteru eklezyjalnego.

Sobór Trydencki przyjmuje przeciwną pozycję. Syntetyzując lub dopełnieniowo eklezyjalne pośrednictwo wiąże z treścią zasady *solus Christus*, ale nie stroni od mówienia o soteriologicznej funkcji Kościoła<sup>24</sup>. Dla katolików Kościół pozostaje instancją zbawczą - wprawdzie nie dzięki jej własnej mocy, ale z ustanowienia Jezusa Chrystusa i dzięki Jego mocy. W ten sposób też chociaż nie pojedyncze eklezyjalne figury pośredniczące wprost zostają chrystologicznie związane i ugruntowane, tylko Kościół jako całość, to jednak pośrednio także i one.

Dziś można by nawet powiedzieć, że podstawowa soteriologiczna zasada mówiąca o usprawiedliwieniu jedynie w Jezusie Chrystusie interpretowana w ramach struktury „jak i również” ma ekumeniczny charakter. Ona wcale nie musi przekreślać lub nie uwzględniać eklezyjalnego wymiaru pośrednictwa. Pozwala ona mówić o chrystologicznej bazie sakramentów: Jezus Chrystus ustanowił sakramenty; ponieważ zaś Bóg działa w nich, działają one „ex opere operato”. Podobnie na gruncie chrystologicznym można powiedzieć, że święci są świętymi dzięki łasce Jezusa Chrystusa. Protestanci obawiają się jednak, że sakramenty, że święci zdobywają w praktyce w pewnym stopniu własną dynamikę, która często realizuje się bez uwzględniania jednego, który usprawiedliwia - Jezusa Chrystusa. To niebezpieczeństwo pośredniczącego usamodzielnienia się Kościoła i jego elementów pozostaje zwłaszcza w katolicyzmie, gdzie najwyraźniej funkcjonuje wspomniana zasada.

O Kalwinie nie można powiedzieć, iż zajmuje pozycję pośrednią między ujęciem luterzańskim i katolickim. W krytyce „papieskiego Kościoła” równy jest Lutrowi. Jego „według Pisma” skonstruowany Kościół predestynowanych odgrywa jednak ważniejszą soteriologiczną rolę w jego teologii niż ta, którą spotykamy w myśli Lutra. Wprawdzie na samo zbawienie zarówno według Kalwina, jak i według Lutra, Kościół nie ma wpływu, zbawienie nie zależy od Kościoła, niemniej dla Kalwina Kościół nie jest bez znaczenia dla doświadczenia pewności zbawienia i w procesie uświęcania człowieka wierzącego.

Luter, Kalwin, jak i Trydent faktycznie przyjmują *solus Christus* jako podstawową soteriologiczną zasadę; różnią się, kiedy każdy na swój sposób podporządkowuje jej Kościół. Patrząc z pewnego dystansu historycznego i teologicznego na ujęcia szczegółowe, można powiedzieć, iż żadne rozwiązanie nie jest w pełni zadowalające. Każde rozwiązanie ma swoje zalety, ale także i słabe strony.

Lutrowa czy luterńska koncepcja w mocniejszym świetle ukazuje zasadę *solus Christus* niż to czyni strona katolicka. W teologii katolickiej mimo związania Kościoła z Jezusem Chrystusem, i tym samym pewnej heteronomii, istnieje niebezpieczeństwo, że wszystkie konkretne środki, w których realizuje się Kościół, a więc sakramenty, nauczanie, interpretacja Pisma itd., mimo wszystko w pierwszym rzędzie mają pewien kościelny kontekst, wiążą jednostkę z Kościołem i faktycznie Kościół tym samym zdobywa wcale nie małe egzystencjalne znaczenie.

Z drugiej strony w stosunku do opcji Lutra rodzi się pytanie, czy aż tak wiele daje programowe spychanie na margines eklezyjalnego pośrednictwa Jezusa Chrystusa i czynienie tak, jakby można było Słowo czy sakramenty teologicznie



oddzielić od ich kościelnej formy. Od okresu oświecenia wiadomo przecież, że Pismo Święte ma eklezjalny wymiar, jego kanon jest „tworem Kościoła”, zaś głoszone „słowo” (kazanie, homilia) nigdy nie jest tożsame z Biblią, ale - także w luterzańskich Kościołach - nasiąknięte bywa eklezjalną tradycją.

Mimo odmiennych eklezjologii między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołami protestanckimi w czasach współczesnych, w dobie ekumenizmu, daje się odczuć trend szukania podobieństw<sup>25</sup>. Problem jedności usprawiedliwienia w Chrystusie i zbawczej roli Kościoła stał się jednym z tematów dialogu katolicko-luterńskiego na forum światowym. W 1993 r. opublikowano raport końcowy trzeciej fazy dialogu noszący tytuł: *Kościół i usprawiedliwienie*<sup>26</sup>.

#### **4. Nowe ujęcia w dokumencie *Kościół i usprawiedliwienie***

Raport końcowy *Kościół i usprawiedliwienie* jest najobszerniejszym spośród wszystkich dotychczasowych raportów Komisji ds. Dialogu; obejmuje on pięć rozdziałów, które mają różną objętość. Rozdział pierwszy konstatuje wzajemną przynależność usprawiedliwienia i Kościoła bez wnikania w relację między obu czynnikami. Stwierdza się, że usprawiedliwienie i Kościół nie mogą być od siebie oddzielone: są one prawdami wiary, fundamentalnymi artykułami wiary; usprawiedliwienie i Kościół opierają się na tajemnicy Chrystusa i Trójcy Świętej (nr 6 i 7), usprawiedliwienie i Kościół są niezastużonymi podarunkami łaski (nr 8 i 9). Rozdział drugi mówi o trwałym źródle Kościoła, którym jest Jezus Chrystus<sup>27</sup>. Najpierw mowa jest o wybraniu Izraela jako trwałej podstawie Kościoła (nr 13-17), potem o ustanowieniu Kościoła w wydarzeniu Chrystusowym, wszystko to zostaje podsumowane słowem Lutra o Kościele jako *creatura evangelii*<sup>28</sup>, które cieszy się pełną akceptacją eklezjologii katolickiej<sup>29</sup>. Rozdział trzeci mówi, że Kościół jest Kościołem Trójjedynego Boga, ludem Bożym (nr 51-55), Ciałem Chrystusa (nr 56-58), Świątynią Ducha Świętego (nr 59-62). Końcowe fragmenty tego rozdziału wprowadzają już do kontrowersyjnych zagadnień eklezjologicznych, którymi zajmuje się obszerny rozdział czwarty: „Kościół jako odbiorca i pośrednik zbawienia”. Rozdział piąty i zarazem ostatni dotyczy misji i eschatologicznego spełnienia się Kościoła.

Przedmiotem największych dyskusji był rozdział czwarty, w którym dochodzi do jednoznacznego wyartykułowania różnic katolicko-luterńskich w rozumieniu Kościoła i wzajemnie krytycznych zapytań. Tytuł: „Kościół jako odbiorca i pośrednik zbawienia” oddaje ogólnie zawartość rozdziału, lecz pod żadnym pozorem nie może być rozumiany w ten sposób, jakoby oba jego pojęcia - „Kościół jako odbiorca” i „Kościół jako pośrednik” zbawienia - charakteryzowały w pierwszym przypadku luterńskie, w drugim zaś katolickie rozumienie Kościoła. Takie ujęcia, które obce są luterńskiemu czy katolickiemu rozumieniu Kościoła, zostają z góry odrzucone. „Kościół jako odbiorca i pośrednik zbawienia” - to wspólne, katolicko-luterńskie rozumienie Kościoła. Chodzi o dwa zasadniczo nierozłączne aspekty bycia Kościołem, ale - powiada się słusznie - w *dziejach teologii różnie rozkładano tutaj akcenty* (nr 108). I trzeba dodać: tak bardzo różnie, że te różnice w rozkładaniu akcentów, zwłaszcza konsekwencje tego rozkładania, były odczuwane i oceniane jako doniosłe różnice merytoryczne. Dzieje się tak dlatego, gdyż myśl luterńska w świetle nauki o usprawiedliwieniu czuwa nad tym, aby Kościół uważał się za

owoc i twór zbawczego działania Boga, natomiast myśli katolickiej zależy szczególnie na tym, aby zachowany został aspekt boskiego posłannictwa i misji Kościoła<sup>30</sup>.

W powyższej perspektywie dokument zajmuje się najpierw rozumieniem Kościoła jako *congregatio fidelium* (nr 108-117). To pojęcie Kościoła jest szczególnie bliskie i ważne dla myśli luterńskiej. Mówiąc o Kościele jako zgromadzeniu wiernych, zgromadzeniu usprawiedliwionych przez wiarę, akcent spoczywa całkowicie na Kościele jako odbiorcy zbawienia. Również jednak katolicy - od średnio-wiecza poprzez *Catechismus Romanus* aż do Vaticanum II - akceptują *congregatio fidelium* jako opis Kościoła. Dla jednych i drugich, katolików i luteran, oznacza to, że Kościół-Zgromadzenie Wiernych swój byt otrzymuje od Chrystusa i zarazem misję dalszego przekazywania wiary. W ten sposób jest przez swojego Pana włączony *do służby na rzecz pośrednictwa w zbawieniu* (nr 117).

Sytuacja przedstawia się podobnie, gdy strona katolicka mówi o Kościele jako *sakramencie zbawienia* (nr 118-134). Na krytykę luterńską, iż posługiwanie się takim pojęciem przyczynia się do zaciemnienia faktu, że Kościół otrzymuje swoje zbawienie zawsze od Chrystusa, a więc jest *odbiorcą zbawienia*, strona katolicka odpowiada następująco: za pomocą pojęcia „sakrament” zostaje wyrażone *uniwersalne posłannictwo Kościoła*, ale zarazem także *jego radykalna zależność od Chrystusa* (nr 122); tylko jako nieustanny odbiorca zbawienia Kościół może być także *pośrednikiem, sakramentem* zbawienia dla świata.

Mówienie o Kościele jako sakramencie w powyższym ujęciu może liczyć na aprobatę ze strony luterńskiej (por. nr 126). Kościół jako służebnica i matka, która rodzi każdego chrześcijanina i oswaja go ze Słowem Bożym (Luter) - ten aspekt przynależy również do luterńskiego rozumienia Kościoła (nr 127). Mimo to strona luterńska nie wyzbyła się wszystkich zastrzeżeń związanych z wypowiedziami o Kościele jako sakramencie; wątpliwości budzą zwłaszcza eklezjologiczne konsekwencje tych wypowiedzi (nr 128-130), choć są to zastrzeżenia, które również teologowie katolicy biorą pod uwagę (nr 131).

Dokument odnosi się także do innych kontrowersyjnych kwestii. Pozostaje jednak zasadnicze pytanie: Czy dialog Komisji katolicko-luterńskiej doprowadził do konsensu? Członkowie Komisji są przekonani, że tak. Konsens w nauce o usprawiedliwieniu scharakteryzowali przy tym jako *konsens różnicowany* (nr 2). Oznacza to, że nie osiągnięto wprawdzie jednolitej formy nauki o usprawiedliwieniu, ale że dwie różnie ukształtowane nauki o usprawiedliwieniu są ze sobą zgodne.

## 5. Wnioski końcowe

Dzisiejsze Kościoły i wyznania protestanckie można w znacznym stopniu widzieć jako wynik reformacyjnych kontrowersji na temat chrystologii usprawiedliwienia<sup>31</sup>. Wskutek subiektywistycznych skłonności tej formy chrystologii dochodziło do wewnętrznych napięć i zewnętrznych aporii. Dzięki współczesnym dialogom doktrynalnym Kościoły chrześcijańskie w duchu ekumenizmu szukają punktów styecznych, które mogłyby tworzyć stabilną płaszczyznę pojednania.

Wyznania są zgodne co do tego, po pierwsze, iż o zbawieniu każdego pojedynczego człowieka decyduje Bóg swą odwieczną wolą (protestanci wolą wprost mówić o predestynującej woli Boga). Zbawcza wola Boga potrzebuje jednak

pośrednictwa Jezusa Chrystusa, dopiero przez Jego śmierć i zmartwychwstanie zostały spełnione warunki usprawiedliwienia człowieka. W tym podstawowym założeniu wszystkie wyznania chrześcijańskie są ze sobą zgodne, różnią się tylko stopniem zaakcentowania jednego czy drugiego komponentu, bądź to metafizycznych obiektywności, bądź też ściśle chrystologicznego pośrednictwa.

Po drugie, wszystkie wyznania są zgodne, iż oprócz woli Boga i usprawiedliwienia w Jezusie Chrystusie nie ma w historii żadnego innego autonomicznego soteriologicznego faktora. Teologie wyznań różnią się tylko radykalnością sądu na temat naturalnej wartości tego, co doczesne i historyczne.

Wszyscy są zgodni, po trzecie, że także po usprawiedliwieniu człowiek nie jest w stanie wnieść żadnego autonomicznego wkładu nie tylko w swoje zbawienie, ale także i uświęcenie. Istnieją tylko różnice w ocenie możliwości współpracy człowieka z przez Boga daną łaską. O ile reformatorzy - także Kalwin, mimo iż ludzkiemu działaniu przypisywał wielkie znaczenie - i zasadniczo również Trydent, mówili o łasce uświęcenia, wskazując na Boży dar, to teologia katolicka pozwala wyraźnie mówić także o *naszej* sprawiedliwości czy uświęceniu, wskazując na potrzebę ludzkiej aktywności.

Pewna chrześcijańska jedność istnieje nawet w kwestii samego rozumienia Kościoła. Wszystko, co Kościół czyni Kościołem Jezusa Chrystusa, jest dziełem Boga przez Jezusa Chrystusa.

Główne różnice poglądów dotyczą odpowiedzi na pytanie, które kościelne wydarzenia partycypują w zasadzie *solus Christus* i obiektywności zbawczej woli Boga. Inaczej mówiąc, międzywyznaniowe różnice dotyczą historii czy też tego, co historyczne.

Trzeba zauważyć, że żadne ze współczesnych wyznań chrześcijańskich, jak i również żadna z komisji ds. dialogów doktrynalnych, nie wypracowały odpowiedzi, która bez zastrzeżeń i ostatecznie zadowalałaby wszystkich. Wydaje się, iż pytania stawiane przez chrystologię usprawiedliwienia od czasu reformacji nie są rozwiązywalne na płaszczyźnie samego dialogu teologicznego. Dialog umożliwia zbliżenie stanowisk poprzez wyjaśnienie pojęć. To już zrobiono. Dziś coraz bardziej staje się oczywiste, że Kościoły chrześcijańskie - każdy ze swoją chrystologią usprawiedliwienia - stoją przed tym samym problemem, przed którym swego czasu stanęła chrystologia hellenistyczna. Potrzeba nam porównywalnego z Chalcedonem nowożytnego międzywyznaniowego Soboru, który by to trudne *status quo* doprowadził do formy powszechnie przyjętej i zobowiązującej.

## Przypisy

1. Tłum. A. Lis, Katowice 1997.
2. Tamże 149.
3. Liczne opracowania podręcznikowe z zakresu historii potwierdzają, że w tamtych czasach Kościół zdawał się niektórym kręgom przesłaniać Chrystusa, utrudniać do Niego „wolny dostęp”. Radykalna krytyka Kościoła w okresie reformacji zwróciła się konkretnie przeciwko Kościołowi rzymskiemu, który - według reformatorów - zaciemniał prawdę o jedynym pośrednictwie między Bogiem a człowiekiem zrealizowanym w osobie Jezusa Chrystusa. Dzisiejsze zainteresowania tą kwestią coraz częściej

- presuwają się w kierunku innych religii: na ile - przyjmując soteriologiczne rozumienie zasady *solus Christus* - inne religie można uważać za środki zbawienia. Zob. np. T. Dola, *Jedyność Chrystusa a chrystologia współczesna*, *Communio* (Pl) 17(1997)2, 79-91.
4. Zwięzły zarys luterńskiej eklezjologii dają J. Gross i M. Uglorz, w: *Porównanie wyznań*, red. E. Pokorska, Warszawa 1988, 31 - 34.
  5. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883-8, 6, 560,36 - 561,1. Dalej skrót: WA.
  6. WA 7, 721,12.13.
  7. *Ecclesia enim est filia, nata ex verbo, non est mater verbi*. WA 42, 334,12.
  8. Por. *Artykuły Szmalkaldzkie*, w: *Wybrane księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980, 374 nn.
  9. Spośród monograficznych opracowań eklezjologii Kalwina na szczególną uwagę zasługują prace: A. Ganoczy, *Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin*, Freiburg-Basel-Wien 1968; B. Ch. Milner, *Calvnis Doctrine of the Church*, Leiden 1970; T. George, *John Calvin and the Church*, Louisville 1990; Wiele interesujących ujęć eklezjologicznych zawiera też praca, której autorem jest S. Scheld, *Media salutis. Zur Heilsvermittlung bei Calvin*, Stuttgart 1989.
  10. Por. H. Quistrop, *Sichtbare und unsichtbare Kirche bei Calvin*, „*Evangelische Theologie*” 9(1949/50) 99.
  11. CO 55, 207.
  12. CO 39, 46.
  13. CO 7, 599.
  14. Pełny tytuł tego dzieła życia reformatora: *Joannis Calvini institutio christianae religionis*, ed: A. Tholuck, Berolini 1846. Dalej skrót: ICR.
  15. ICR IV 1, 1; por. A. Göhler, *Calvins Lehre von der Heiligun*, 123 nn.
  16. ICR IV 1, 5.
  17. CO 31, 803.
  18. Jedynie 13 kanonów. Zob. D 1600-1613; BF VII, 209-221.
  19. D 1524.
  20. D 1618.
  21. D 1604; por. D 1608.
  22. D 1751.
  23. D 1601.
  24. Odnosi się to też do „Kościoła niewidzialnego”, o którym Luter pisze wprawdzie pozytywnie, ale nie odgrywa on żadnej roli w pośrednictwie zbawienia.
  25. Przykłady można by mnożyć: luteranie, którzy kiedyś zrezygnowali z urzędu biskupiego a swoich zwierzchników nazywali superintendentami, dziś w wielu Kościołach znów wracają przynajmniej do nazwy „biskup”. Wszyscy protestanci zredukowali ilość sakramentów, ale w dalszym ciągu zachowują odpowiednie kościelne liturgiczne akty, np. ordynację czy błogosławienie małżeństw. Homilia zajmuje istotne miejsce we wszystkich wyznaniach, a jej treść - przynajmniej dziś - nie różni się zawsze specyfiką konfesyjną, ale według innych kryteriów. Podobnie gdy chodzi o funkcjonowanie struktur kościelnych, czy są one papieskie, episkopalne, prezbiterialne czy synodalne, to główne formy duszpasterstwa są we wszystkich podobne. Pojedynczy chrześcijanin wszędzie czuje się członkiem pewnej wspólnoty, która faktycznie jest prowadzona przez duchowego przewodnika - przy różnym stopniu uczestnictwa innych gremiów; czuje się też członkiem większej wspólnoty, diecezji czy Kościoła krajowego. Te uogólniające uwagi nie chcą zacierać istotnych różnic między wyznaniem chrześcijańskimi, nie jest bowiem obojętne do jakiego Kościoła się należy. Funkcjonuje jednak u wszystkich chrześcijan, u każdego z osobna, pewne doświadczenie „Kościoła” i przy zachowaniu świadomości wszelkich różnic i podobieństw, odgrywa ono porównywalną między Kościołami „soteriologiczną” rolę.

26. Tłumaczenie dokonane na podstawie wersji niemieckiej i angielskiej przez Karola Karskiego ukazało się w "Studiach i Dokumentach Ekumenicznych" 11(1995)2, 43-138.
27. Por. 1 Kor 3,11.
28. WA 2,430.
29. Nr 37, por. LG 20.
30. H. Meyer, *Kościół i usprawiedliwienie. Uwagi do Raportu końcowego trzeciej fazy międzynarodowego dialogu katolicko-luterańskiego (wrzesień 1993)*, "Studia i Dokumenty Ekumeniczne" 11(1995)1, 9-20.
31. Por. E. Troeltsch, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, w: *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele*, red. P. Hinneberg, Leipzig 1906, 254-266.