

Ks. Marcin Godawa

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

Kwestia dobrych uczynków w sporze reformacji i katolicyzmu

Jednym z wyznaczników spójności nauki Nowego Testamentu jest związek wiary i całego wewnętrznego zaangażowania człowieka z działaniem zewnętrznym określanym jako „dobre uczynki”. Szczególny wyraz tej świadomości stanowi napomnienie zawarte w *Liście św. Jakuba*: „Jaki z tego pożytek, bracia moi, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy, a nie będzie spełniał uczynków?... Tak jak ciało bez ducha jest martwe, tak też jest martwa wiara bez uczynków” (Jk 2, 14.16). Ten integralny związek był przedmiotem nauczania Kościoła katolickiego w ciągu wieków, przyjmując rozmaite formy, uzależnione od czynników kształtujących poszczególne epoki jego historii. Pewne podstawowe przekonania np. o wolności ludzkiego działania, możliwości czynienia dobra, zasługującym charakterze poszczególnych uczynków i związanej z nimi nagrodzie bywały zawsze przypominane. Nie umniejszają one przy tym zasadniczego znaczenia łaski, którym zajmował się choćby św. Augustyn. Kwestia dobrych uczynków stała się do tego stopnia częścią nauczania Stolicy Apostolskiej i teologów, że jest obecna w wielu zagadnieniach, jak np. życie cnót, dary Ducha Świętego, owoce przyjmowania sakramentów, świadczenie miłosierdzia czy rzeczywistość eschatologiczna – przenika zatem całą doktrynę chrześcijańską.

W ciągu wieków Kościół katolicki głosił wizję człowieka wolnego, istoty moralnej, która podejmuje odpowiedzialność za swoje zba-

wienie i przez dobre życie określa stopień swej wiecznej szczęśliwości. Oczywiście, niejednokrotnie obraz ten nosił na sobie znamiona mentalności ludzi różnych czasów. W tym kontekście należałoby próbować zrozumieć szerokie korzystanie z prawa „związywania na ziemi”, wyrażone w rozbudowanej w średniowieczu teologii odpustów. To optymistyczne w gruncie rzeczy przesłanie stało się nie tylko inspiracją religijną, lecz także ważnym źródłem kultury w kręgu europejskim. Także humanizm chrześcijański wyrażał w sposób czytelny świadomość znaczenia dobrych uczynków w drodze chrześcijanina ku zjednoczeniu z Chrystusem. Za przykład niech posłuży fragment dialogu Erazma z Rotterdamu pt. *Zbożna biesiada*. W zakończeniu jeden z rozmówców, Euzebiusz, żegna swych gości, zapowiadając wizytę w kilku okolicznych wsiach. Na pytanie o rodzaj interesów odpowiada:

W jednej wsi leży pewien przyjaciel złożony śmiertelną chorobą. Lekarz obawia się o jego ciało, ja bardziej boję się o duszę. Wydaje mi się bowiem, że nie jest dość dobrze przygotowany, aby odejść stąd w sposób godny chrześcijanina; pójdę więc do niego ze swoimi upomnieniami, aby wyszło mu to na dobre, niezależnie od tego, czy umrze, czy ozdrowieje. W drugiej wsi powstała gwałtowna niezgoda między dwoma mężami, bynajmniej nie złymi, ale bardzo upartymi... Jeśli się ona jeszcze bardziej zaostrzy, to boję się, że wielu ludzi stanie się uczestnikami nieprzyjaźni. Będę się starał z całych sił pogodzić tych zwaśnionych, bo z obydwoma łączę mnie pewna zażyłość¹.

Decyzja udania się z pomocą, która wieńczy wywód i dialog o tematyce teologicznej, jest sygnałem istotnego znaczenia zaangażowania się człowieka w uświęcenie. Parenetyczna wypowiedź wskazuje także na praktyczny i skuteczny charakter duchowości chrześcijańskiego humanizmu.

Wystąpienie Marcina Lutra i rozwój idei reformacji godziły w ten właśnie składnik nauczania Kościoła katolickiego. Teolog z Wittenbergi, m.in. w polemice z Erazmem, zakwestionował pojęcie wolnej woli u człowieka, a co za tym idzie, także sens dobrych uczynków. Odmówił im też cech zasługi i nagrody, pojmując te terminy w sobie

¹ Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, oprac. J. Domański, Warszawa 2000, s. 127–128.

właściwy sposób. Jeśli wiek XVI przyniósł wstrząs kontestacji, to atak na dobre uczynki stał się jednym z najważniejszych jej elementów, gdyż wnosił ze sobą nową wizję człowieka, a znaczenia tej zmiany dla dziejów nowożytnej Europy, także w ich obszarze religijnym, nie sposób przecenić. Istnieje zatem wciąż potrzeba dokładniejszego namysłu nad tą istotną kontrowersją.

Streszczenie doktryny Lutra oraz Kalwina jest odpowiednim kontekstem opisu nauki Kościoła katolickiego wyrażonej na Soborze Trydenckim. Ukazała ona jasno człowieka jako jednostkę wolną, która została wezwana do współdziałania z łaską, aby poprzez dobre uczynki wzrastać duchowo i zdobywać zasługi na życie wieczne. Dzięki połączeniu klarowności doktryny z dyscypliną kościelną w jej wdrażaniu został położony mocny fundament pod późniejszą praktykę.

Wgląd w dawną literaturę, obok korzyści poznawczych pozwala ujrzeć dystans pomiędzy pojmowaniem tej samej kwestii w wieku XVI i później a współczesnym dyskursem antropologicznym. Powstaje w ten sposób podstawa do refleksji nad zmianą w pojmowaniu człowieka jako istoty prowadzącej życie aktywne (*vita activa*), które było jednym z istotnych założeń renesansowego przełomu i które, nie wykluczając kontemplacji, prowadziło do stworzenia rozmaitych koncepcji aktywności związanych z rolami społecznymi². W zakresie religijnym problematyka życia czynnego wyrażała się zaś w teorii i praktyce dobrych uczynków. Różne formy napięcia pomiędzy aktywnością a biernością stanowią sposób opisu przeobrażeń ludzkiej świadomości czasów nowożytnych aż po dzisiejszą areligijną aktywność.

Niniejszy artykuł stanowi część tego wysiłku. Porusza zagadnienia teologii moralnej oraz ascetycznej, których nie da się od siebie oddzielić³. Kwestia dobrych uczynków bez wątpienia jest przedmiotem nauki o moralności, jednak stanowi też fundament i część teologii doświadczenia chrześcijańskiego. Dobre czyny są przecież wyrazem, ale także środkiem rozwoju duchowości. Ich teologiczne ujęcie

² Por. A. Borowski, *Renesans*, Kraków 2002, s. 34.

³ Opowiadam się za głoszonym przez M. O'Keefe'a OSB postulatem „koniecznej łączności” i współdziałania teologii moralnej z teologią duchowości w refleksji nad człowiekiem. Zob. tegoż, *Etyka a duchowość*, przekł. K. M. Romankowie, Kraków 1998, s. 18.

wpływa nie tylko na kwestię zachowywania przykazań, ale też na takie elementy życia wewnętrznego jak rozwój cnót, działanie darów Ducha Świętego, koncepcja ascezy i mistyki, słowem – określają sposób i możliwości zjednoczenia człowieka z Bogiem. Znaczenie metodologiczne artykułu wyraża się przede wszystkim w prezentacji trzech teologicznych stanowisk, która ma charakter historyczny i nie uwzględnia późniejszych osiągnięć ruchu ekumenicznego jak choćby *Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* podpisanej 31 października 1999 roku w Augsburgu przez Kościół Rzymskokatolicki i członków zrzeszonych w Światowej Federacji Luteranńskiej⁴. Przedstawione niżej ujęcie może stanowić pomoc w lekturze rozmaitych historycznych tekstów, w których ów spór o człowieka jest widoczny, może też posłużyć jako podstawa do dalszych badań, również w naukach humanistycznych. Z drugiej strony podejmuje pytania przekraczające ramy konkretnej epoki, by w duchu życzliwego krytycyzmu podjąć refleksję nad relacją człowieka do Boga.

Koncepcja ludzkiej woli i jej czynów w nauce Marcina Lutra

Kwestia spełniania dobrych uczynków, a także warunkujące ją zagadnienie ich teologicznej wartości stały się przedmiotem ataku ze strony Marcina Lutra. Poglądy inicjatora reformacji, występujące przeciw nauce Kościoła, swój szczególny kształt znalazły w kilku twierdzeniach przytoczonych w bulli papieża Leona X *Exsurge Domine* (1520) i ocenionych jako niekatolickie bez wyszczególnienia not teologicznych w konkretnych przypadkach. Dla tematyki niniejszego artykułu szczególne znaczenie mają następujące tezy: „W każdym dobrym uczynku [człowiek] sprawiedliwy grzeszy”, „Dobry uczynek, [choćby] najlepiej wykonany, jest grzechem powszednim” oraz:

⁴ Zob. R. Karwacki, *Uzgodnienia w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu. Podpisanie „Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” 31 października 1999 roku w Augsburgu*, Siedlce 2000, gdzie także zawarty został krótki rys konfliktu luteranско-katolickiego na temat usprawiedliwienia (s. 9–15). Por. S. C. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie. Dialog katolicko-luteranński na forum światowym*, [w:] *Zbawienie w Roku Jubileuszowym. Nauka na temat usprawiedliwienia w dialogu katolicko-luteranńskim. Dokumenty i opracowania*, red. Z. Kijas, Kraków 2000, s. 15–66.

„Po grzechu wolna wola jest pustą nazwą, a kiedy czyni to, co jest w jej mocy, grzeszy śmiertelnie”⁵.

Genezę tych kategoriycznych stwierdzeń można uchwycić, odwołując się do zasady *agere sequitur esse*, w myśl której działanie jest zakorzenione w sposobie bytowania i przez nie warunkowane. Luter doszedł do wniosku, że po grzechu pierwotnym dobroć natury ludzkiej uległa zniszczeniu do tego stopnia, że nawet usprawiedliwienie nie jest bezpośrednim usunięciem i odpuszczeniem grzechu, ale stanem, w którym Bóg postrzega człowieka jako sprawiedliwego ze względu na zasługi Chrystusa i nie chce pamiętać o wciąż istniejącym w nim grzechu, tak że usprawiedliwiony jest jednocześnie świętym i grzesznikiem (*iustus simul et peccator*)⁶. Na takich dogmatycznych założeniach opiera się luterska nauka o odpowiedzialności człowieka za własne zbawienie, które wyraża się w akcie mocnej i niezachwianej wiary w usprawiedliwienie dane przez Chrystusa, będące z kolei podstawą pewności zbawienia. Jeśli tak istotna dla ludzkiego działania władza, jaką jest wolna wola, jest tylko „pustą nazwą”, wszelkie dobre uczynki zostają absolutnie wykluczone, zaś cała duchowość w aspekcie cnót sprowadza się rzeczywiście do wiary, której znaczenie zostaje wyolbrzymione kosztem miłości. W interpretacji Lutra zatem zbiór odrzuconych praktyk obejmuje nie tylko dzieła miłosierdzia, modlitwy, odpusty, ale także tak fundamentalne elementy drogi człowieka do Boga, jak cnota miłości czy spełnianie przykazań Bożych i kościelnych jako warunków zbawienia. Wszystkie elementy tego zbioru pozbawione są pozytywnego znaczenia teologicznego⁷, tzn. nie mogą mieć realnego wpływu na zbawienie. Myśl reformatora ma jednak charakter bardziej pesymistyczny, gdyż przypisuje tym aktom zło moralne, tak że każdy „dobry uczynek” jest grzechem. Zresztą skala zaangażowania człowieka jest proporcjonalna do ciężaru grzechu, skoro natężenie woli („czyni to, co jest

⁵ *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa i. Bieda, Poznań 1997, s. 311 [dalej: BF].

⁶ Zob. S. C. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie. Dialog katolicka-luterski...*, dz. cyt., s. 52–53. Zob. też krótką syntezę w: A. A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika. Czy potępienia doktrynalne z XVI w. zachowują nadal swoją ważność?*, Kraków 1998, s. 88–99.

⁷ Zob. Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, kan. 19, 20 [dalej: *Dekret o usprawiedliwieniu* wraz z numerem rozdziału lub kanonu za: BF].

w jej mocy”) ściąga na działającego grzech śmiertelny⁸. W konsekwencji pojęcie „dobrego uczynku” wraz z jego owocami, tak ważne dla struktury chrześcijańskiej duchowości, może poza wypadkiem aktu wiary okazuje się wewnątrznie sprzeczne.

Przechodząc do analizy pism Marcina Lutra, trzeba stwierdzić, że chociaż już u początku reformacyjno-katolickiej kontrowersji jego poglądy w tej kwestii były wyraźnie ukształtowane, to dopełnienie znalazły w traktacie *O niewolnej woli (De servo arbitrio)*⁹ napisanym jako odpowiedź na pismo Erazma z Rotterdamu pt. *O wolnej woli (De libero arbitrio diatribe sive collatio)*. W wydanym w 1525 roku w Wittenberdze dziele protestancki teolog przedstawił szeroką koncepcję swego rozumienia woli człowieka, które jest kluczem do określenia znaczenia uczynków.

Erazm definiował wolną wolę jako siłę, „dzięki której człowiek może zwrócić się ku temu, co prowadzi do wiekuistego zbawienia, lub od tego się odwrócić”¹⁰. Istotą jej jest posiadana przez człowieka zdolność do samookreślenia w stosunku do kwestii zbawienia, tj. przyjęcia lub odrzucenia Bożej łaski, której konieczności autor z Rotterdamu wcale nie zaprzecza. Ten fundamentalny akt, zdaniem Lutra, leży całkowicie poza obrębem możliwości ludzkich, chociaż bowiem każdy może decydować w sposób względnie wolny w ramach rzeczywistości doczesnej, nikt nie może określać w ten sposób swojego zbawienia:

(...) przyznana zostaje człowiekowi wolna wola nie w odniesieniu do rzeczy wyższej od niego, ale tylko w odniesieniu do rzeczy niższej od niego, to znaczy, by wiedział, że w zakresie swoich środków pieniężnych i swoich majątności ma prawo używania, czynienia, zaniechania według wolnej woli, choć właściwie i to kierowane jest wolną wolą samego Boga, jak to tylko Jemu się podoba. Natomiast w stosunku do Boga, albo w sprawach dotyczących zbawienia lub potępienia wolnej woli nie ma, lecz jest [człowiek] jeńcem, poddanym i niewolnikiem woli Boga lub woli szatana¹¹.

⁸ Por. *Dekret o usprawiedliwieniu*, kan. 7.

⁹ M. Luther, *O niewolnej woli. De servo arbitrio*, oprac. W. Niemczyk, Warszawa 1979 [dalej: *O niewolnej woli...*].

¹⁰ *O niewolnej woli...*, s. 124.

¹¹ Tamże, s. 92–93.

Będąc nosicielem zniszczonej natury człowiek skazany jest na radykalną bierność, czyli bycie przedmiotem działania sił wyższych. Do tych określeń autor dodaje jeszcze sugestywną alegorię woli jako „pociągowego bydłęcia”, które jest dosiadané przez Boga lub Szatana, przy czym człowiek nie ma tu żadnego wyboru, „lecz sami jeźdźcy spierają się z sobą o to, by je [zwierzę, tj. człowieka] dostać i posiadać”¹². Przyznanie wyłącznej inicjatywy Bogu lub Szatanowi łączy się z ostrym, dychotomicznym przeciwstawieniem dwu perspektyw: zbawienia i potępienia, pomiędzy którymi znajduje się bezradny człowiek, który po utracie wolności musi służyć grzechowi¹³. Poddając analizie jego duchowe doświadczenie, teolog z Wittenbergi zwraca uwagę, że nie posiadając łaski Bożej, człowiek czyni zło „z własnej woli i chętnie”, nawet nie znajdując się pod żadną presją. Opowiada się tym samym za „koniecznością niezmienności” (*necessitas immutabilitatis*) jako zasadą ludzkiego działania¹⁴. Wyraża się ona także w niemożliwości zmiany tego stanu i trwaniu w nim z upodobaniem, jeśli nawet pod przymusem trzeba czynić coś przeciwnego. Ujawniony w tych okolicznościach opór („oburzenie”) woli jest eksperymentalnym dowodem braku wolności. Natomiast w sytuacji przeciwnej, gdy jest pobudzana przez Ducha Bożego, wola pragnie dobra i ma w nim upodobanie, a także chętnie je czyni, podobnie jak to przedtem było ze złem, tak że przeciwności raczej umacniają tę postawę, jak podmuchy wiatru raczej rozpalają ogień, niż gaszą¹⁵. Wiktor Niemczyk w swoim komentarzu zauważa, że wola ludzka jest „organem innej woli”, wewnętrzną koniecznością miłowania lub nienawiści, w której na pierwszy plan wysuwa się uczucie („afekt”), a dopiero później następuje akt. Tym samym ujęcie psychologiczne

¹² Tamże, s. 89.

¹³ W polemice z Erazmem Luter wyznaje: „(...) po utracie wolności musimy służyć grzechowi, to znaczy: my chcemy grzechu i zła, my wypowiadamy grzech i zło, my czynimy grzech i zło”, co pozostaje w związku z przytaczaną dalej tezą zaczerpniętą z *O duchu i literze (De spiritu et littera)* Augustyna, że wolna wola zdolna jest jedynie do grzeszenia – *O niewolnej woli...*, s. 136–137.

¹⁴ Zob. tamże, s. 87. „Konieczność niezmienności” pozostaje w pewnej opozycji względem „konieczności przymusu” (*necessitas coactionis*), gdyż oznacza wewnętrzne i osobiste pragnienie w odróżnieniu od działania kształtowanego pod wpływem czynników zewnętrznych. W ten sposób autor wskazuje na głębszą przyczynę ludzkiej bierności.

¹⁵ Por. tamże, s. 87–88.

dominuje nad opisem działania jako czynności skutecznej, co pozostaje istotnym kontekstem dla zrozumienia deprecjacji dobrych uczynków.

Wolna wola w odniesieniu do człowieka jest „pustą nazwą”¹⁶. Autor *De servo arbitrio* uznaje ją natomiast w oparciu o argument z Psalmu 135 za przymiot właściwy tylko Bogu, który nie może być nikomu innemu przypisany i konsekwentnie powinien zostać wycofany z języka opisującego ludzkie działanie. Twierdząc, że Bóg działa w sposób autonomiczny, Luter wskazuje na związek uprzedniej boskiej wiedzy z wolą:

(...) jeżeli [Bóg] ma wiedzę uprzednią chcąc, to wieczna i niezmienna [bo już z natury swojej taka] jest jego wola, a jeżeli mając wiedzę uprzednią chce, to wieczna i niezmienna [bo już z natury swojej taka] jest jego uprzednia wiedza¹⁷

Obydwa przymioty warunkują nawzajem swoją konieczną trwałość. Dla problematyki tego artykułu istotne pozostaje stwierdzenie, że źródłem Bożej woli działającej w świecie jest wiedza Boga, gdyż Bóg działa planowo, nie pozostawiając niczego ślepemu przypadkowi¹⁸ i dokonując wszystkiego, co zamyślił. Nikt też nie może Mu się skutecznie przeciwstawić żadnym sposobem¹⁹. Związek poznania i działania, nawiązujący do tezy o możliwości czynienia tylko tego, co uprzednio zostało poznane²⁰, służy nie tylko do podkreślenia absolutu Boga, ale także jako argument w negacji wolnej woli u ludzi. Na podstawie Jezusowej modlitwy: „Ojcze, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią” Luter twierdzi, że jeśli ludzka wola jest ślepa, bo nie wie, co czyni, tym bardziej nie ma wartości jako działanie²¹. Błąd w założeniach pociąga więc za sobą późniejsze nieporozumienia.

¹⁶ Zob. tamże, s. 133.

¹⁷ Tamże, s. 62.

¹⁸ Por. tamże, s. 61.

¹⁹ Luter przywołuje jako argument tekst Iz 40, 10: „Rada moja trwać będzie i wola moja działać się będzie” traktując go w mocnym znaczeniu jako dowód na „niewolność” woli – por. *O niewolnej woli...*, s. 64.

²⁰ Por. „Kto czegoś nie zna, ten tego nie pożąda” – tamże, s. 180.

²¹ Zob. tamże, s. 180–181. Także na podstawie Pawłowego stwierdzenia o niezajomości przez człowieka grzechu Luter stawia retoryczne pytanie: „Nie wiedząc, co to jest sprawiedliwość, jakim sposobem miałyby [wola] do niej dążyć?”, podkreślając konieczny związek poznania i działania – tamże, s. 195.

Jeżeli zasada następstwa działania po wcześniejszym poznaniu, prawdziwa w odniesieniu do człowieka i Boga, tak mocno ujawnia różnice między stworzeniami a Stworzycielem, to jej konsekwencją jest określenie przypisywania wolności człowiekowi mianem największego świętokradztwa²². Jest ono ubóstwieniem człowieka przeciw Bogu i realizacją szatańskiej pokusy: „będziecie jako Bóg”²³. W związku z tym autor *De servo arbitrio* przestrzega przed pokładaniem najmniejszej nawet nadziei w uczynkach²⁴. Postawa taka jest objawem pychy i zamyka drogę do wiary, a wiara z kolei jest dla człowieka znakiem potwierdzającym dokonywanie się w nim Bożego działania, czyli, że otrzymał on już Bożą łaskę²⁵. W ten sposób w osobistym przeżyciu, noszącym cechy oświecenia (*illuminatio Christi*) dany jest niezawodny znak rzeczywistości niewidzialnej i nadprzyrodzonej, pozwalający osiągnąć konsolację. Ta sytuacja domaga się od człowieka nieustannej troski o to, aby moc wiary nie została naruszona przez m.in. przypisywanie swojemu działaniu jakiegokolwiek wartości.

Dopiero w tej perspektywie możliwa jest współpraca człowieka z Bogiem, która nie jest jednak katolicką kooperacją (*cooperatio*)²⁶. Stanowi ona właściwie wypełnianie koniecznej woli Stworzyciela przez stworzenie, tyle że człowiek wierzący jest współpracownikiem Boga w obrębie Jego królestwa (*intra regnum*) poprzez poddanie się władzy Chrystusa, podczas gdy wszyscy inni ludzie wypełniają wolę Boga poza królestwem (*extra regnum*)²⁷. Różnica jest zasadnicza, ponieważ pokrywa się z podziałem na zbawionych i potępionych, samo zaś przekonanie o wszechobecnym działaniu Boga, korespon-

²² Tamże, s. 91.

²³ Por. *Wstęp*, [w:] *O niewolnej woli...*, s. 35.

²⁴ Zob. *O niewolnej woli...*, s. 85.

²⁵ Niemczyk określa to w następujący sposób: „(...) dlatego Luter oświadcza się po stronie decyzji Boga, która zostaje powzięta bez współdziałania człowieka. Jest ona wolnym wyborem łaski Bożej [tzn., że łaska wybiera, a nie jest wybierana – uzupełnienie moje M.G.], według Lutera, identycznym z wiarą w Chrystusa w sercach naszych. Kto ma wiarę w Chrystusa, ten może być pewny, że jest przez Boga wybrany” – *Wstęp*, [w:] *O niewolnej woli...*, s. 37.

²⁶ W kwestii pojęcia kooperacji jak też zasługi we *Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* zapisano różnice stanowisk – zob. S. C. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie. Dialog katolicka-luterański...*, dz. cyt., s. 48–50.

²⁷ Zob. *Wstęp*, [w:] *O niewolnej woli...*, s. 36.

dujące ze wskazaną wyżej tezą o uprzedniej wiedzy i koniecznej woli, stanowi podstawę swoistego optymizmu.

Próba ukazania istoty pojęcia ludzkiej woli u Lutera wiąże się z kwestią zapłaty za dobre uczynki. Autor w *O niewolnej woli* przypomniawszy swoje poglądy wyrażone w wydanym w 1520 roku traktacie *O dobrych uczynkach*. Z tej cechy wolnej woli, jaką jest konieczność niezmienności (*necessitas immutabilitatis*), wynika brak zasługi związanej z uczynkami: „(...) gdy coś dzieje się z konieczności, to nie pociąga za sobą ani zasługi, ani zapłaty”²⁸. Pojęcie zapłaty za uczynki sprowadza Luter do naturalnych konsekwencji czynu, podobnie bowiem jak zanurzenie w wodzie skutkuje utonięciem, tak za zło zapłatą jest piekło. Dzieje się tak niezależnie od woli człowieka, który choćby nie chciał takiego rezultatu, nie może jednak sam niczego tutaj zmienić. Nie istnieje natomiast zapłata w sensie bycia godnym nagrody w zamian za dobre uczynki, czyli zasługiwania na nią. Nie można także traktować Królestwa Bożego jako zapłaty dla chrześcijanina, gdyż nie ma on żadnego wpływu na jego zdobycie. Luter wyraża to przekonanie w formie błyskotliwej antytezy:

(...) to raczej Królestwo Boże zasługuje sobie na nas, swoich właścicieli i moglibyśmy umieścić zasługę tam, gdzie oni umieszczają zapłatę, a zapłatę tam, gdzie oni umieszczają zasługę. Gdyż Królestwo Bożego nie przygotowuje się, lecz ono jest zgotowane, zaś dzieci Królestwa zostają przygotowane, a nie one gotują Królestwo²⁹

W ten sposób idea przedmiotowej bierności człowieka zostaje przeniesiona na ideę Królestwa, podkreślając wyłączone działanie Boga w perspektywie czasowej: uprzedniego, bo będącego owocem przedwiedzy Bożej, przygotowania Królestwa oraz jego eschatologicznego wypełnienia.

Luter rozrywa w ten sposób właściwy dla katolicyzmu związek pojęć: zapłaty, zasługi oraz wolnej woli, gdyż jego zdaniem zapłata nie dowodzi istnienia zasługi, zaś zasługa nie jest żadnym dowodem

²⁸ *O niewolnej woli...*, s. 175.

²⁹ Tamże, s. 176. Protestantcki teolog wyprowadza ten wniosek z wersetu Mt 25, 34: „Pójdźcie błogosławieni Ojca mego, odziedziczcie Królestwo, które jest wam zgotowane od założenia świata” (cyt. za: *O niewolnej woli...*).

na wolną wolę³⁰. Przedstawia on także inne rozumienie tych pojęć. Jeśli w tym kontekście jest mowa o dobrych uczynkach, to wyłącznie jako o dokonywanych przez Boga i danych człowiekowi. Wobec tego określenie „nasze dobre uczynki” nie oznacza ich pochodzenia od człowieka, ale tylko przynależność, podobnie jak nazywa on swoimi oczu, które posiada, ale ich sobie nie dał. Owo mocne przypisanie autorstwa dobra Bogu chroni człowieka od działania z nieczystych pobudek, np. ze „służalczego i obliczonego na zapłatę usposobienia ze względu na życie wieczne”. Ten zarzut stawiany katolikom odstawia, zdaniem ojca reformacji, postawę pychy, która, jak to zostało wskazane, niszczy więź wiary między Bogiem a człowiekiem. Sens używania przez Pismo słowa „zapłata” jest taki, że ma ono, zastępując napomnienie i groźbę, pobudzać, pocieszać i umacniać wiernego w kroczeniu drogą zbawienia. Luter widzi więc w niej czynnik psychologiczny, działający wewnątrz podmiotu, nie zaś element rzeczywistości zewnętrznej, który dzięki temu byłby obiektywnym elementem zbawienia³¹.

Kwestia dobrych uczynków w teologii Jana Kalwina

Luterańska koncepcja niewolnej woli i uczynków pozbawionych zasługi została zinterpretowana w duchu bardziej radykalnym przez Jana Kalwina i protestantyzm reformowany. O ile bowiem w nurcie ewangelickim można jeszcze mówić mimo wszystko o pewnej współpracy człowieka z Bogiem (synergizm), o tyle koncepcja predestynacji jest postrzegana po prostu jako fatalistyczna³². Dystans między absolutem Boga a stworzeniem zostaje wzmocniony, oparty na Bożej przedwiedzy i wyrażający prawdę o Bożej wszechmocy i wszechwiedzy wyrok o przeznaczeniu determinuje bowiem wszystko: „Bóg nie stwarza ludzi w jednakowych warunkach, ale przeznacza jednych do życia wiekuistego, innych na wieczne potępienie”³³. Chociaż

³⁰ Zob. tamże, s. 178–179.

³¹ Zob. tamże, s. 177.

³² Zob. A. Tokarczyk, *Protestantyzm*, Warszawa 1980, s. 86.

³³ Zob. C. Lechicki, *„Nauka religii chrześcijańskiej” Kalwina i jej znaczenie*, Warszawa 1937, s. 96 [dalej: *Nauka religii chrześcijańskiej*]. O momencie podjęcia tej decyzji autor studium wypowiada się dwojako: raz podaje: „Od upadku Adama zapadł wyrok...”, innym razem określa: „...przeznaczeni jesteśmy do wiekuistego zbawienia lub

zapowiedzi zbawienia i miłosierdzia mają sens powszechny, w istocie stanowią element predestynacji:

Dając bowiem tę obietnicę, [Bóg] nic innego nie pragnie, jak tylko powiedzieć ludziom, że jego miłosierdzie jest dla wszystkich, którzy o nie proszą i błagają; a czynią to tylko ci, których on oświecił. A dalej oświeca tych, których predestynował do zbawienia³⁴.

W ten sposób łaska ujęta jest radykalnie jako własny dar Boga udzielony wskutek absolutnej decyzji Jego woli³⁵.

Te założenia wyznaczają koncepcję dobrych uczynków. Kalwin twierdzi, że skoro zło przynależy naturze, a dobro łasce, uczynki człowieka nie mogą być dobre i tym bardziej nie mogą stanowić zasługi rozumianej jako owoc łaski. Łączy się z tym przekonanie o braku wolnej woli u człowieka przekreślającej możliwość zasługi³⁶. Genewski reformator przedstawia następującą deklarację:

Iam agnoscendum est, salutem nostram sola Dei misericordia constare, nulla vero nostra dignitate, aut quacunq[ue] re, quae ex nobis sit... Adeoque haec fidei natura est, aures arigere, oculos claudere, hoc est, promisioni attendere, cogitationem avertere ab omni hominis dignitate, vel merito³⁷.

Przypisywanie uczynom, nawet u predestynowanych, cech zasługi (*meritoria de condigno*) godziłoby w przymiot nieskończoności Boga, a także w Chrystusowe dzieło odkupienia, zakładając jakoby Bóg w imię sprawiedliwości był zobligowany do nagrodzenia człowieka. Ponieważ człowiek nie potrafi dostatecznie służyć Bogu, nie można także mówić o jego zasługach w sensie przenośnym (*merita*

potępienia jeszcze przed początkiem świata" – *Nauka religii chrześcijańskiej*, s. 96–98. Zwłaszcza druga wersja podkreśla absolutną przedwiedzę Boga.

³⁴ J. Kalwin, *Institutio christianae religionis*, [w:] *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, oprac. L. Szczucki, s. 415–416, cyt. za: A. Tokarczyk, *Protestantyzm*, dz. cyt., s. 77.

³⁵ Zob. *Nauka religii chrześcijańskiej...*, s. 93–94.

³⁶ Zob. tamże, s. 104.

³⁷ *Corpus reformatorum*, red. Baum, Cunitz, Reuss, Brunszwik 1869, t. 29, s. 48, cyt. za: *Nauka religii chrześcijańskiej...*, s. 160. Por. przekład: „Należy uznać, że zbawienie nasze w samym miłosierdziu Bożym, a nie w jakiegokolwiek prawdziwej naszej zasłudze, lub w czymkolwiek, co z nas jest. Właśnie taka jest natura wiary: nastawić uszy, zamknąć oczy, to znaczy natężyć uwagę na obietnicę, odwrócić myśl od wszelkiej ludzkiej wartości osobistej lub zasługi” – *Nauka religii chrześcijańskiej...*, s. 19–20.

de congruo). Nie ma też miejsca w kalwińskiej teologii na „skarbiec zasług” świętych, z których można by czerpać³⁸.

Odnosząc się do tradycji scholastycznej, w oparciu o przedstawione wyżej przesłanki Kalwin zakwestionował tomistyczną naukę o cnotach i darach Ducha Świętego jako teologicznym fundamentie spełniania dobrych uczynków. Działanie Ducha w duszy nie prowadzi do podjęcia współpracy poprzez łatwe wykonywanie aktów cnót teologicznych ani moralnych, które nie wspierają tym samym chrześcijanina w zdobywaniu zasług. Uzasadnieniem tego stanowiska jest przekonanie o posiadaniu przez wolę człowieka jedynej i stałej dyspozycji do złego. Nie jest on zatem zdolny do dobrego działania w sensie posiadania odpowiedniej skłonności, a także do dania jej zewnętrznego wyrazu. Nauka o cnotach byłaby możliwa jedynie przy założeniu prawdziwości tezy o zasługach, tej jednak na podstawie koncepcji złej woli nie można uzasadnić³⁹.

Daje się zauważyć skłonność Kalwina do nadawania pojęciom skrajnych znaczeń. Z jednej strony absolutnie wolnemu działaniu Boga odpowiada koncepcja łaski, która jest jedynym podmiotem czynienia dobra w człowieku, działającym w sposób konieczny, czyli niemożliwy do zakłócenia. Komentator dzieła Kalwina stwierdza, że łaska „zawsze skutkuje, tj. zbawia niezależnie od woli jednostki”⁴⁰. Jej działanie jest tak potężne, że człowiek usprawiedliwiony „nie może grzeszyć ani łaski utracić”⁴¹. Już takie pojęcie łaski nie pozostawia miejsca na wolne ludzkie działanie. Z drugiej strony pojmowanie uczynku zasługującego jako takiego, przez który człowiek miałby zaprzeczać przymiotom Boga i czynić go fundamentem zbawienia nigdy nie było głoszone w ortodoksyjnej teologii katolickiej i stanowi w stosunku do niej koncepcję rozbudowaną przez autora *Institutio*. Zamiast opisywać współdziałanie natury i łaski, oddziela on obydwa pojęcia i nadaje im znaczenia wykluczające logiczne porozumienie⁴².

³⁸ Zob. *Nauka religii chrześcijańskiej...*, s. 105–106.

³⁹ Zob. tamże, s. 107–108.

⁴⁰ Tamże, s. 94.

⁴¹ Tamże, s. 104.

⁴² Zob. tamże, s. 105–106. Także odmawianie sakramentom miana środków udzielania łaski, gdyż zbawienie byłoby w przeciwnym razie uzależnione od uczynku człowieka, jest przykładem owego wytworzonego w oparciu o własne założenia braku możliwości porozumienia.

Odrzucając wolną wolę oraz koncepcję cnót i zasług, a także formułując arbitralnie pojęcia, genewski teolog stworzył fundament dla własnej koncepcji ascezy i działania. Dobre uczynki, spełniane przez łaskę, posiadają tu wymiar ścisłego obowiązku, gdyż są po prostu jej skutkiem⁴³. W takim charakterze mogą być traktowane jako znak zamieszkania Boga w człowieku przez wiarę, czyli potwierdzenie bycia predestynowanym do zbawienia, podczas gdy grzechy oznaczają wyrok potępienia. To ujęcie prowadzi jednak do logicznych wątpliwości, które można zawrzeć w pytaniu, jak zachowałby się Bóg, gdyby człowiek wybrany do zbawienia zaczął grzeszyć, tzn., czy zmieniłby On swój stosunek do niego. Zgodnie z duchem teologii Kalwina taki wypadek jest niemożliwy, gdyż łaska zapewnia niegrzeszenie⁴⁴, co oznacza, że czyny uznane za złe, znalezione u takiego człowieka, nie mogłyby być nazwane grzechami. Prowadzi to do stworzenia takiej koncepcji grzechu, aby obronić tezę o predestynacji. Gdyby jednak logicznie założyć, że „predestynowany” zaczyna grzeszyć, okaże się, że Bóg zmienił swoją wolę, skoro grzech ma być znakiem przeznaczenia do potępienia. Jest to jednak równoznaczne z przekreśleniem zasady uprzedniego wyboru w sensie kalwińskim. Jeśli jednak Bóg nie zmienia swych postanowień, racja do spełniania „dobrych uczynków” wydaje się niewystarczająca: po co bowiem wybierać to, co trudne, heroiczne nawet, zamiast tego, co przyjemne, skoro i tak niczego to nie zmieni, a istotnym motorem działania jest przyjemność⁴⁵?

⁴³ Zob. tamże, s. 104. Autor komentarza pisze: „Nie ma też uczynków dozwolonych, nakazanych i zaleconych, bo cała nauka Jezusa tworzy ideał dla wszystkich wierzących jednakowo obowiązujący” – tamże, s. 106.

⁴⁴ Por. przypis 42.

⁴⁵ Zob. *Nauka religii chrześcijańskiej...*, s. 96. Kalwińskie pojęcie łaski, która uniemożliwia grzech (zob. powyżej), zdaje się wykluczać możliwość interpretacji grzeszności na zasadzie *iustus simul et peccator*. Tezy o autonomii Boga i predestynacji można oczywiście bronić za pomocą argumentu, który mówi, że Bóg założył, że w życiu człowieka będzie trochę dobra np. ze względów społecznych, ostatecznie zaś zostanie potępiony. Taka tendencja prowadzi do zerwania pojęcia wszechmocy Boga z pojęciem miłości powszechnej, co prowokuje pytania o rodzaj doskonałości przypisywanej Bogu i nasuwa skojarzenia z obrazem Boga okrutnie bawiącego się z człowiekiem, pozwalającego, mu w miarę czynienia dobra zachować nadzieję zbawienia i odmawiając mu jej w sposób nieodparty. Współbrzmi to zresztą z ukazaną wyżej tezą, że miłosierdzie obejmuje wszystkich, którzy wierzą, ale wierzą tylko

Kalwin będzie unikać takiego postawienia problemu, powołując się na brak wolnej woli człowieka. Z drugiej strony wydaje się, że niekonsekwentnie przyjmuje coś na kształt możliwości wyboru, skoro wyznaje, że „nie posiadając dogmatycznie wolnej woli, powinien człowiek działać tak, jakby ją posiadał. Oto założenie kalwińskiej teologii moralnej”⁴⁶. Twierdzi też, że gdy nie wiemy, czy jesteśmy wybrani, powinniśmy żyć tak, jakbyśmy byli wybrani. Czesław Lechicki przytacza tu myśl Kalwina za Augustynem: „Si non es vocatus, fac ut voceris”, co tłumaczy: „Jeśli nie jesteś wezwany, czyń, abyś był wezwany”, wcześniej zaś przypisuje Kalwinowi głoszenie postulatu oczyszczania się z grzechów, aby umacniać swoje powołanie i wybranie i w ten sposób nigdy nie upaść (por. 2 P 1, 10)⁴⁷. W przytoczonych tezach powinność działania „jakby posiadając wolną wolę” wskazuje na fakt dokonywania wyboru, cytat z Augustyna przyznaje możliwość wpływania człowieka na swój los, podobnie jak tekst odwołujący się do Listu św. Piotra. W ten sposób Lechicki przyznaje pośrednio nadprzyrodzone znaczenie dobrym uczynom, a w każdym razie nie broni swej tezy konsekwentnie. Przy założeniu, że wiernie referuje myśl Kalwina⁴⁸, okazuje się, iż koncepcji rzeczywiście brakuje spójności⁴⁹.

wybrani (por. przypis 28), co można by porównać do twierdzenia, że jedzenie jest dla wszystkich, ale klucz od spiżarni mają tylko niektórzy. Jeśli zaś da się wyodrębnić doświadczalnie na co dzień w postępowaniu człowieka obok dobra także zło, oznaczałoby to, że Bóg wielokrotnie w ciągu dnia daje i odbiera człowiekowi swą łaskę, skoro dobre uczynki mają być znakiem jej obecności, a złe znakiem jej braku. Ta koncepcja raczej luźno pasuje do wyrażonej uprzednio nauki o predestynacji, czyli zdolności Boga do dokonania uprzedniego, nienaruszalnego wyboru. Myśl Kalwina wydaje się nie opisywać wystarczająco doświadczenia moralno-duchowego człowieka.

⁴⁶ *Nauka religii chrześcijańskiej...*, s. 98.

⁴⁷ Zob. tamże, s. 98–99.

⁴⁸ O czym świadczy fakt, że wykorzystane tutaj studium było drukowane w czasopiśmie „Jednota” w roku 1936/37 z okazji 400. rocznicy pierwszego wydania *Institutio christianae religionis*, posiada więc charakter oficjalnej prezentacji teologii.

⁴⁹ *Katechizm Heideberski* z 1563 r. zawiera podobne sugestie wolności i skuteczności ludzkiego działania, gdy pisze o pozyskiwaniu innych ludzi swym chwalebny przykładem (pytanie 86) czy o możliwości upartego odwracania się od Boga (pytanie 87). Jeśli „...niewierzącym obłudnikom... ogłasza się, że gniew Boga i wieczne potępienie ciąży na nich dopóty, dopóki nie nawrócą się” (pytanie 84), to mowa tu nie tylko o własnym działaniu człowieka, ale także o jego skuteczności

Jeśli zatem człowiek może działać inaczej, niż chce tego Kalwin, powraca pytanie, dlaczego właściwie nie miałby tego robić. Jeśli predestynacja jest traktowana jako nienaruszalny wybór Boga, dlaczego, jeśli już przyjąć jakąś „wolność”, nie wykorzystać przyjemności życia, nawet gdyby miały być grzechem? W kontekście tych wątpliwości należy postawić zarzut wysuwany pod adresem kalwińskiej teologii, jakoby usprawiedliwiała niemoralne postępowanie. Cytowany już autor studium odpiera ten zarzut, wskazując purytańską praktykę życia⁵⁰. Nie znajduje ona jednak, jak wykazano wyżej, jednoznacznego uzasadnienia, przypomina raczej paradoksalny wybór, którego wielkość polega na bezinteresownym działaniu wbrew naturze⁵¹. Tymczasem jednak w przypadku przykazania „Nie cudzołóż” Kalwin żąda, by zachowywali czystość tylko ci, którzy mają dość sił⁵², co prowadzi do wniosku, że zgadza się na grzech pozostałych i w ten sposób go usprawiedliwia. Skoro zaś Lechicki sięga do argumentów historycznych, twierdząc, że świat wolał etykę „świecką, rozumową” tj. purytańską, trzeba zauważyć, że także w środowisku głęboko protestanckim jak w XVII-wiecznej Anglii budziła ona zbyt wiele niechęci i obaw, by uznać ją za powszechnie zaakceptowaną (por. sprawa *Deklaracji Sportów* czy spór o teatry w XVII wieku⁵³). Z kolei zarzut, jakoby jezuita obniżyli poziom obyczajowy społeczeństw w wiekach XVII i XVIII⁵⁴ wydaje się nie uwzględniać realnego i powszechnego oddziaływania umiarkowanej doktryny *Ćwiczeń duchowych* Ignacego Loyoli ani też niezaprzeczalnej roli kolegów jezuitów, do których często posyłano dzieci innowierców ze względu na ich wysoki poziom kształcenia, podobnie jak dziś w Anglii ceni się szkolnictwo katolickie.

nadprzyrodzonej. Język ten nie jest konsekwentny wobec teologicznych założeń – zob. *Wyznania wiary. Protestantyzm*, red. Z. Pasek, Kraków 1999, s. 82–83.

⁵⁰ Zob. *Nauka religii chrześcijańskiej...*, s. 99.

⁵¹ Zob. tamże, s. 98.

⁵² Zob. tamże, s. 19.

⁵³ Zob. W. Lipoński, *Dzieje kultury brytyjskiej*, Warszawa 2003, s. 252–264.

⁵⁴ Zob. *Nauka religii chrześcijańskiej...*, s. 99.

Odpowiedź katolicka w nauczaniu Soboru Trydenckiego

Kościół katolicki, zanim określił wyraźnie swoją odpowiedź w kwestii dobrych uczynków, musiał osiągnąć odpowiednią świadomość, które wyrażenia są błędami. Do pewnego czasu niektórzy jego przedstawiciele używali bowiem określeń przypominających tezy autorów reformacji. Można tu wymienić Jacques'a Lefèvre'a d'Étapes rozwijającego swoje nauczanie w okresie krystalizowania się poglądów różnowierczych. Pewna płynność w traktowaniu kwestii wolnej woli i uczynków pozostaje charakterystyczną cechą nurtu teologii chrześcijańskiego humanizmu w pierwszych dziesięcioleciach XVI wieku⁵⁵.

W tym kontekście oficjalna odpowiedź Kościoła udzielona w nauczaniu Soboru Trydenckiego rysuje się jako historycznie konieczna reakcja na niebezpieczeństwo błędów, a także jako sposobność do wyraźnego przedstawienia stanowiska Kościoła katolickiego, co stało się następnie fundamentem nauczania i praktyki chrześcijańskiego życia. Tezy soborowego *Dekretu o usprawiedliwieniu* stanowią punkt przełomowy w protestancko-katolickiej kontrowersji. Jakkolwiek dokument nie precyzuje twierdzeń, do których się odnosi, wyraźnie widać, że zajmuje stanowisko przede wszystkim wobec nauczania Lutra, ale także Jana Kalwina.

Bardzo wyraźnie Ojcowie Soboru stanęli w obronie wolnej woli człowieka jako realnej władzy, niezniszczonej przez grzech pierworodny⁵⁶. Cytując słowa św. Augustyna, że Bóg usprawiedliwionych „nie opuszcza, chyba że oni Go najpierw opuszczą”, przyznają człowiekowi kwestionowaną przez Lutra możliwość wpływania na swe zbawienie, a więc wolności w stosunku do spraw nadprzyrodzonych⁵⁷. Człowiekowi w tej perspektywie przywrócona została podmiotowość działania, tak że akt jego woli jest konieczny w przygoto-

⁵⁵ C. Brovotto, L. Mezzardi, *Historia duchowości*, t. 5: *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych*, Kraków 2005, s. 13. Łagodne i ugodowe stanowisko Lefèvre'a znalazło już w tamtym czasie przeciwwagę w nauczaniu Baptysty z Cremy, który, atakując nurt chrześcijańskiego humanizmu, ujmował temat miłości Chrystusa i samego siebie jako antytezę oraz przeciwstawiał postulat wielkiego zaangażowania woli człowieka stanowisku reprezentowanemu np. przez Erazma – zob. tamże, s. 25–26.

⁵⁶ Zob. *Dekret o usprawiedliwieniu*, kan. 5.

⁵⁷ Zob. tamże, rozdz. XI.

waniu do przyjęcia łaski⁵⁸. W kwestii usprawiedliwienia odrzucony został skrajny pogląd o bezwartościowości uczynków, ale także pelagiańskie przekonanie o możliwości zbawienia w oparciu o własne czyny, bez Bożej łaski⁵⁹.

Sama istota usprawiedliwienia zawiera w sobie aspekt negatywny, czyli odpuszczenie grzechów, oraz pozytywny, jakim jest „uświęcenie i odnowienie wewnętrznego człowieka przez dobrowolne przyjęcie łaski i darów” Przyczyną celową tego stanu jest chwała Boga oraz życie wieczne, sprawcą jest miłosierny Bóg w swoim działaniu, zasługującą – Jezus Chrystus, który „wysłużył nam usprawiedliwienie”, nadrzędną – sakrament chrztu, zaś jedyną przyczyną formalną jest sprawiedliwość Boga, którą czyni nas sprawiedliwymi, odróżniona jednak wyraźnie od jego własnej sprawiedliwości⁶⁰. Nie jest tak, jak głosił Luter, że usprawiedliwienie jest wyłącznie dziedziną wiary, gdyż wraz z odpuszczeniem grzechów człowiek otrzymuje cnoty wlane: wiarę, nadzieję i miłość, które we wzajemnym współdziałaniu dają dopiero życie wieczne⁶¹.

Odrzucając pojęcie *sola fides*, Sobór sprzeciwił się też luterańskiemu rozumieniu wiary jako bezgranicznej ufności w miłosierdzie Boże, która mogłaby być jedynym źródłem usprawiedliwienia, tak że dla jego uzyskania człowiek mimo swej grzeszności powinien „w sposób pewny i bez wahania wierzyć, że grzechy są mu odpuszczone”⁶². Intensywność subiektywnego przeżycia nie jest kwestią rozstrzygającą, gdyż akcent spoczywa w sposób bardziej wyraźny na obiektywnym działaniu Boga poprzez sakramenty i cnoty. W związku z tym Sobór odrzuca możliwość uzyskania w czasie doczesnego życia pewności zbawienia na podstawie wiary a bez specjalnego objawienia⁶³. Oddalona również została kalwińska teza o predestynacji, nikt bowiem nie może twierdzić, że łaska usprawie-

⁵⁸ Zob. tamże, kan. 9.

⁵⁹ Zob. tamże, kan. 1–2. Usprawiedliwienie „bez zasługi”, głoszone przez św. Pawła należy rozumieć w ten sposób, że ani wiara, ani uczynki nie mogą spowodować udzielenia łaski jako swego skutku – zob. tamże, rozdz. VIII).

⁶⁰ Zob. tamże, rozdz. VII.

⁶¹ Zob. tamże.

⁶² Tamże, kan. 12–14.

⁶³ Zob. tamże, kan. 15–16.

niego wyroku Boga⁶⁴. Także przekonanie o koniecznym działaniu łaski, niedopuszczającej do grzechu usprawiedliwionego, zostało potępione⁶⁵.

Człowiek usprawiedliwiony w ukazanym wyżej rozumieniu teologii katolickiej powołany jest do wzrostu własnego usprawiedliwienia, który dokonuje się poprzez ascezę, postęp w cnotach, zachowywanie przykazań Bożych i kościelnych oraz współpracę uczynków i łaski, o czym Sobór naucza na podstawie wersetu z *Listu św. Jakuba*⁶⁶. Dobre czyny nie mogą być traktowane tylko jako „owoc” i „znak” usprawiedliwienia, ale muszą być rozumiane znacznie głębiej:

Jeśli ktoś twierdzi, że otrzymana sprawiedliwość nie zostaje zachowana i nie wzrasta wobec Boga przez dobre czyny, lecz że czyny są tylko owocem i znakiem otrzymanego usprawiedliwienia, a nie przyczyną także jego wzrostu – niech będzie wyłączony⁶⁷.

Roli dobrych uczynków nie można zatem ograniczać tylko do funkcji informacyjnej o stanie człowieka ani też do bycia skutkiem usprawiedliwienia, ale należy podkreślić ich znaczenie przyczynowe dla rozwoju łaski. Wobec tego Sobór wyklucza stanowczo utożsamienie dobrego czynu usprawiedliwionego z grzechem lekkim, a zwłaszcza ciężkim:

Jeśli ktoś twierdzi, że sprawiedliwy w każdym dobrym czynie grzeszy przynajmniej lekko albo (co byłoby jeszcze bardziej nieznośne) że grzeszy ciężko i dlatego zasługuje na kary wieczne, a tylko dlatego ich nie ponosi, ponieważ Bóg tych czynów nie poczytuje ku potępieniu – niech będzie wyłączony⁶⁸.

Oddalenie luteriańskiej koncepcji i jasna prezentacja własnego stanowiska prowadzą też do innego spojrzenia na zagadnienie zasługi i zapłaty za dobre uczynki. Obydwa pojęcia są rozumiane jako elementy realnej współpracy człowieka określającego w ten sposób kształt swojego życia wiecznego, a więc inaczej niż u teologa z Wittenbergi, który tego właśnie wpływu na podstawie tezy o niewolnej

⁶⁴ Zob. tamże, kan. 17.

⁶⁵ Zob. tamże, rozdz. XII.

⁶⁶ Zob. tamże, rozdz. X.

⁶⁷ Tamże, kan. 24.

⁶⁸ Tamże, kan. 25.

tenbergi, który tego właśnie wpływu na podstawie tezy o niewolnej woli odmawiał. Sobór naucza, że człowiek współdziałając z łaską w ramach właściwej mu autonomii jest autorem swych czynów i zasługuje dzięki nim na wzrost łaski, życie wieczne oraz powiększenie chwały⁶⁹. Z potępieniem spotykają się natomiast twierdzenia jakoby oczekiwanie zapłaty od Boga w zamian za dobre postępowanie i wytrwałość było niewłaściwe⁷⁰, a także jakoby grzechem było samo spełnianie dobra w celu zdobycia wiecznej nagrody⁷¹. Zasługa i zapłata, jakkolwiek zawierają w sobie działanie człowieka, są przede wszystkim dziełem Boga, który w swej łaskawości zechciał, aby Jego dar łaski stał się naszą zasługą, dopuścił więc człowieka do istotnego współdziałania. Dlatego w tym kontekście przypomniane zostało działanie łaski, która uprzedza działanie człowieka, towarzyszy mu i następuje po nim, jest także warunkiem koniecznym samej zasługi⁷².

Kwestia wolnej woli człowieka, możliwości spełniania dobrych uczynków oraz ich teologicznej wartości stała się w XVI wieku jednym z istotnych obszarów sporu reformacji z Kościołem katolickim. Stanowisko Lutra oparte na założeniu nieodpuszczenia grzechu pierworodnego i zepsucia ludzkiej natury po grzechu zawierało pesymistyczną koncepcję działania człowieka. Jego wolność ogranicza się jedynie do obszaru spraw ziemskich, niższych od niego, nie dotyczy w żaden sposób takich kwestii, jak wpływ na własne zbawienie czy wielkość nagrody w niebie. Porównany do ujeżdżanego bydła człowiek jest radykalnie biernym przedmiotem działania Boga lub Szatana, nie mogąc nawet dokonać pomiędzy nimi wyboru, a jego wolna wola okazuje się jedynie pustą nazwą. Człowiek umieszczony zostaje w kontekście Bożego planu, który na podstawie Bożej przedwiedzy realizowany jest w sposób konieczny i niezmienny. Jego działanie jako współpracownika *intra regnum* polega na spełnianiu uczynków uprzednio przygotowanych przez Boga. Nie mają one jednak żadnej wartości wniesionej przez człowieka. Nie wolno zatem pokładać w nich jakiegokolwiek ufności, gdyż to odwoziłoby od

⁶⁹ Zob. tamże, kan. 32.

⁷⁰ Zob. tamże, kan. 26.

⁷¹ Zob. tamże, kan. 31.

⁷² Zob. tamże, rozdz. XVI.

wierząc się Chrystusowi. Z pojęcia konieczności wynika też brak zasługi i zapłaty za dobre uczynki.

Teologia Kalwina podkreślając mocno wszechmoc i wszechwiedzę Boga, sformułowała podobne konkluzje ujęte jednak w kontekście nauki o predestynacji. Człowiek pozbawiony wolnej woli sam potrafi czynić tylko zło, stąd nie może być mowy ani o dobrych uczynkach, ani o związanej z nimi zasłudze, co powoduje też odrzucenie nauki o cnotach i darach Ducha Świętego. Wszelkie przypisywanie dziełom ludzkim dobra w sensie nadprzyrodzonym godzi w pojęcie transcendencji Boga, sugerując, jakoby był ograniczony zachowaniem człowieka. Uczynki uznawane za dobre traktowane są jako znak wybrania przez Boga, posiadają zatem funkcję informacyjną, ale nie sprawczą. Myśl Kalwina zawiera jednak wątpliwości o charakterze logicznym i semantycznym, imputując teologii katolickiej pojęcie uczynku, którego ona nigdy nie głosiła. Zawiera w sobie sugestie sprzeczne z uprzednimi twierdzeniami np. co do możliwości wyboru dokonanego przez człowieka, nie dostarcza też dostatecznej racji dla prowadzenia życia moralnie wartościowego.

Oficjalną i wiążącą odpowiedź Kościół przedstawił w nauczaniu Soboru Trydenckiego, gdzie powtórzył naukę o wolnej woli człowieka, niezniszczonej grzechem pierworodnym, a co za tym idzie także o możliwości wpływania na swoje zbawienie. Usprawiedliwienie zawiera w sobie element negatywny – odpuszczenie grzechu i pozytywny – uświęcenie człowieka. Dokonuje się ono przez ascezę, rozwój cnót, spełnianie przykazań oraz harmonię uczynków i łaski. W związku z tym odrzucono luterzańskie pojęcie wiary jako *sola fides* na rzecz tezy o konieczności współdziałania wiary z nadzieją i miłością. Wykluczono też możliwość utożsamiania ludzkich dobrych czynów z grzechem oraz przypomniano nauczanie o zasłudze i zapłacie, które są jednak uwarunkowane dobrocią Boga.

Przekrój przez teologię XVI wieku pod kątem znaczenia dobrych uczynków może i powinien zostać dopełniony dalszymi badaniami zarówno w obrębie tego tematu, jak i zagadnień pokrewnych. Warto byłoby prześledzić obecność tych wątków w wybitnych dziełach ascetycznych czy mistycznych tamtej epoki, uwzględniając chociażby wizję harmonijnego działania człowieka w odniesieniu do swego nadprzyrodzonego celu, ukazaną przez Ignacego Loyolę, czy też za-

nadprzyrodzonego celu, ukazaną przez Ignacego Loyolę, czy też zagadnienie oczyszczenia czynnego w szesnastowiecznej duchowości hiszpańskiej. Te rozważania mogą być podstawą ogólnej refleksji nad człowiekiem jako istotą wezwaną do transcendencji, prowadzonej także w niełatwym, otwartym dialogu ekumenicznym. Mogą też przyczynić się do głębszego zrozumienia własnej, katolickiej tożsamości, aby docenić rolę dobrych uczynków w życiu chrześcijan XXI wieku. Wobec upodobania do pięknych słów widocznego w języku i przepowiadaniu Kościoła wysiłek ten, zwłaszcza w warunkach polskich, wydaje się nagłą potrzebą.

Conception of good deeds in Lutheran and catholicism controversy Summary

The aim of this article is to describe the Lutheran conception of good deeds and human will and to show the Calvinist solution for this problem. Apart from some criticism they are displayed as a breakthrough in the image of mankind against the contemporary humanism represented by Erazm. It evokes also the answer of Roman Catholic Church included in the Tridentinum teaching in order to complete the vision of argument. This hole reflection helps to see the consequences of this case for spirituality and makes a step forward understanding the way of cooperation human nature with God's grace.