

KS. JAROSŁAW LIPNIAK

## Trynitarny wymiar usprawiedliwienia grzesznika

Trynitarna wiara w Boga jest punktem centralnym chrześcijańskiej teologii. Pytanie o Boga jest ośrodkiem każdej pracy teologicznej. To, co się mówi w tym sercu nauki wiary, ma konsekwencje dla dalszego słowa teologicznego. Podstawowe rozstrzygnięcia nauki trynitarnej dotyczą całego systemu teologicznego. Nauka o osobie i posłannictwie Chrystusa, rozumienie usprawiedliwienia człowieka, nauka o Kościele i sakramentach; krótko mówiąc, każda wypowiedź teologiczna zależy od tego, czy i jak zostanie zrozumiana przez człowieka rzeczywistość Boga. Niniejszy artykuł stawia sobie za cel omówienie relacji, jakie istnieją pomiędzy usprawiedliwionym grzesznikiem a Trójcą Świętą. Temat ten jest ważny, bo stosunek chrześcijanina do Boga posiada zawsze odniesienie do Trójcy.

Teologia katolicka przez długie lata uwięziła naukę o usprawiedliwieniu w granicach charytologii. Dzięki dialogowi ekumenicznemu jest we współczesnej teologii nie tylko głównym tematem nauki o łasce, ale winna stać się wewnętrznym wymiarem całej dogmatyki. Nauka o *articulus iustificationis* winna dochodzić do głosu w każdym traktacie teologii dogmatycznej.

### 1. Rola Boga Ojca w dziele usprawiedliwienia

Pierwszy artykuł wiary katolickiej brzmi: “Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi”<sup>1</sup> Prawda o stworzeniu świata przez Boga jest najgłębszym uzasadnieniem istnienia wszystkich bez wyjątku bytów, poza Bogiem. Sobór Trydencki w *Dekrecie o usprawiedliwieniu* stwierdził, że przyczyną sprawczą, czyli główną, jest sam Bóg Ojciec. Tylko On jest bowiem sprawcą usprawiedliwienia.

---

<sup>1</sup> DH 150.

Począwszy od kreatologii należy wskazywać, że Bóg stworzył człowieka w sprawiedliwości. Człowiek, rozwijając się jako osoba i wspólnota, dostępuje zbawienia przez zaangażowanie się w humanizację świata. Ze stworzenia człowieka przez Boga i obdarzenia go przyjaźnią wynika także zbawcze znaczenie podstawowych struktur ludzkiej rzeczywistości takich jak praca i małżeństwo. Pomimo swej transcendencji i świętości Bóg pozostał bliski człowiekowi, którego uczynił swym “zastępcą” na ziemi. Bóg nie pozostawił człowieka, nawet gdy ten wystąpił przeciwko Jego nakazom. Wskutek grzechu zerwana została więź człowieka z Bogiem, a także zaistniały podziały między ludźmi, prowadzące do nienawiści. Toteż człowiek potrzebował wyzwolenia z “niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 21). Otrzymał je dzięki posłanemu przez Ojca Chrystusowi. Dlatego całą zbawczą misję Jezusa należy przedstawiać w całej pełni jej znaczenia, traktując ją jako najwyższy szczyt Jego pro-egzystencji wobec Ojca i ludzi. “Postanowił udać się do Jerozolimy” (Łk 9,51), wierny swej misji zbawczej, podtrzymywany synowską wolą bycia całkowicie posłusznym tejże misji przekazanej Mu przez Ojca. Dlatego też On sam przeżywa historię ludzkich konfliktów, które wystawiają Go na opuszczenie i na śmierć, konfliktów, w których w grę wchodzi ludzkie wolności pojawiających się wciąż coraz to nowych osób, a które - prawdę mówiąc - zaczęły się bardzo wcześniej, bo już na samym początku Jego działalności publicznej (por. Mk 3,6).

Konieczną implikacją teologiczną trynitarne ujęcia nauki o usprawiedliwieniu jest potrzeba nowego spojrzenia na ofiarne samowydanie się Jezusa oraz spojrzenie nań z perspektywy Ojca. Wydanie się Jezusa za nas, Jego solidaryzujące się z nami przyjęcie na siebie naszych win, to, że Jezus zanoszą przed oblicze Ojca nasze grzechy i całą naszą grzeszność - to wszystko “rozbraja” niejako Ojca i Jego zupełnie oczywiste odwrócenie się od grzechu. Św. Tomasz z Akwinu mówi, iż Ojciec rezygnuje ze swojego wstrętu do grzechu właśnie dlatego, że mógł znaleźć w ludzkiej naturze tak wielkie dobro, jakim jest dobrowolne, płynące jedynie z przepelnionego miłością posłuszeństwa, wydanie się Syna na śmierć (“Ja życie moje oddaję, aby je potem znów odzyskać (...)” - J 10,17), którym gładzi On grzechy świata (por. Hbr 9,26).<sup>2</sup>

Ojciec widzi wszystkich ludzi. W tym całkowicie dobrowolnym wydaniu się na śmierć Jezusa, który bierze nas wszystkich razem ze sobą, “zastępując” nas w sposób zgoła tajemniczy. Kiedy się sam wydaje, Jezus kładzie podwaliny naszego nowego stanu: synów Bożych.

Ofiarowanie się Jezusa aktualizuje się w sprawowaniu Eucharystii w Kościele. Kościół bierze bowiem wtedy w swoje ręce odwiecznego Syna i

---

<sup>2</sup> Św Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. III, q. 4, a. 2.

wyciąga Go ku Ojcu, aby widział On najpierw tylko Jego; dopiero za tym jedynym Synem przedstawia Ojcu wszystkich innych, których Syn unosi wraz ze sobą, aby nie stawać bez nich przed Ojcem.

Ojciec zostaje dogłębnie poruszony tym pełnym miłości samo-wydaniem się Syna, podobnie zresztą jak jest poruszony ludzkimi grzechami. Po głęboko tajemniczej modlitwie: “Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15,34), wypowiedzianej na krzyżu, kończy się wszystko milczeniem śmierci. Ojciec milczał aż do momentu, gdy Jego Słowo rozbrzmiało na nowo: “Ty jesteś moim Synem, Jam Ciebie dziś zrodził” (Dz 13,33). “Lecz Bóg wskrzesił Go, zerwawszy więzy śmierci, gdyż niemożliwe było, aby ona panowała nad Nim (...)” (Dz 2,24). Powstanie Jezusa jest ostateczną odpowiedzią Ojca na pełne miłości samo-wydanie się Syna; przez nie Ojciec uznaje z wdzięcznością, że powierzone Synowi posłannictwo zostało wypełnione. Przy wskrzeszeniu ujawnia się w jakiejś mierze współcierpienie Ojca z Synem w Duchu i przez Ducha, który towarzyszy Jezusowi w całej Jego ziemskiej misji, aż po najgłębszy punkt wyniszczenia w godzinie Jego męki i konania.

## 2. Chrystus jako usprawiedliwienie grzeszników

Wiara w Boga Nowego Przymierza zostaje w stosunku do wiary Izraela pogłębiona przez osobę Jezusa Chrystusa i działanie Ducha Świętego. Wyznawanie w Jezusie z Nazaretu Syna Bożego, Pana i Mesjasza, stanowi od dwóch tysięcy lat znak rozpoznawczy chrześcijaństwa. To przekonanie, że ów Jezus ziemskiej działalności jest identyczny z niebieskim Synem Bożym, wyraża Nowy Testament przy pomocy godnościowych tytułów, kerygmaticznych sformułowań i opowiadań. Teologię tytułów chrystologicznych rozwinął Orygenes.<sup>3</sup> Stanowią one jeden z kluczowych elementów Jego chrystologii. Tytuły odsłaniają bogactwo misterium, jakim jest Jezus Chrystus. Wyrażają one ludzki sposób widzenia tego bogactwa.<sup>4</sup> Również współczesna chrystologia nawiązuje do tytułów przypisywanych Chrystusowi. A. Ziegenaus stwierdza, że każdy tytuł wyraża jakiś szczególny aspekt objawienia Jezusa.<sup>5</sup> Wiara Nowego Testamentu w Jezusa jako Chrystusa jest w dwutysięcznej historii chrześcijaństwa “stałą”, chociaż była wewnątrz formowana i zabarwiana ludzkimi troskami każdej epoki kulturowej.<sup>6</sup> Nowy Testament zna mniej więcej 50 tytułów

<sup>3</sup> H. Crouzel, *Orygenes*, Bydgoszcz 1996, s. 225.

<sup>4</sup> B. Ferdek, *Mądrość jako tytuł chrystologiczny*, “Prespectiva” 1 (2002) nr 1, s. 175-189, tutaj s. 175.

<sup>5</sup> A. Ziegenaus, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils*, Aachen 2000, s. 49.

<sup>6</sup> B. McDermott, *Jesus Christus im Glauben und in der Theologie von heute*, “Concilium” 18 (1982) H. 3, s. 150-168, tutaj s. 154.

chrystologicznych.<sup>7</sup> Jednym z nich jest usprawiedliwienie, czego zdaje się nie zauważać współczesna teologia katolicka, a o czym mówi wyraźnie św. Paweł (por. Rz 3, 21-31; Ga 5, 1-13). K. Rahner zwraca uwagę na ciągłą pracę pogłębiającą, jakiej winna oddawać się chrystologia w swych staraniach wyjaśnienia tajemnicy Chrystusa. Nie należy rezygnować z formuł dogmatycznych wypracowanych przez dawny Kościół. Wyjaśnienia chrystologiczne, jakie przyniosła definicja Chalcedonu, pozwoliły jej stać się wspólnym dobrem prawosławia, katolicyzmu oraz Kościołów wywodzących się z Reformacji. Prawdą jest jednak, że nie można zadowolić się zwykłym powtarzaniem tej formuły, której język nie całkiem przystaje do wyobrażeń współczesnych czasów. Niezbędne jest, zdaniem Rahnera, dokonanie interpretacji i oceny, bez chęci wyrzeczenia się owej definicji, natomiast w tym celu, by ją zrozumieć umysłem zamiast sercem.<sup>8</sup>

Teologowie Reformacji od początku kładli szczególny nacisk na soteriologiczny wymiar całej chrystologii. Wynika to z właściwego im skoncentrowania się właśnie na problematyce usprawiedliwienia. Zachowując zasadniczą treść starochrześcijańskiego dogmatu, nie kryją zarazem swego sceptycyzmu wobec chrystologii czysto spekulatywnej.<sup>9</sup> Mimo, iż chrystologia nie była punktem wyjścia Reformacji, w niej jednak, do dziś, bije serce całej

<sup>7</sup> Użyciu i znaczeniu tytułów chrystologicznych w Nowym Testamencie poświęcono rozmaite studia. Niektóre z nich ograniczają się do analizy jednego tytułu. Inne stawiają sobie za cel prezentację syntetyczną. Pod tym względem obszerna jest praca F. Hahn'a (*Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1963). Autor ukazuje ewolucję najważniejszych tytułów oraz wysiłki pogłębienia teologicznego, jakiego dokonały różne wspólnoty chrześcijańskie. Pod pewnymi względami należałoby tę pracę uzupełnić poprzez studia egzegetyczne. Kwestię tytułów chrystologicznych podejmują również: H. E. Todt (*Der Menschensohn in der synoptischen Tradition*, Gütersloh 1959) oraz O. Cullmann (*Zarys historii ksiąg Nowego Testamentu*, Warszawa 1968).

<sup>8</sup> K. Rahner, *Chalcedon – Eden oder Anfang?*, w: *Das Konzil von Chalcedon*, t. 3, Würzburg 1954, s. 412-512, tutaj s. 487.

<sup>9</sup> W dawnych katolickich podręcznikach teologicznych soteriologia była podzielona; *membra disiecta* pochodzące z owego podziału rozproszone były w tak różnych traktatach jak *De Verbo Incarnato*, *De Redemptione*, *De Gratia*. Wprowadzano też zwykle rozróżnienie pomiędzy odkupieniem obiektywnym a odkupieniem subiektywnym. Zamiast terminu "soteriologii" stosowano "odkupienie", którego samo użycie już jest odkrywczym. Zastanawiano się nad możliwością i koniecznością odkupienia przez Chrystusa, następnie nad urzeczywistnieniem dzieła odkupienia poprzez ofiarę krzyża oraz nad działaniem owoców odkupienia w człowieku. Doktryna odkupienia opierała się na doktrynie grzechu pierworodnego, niektórych teoriach ofiary oraz na chrystologii. Wyróżniały one zbyt wyłącznie odkupicielski walor śmierci Chrystusa.

protestanckiej teologii.<sup>10</sup> W przedmowie do wielkiego komentarza *Listu do Galatów* Luter wypowiedział charakterystyczne zdanie: “W moim sercu włada bowiem ten jeden artykuł, a mianowicie wiara w Chrystusa (fides Christi), z której, przez którą i do której wszystkie moje przemyślenia teologiczne dniem i nocą płyną oraz prowadzą z powrotem...”<sup>11</sup>

Współczesna teologia powinna jeszcze wyraźniej podkreślić więzi między chrystologią i soteriologią, tak jak ma to miejsce w teologii protestanckiej. Więzy te są mocniejsze, niż mogłaby wskazywać klasyfikacja według traktatów. Cała bowiem chrystologia w swych podstawach ma wymiar soteriologiczny przez fakt, że realizuje historycznie, w sposób ostateczny, samoudzielenie się Boga, który ofiaruje nam przebaczenie i pragnie zapewnić zbawienie. Pomocą do tego może okazać się niedoceniane jeszcze w pełni pojęcie samoudzielenia się Boga, wypracowane w teologii K. Rahnera. Pojęcie to znajduje się w proponowanych przez Rahnera symbolach wiary. Ogólnie chrześcijaństwo jest nazwane “eschatologicznym, historycznym wydarzeniem samoudzielenia się Boga”<sup>12</sup>

Szukając teologiczno-dogmatycznych implikacji nauki o usprawiedliwieniu na gruncie katolickiej trynitologii warto podkreślić kwestię chrystologicznych implikacji nauki o usprawiedliwieniu. W Nowym Testamencie pojawia się rozmaite traktowanie sprawiedliwości i usprawiedliwienia. Nawet w listach św. Pawła zbawienie opisane jest w rozmaity sposób.

Analizując tę kwestię nie sposób nie wspomnieć *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*.<sup>13</sup> *Deklaracja* jest pierwszym dokumentem przyjętym i oficjalnie podpisanym na tak wysokim szczeblu przez katolików i luteranów, dokumentem mającym wielkie znaczenie dla dalszego dialogu między Kościołami, jak też dla nauki i życia Kościoła. Uzgodniono w nim to, co zdawało się niemożliwe do uzgodnienia, naukę o usprawiedliwieniu. *Wspólna deklaracja* nie wskazuje na jedyną, wyłączną interpretację zbawienia

---

<sup>10</sup> A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 275.

<sup>11</sup> WA 40/I, 33, 7 n. – cyt. za: E. Bierz, *Über die Rechtfertigung*, w: *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*, Berlin 1969, s. 9. Chrystologię M. Lutra szczegółowo opisują: P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1963; E. Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, Berlin 1964, s. 26-44; por. Y. Congar, *Regards et réflexions sur la christologie de Luter*, w: *Das Konzil vom Chalcedon III*, Würzburg 1954, s. 476-499, tutaj s. 486.

<sup>12</sup> K. Rahner, *Incarnation*, w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. 2, Freiburg Br. 1969, s. 824-840.

<sup>13</sup> Światowa Federacja Luterkańska i Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z. J. Kijas, Kraków 2000, s. 139-168 (dalej: *Wspólna deklaracja* (WD) lub *Deklaracja*).

w Chrystusie. Uznanie szerokiego spektrum słów dotyczących zbawienia w języku Nowego Testamentu można uważać za jeden z najbardziej konkretnych wyników współczesnej wiedzy. Częste odniesienia w ostatnich tekstach ekumenicznych do publikacji uczonych, zajmujących się Nowym Testamentem takich jak: np. prezbiterianin James Dunn<sup>14</sup>, katolicy: Karl Kertelge<sup>15</sup>, John Fitzmyer oraz luteranin John Reuman<sup>16</sup>, są pouczającym znakiem tego wpływu. Oznacza to, że już możemy uznać ważność naszego głównego pytania na temat chrystologicznego oddziaływania tego porozumienia ekumenicznego na usprawiedliwienie. Bezwzględnie, na naszą odpowiedź będzie ona tylko odpowiedzią wpływu jednego modelu soteriologicznego. Istnieje jednakże więcej modeli soteriologicznych, które trzeba prezentować.

Tekst *Deklaracji* odnosi się tylko raczej do ogólnikowych terminów sugerowanej chrystologii. Oto najbardziej i najczęściej cytowana wyraźna wzmianka: "Usprawiedliwienie staje się naszym udziałem przez Chrystusa Jezusa, którego Bóg ustanowił jako ofiarę przebłagalną przez krew Jego, skuteczną przez wiarę (Rz 3,25; por. 3, 21-28)"<sup>17</sup> W tym zdaniu mamy do czynienia z cytatem jednego z najbardziej znanych tekstów biblijnych, który popiera klasyczną doktrynę usprawiedliwienia, co zostało wyrażone zwłaszcza w pismach wyznania luterńskiego. I choć *Wspólna deklaracja* nie daje wyłącznie jednej interpretacji Ewangelii, oczywiste jest, że koncentruje się ona na modelu usprawiedliwienia i prowadzi nas w kierunku specyficznego podejścia do naszego zbawienia, mianowicie do podejścia sądowego<sup>18</sup> Chrześcijaństwo często było obwiniane za nadużywanie ogromnego poczucia winy człowieczeństwa. Jednym z głównych rzeczników tego wyrzutu jest francuski historyk katolicki Jean Delumeau. Napisał on *Kulturalną historię grzechu społeczeństwa zachodnioeuropejskiego od 13 do 18 wieku*.<sup>19</sup> Delumeau mówi o religii niepokoju i spostrzega, że do żadnej cywilizacji nie

<sup>14</sup> J. D. G. Donn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London 1977.

<sup>15</sup> K. Kertelge, *Rechtfertigung bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs*, Münster 1977.

<sup>16</sup> J. Reumann, J. A. Fitzmyer, *Scripture as Norm for our Common Faith*, "Midstream" 30 (1993), s. 81-107; J. Reumann, 'Righteousness' in the New Testament" 'Justification' in the United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue, Philadelphia-New York 1982.

<sup>17</sup> WD 10.

<sup>18</sup> O. H. Pesch, *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Anfrage an die Kirche*, Freiburg 1982, s. 46.

<sup>19</sup> J. Delumeau, *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture 13th-18th Centuries*, New York 1997, s. 27.

przywiązano nigdy tak wielkiego znaczenia winy i wstydu, jak w religii świata Zachodniego. W interpretacji Delumeau doktryna usprawiedliwienia w swojej 16-wiecznej postaci przedstawia logiczny, choć skrajny, koniec wyludnionej drogi przez pesymizm: "Rezultatem był pewien rodzaj nawrócenia, które mówi więcej o zmiłowaniu Zbawiciela niż o Jego Zmartwychwstaniu, więcej o grzechu niż o wybaczeniu, więcej na temat Sędziego niż o Ojcu, więcej o Piekło niż o Raju."<sup>20</sup>

We współczesnej, trynitarnej, teologii usprawiedliwienia niezwykle ważną rolę odegrać może słuszna świadomość winy. M. Brinkman zauważa, że jest wiele druzgocących, paraliżujących przykładów i destrukcyjnych efektów uprawiania niesprawiedliwej świadomości winy, często stymulowanej przez Kościół. Mobilizuje to osobę do złożenia rachunku, w wolności wyboru, jej osobistej odpowiedzialności w solidarności z innymi.<sup>21</sup> Nasza era mówi nieustannie o samowyzwoleniu się z poczucia winy bez zauważenia, że w całej historii winy, oskarżanie innych nigdy nie było tak silne jak jest dzisiaj.

Najnowsza historia to czas pełen aktów ludobójstwa i przemocy, dlatego świat krzyczy o winie. Jest powód, aby wezwać odpowiedzialnych do rozliczenia się przed trybunałem Sądu Międzynarodowego w Hadze. Zwłaszcza, że w tej materii spotyka się współczesna teologia wyzwolenia z doktryną usprawiedliwienia; ponieważ doktryna ta wskazuje na indywidualną odpowiedzialność, chroni i zabezpiecza przed ucieczką we wspólne alibi. Ta forma jest znakomitym warunkiem faktycznej solidarności i dowodzi, jak blisko pytanie o winę łączy się z pytaniem o sprawiedliwość.<sup>22</sup>

Dochodzimy do punktu, gdzie sugerowana chrystologia staje się decydująca. I tutaj jest słuszny i właściwy moment, aby podkreślić, że horyzont sądu, który jest nieodzowny dla doktryny usprawiedliwienia, może być tylko teologicznie artykułowany na podstawie wyznania harmonii pracy Jezusa Chrystusa jako harmonii sądu i miłosierdzia. Tylko w tym bliskim połączeniu sądu i miłosierdzia możemy mówić o usprawiedliwieniu, jako o wyzwoleniu. Centralnym motywem doktryny usprawiedliwienia jest podkreślenie Bożego, niezasłużonego miłosiernego obrotu w naszym kierunku, jako grzeszników. Zamiarem tej doktryny jest zaprosić człowieka do uczestnictwa w zbawieniu stworzonym w cierpieniu i śmierci Boga. Osobiste i wspólne zaangażowanie się w to wyzwalające raz na zawsze wydarzenie wywołuje fundamentalne doświadczenie Bożego przebaczenia i akceptacji.

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 57.

<sup>21</sup> M. E. Brinkman, *Christological Implications of the Ecumenical Agreement on Justification*, w: *The Myriad Christ*, red. T. Merrigan, J. Haers, Leuven 2000, s. 567-576.

<sup>22</sup> Tamże, s. 572.

Omawiając trynitarny wymiar usprawiedliwienia grzesznika wypada zwrócić uwagę na jeszcze jedno zagadnienie. Chodzi mianowicie o nowe spojrzenie na Miłosierdzie Boże w perspektywie ogólnochrześcijańskiego i ogólnoludzkiego dialogu oraz dostrzeżenie w nim miejsca szczególnego spotkania różnych religii i systemów filozoficznych. Jest niezaprzeczalnym faktem, iż niektóre religie akcentują miłosierdzie Boga<sup>23</sup>, bądź też podkreślają wielką rolę miłosierdzia w życiu ludzkim.<sup>24</sup> Dokładniejsze przebadanie wszystkich religii pod tym kątem mogłoby rzucić wiele światła na element podstawowy i w pewnym sensie jednoczący je wszystkie. Samo bowiem stwierdzenie istniejących już podobieństw etymologicznych nie może wystarczyć, konieczne jest również wydobywanie odpowiednich treści oraz skonfrontowanie ich ze sobą.<sup>25</sup>

Na gruncie dialogu katolicko-protestanckiego warte zauważenia jest ściśle powiązanie Miłosierdzia Bożego i usprawiedliwienie grzesznika. Dla św. Tomasza z Akwinu miłosierdzie jest źródłem usprawiedliwienia grzesznika.<sup>26</sup> Zwraca na to uwagę również *Wspólna deklaracja*:

<sup>23</sup> Por. np. R. Charles, *La Miséricorde d'Allah*, w: *L'évanile de la miséricorde*, Paris 1965, s. 29-42; J. Nosowski, *Teologia Koranu*, Warszawa 1970, s. 91n.

<sup>24</sup> S. Ritajana, *La miséricorde dans l'hindouisme, doctrine de miséricorde*, w: *L'évanile de la miséricorde*, s. 43-54; E. Franc-Prat, *La bouddhisme doctrine de miséricorde*, w: *L'évanile de la miséricorde*, s. 55-76; J. Herbert, *La notion de miséricorde dans la religion nationale japonaise*, w: *L'évanile de la miséricorde*, Paris 1965, s. 77-89.

<sup>25</sup> L. Balter, *Wołanie Kościoła naszych czasów*, Com 1 (1981) 1-2, s. 30-48.

<sup>26</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* II, 21/4. Św. Tomasz z Akwinu łacińskie słowo: *miseriors* wywodzi od *miserum cor*, co oznacza serce bolejące, przejęte smutkiem na widok boleści czy niedoli bliźniego tak, jakby to była jego własna boleść. Jednak Bóg nie może doznawać smutku na widok niedoli drugiego, ale może koić boleść drugiego. Do miłosierdzia Bożego należy udzielanie rzeczom doskonałości, czyli dóbr, które ratują z każdego nieszczęścia. W Słomka, zauważa, że słownikowe próby definicji Bożego miłosierdzia zwracają uwagę na jego wieloaspektowość. "W pojęciu miłosierdzia zawarte są niejako wszystkie odcienie miłości, ze szczególnym akcentem na łaskawość Boga w obliczu ludzkich potrzeb, niedoli, nędzy moralnej i zmarnowanych darów Bożych. Bóg miłosierny zawsze upomina się o dobro swego stworzenia, a szczególnie człowieka, wtedy, kiedy jego godność i wartość zostały uwikłane i poddane różnym postaciom zła" Wśród wielu aspektów Bożego miłosierdzia na czoło wysuwa się stosunek Boga do grzeszników. Pismo Święte przypisuje miłosierdzie samemu Bogu jako nieskończoną gotowość i moc przebaczenia, której żaden grzech nie przewyższa i nie ogranicza. Szczególnie przez Chrystusa Bóg staje się widzialny w swoim miłosierdziu" W Słomka, *Miłosierdzie Boże*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, Kraków 2001, s. 522.



Zakon w swojej teologicznej funkcji jest żądaniem i oskarżeniem, któremu podlega przez całe życie każdy człowiek, również chrześcijanin, o ile jest grzesznikiem: zakon odkrywa jego grzechy po to, aby w wierze w Ewangelię poddał się całkiem miłosierdziu Bożemu w Chrystusie, gdyż tylko dzięki niemu uzyskuje usprawiedliwienie.<sup>27</sup>

Teologia katolicka powinna rozwinąć ten temat. Będzie to okazją do recepcji *Deklaracji* i równocześnie do pogłębienia refleksji nad miłosierdziem. Powszechne pojmowanie miłosierdzia rzutuje niekorzystnie na rozumienie Miłosierdzia Bożego. Często bowiem miłosierdzie pojmuje się jako odruch litości, jako gest o charakterze filantropijnym, jako “akt czy proces jednostronny, który pozostawia dystans pomiędzy czyniącym je, a doznającym go, pomiędzy dobro-czyńcą a dobro-biorcą”<sup>28</sup> “I stąd dążenie i żądanie, ażeby stosunki międzyludzkie i społeczne wyzwalać od miłosierdzia, a opierać się na samej sprawiedliwości”<sup>29</sup> Miłosierdzie jednak, wbrew temu co się o nim mniema, nie stanowi procesu jednostronnego. W miłosierdziu dokonuje się tajemnicza wymiana i właściwie trudno powiedzieć, kto jest bardziej obdarowany: ten, kto bierze, czy ten, kto daje.<sup>30</sup> O Miłosierdziu Bożym nie jest łatwo mówić w kontekście współczesnej negacji grzechu. Tę negację grzechu ukazał Jan Paweł II w *Reconciliatio et paenitentia*, gdzie zacytował słowa Piusa XII, że: “grzechem tego wieku jest utrata poczucia grzechu”<sup>31</sup> Skoro, więc istnieje grzech, istnieją też grzesznicy i ich dotyczy również Boże miłosierdzie. Według Jana Pawła II, miłosierdzie Boże jest wydobywaniem dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w człowieku.<sup>32</sup> Człowiek jest bowiem obrazem Boga i Bóg widzi ten obraz pod nawarstwieniami grzechów. Dlatego też Jego miłosierdzie przychodzi grzesznikom z pomocą. W tym postępowaniu miłosierdzia Bożego z grzesznikami, które sławi psalm 103, kryje się pewne zaskoczenie, jest nim miłosierdzie, ponieważ przychodzi stąd, skąd się go nikt nie spodziewa i skąd się nie można go spodziewać. Ilustracją tego może być *przypowieść o miłosiernym Samarytaninie*. Dla rannego Samarytanin był wrogiem, od którego mógł się spodziewać najgorszego. Tymczasem wróg go zaskoczył, udzielając mu pomocy. Domniemywany wróg okazał się wybawcą. Podobnie grzesznik, od Boga, którego obraża grzechami, mógłby spodziewać się najgorszego – kary. Jednakże Bóg zaskakuje

---

<sup>27</sup> WD 32.

<sup>28</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Watykan 1980, 14.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> R. Forycki, *Miłosierdzie nakazem sprawiedliwości*, Com 1 (1982), 1-2, s. 80.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, Watykan 1984, 18.

<sup>32</sup> Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, 6.

grzesznika swoim miłosierdziem. Od Niego przychodzi pomoc dla grzeszników. Tą pomocą jest usprawiedliwienie grzesznika.

Miłosierdzie Boże nie jest procesem jednostronnym, nie jest gestem, łaską, która poniża człowieka. Jest ono daniem i przyjmowaniem. Jest wymianą. Bóg, nawet gdy nie otrzymuje od człowieka żadnych darów, uważa się za obdarowanego już przez to samo, że człowiek przyjmuje ofiarowane mu usprawiedliwienie. Bóg bowiem dając, daje jak nikt inny. Tym bardziej do Boga odnosi się zasada, którą Jan Paweł II formułuje następująco: “Ten, kto daje, daje tym bardziej, gdy równocześnie czuje się obdarowany przez tego, kto przyjmuje dar”<sup>33</sup>

W teologii św. Tomasza z Akwinu miłosierdzie jako pierwsze źródło przejawia się w każdym dziele Boga.<sup>34</sup> Jest ono również źródłem usprawiedliwienia grzesznika. To usprawiedliwienie grzeszników dokonało się na krzyżu, gdzie karę należną grzesznikom poniósł niewinny Chrystus, Boży Syn. On jest “osądzonym Sędzią”, bo wyrok należny grzesznikom wydał i wykonał na sobie. On na krzyżu doświadczył piekła należnego grzesznikom, o czym świadczy okrzyk: “Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Mk 15, 34). Opuszczenie przez Boga to piekło. Zwrócił na to uwagę M. Luter. Według Ojca Reformacji: “Nie cierpiał On, jak niektórzy uważają, tylko powierzchownie, ale rzeczywiście i prawdziwie wydał się dla naszego dobra Bogu Ojcu na wieczne potępienie”<sup>35</sup> Podobnie wypowiada się K. Barth, który zauważa, że jedyny potępiony to Chrystus. On został potępiony, aby poza Nim nikt inny potępiony nie został.<sup>36</sup> Wybrał siebie na potępienie, żeby ludzie byli wybrani do uczestnictwa w Boskim życiu. H. Küng w swoim doktoracie wykazał, że poglądy K. Bartha na usprawiedliwienie zawarte w jego *Die Kirchliche Dogmatik* są zgodne z katolicką teologią usprawiedliwienia.<sup>37</sup> Usprawiedliwienie grzesznika pokazuje, że sprawiedliwość Boga jest inna niż ta, której uosobieniem jest mitologiczna bogini Temida. Ona jest także uosobieniem rzymskiej koncepcji sprawiedliwości: oddać każdemu to, co mu się słusznie należy. Tymczasem Bóg jest miłosierny w swojej sprawiedliwości i sprawiedliwy w swoim miłosierdziu. Widać to w procesie usprawiedliwienia grzesznika. Bóg, jako sprawiedliwy, poważnie traktuje grzech. Osądził sprawcę grzechu, oddając go w ręce śmierci. Jednak jako miłosierny sprawił, że śmierć i potępienie przypadły Jemu samemu. Skoro św. Tomasz nazywa za

<sup>33</sup> Tamże, 14.

<sup>34</sup> Ś w T o m a s z z A k w i n u, *Suma Teologiczna*, t. III, q. 21, a. 4.

<sup>35</sup> M. L u t e r, *Der Römerbrief*, Göttingen 1963, s. 319.

<sup>36</sup> K. B a r t h, *Kirchliche Dogmatik*, Zollikon – Zürich 1946, t. II/2, s. 551.

<sup>37</sup> Z o b H. K ü n g, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barth und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, s. 89 n.

Augustynem usprawiedliwienie grzesznika największym dziełem Bożym i skoro źródłem usprawiedliwienia jest miłosierdzie, to słusznie nazywa się miłosierdzie największym przymiotem Boga.<sup>38</sup>

W katolickiej teologii nie można sprowadzić Miłosierdzia Bożego jedynie do procesu jednostronnego udzielania się człowiekowi w pewnej określonej dziedzinie, np. w dziedzinie wyzwania od grzechów. Takie zawężone pojmowanie Miłosierdzia Bożego sprawia, że nie jest ono pojmowane jako istotny przymiot Boskiej natury, lecz tylko jako pewne, doraźne zjawisko będące reakcją na wyjątkową sytuację człowieka. Zdaniem niektórych teologów, gdyby człowiek nie zgrzeszył, nie tylko nie potrzebowałby Bożego Miłosierdzia, ale nawet sam Bóg nie byłby Bogiem Miłosierdzia.<sup>39</sup> Przy takim rozumieniu tego pojęcia jeszcze trudniejsze wydaje się dostrzeżenie jego związku ze sprawiedliwością. Dlatego koniecznością współczesnej teologii jest opieranie się na biblijnej idei miłosierdzia Bożego, obejmującej wszystkie formy samoudzielenia się Boga człowiekowi, ze stworzeniem i usynowieniem włącznie.

Zadaniem teologii jest oczyszczenie pojęcie miłosierdzia z jego jednostronności i zawężenia, zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej. Przy daleko posuniętej jednostronności tego pojęcia, ryzykujemy bowiem podejmowanie aktów, które niewiele mają wspólnego z autentycznym miłosierdziem. Dzieje się tak wtedy, kiedy człowiek nie posiada świadomości, że także ci, którym wyświadcza miłosierdzie, są jego dobroczyńcami – tymi, od których otrzymuje miłosierdzie. Takie miłosierdzie odgrywa ważną rolę w kształtowaniu stosunków międzyludzkich. Relacji tych nie można układać na zasadzie sprawiedliwości czysto legalistycznej. Stosunki te powinny być przeniknięte miłością, której przejawem jest także tkliwość i czułość.<sup>40</sup>

Osiągnięcia dialogu ekumenicznego w dziedzinie usprawiedliwienia grzesznika, a szczególnie *Deklaracja*, powinny wprowadzić w katolicką trynitologię i chrystologię twórczą polemikę. Na szczycie katolickiej "hierarchii prawd" jest Trójca Święta: Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty. U luteranów – usprawiedliwienie. Recepcja wskazuje, że oba stanowiska można połączyć, bo Chrystus jest naszym usprawiedliwieniem. On jest Zbawicielem świata.

Wobec tego, zadanie, jakie spoczywa na teologach, zajmujących się trynitologią i chrystologią, jest złożone i uciążliwe. Niemniej jednak, nawet przy różnaitości interpretacji, współczesna nauka o Jezusie Chrystusie, wzbogacona *Deklaracją*, powinna szerzej zainteresować się

<sup>38</sup> J. Woroniecki, *Tajemnica miłosierdzia Bożego*, Lublin 2001, s. 65.

<sup>39</sup> Zob. wypowiedzi dyskusyjne O. R. Kosteckiego, *Bo Jego miłosierdzie na wieki Ps 135*, Poznań - Warszawa 1972, s. 51-52, 76-78.

<sup>40</sup> Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, 14.

usprawiedliwieniem jako tytułem chrystologicznym oraz powiązać go z rozwijającym się kultem Miłosierdzia Bożego oraz współczesną soteriologią.

### 3. Duch Święty w dziele usprawiedliwienia

Skoro cała historia zbawienia, *ordo salutis*, prowadzi do podarowania nam Ducha, który w usprawiedliwionym człowieku aktualizuje łaskę jako antycypację ostatecznej wspaniałości, to należy stąd wnioskować, że trynitarny plan stworzenia i zbawienia człowieka musi mieć także trynitarną strukturę, niezależnie od aksjomatu, że wszystkie dzieła zewnętrzne (*ad extra*) Trójcy świętej są wspólne trzem Osobom Bożym. Dzieła te będą bowiem nosiły na sobie własną pieczęć każdej z trzech Osób działających wspólnie. Trzeba jednak zauważyć, że przytoczony aksjomat odnosi się do posłannictw trynitarnych, które są właściwe Synowi i Duchowi, jako że Syn jest posłany przez Ojca, a Duch Święty - przez Ojca wraz z Synem. Taka struktura planu usprawiedliwienia grzesznika idzie w ślad za ruchem wewnątrztrynitarnego życia Bożego, które od Ojca pochodzi, zostaje przyjęte przez Syna, który w nim uczestniczy, i przenosi się na życie w miłości Ducha Świętego, który jako więź (*mutuus amor*) zespała Ojca z Synem.<sup>41</sup>

Zagadnienie udziału Ducha Świętego w procesie usprawiedliwienia rozpocząć należy od stwierdzenia, że jest On źródłem uświęcenia człowieka. Duch Święty uświadamia człowiekowi jego Boże synostwo, dzięki czemu osoba ludzka może nazywać Boga swoim Ojcem (por. Ga 4,6; Rz 8,16). Nasze rozważania ograniczymy głównie do problematyki związanej z uświęceniem człowieka. Zanim do tego przejdziemy, należy wspomnieć że świat, zdaniem Boffa, tworzy świątynię Ducha Świętego. Twierdzenie to opiera się na prawdzie odwołującej się do stwórczego aktu Boga, na mocy którego świat od pierwszego momentu został zamieszkaný przez Ducha Świętego. Warto zwrócić w tym miejscu uwagę, że teologia wschodnia naucza, że misja Syna polegała na wcieleniu, podczas gdy misja Ducha na zamieszkaniu świata stworzeń, w szczególności zaś człowieka.<sup>42</sup> Widzimy więc, że Duchowi Świętemu została przypisana szczególna misja przenikania człowieka, którego owocem jest jego uduchowanie. Pod tym pojęciem rozumie się zdolność otwarcia człowieka na doświadczenie Ducha Świętego obecnego we wszechświecie.<sup>43</sup> L. Boff dokonał jeszcze innego porównania pomiędzy wcieleniem Syna, a zamieszkaniem Ducha Świętego w człowieku. "Syn

<sup>41</sup> Por. KL 2-4.

<sup>42</sup> L. B o f f, *La gratia come liberazione*, Roma 1985, s. 273.

<sup>43</sup> T e n z e, *Ecologia*, Roma, 58-59.

wcielił się w jedną naturę, natomiast Duch upodmiotowił się w osobach sprawiedliwych”<sup>44</sup>

Recepcja podpisanych dokumentów ekumenicznych na temat usprawiedliwienia grzesznika wymaga wyraźniejszego zaakcentowania w katolickiej teologii pozytywnego skutku usprawiedliwienia, jakim jest zamieszkanie Ducha Świętego w człowieku, co jest synonimem uświęcenia. W ten sposób dochodzi do przebóstwienia osoby ludzkiej. Jest ono celem misji Ducha Świętego. Konsekwencją tego jest “zjednoczenie substancjalne człowieka z Duchem Świętym”<sup>45</sup> Stwierdzenie to wskazuje na fakt, iż człowiek, dzięki wspomnianemu zjednoczeniu, zostaje uduchowiony, tj. staje się człowiekiem duchowym. Owo zjednoczenie sprawia, że człowiek zamieszkały przez łaskę usprawiedliwienia, staje się bogiem.<sup>46</sup> Teologia ta bazuje na przemyśleniach Cyryla Jerozolimskiego, którego zdaniem, uświęcenie człowieka jest skutkiem działania Ducha Świętego. Na mocy tego działania człowiek zostaje uświęcony. Przy czym uświęcenie to należy rozumieć jako zjednoczenie człowieka z Duchem Świętym, który sprawia, że osoba staje się “uczestnikiem Jego Boskiej natury”.<sup>47</sup>

Na szczególną uwagę zasługuje rola Ducha Świętego, który zawsze jest obecny w Kościele, Ciele Chrystusa i Świątyni Ducha Świętego. Duch przygotowuje ludzi, uprzedza ich swoją łaską, aby pociągnąć ich do Chrystusa. Ukazuje wiernym zmartwychwstałego Pana, przypomina im słowa i otwiera ich umysły na zrozumienie Jego śmierci i zmartwychwstania, dzięki czemu człowiek został usprawiedliwiony. To właśnie Duch Święty uobecnia wiernym misterium Chrystusa, szczególnie w Eucharystii, aby pojednać ich z Bogiem i doprowadzić do komunii z Nim, aby przynosili “obfity owoc” (J, 15, 5. 8. 16). Właściwie ujął to św. Bazyli Wielki, kiedy pisał:

Jeśli jesteśmy w komunii z Duchem Świętym, to On daje nam powrót do raju, otwiera nam bramy nieba i czyni nas przybranymi dziećmi Bożymi. Dzięki Niemu możemy z ufnością nazywać Boga naszym Ojcem. On daje nam uczestnictwo w łasce Chrystusa i sprawia, że stajemy się synami światłości. On również jest zadatkiem przyszłej chwały.<sup>48</sup>

Nie można również zapominać o uświęcającym działaniu Ducha Świętego w sakramentach Kościoła.

Reasumując możemy powiedzieć, że cała Trójca Święta winna być widziana jako rzeczywistość źródłowa, w świetle której rozumiemy naszą sytuację zbawczą. Trójjedyny Bóg przekazuje Kościołowi, a przez niego

<sup>44</sup> L. Boff, *La gratia*, s. 273.

<sup>45</sup> Tamże, s. 274.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Św. Bazyli Wielki, *Liber de Spiritu Sancto*, 15, 36: PG 32, 132.

ludziom wszystkich czasów, łaskę, która usprawiedliwia i ubóstwia człowieka. Wreszcie Trójca, zamieszkując człowieka sprawiedliwego, tworzy z nim jedną osobę mistyczną. W ten sposób staje się Ona podstawą powstającej w świecie jedności, będącej antycypacją jedności eschatologicznej.

### **Trynitary aspect of the sinner's justification (Summary)**

Trynitary faith in God is a central point of the Christian theology. A question about God is a center of each theological study. That what is said in this heart of faith teaching has consequences for further theological word. Basic decisions of the trynitary teaching refer to the whole theological system. Science on persons and mission of the Christ, understanding of the human's justification, science on the Church and sacraments; briefly put every theological statement depends on that whether and in what way reality of God will be understood by the human being. The purpose of this paper is to discuss relations between the justified sinner and the Holy Trinity. This topic is important because a relation of the Christian to God always has a reference to the Trinity. The whole Trinity should be seen as source reality, in light of which we understand our situation redeemed. Trinity God hands over to the Church, and through it people a grace which justifies and idolizes the human. Finally, the Trinity living in the justified man forms with him one mystic person. In that way It becomes a basis of coming into being in the world unity, being anticipation of