

Alfons Skowronek

Na krawędzi herezji : katolicy i protestanci w trosce o prawowierność : wiek XVI i dzisiaj

Collectanea Theologica 61/1, 23-48

1991

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ALFONS SKOWRONEK, WARSZAWA

NA KRAWĘDZI HEREZJI

Katolicy i protestanci w trosce o prawowierność Wiek XVI i dzisiaj

1. Herezja — pojęcie „antykwaryczne”?

Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego „herezją nazywa... uporczywe, po przyjęciu chrztu, zaprzeczanie jakiejś prawdy, w którą należy wierzyć wiarą boską i katolicką, albo uporczywe powątpiewanie o niej; apostazją — całkowite porzucenie wiary chrześcijańskiej, schizmą — odmowę uznania zwierzchnictwa Biskupa Rzymskiego lub utrzymania wspólnoty z członkami Kościoła, uznającymi to zwierzchnictwo” (kan. 751).

Z lekkim przymrużeniem oka mówiąc, herezja¹ byłaby „lepszą” pozycją od apostazji czy nawet schizmy; sprowadzałyby się bowiem „tylko” do tego, że wierzący wierzy wybiórczo, czyli nie przyjmuje wszystkich prawd wiary, lecz dokonuje zaprogramowanej selekcji. Wiara podobna byłaby tutaj do gmachu, z którego wypadałyby wprowadzić niektóre cegły, od zewnątrz może nawet niewidoczne, ale cała konstrukcja trzyma się mocno. Takie ujęcie herezji zakładałoby jednak punkt wyjścia, według którego pełna wiara stanowi sumę pojedynczych prawd nie pozostających z sobą w wewnętrznym związku i na których bez uszczerbku dla jej istoty przeprowadzać można swobodnie działania dodawania lub odejmowania². W rzeczywistości jednak prawdy wiary wzajemnie się zazębiają i stanowią tylko rozwinięcie jednego i tego samego podstawowego misterium sprowadzającego się do uczestnictwa w Jezusowym stosunku do Boga i to w całej pełni urzeczywistnienia się tej relacji. Wymownym dla naszego kontekstu porównaniem posługuje się św. Ireneusz z Lyonu (zm. 202) polemizujący z gnostycką sektą walentynianów. Powiada, że

¹ W klasycznej grece rzeczownik *hairesis* (od czasownika *hairein*) oznacza a. branie, zabranie, zdobycie; b. wybór lub możliwość wyboru; c. dążność, pragnienie czegoś, skłonność; d. zamierzoną dążność lub postanowienie. W całej skali znaczeniowej zawsze wybija się moment działania i osobistej decyzji. Por. L. Coenen (Hg.), *Begrifflexikon zum Neuen Testament*, Wuppertal⁵ 1979, 282n.

² Pierwszy Sobór Watykański wyraźnie mówi o powiązaniu „tajemnic, bądź dzięki analogii z rzeczami, które (rozum) poznaje w sposób naturalny, bądź dzięki powiązaniom tajemnic między sobą i z celem ostatecznym człowieka” BF I 61.

z ich manipulacją Pismem Świętym ma się tak, jak gdyby ktoś z pięknego obrazu króla, ułożonego przez artystę z bezcennych kamieni zdekomponował ludzką postać monarchy poprzez użycie tych samych kamyczków dla ułożenia figury psa lub lisa, a przy tym — wskazując na tożsamość tworzywa — obstawałby przy twierdzeniu, że w gruncie rzeczy chodzi przecież o piękny obraz króla³.

Cały problem ekumeniczny w teorii i praktyce sprowadzić można zatem do zadania — jakże trudnego! — przekładu chrześcijańskich teologii na język zrozumiały przez chrześcijan różnych Kościołów. Nie jest bowiem wykluczone, iż mamy na myśli to samo wyrażając jednak rzecz w innym sformułowaniu. W mozolnym trudzie translacji odbiegających od siebie języków zdarzyć się może sytuacja, że terminologia jednej teologii będzie łatwiejsza i bardziej zrozumiała od pojęciowości stosowanej w innej teologii. Szkolnym przykładem może być matematyka: operowanie systemem cyfr arabskich jest zabiegiem nieporównanie łatwiejszym od systemu rzymskiego, mimo iż prawdziwie i bezbłądnie liczyć można w układzie jednym i drugim. W naszym zagadnieniu kapitalne znaczenie miałyby na przykład gruntowne i owocne przemyślenie następujących tekstów biblijnych: Mt 7, 3—5 (belka we własnym oku, którą usunąć trzeba w pierwszej kolejności); Mk 9, 38—40 łącznie z Mt 12, 30 (tkwienie w Chrystusie jako jedynie decydujące kryterium wspólnoty kościelnej); Dz 10, 47 (w kwestii gościnności eucharystycznej).

2. Inicjatywa Jana Pawła II

W czasie swej pierwszej wizyty w Republice Federalnej Niemiec (listopad 1980) Jan Paweł II na spotkaniu z przedstawicielami chrześcijan ewangelickich podniósł nagłą potrzebę takich problemów, jak ekumeniczne nabożeństwa w niedziele, wspólnota eucharystyczna i kwestia małżeństw mieszanych. Wspólna Komisja Ekumeniczna (WKE), która ukonstytuowała się bezpośrednio po tym spotkaniu, doszła do wniosku, że tych praktycznych problemów nie sposób rozwiązać bez uprzedniego rozpracowania węższej problematyki teologicznej. Uwaga skoncentrowała się na samym źródle historycznych kontrowersji: na potępieniach, jakimi w XVI wieku Kościół katolicki i Kościoły protestanckie wzajemnie się obrzucały. Zapewne nawet nie każdy teolog wie o tym, że Sobór Trydencki (1545—1563) w sumie zartykułował 130 anatem przeciwko nauczaniu reformatorów. Ci z kolei, nie dając za wygraną i płacąc pięknym za nadobne, formułowali swoje potępienia ciskane stronie katolickiej. A i język, jakim wówczas operowano, nie należał do gatunku mowy salonowej; po jednej i drugiej stronie często panowało bezprzykładne grubiaństwo. Jak by nie było, w sposób uroczysty wygłoszono

³ Por. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören*, Bamberg 1986⁵, 178n.

w tamtym okresie mnóstwo potępień, które po dziś dzień nie zostały uchylone czy odwołane.

Owoce czteroletniej pracy WKE (1981—1985) jest pokaźny, 200 stronic książki liczący, dokument⁴. Dzieło grupy czołowych, i w imieniu swoich Kościołów pracujących teologów, w nowym oświeceniu ukazuje zapiekłe w XVI wieku spory wokół zagadnień wówczas tak newralgicznych, jak usprawiedliwienie (wiara — chrzest — pokuta), Sakramenty (ogólnie, a w szczególności Wieczerza Pańska) i urząd posługi w Kościele (łącznie z eklezjologicznymi założeniami problemu Pisma św. i Tradycji). Wniosek osiągniętych konwergencji jest iście zaskakujący: Wzajemne szesnastowieczne potępienia, skoncentrowane wówczas w zagadnieniu usprawiedliwienia i kwestiach pochodnych, nie dotyczą dzisiejszych chrześcijan ewangelickich i katolickich, a po części nie obciążały także polemizujących z sobą stron w okresie Reformacji. Kościoły naszych czasów stają wobec tego w nowej sytuacji: nie ma już więcej powodów do wzajemnego zwalczania się, nadszedł czas wzajemnego wsłuchania się w siebie, który to proces prowadzonego od wielu lat nasłuchu nie wyeliminował wprawdzie wszystkich różnic, wykazał jednak, że odmienne ujęcia problematyki teologicznej nie mają już więcej charakteru dzielącego nasze Kościoły.

Osiągnięte przez WKE zbliżenia nie byłyby możliwe bez wieloletnich dwu- i wielostronnie prowadzonych dialogów ekumenicznych z ich licznymi konwergencjami, a nawet konsensami⁵, które obecny dokument podnosi niejako o jeden szczebel wyżej i o niejedno je uzupełnia. Decydujący jest jednak moment, że tutaj wzrok skierowany zostaje w sposób systematyczny i programowy na wiążące teksty epoki Reformacji i wartościuje je z gruntu od nowa. Raport końcowy zamykający tom zwraca się do Niemieckiej Konferencji Biskupów i do Rady Ewangelickiego Kościoła w Niemczech (EKD) o zajęcie stanowiska wobec tego historycznego dokumentu. Dla katolika jest sprawą ewidentną, że ostatnie słowo w kwestii o randze dogmatycznej należy do papieża i kolegium biskupów, zwłaszcza gdy zbierają się na soborze. Ale i biskupi, pojedynczo i jako członkowie konferencji episkopatów, pełnią przecież obowiązki związane z „autentycznym urzędem nauczycielskim”; ich orzeczenia nie są wprawdzie nieomyślne i nie należą do obszaru specyficznie dogmatycznego, wierni winni jednak okazywać posłuszeństwo rozumowi i woli nauce, którą głoszą (por. kan. 752 KPK). Głosowi biskupów

⁴ K. Lehmann — W. Pannenberg (Hg.), *Lehverurteilungen — kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg 1986.

⁵ O tych osiągnięciach por. K. KarSKI, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986²; A. Skowronek, *Światła ekumenii*, Warszawa 1984; tenże, *Odkrywanie jedności*, Warszawa 1988.

niemieckich przypadnie zatem ważka rola w nowej ocenie nauczania w wieku XVI.

Jeszcze bardziej złożona jest sprawa recepcyjnych kompetencji po stronie EKD, czyli Ewangelickiego Kościoła Niemiec. Odpowiedź artykułować można tu tylko w formie pytań: Czy Rada EKD może odnośną decyzję podjąć niezależnie od Kościołów krajowych i ich synodów? Bardziej zasadnicze pytanie brzmi: Kim dla katolików jest właściwie partner ewangelicki i w jakich to tekstach doktrynalnych wyraża się tożsamość jego wiary? Szesnastowieczne pisma wyznaniowe występują, jak wiadomo, w swej wersji luterskiej i reformowanej i jako takim różny przysługuje im sposób zobowiązania i rozmieszczenia akcentów. Na te i inne pytania odpowiedzię będą musieli sami ewangelicy⁶.

Na tym miejscu pragniemy zinventaryzować i sparafrazować rezultat osiągniętych w wymienionym dokumencie konwergencji, co stanowić może drobny przyczynek do pogłębienia naszej rodzimej świadomości ekumenicznej. Istotne są różnice dzielące katolików od innych Kościołów. Niestety zarówno polscy chrześcijanie ewangelicy jak i katolicy mają w tej sprawie rozeznanie raczej bardzo mgliste⁷. Ku rozjaśnieniu takich deorientacji właśnie podążają intencje WKE. Informacja i formacja ekumeniczna wiernych wszystkich Kościołów posiada ogromne znaczenie dla recepcji zbliżeń i uzgodnień osiągniętych na wyższych szczeblach.

Naszą uwagę skupimy na ogólnej części ustaleń WKE, które wprowadzają się do siedmiu fundamentalnych punktów zastarzanych kontrowersji, obecnie przewycięzonych. Wyliczymy je po kolei, by następnie wskazać na zarysowane możliwości ich przewyciężenia. Przedtem słów kilka na temat metody prac Komisji.

3. Argumentacja i przegląd zagadnień

Członkowie Komisji teologicznej zadali sobie niebagatelny trud przeegzaminowania wszystkich kanonów Soboru Trydenckiego o usprawiedliwieniu w myśl następującego schematu pytań: a. Przeciwi-

⁶ Por. W. Löser, „*Lehrverurteilungen — kirchentrennend.*” *Überlegungen zu einer kirchlichen Rezeption des Dokuments...*, „*Catholica*” (1987) 179n.

⁷ O wspólnych osiągnięciach epokowych wręcz dialogów ekumenicznych naszych dni informuje się natomiast w naszym kraju w sposób mniej niż dostateczny. W obiegu są nawet wznawiane i powielane a przestarzałe schematy myślenia wybitnie antykonfesyjnego. Dla przykładu: Wydawnictwo „Zwiastun” opublikowało w roku 1986 (!) rodzaj ewangelickiego katechizmu, z którego „zimnowojenne” wręcz sformułowania w odpowiedzi na pytanie 36 „Dlaczego nie jesteśmy katolikami?” nie kwalifikują się do cytowania. Podobne „laurki” wic można by naturalnie sięgając do publikacji „katolickich”, dokonuje tego, w sposób oczywiście niepełny, ks. St. C. Napiórkowski, *Ekumeniczny wymiar myślenia soborowego w polskich katolickich podręcznikach teologicznych i katechizmach*, w: W. Hryniewicz — Jaskółka (red.), *Święta tajemnica jedność*, Lublin 1988, 129—140.

ko komu lub czyjemu nauczaniu wymierzony został odnośny kanon? b. Czy dany kanon uchwycił istotę stanowiska protestanckiego? c. Czy dotyczy on doktryny Kościołów Reformacji głoszonych jeszcze dzisiaj? d. Jeżeli tak, jaki jest zakres i ranga tego aktualnego nauczania? Z tym samym schematem pytań przystąpiono do zbadania reformacyjnych pism wyznaniowych. Fundamentalny schemat rozdziału o usprawiedliwieniu zaprezentowano w siedmiu problemach szczegółowych: zepsucie ludzkiej natury po grzechu pierworodnym; pożądlivość; bierna postawa człowieka; usprawiedliwienie „zewnątrzne” czy „wewnętrzne”?; „sama wiara” a dobre uczynki: pewność zbawienia; zasługa.

Drugi rozdział omawia ogólną naukę o sakramentach, a następnie poszczególne sakramenty: Eucharystię (Wieczerzę Pańską; bierzmowanie), konfirmację; namaszczenie chorych; małżeństwo. Rozdział trzeci traktuje o urządzeniu duchownym w Kościele: jego pojęciu i ustanowieniu, o sakramentalności ordynacji, o strukturze tego urzędu i jego sukcesji i wreszcie o papieństwie. Całość studium zamyka blok materiałów dotyczących ośmiu głosowań, których wyniki zmierzają nieomal ku jednomyślności; jeżeli zważyć, że dyskutowane zagadnienia stanowiły przez całe wieki „gorące żelazo” na warsztacie interkonfesyjnych kontrowersji, wtedy przebieg tych głosowań jest prawdziwym ewenementem. Następują rejestry członków WKE oraz raport końcowy sporządzany z myślą o kierownictwach obu Kościołów, od których w niemałym stopniu będzie zależał proces recepcji tego ważnego dokumentu.

Wszystkie sądy zawarte w dokumencie WKE zgrupować można wokół trzech typów rozumowania.

a. Wzajemne potępienie niejednokrotnie sprowadzało się do niezrozumienia tego, co miał na myśli przeciwnik. Tutaj zwykle rodziły się nieporozumienia. Można to uacznic na jednym z wielu klasycznych przykładów. Reformatorzy z gruntu odrzucali nauczanie katolickie o Mszy świętej jako ofierze — o ile wówczas w ogóle można było mówić o nauce Kościoła na ten temat. Uważali, że katolicy mówiący o ofierze Mszy świętej pomniejszają przez to wartość Jezusowej ofiary na krzyżu, albowiem Msza święta ustawiana „dodatkowo” obok ofiary krzyża oznaczać może tylko jedno: że historyczna ofiara na Golgocie nie wystarcza dla odkupienia ludzkości i stąd musi być uzupełniana i powtarzana⁸. Jest więc Msza święta największym „bałwochwalstwem” i „największą obrzydliwością”, jak mówi *Katechizm Heidelberski* z roku 1563.

Strona katolicka poczuła się tutaj z gruntu nie rozumiana. Przy ówczesnym stanie teologii nie była jednak w stanie wyrazić w sposób zrozumiały tego, co dzisiaj jest sprawą jasną i to zarówno w oficjalnym nauczaniu Kościoła jak i w teologii: że wierni uczestnicząc

⁸ *Lehrverurteilungen*, 89nn.

w Mszy świętej i wspominając pamiątkę męki i śmierci Jezusa Chrystusa w sposób subiektywny przyswajają sobie to, co obiektywnie dokonało się raz na zawsze i niepowtarzalnie na krzyżu. Ofiara Mszy świętej nie jest powtarzana, ale zostaje uobecniona sakramentalnie, to znaczy w znakach uczy. Ku usprawiedliwieniu reformatorów dodajmy, że obiegowe wówczas teorie teologiczne mówiły rzeczywiście o tym, że Msza święta jest powtórzeniem, ponowieniem, kontynuowaniem czy odnowieniem ofiary Kalwarii. Po usunięciu tych nieporozumień ówczesne potępienia stają się bezprzedmiotowe.

b. Metodyka dokumentu WKE podnosi następnie okoliczność, że wzajemne potępienia w XV wieku miały swe realne i uprawnione punkty oparcia. Dzięki nowym i pogłębionym studiom nad określoną problematyką partnerzy dialogów wzajemnie sporo się dowiedzieli. Nauczyła się przy tym szczególnie dużo teologia katolicka, tak że kierowana wtedy pod jej adresem krytyka dziś nie może być więcej podtrzymywana. Nasz dokument posługuje się chętnie wyrażeniem, według którego ówczesny przeciwnik dzisiaj ukazuje się „w nowym świetle”.

Typowym przykładem wymienionego mówienia obok siebie może być namiętnie wtedy prowadzona dyskusja wokół sakramentu nazywanego w tamtych czasach „ostatnim namaszczeniem”⁹. Reformatorzy twierdzili, że sakramentu tego nie ustanowił Chrystus. Z rytu funkcjonującego w pierwotnym chrześcijaństwie jako modlitwa nad chorymi Kościół katolicki uczynił „sakrament umierających”, a ponadto u początków ryt namaszczenia chorych sprawowany był przez „starszych”; ograniczenie jego szafarstwa do jednego kapłana stanowi zatem niebiblijną innowację.

Również i to wszystko widzimy dzisiaj „w nowym świetle”. Zbadano mianowicie dokładniej historię tego sakramentu. Na nowo naświetlono znaczenie charyzmatów, a tym samym dar uzdrawiania chorych. Przede wszystkim zaś, dzięki Drugiemu Soborowi Watykańskiemu i dzięki papieżowi Pawłowi VI, odnowieniu uległa teologia i praktyka namaszczenia chorych. Nastąpiła zwrotna refleksja nad biblijnym i wczesnochrześcijańskim ujęciem tego rytu. Obok czynności nałożenia rąk i namaszczenia w centrum uwagi znalazła się „modlitwa wiary”. Całość rytu kieruje się ku wsparciu chorego w sprostaniu ciężarom choroby. Z sakramentu umierających znów uczyniono rzeczywisty sakrament chorych. W kwestii szafarstwa żywo dyskutuje się dzisiaj możliwość rozszerzenia tej władzy na przykład diakonów, a już Sobór Trydencki nie wyklucza rozwiązania, by obok kapłana jako właściwego szafarza w szafarstwie tego sakramentu mogli uczestniczyć także inni wierni.

⁹ Tamże, 133nn.

c. Po rozproszeniu nieporozumień i uznaniu prawa do 'usprawiedliwionej krytyki trzeci typ rozumowania uwypukla fakt, że również po wykonaniu tych dwu zabiegów w obu Kościołach będą trwały i nie przestaną funkcjonować ujęcia różne, a nawet przeciwstawne i to z reperkusjami w samej praktyce, ale: w wyniku intensywnie od lat prowadzonych dialogów ekumenicznych wszystkie te problemy tak dalece utraciły na wadze i znaczeniu, iż w rzeczywistości nie może więcej być mowy o przeciwieństwach dzielących nasze Kościoły.

Znamiennym wypadkiem na tej płaszczyźnie rozważań mogą być przeciwstawne ujęcia w pojmowaniu małżeństwa¹⁰: Czy mianowicie należy ono do porządku stworzenia i doczesności (reformatorzy), czy do porządku zbawienia (katolicy). Z ewangelickiego punktu widzenia małżeństwo wywodzące się z porządku stworzenia i służące utrzymaniu gatunku ludzkiego może być określone jako „sprawa świecka” i „stan świecki”, przy czym regulacja związana z jego sprawami należy do zakresu prawa cywilnego. Tak pojmowane małżeństwo nie jest więc sakramentem, ponieważ w odróżnieniu od sakramentów Nowego Przymierza ustanowione zostało już łącznie ze stworzeniem i ponieważ związana z nim Boża obietnica nie odnosi się do zbawienia Nowego Przymierza, lecz do sprostania zadaniom życia doczesnego. Czy w tak zarysowaną naukę o małżeństwie celuje potępienie Soboru Trydenckiego? Odpowiedź na to pytanie zależy od znaczenia przypisywanego pojęciu „sakrament”. Niemniej teologowie ewangelicy i katolicy z satysfakcją spoglądać już mogą na wspólne osiągnięcia (np. rozważanie małżeństwa jako przymierza w jego relacji do przymierza Boga z ludźmi w Jezusie Chrystusie; interpretacja pneumatologiczna, przy czym i w katolickiej koncepcji teologia małżeństwa podlega i ulega dalszym wyjaśnieniom).

Osobne zagadnienie to sprawa rozwodów. Również w stanowisku ewangelickim małżeństwo jest zawierane na całość życia, a „rozwód w sposób zasadniczy kieruje się przeciwko woli Bożej”¹¹. Za rozwiązalnością małżeństwa przemawiają mimo to następujące racje: wiarołomstwo małżeńskie stosownie do klauzuli Mt 5, 32 i 19, 19, złośliwe opuszczenie przez partnera, tzw. przywilej Pawłowy, okrucieństwo oraz definitywna odmowa powinności małżeńskich. Możliwość nowego związku małżeńskiego istnieje jednak tylko dla strony niewinnej; ewangelicy argumentują odwołaniem się do Rz 7, 1nn i 1Kor 7, 8n, że w tych wypadkach rozwiązanie małżeństwa równa się śmierci¹².

W odniesieniu do obecnego stanu rzeczy nauka ewangelicka

¹⁰ *Tamże*, 141nn.

¹¹ *Tamże*, 153.

¹² *Tamże*.

i katolicka zgodne są co do tego, że rozwód małżeński w żadnym wypadku nie może stanowić sposobu normalnego rozwiązywania zagadnienia, ponieważ małżeństwo zawierane jest na całość trwania życia. Więź małżeńską utrzymać należy również w sytuacjach kryzysu; odwoływanie się w tych wypadkach do Bożego miłosierdzia w zasadzie nie może otwierać drogi do praktyki szerokiej wykładni prawa. Obie strony zgadzają się i w tym, że istnieją sytuacje, kiedy to dalsze małżeńskie pożycie nie jest więcej możliwe. Z tego faktu wysnuwają jednak odmienne wnioski, ponieważ nauka katolicka nie dopuszcza rozwodu, lecz zezwala jedynie — przejściowo lub trwale — na separację od stołu i łoża¹³. Mamy tu więc do czynienia ze stanowiskami ujmującymi na swój sposób centralne aspekty małżeństwa (zasadniczą nierozzerwalność — faktyczną realizację intensywnej wspólnoty życia). Tu i tam wyłaniają się zróżnicowane aporie: ani rozwód, ani separacja nie jest rozwiązaniem zadowalającym: po jednej stronie rodzi się wrazenie, jakoby nierozzerwalności nie traktowano z dostateczną powagą, po drugiej stronie zakwestionowaniu ulega fundamentalna trwałość małżeństwa, skoro faktycznie dopuszczona zostaje separacja.

Potoczny i na kilku przykładach zilustrowany typ rozumowania ukazuje powagę, z jaką partnerzy tego dialogu ekumenicznego podchodzili do nierozwiązalnych dotąd zagadnień. Wykonano na tym odcinku ogromną część solidnej roboty. Już z tego, co powiedziano powyżej w niniejszej parafrazie, wynika, że teologowie, którzy ten tekst wypracowali, są mężami trzeźwymi. Umieją rozróżniać, stawiać i rozkładać akcenty i są dalecy od uogólniania sądu, według którego wszystko już jest jasne, a całe pole rozległej problematyki oczyszczone. Przed oczami nieustępliwie mają dwie rzeczy: że określone szesnastowieczne potępienia nie dosięgają więcej dzisiejszych partnerów dialogu i chrześcijan obu Kościołów oraz, że pozostające różnice nie muszą pociągać za sobą skutków rozdzielających nasze Kościoły, że Kościoły te mogą z sobą współżyć i współpracować i to współistnieć coraz ściślej aż do dnia uzyskania pełnej jedności.

Nie sposób oddać w tym szkicu niezwyklego i barwnego spektrum poruszonych w dokumencie szczegółów. Dotychczasowy przegląd zagadnień z lekka tylko wyakcentował niektóre sprawy dotąd sporne i to na marginesie metodycznego schematu obranego przez uczestników czteroletniego dialogu. O sprawie urzędu i papieżstwa — najważniejszym i najtrudniejszym przedmiocie kontrowersji — powiemy słowo na końcu tych refleksji. Obecnie poświęcimy więcej uwagi zagadnieniu centralnemu, którego rozwiązanie rzutuje i będzie rzutowało na wszystkie pozostałe szczegółowe problemy ekumenicznych dialogów.

¹³ *Tamże*, 154

4. Usprawiedliwienie grzesznika

„Usprawiedliwienie grzesznika” to zwornikowy i najbardziej zapalny punkt wszystkich historycznych nieporozumień, kontrowersji i namiętnych polemik. Wokół tego problemu, dotyczącego zbawienia duszy ludzkiej, roziskrzyła się zawierucha Reformacji. Dla niejakiego przynajmniej zrozumienia wzajemnych anatem Reformacji i Soboru Trydenckiego uprzytomnić sobie trzeba niepokoje i lęki, jakie trawiły ludzi kończącego się średniowiecza i u zarania ery nowożytnej¹⁴. Duchową kondycję człowieka w przeddzień Reformacji celnie scharakteryzować można uciekając się do diagnozy o syndromie strachu, z którym ówczesny człowiek ustawicznie był konfrontowany w obliczu sił nieokiełznanej przyrody i grasujących epidemii, i wobec których właściwie był bezbronny. Wszystkie te lęki zdominowane były jednak przez strach graniczący z przerażeniem na myśl o potępieniu, o karach czyśćca i piekła. Można by w tym miejscu sformułować niepokojące a retoryczne pytanie: Czy iskra tego świętego i zbawczego zaleknienia nie powinna przeskoczyć na nas dzisiejszych, gdy uprzytomnimy sobie bezprzykładną powagę, z jaką ludzie schyłku średniowiecza przeżywali Boga, Jego odkupienie grzesznika przez Jezusa Chrystusa, a także nadciągający sąd Boży? Człowiek ówczesny posiadał żywą świadomość swej osobistej grzeszności. Papież Pius XII dla naszych czasów sformułuje następującą diagnozę: Największym grzechem człowieka dzisiejszego jest utrata świadomości grzechu. Dla Marcina Lutera pytanie egzystencjalne, z którym zmagał się przez całe swe życie, brzmiało: Jak zyskam sobie Boga miłosiernego? (*Wie kriege ich einen gnädigen Gott?*).

W zagadnieniu usprawiedliwienia grzesznika chodzi o trzy kręgi tematyczne: o problem Boga jako sędziego, o zagadnienie sprawczości odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa i o sprawę właściwej oceny ludzkich wysiłków wokół własnego zbawienia. Pod ciśnieniem tej trójczłonowej problematyki Luter się ugiął. Oto jeden z rysów jego obrazu Boga: „Od dzieciństwa byłem tak przyzwyczajony, że błąłem i doznawałem przerażenia, gdy tylko słyszałem, iż ktoś wypowiadał imię Chrystusa; albowiem nie wpojono mi niczego innego, jak tylko to, bym uważał Go za surowego i pełnego zapalczowości sędziego”¹⁵. Stan paraliżującego strachu przeżył Luter podczas

¹⁴ Por. H. J. Urban, *Hinführung zur Problematik*, w: *Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge zum Thema: Lehrverurteilungen kirchentrennend?*, Paderborn 1988, 24nn.

¹⁵ *Ich wurde von Kindheit auf so gewöhnt, dass ich erblassen und erschrecken musste, wenn ich den Namen Christi auch nur nennen hörte: denn ich war nichts anders unterrichtet, als dass ich ihn für einen strengen und zornigen Richter hielt.* WA III 719.

swej Mszy świętej prymicyjnej (1507), którą w czasie kanonu, do głębi poruszony wielkością majestatu Boga, chciał przerwać i zbiec od ołtarza. Później powie, że pobyt w klasztorze nauczył go tylko jednego: „Nadziei na odpuszczenie grzechów i na zbawienie mocą własnych uczynków”¹⁶. Taka też była postawa przeciętnego chrześcijanina epoki nacechowanej istną gonitwą i współzawodnictwem w zdobywaniu „dobrych uczynków” i stosowaniem najróżnorodniejszych wręcz trików i chwytów dla pozyskania sobie Bożej przychylności i łaskowości.

W tej patetycznej dla życia duchowego sytuacji Luter dokonuje swego słynnego reformacyjnego odkrycia. W przedmowie do pełnego wydania swych dzieł (1545) pisze: „I wtedy to Bóg nade mną się zmiłował. Bez przerwy przemyślałem dzień i noc, aż wpadłem na kontekst słów, mianowicie: „W Ewangelii «bowiem objawia się sprawiedliwość Boża..., jak jest napisane: a sprawiedliwy z wiary żyć będzie», wtedy to zacząłem sprawiedliwość Bożą rozumieć jako taką sprawiedliwość, przez którą «sprawiedliwy żyje jako z Bożego daru», to znaczy «z wiary», i zauważyłem, że należy to pojmować następująco: W Ewangelii «objawia się sprawiedliwość Boża», mianowicie tak zwana sprawiedliwość «bierna», to znaczy: przez którą Bóg usprawiedliwia nas ze swej łaski miłosierdzia przez wiarę, jak to jest napisane: «sprawiedliwy z wiary żyć będzie». I oto teraz poczułem się z gruntu nowo narodzony; otwarły się przede mną bramy; wszedłem do raju. I wtedy natychmiast całe Pismo Święte ukazało mi swe nowe oblicze. Od tego momentu myślałem przebiegłem księgi Pisma Świętego jak je miałem w pamięci i znalazłem ten sam sens również na innych miejscach”¹⁷.

Konkludując możemy powiedzieć, że istota teologicznej intuicji Marcina Lutra sprowadza się do twierdzenia wiary, że zgodnie z myślą przewodnią św. Pawła człowiek swoje zbawienie otrzymuje w darze z absolutną darmością płynącą z Bożej dobroci i miłosierdzia. Zbawienie to w żadnym wypadku nie jest rezultatem dobrych uczynków człowieka i ludzkich zabiegów. Usprawiedliwiony staje się człowiek dzięki wsłuchaniu się w Boże słowo i wierze w Boże miłosierdzie.

„Rewolucyjne” odkrycie Marcina Lutra nie jest tymczasem, jak się okazuje, niczym nowym, lecz stanowi również naukę katolicką poświadczaną poprzez wszystkie stulecia chrześcijaństwa. Dodać i przyznać jednak trzeba, że w przeddzień Reformacji — a było to stulecie głębokiego upadku scholastyki — nauka ta uległa wielkiemu zaciemnieniu, a nawet poszła w zapomnienie. W praktykę kościelną szerokim nurtem wdarło się natomiast to, co było po prostu zaprzeczeniem nowo odkrycia Lutra. Wystarczy przypomnieć bolesną sprawę

¹⁶ WA 40 III 719.

¹⁷ WA 54, 186.

odpustów oferowanych do nabycia za pieniądze. Ludziom zapamiętającym w zdobywaniu dobrych uczynków zasługującym na zbawienie reformatorzy zdecydowanie przeciwstawiali potrójną maksymę: Tylko przez wiarę (*sola fide*) człowiek zostaje usprawiedliwiony i obok niej nie istnieje inna droga zbawienia; tylko przez Chrystusa (*solo Christo*) osiągamy zbawienie, a nie poprzez dodatkowe instytucje kościelne; samo Pismo Święte (*sola scriptura*) stoi na straży i zabezpiecza dwa pierwsze „tylko”, albowiem w kwestii ludzkiego zbawienia nie mogą odgrywać żadnej roli ludzkie tradycje czy stanowienia.

Za tymi dziś ewidentnymi stwierdzeniami czaiły się jednak wówczas dwie niebagatelne obawy, jakie i dzisiaj tu i tam dają o sobie znać. Po stronie reformatorów podnosiło się zaniepokojenie, że ich postawowa teza — która, jak się okazuje, należy i do skarbcza wiary katolickiej — a wedle której tylko sam Bóg w swoim miłosierdziu usprawiedliwia grzesznika, w Kościele rzymskim ulega niedopuszczalnemu skrzywieniu i nawet perwersji, który to Kościół rzekomo głosi, iż obok wiary do zbawienia potrzebne są ludzkie dobre uczynki i to jako nieodzowny jego warunek; że obok jednego Pośrednika Jezusa Chrystusa w procesie usprawiedliwienia ustawione zostają inne instytucje i osoby (z papieżem na czele) oraz iż obok Pisma Świętego jako jedynej instancji, której winniśmy posłuszeństwo, usytuowane zostają jeszcze i tradycje ludzkie.

Inny rodzaj obawy funkcjonować zaczął po stronie katolickiej. Skrajnie wyeksponowana *triada* powyższych redukcji w istocie rzeczy prowadzić może do relatywizacji Kościoła i jego urzędu posługi, relatywizować może sakramenty na rzecz głoszonego słowa, a wreszcie dewaloryzować wartość etycznych wysiłków chrześcijanina (dobre uczynki). I nic dziwnego, że Rzym i teologia katolicka zareagowały tu z ogromną alergią. Przeciwno reformatorom Kościół głosił naukę — na Soborze Trydenckim w ogólnych zarysach się zaznaczającą, a później rozwijaną coraz wyraźniej aż po oba Sobory Watykańskie¹⁸, że zbawienie dokonuje się przez Chrystusa w Kościele, wychodząc z założenia, że Kościół ze swymi strukturami (urząd apostolski) i swymi autorealizacjami (przepowiadanie słowa Bożego i sprawowanie sakramentów) wcale nie jest aneksem wepchniętym pomiędzy Boga i ludzi. Przeciwnie — sam Kościół jest rezultatem Bożego dzieła zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Z Jego to słowa i dzieła, życia i śmierci wyrasta Kościół. Tak rozumiany Kościół zawsze działa z mocy Pana, jak Pan działa z mocy Ojca. Zwrócić też trzeba uwagę na to, że Bóg w stosunku do człowieka nie działa poprzez samo tylko słowo, lecz poprzez Słowo Wcielone, czyli inaczej: Bóg posługuje się jako narzędziem usprawiedliwienia grzesznika całą rzeczywistością człowieka z wszystkimi jej odniesieniami i kontekstami. Kościół jawi się tutaj jako prasakrament

¹⁸ W. Löser, *art. cyt.*, 188n.

w pośrednictwie zbawienia. Jeżeli więc Kościół jest swego rodzaju przestrzenią przez Boga samego wytworzoną dla sprawiania w świecie zbawienia, wtedy usprawiedliwienie grzesznika jest ze swej najgłębszej istoty wydarzeniem eklezjalnym. Okazuje się to już w prostym do zaobserwowania fakcie, że przepowiadane w Kościele słowo Boże bezpośrednio prowadzi do wiary, a takie sakramenty, jak chrzest i pokuta stanowią dwa niewzruszalne filary w życiu człowieka usprawiedliwionego. Oto postawy, jakie stanęły sobie naprzeciwko w XVI wieku. W dialogu naszych dni — którego koronnym świadkiem jest właśnie dokument o wzajemnych potępieniach — te antytezy szczęśliwie zostały przewyciężone i utworzona droga ku komplementarnemu spojrzeniu na te zagadnienia. Przecierać zaczyna się inny model myślenia: już nie pozycja „albo—albo” (*aut—aut*), lecz stanowisko „zarówno jak i” (*et—et*), czyli: już nie: usprawiedliwienie albo zewnętrzne albo efektywne, lecz zarówno zewnętrzne jak i efektywne, już nie: usprawiedliwienie albo poczytane albo rzeczywiście udzielone, lecz zarówno poczytanie jak i realne jego udzielenie, i wreszcie już nie: usprawiedliwienie albo poza nami w Chrystusie albo łaska włana i tkwiąca w duszy, lecz zarówno usprawiedliwienie poza nami jak i łaska włana i tkwiąca w duszy¹⁹.

W tym momencie pora na omówienie fundamentalnych antytez, w całej ostrości przeciwstawianych sobie przez wzajemnie zwalczające się strony. Przeciwieństwa te sprowadzają się do siedmiu. Dla jasności sprawy przedstawimy je — jak czyni to również dokument — w ich rdzennej postaci, by następnie ukazać je jeszcze raz w procesie szlifowania bastionów, czyli godzenia rzekomo wykluczających się przeciwieństw. Uczynimy to w należnym skrócie (dokument omawia zagadnienie na blisko 40 stronicach)²⁰.

5. „Przeciwieństwa — jak rozumiano je dotąd”

W wyliczeniu przeciwieństw dokument trzyma się systematycznego porządku obranego przez ojców Soboru Trydenckiego.

a. Pierwsza antyteza dotyczy zepsucia ludzkiej natury po grzechu pierwotnym. Reformatorzy głoszą całkowite zepsucie natury ludzkiej, w rezultacie czego człowiek utracił wolność i możliwość czynienia dobra i wypełniania Bożych przykazań z miłości do Boga. Nauka katolicka natomiast opiewa, że grzech pierwotny całkowicie nie zniszczył natury ludzkiej, a wolność i możliwość czynienia dobra zostały wprawdzie bardzo osłabione, lecz nie utracone.

Luter formułuje rzecz z właściwą sobie dosadnością: „Wolna wola jest po grzechu (pierwotnym) sprawą czystej nazwy — więcej

¹⁹ *Tamże*, 186.

²⁰ *Lehrverurteilungen* 35—75.

nazwą bez rzeczywistości — i jeżeli czyni coś sama z siebie, wówczas grzeszy ciężko”.

Równie skrajny jest język *Formuły Zgody* (BSLK 772, 10—16): „I dlatego to naturalna wolna wola, wskutek swych zepsutych sił i swej przewrotnej natury, działa i sprawia tylko to, co Bogu się nie podoba i czym się brzydzi”.

Te sformułowania Sobór Trydencki odpiera następująco: „Jeśli ktoś twierdzi, że po grzechu Adama człowiek utracił wolną wolę i została ona zniszczona albo że chodzi tu o samą nazwę, o tytuł bez treści i fikcję wniesioną do Kościoła przez szatana — n. b. w.” (BF VII 81).

b. Druga antyteza wiąże się z p o ż ą d l i w o ś c i ą jako istotnym elementem zepsucia natury ludzkiej. Popychając reformatorska orzeka, że pożądlivość, czyli skłonność do grzechu sama w sobie już jest grzechem, który usprawiedliwionemu przez Boga człowiekowi zostaje tylko nie poczytany. Stanowisko Soboru Trydenckiego podkreśla natomiast, że w ochrzczonej pozostaje wprawdzie skłonność do grzechu, tzw. zarzewie grzechu, która to skłonność jako taka nie może być jednak nazwana grzechem, jak długo człowiek z nią się zмага.

c. Trzecia różnica w nauczaniu sprowadza się do w s p ó ł d z i a ł a n i a c z ł o w i e k a w u s p r a w i e d l i w i e n i u p r z e z B o g a. Reformatorzy uczą o całkowitej bierności człowieka wobec Boga. Wszelkie współdziałanie ze strony grzesznika jest tu absolutnie wykluczone, a Formuła Zgody (BSLK 895, 11—896, 7) twierdzi: „Do swego nawrócenia (człowiek) nie może wnieść w ogóle nic. O tyle znajduje się w gorszym położeniu niż kamień lub blok drewna, ponieważ sprzeciwia się słowu i woli dopóty, dopóki Bóg nie wskrzesi go ze śmierci grzechu, nie oświeci i odnowi”.

Nauka katolicka natomiast głosi z naciskiem: „Jeśli ktoś twierdzi, że kiedy Bóg porusza i zachęca wolną wolę człowieka, to ona w niczym nie współdziała, że zgodność z pobudzeniem i wezwaniem Bożym nie usposabia jej ani nie przygotowuje do otrzymania łaski usprawiedliwienia i że następnie nie może ona, nawet gdyby tego chciała, odmówić swej zgody, lecz nic w ogóle nie działa i zachowuje się tylko biernie, jak coś bezdusznego — n. b. w.” (BF VII 80).

d. Czwarta kontrowersja odnosi się do i s t o t y ł a s k i u s p r a w i e d l i w i a j ą c e j. Reformatorzy utrzymują, że łaska usprawiedliwienia jest wyłączną rzeczywistością samego Boga, jest nią mianowicie Jego przebacząca miłość, która nieustannie kieruje się ku grzesznikowi. Nauka katolicka natomiast podnosi, że łaska usprawiedliwienia ze swej istoty jest rzeczywistością w duszy człowieka niejako zakodowaną, wypływa z miłości Boga jako ze swego źródła, wewnątrznie człowieka odnawiając i przeobrażając. Luter oświadcza: „Łaskę rozumiem tutaj w sensie właściwym jako łaskawość Boga, jak to się należy, a nie jako jakość duszy.”

Sobór Trydencki natomiast potępia tych, którzy twierdzą, „że ludzie zostają usprawiedliwieni albo samym przypisaniem im sprawiedliwości Chrystusa, albo samym odpuszczeniem grzechów z wykluczeniem łaski i miłości, które Duch Święty wlewa w ich serca i które w nich pozostają, albo jeszcze, że łaska naszego usprawiedliwienia jest tylko życzliwością Boga” (BF VII 87).

e. Piąty przedmiot sporu koncentruje się wokół znanej zasady „tylko przez wiarę” (*sola fide*). Reformatorzy obstają przy nauce, wedle której człowiek usprawiedliwiony zostaje tylko mocą samej wiary, to znaczy wyłącznie w oparciu o swoją ufność pokładaną w Bożym miłosierdziu, które dla zasług Chrystusa grzesznikowi jego grzechu nie poczytuje. Odnośny tekst *Konfesji Augsburskiej* (4, 1—3) brzmi: „Ludzie nie mogą być usprawiedliwieni przed Bogiem własnymi siłami, zasługami lub uczynkami, lecz bywają usprawiedliwiani darmo dla Chrystusa przez wiarę, gdy wierzą, że są przyjęci do łaski i grzechy są im odpuszczone dla Chrystusa, który swą śmiercią dał zadośćuczynienie za nasze grzechy. Tę wiarę Bóg poczytuje za sprawiedliwość przed swoim obliczem (Rz 3 i 4)”.

Nauka katolicka z kolei stoi na stanowisku, że wiara i ufność usprawiedliwiają człowieka tylko w jedności z udzieloną przez Boga nadzieją i miłością, które prowadzą do współdziałania z Bożą łaską. Anatema Soboru Trydenckiego brzmi: „Jeśli ktoś twierdzi, że grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez samą wiarę..., oraz że bynajmniej nie jest konieczne, aby aktem własnej woli przygotował się do niej i przysposobił — n. b. w.” (BF VII 85).

f. Szósty element rozbieżności w nauczaniu obejmuje niesłychanie wówczas ważne zagadnienie *pe w n o ś c i z b a w i e n i a*. Reformatorzy mocno bronią nauki, że wiara usprawiedliwienia stwarza pewność zbawienia, to znaczy darzy człowieka pewnością odpuszczenia grzechów i posiadania łaski. Nauka katolicka natomiast orzeka, że na skutek niedoskonałości swej miłości chrześcijanin nigdy nie może być pewien, czy rzeczywiście znajduje się w stanie łaski. W *Apologii Konfesji Augsburskiej* (4, 149n) czytamy: „Jeżeli ktoś wątpi, czy grzechy są mu odpuszczone, to znieważa Chrystusa, gdyż sądzi, że jego grzech jest większy albo skuteczniejszy aniżeli śmierć lub obietnica Chrystusa”.

Odnośny tekst Soboru Trydenckiego mówi: „Jeśli ktoś twierdzi, że człowiek otrzymuje rozgrzeszenie i usprawiedliwienie dzięki swej mocnej wierze w to, iż jest rozgrzeszony i usprawiedliwiony, albo że nikt nie bywa prawdziwie usprawiedliwiony bez wiary w swoje usprawiedliwienie oraz że tylko taka wiara dokonuje rozgrzeszenia i usprawiedliwienia — n. b. w.” (BF VII 90).

g. Siódmy wreszcie kamień niezgody spoczywa na zagadnieniu *z a s ł u g u j ą c e g o c h a r a k t e r u d o b r y c h u c z y n k ó w*. Reformatorzy uczą, że dobre uczynki płynące z wiary w Bożą łaskę

są wprawdzie owocami łaski, lecz w żadnym wypadku w obliczu Boga nie stanowią „zasługi”. Według nauki katolickiej natomiast uczynki takie są w oczach Bożych zasługujące, ale nie na skutek osiągnięć ludzkich, lecz mocą łaski i zasług Jezusa Chrystusa. W tej kwestii Luter z uniesieniem polemizuje przeciwko swym oponentom: „Fanatycy sprawiedliwości nie chcą łaski i życia wiecznego przyjmować za darmo, lecz na jedno i drugie zasługiwać swymi czynami”. *Apologia Konfesji Augsburskiej* mówi w tym kontekście o bezbożnej i pychy pełnej ufności papistów. W dykcji nie mniej ostrej reaguje Sobór Trydencki: „Jeśli ktoś twierdzi, że usprawiedliwiony grzeszy, gdy spełnia dobre uczynki przez wzgląd na wieczną nagrodę — n. b. w.” BF VII 107).

6. Współczesne horyzonty w rozwiązywaniu sprzeczności

Po zapoznaniu się z owymi siedmioma antytecznymi stanowiskami związanymi z nauką o usprawiedliwieniu chrześcijaninem dzisiaj zawiadnąć mogą dwa spośród tak zwanych uczuć mieszanych. Reakcją pierwszą będzie zapewne zdziwienie, że w tamtej epoce tak ostro i z tak bezkompromisową wręcz sofisteryą dyskutowano nad subtelnościami, które dzisiaj w ogóle nas nie rozgrzewają. Czyż nie było to przysłowiowe rozszczepianie włosa na czworo?! Drugie wrażenie, z pewnością bardziej słusze, wprawi nas (lub wprawić powinno) w zawstydzające zdumienie nad powagą i zatroskaniem, z jakim nasi przodkowie w wierze zmagali się wokół właściwego pojmowania działania Boga, wokół właściwego rozumienia człowieka i jego stosunku do Boga oraz odkupienia dokonanego na krzyżu i zmartwychwstania. Nie sposób bowiem nie przyznać, że i w dzisiejszym wysiłku zmierzającym do właściwego pojmowania Boga, Jego łaski oraz w refleksji nad oceną grzesznego człowieka i jego postawą wobec Boga chodzi przecież ni mniej ni więcej jak dokładnie o tę samą problematykę, którą ujawniały przedstawione zróżnicowane ujęcia zagadnienia. Wszystkie te sprawy mają swe najżywotniejsze znaczenie i dla nas dzisiejszych, przynajmniej od momentu, gdy przystępujemy do sakramentu pokuty, gdy czynnie włączamy się w sprawowanie Eucharystii lub przyjmujemy z wiarą sakrament namaszczenia chorych²¹. Jeżeli ta problematyka nam nie ciąży i zbawiennie nie doskwiera, wówczas świadczy to tylko o sformalizowaniu i zrutynizowaniu naszego życia sakramentalnego, z którego uwiadem słabnie i zanika także nasza żywa więź z Bogiem. Zdechrystianizowanego człowieka już więcej nie interesuje problematyka zbawienia. Albowiem grzech został całkowicie zbagatelizowany. Spojrzenie z wiarą na zagadnienia roztrząsane

²¹ Por. H. J. Urban, *Die Rechtfertigung des Sünders*, w: *Handreichung...*, 39.

w XVI wieku umożliwi nam dzisiaj spokojną ocenę ówczesnych potępień.

Tekst WKE zamykający prezentację szesnastowiecznych anty-tekst artykułuje trzy krytyczne pytania:

a. Czy wymienione przeciwieństwa w ogóle zostały opisane w sposób właściwy?

b. Czy z tego opisu wynikają nowe punkty widzenia dla ich oceny?

c. Czy istnieją nowe możliwości doprowadzenia do teologicznego porozumienia?²²

Kolejny rozdział, próbujący ukazać nowe drogi do wzajemnego zrozumienia i porozumienia, jeszcze raz z całym naciskiem podkreśla okoliczność, że właśnie nauka o usprawiedliwieniu była tą radykalną różnicą między polemizującymi z sobą stronami, o którą w XVI wieku rozbiła się jedność Kościoła. Komisja mówi zwięźle i dosadnie: „Każdy inny konsens zbudowany zostaje na piasku, jeżeli nie jest niesiony autentycznym konsensem w nauce o usprawiedliwieniu”²³. Dokument zwraca następnie uwagę na to, że przewyciężenie kontrowersji możliwe będzie tylko wtedy, gdy partnerzy dialogu wspólnie staną i trwać będą na solidnym fundamencie chrystologicznym. Kluczowa wypowiedź brzmi: „Chrześcijanie nie mają żadnej innej podstawy życia wiecznego i nadziei na ostateczne ocalenie niż wolny i suwerenny dar w Jezusie Chrystusie udzielony im w Duchu Świętym”²⁴. Nasz dokument formułuje następnie szereg podstawowych reguł, jakimi pragnie się kierować przy rozwiązywaniu owych siedmiu różnic odwołując się przy tym do bezprecedensowych osiągnięć katolickich i ewangelickich w zakresie badań nad Pismem Świętym, które przyniosły z sobą bardzo cenne odkrycie: nauczono się mianowicie rozróżniać między tym, co o usprawiedliwieniu grzesznika mówią świadectwa biblijne a późniejszymi rozwinięciami tychże wypowiedzi przez teologów. Teologów obu Kościołów zbliżało do siebie także wspólne badanie Pawłowego orędzia o usprawiedliwieniu, głównie w jego Listach do Galatów i do Rzymian. I wreszcie badania historyczno-kościelne i historyczno-teologiczne pozwoliły na uchwycenie różnicy między późnoscholastyczną terminologią łaski i usprawiedliwienia a terminologią, jaką posługiwała się scholastyka w okresie swego rozkwitu. Wykazano m. in., że Sobór Trydencki nie zmierzał do usankcjonowa-

²² Por. *Lehrverurteilungen*, 43.

²³ *Tamże*.

²⁴ *Christen haben keine andere Grundlage des ewigen Lebens und der Hoffnung auf endgültige Rettung als Gottes freies Geschenk in Jesus Christus, ihnen mitgeteilt im Heiligen Geist*. *Tamże*.

nia terminologii stosowanej przez jakikolwiek prąd scholastyki i że, co więcej i czego dobitnie żądali reformatorzy, wiarę w Jezusa Chrystusa uznał za jedyne źródło usprawiedliwienia grzesznika²⁵.

7. Nowe oświecenie stanowisk i zniesienie przeciwieństw

a. Przy bliższym spojrzeniu na całość nauki katolickiej i na całość nauczania ewangelickiego okazuje się, że w kwestii radykalnego zepsucia człowieka stojącego przed Bogiem ze swym grzechem w gruncie rzeczy nie istnieje różnica między stanowiskiem katolickim i ewangelickim. Jeżeli ujęcie ewangelickie z całą siłą uwypukla zapanowanie nad człowiekiem potęgi zła i to do tego stopnia, że grzesznik może tylko otworzyć się na podarowanie sobie przez Boga łaski usprawiedliwienia, wtedy koncepcja taka wcale nie jest sprzeczna z nauką katolicką. Ta ostatnia w grzeszniku jeszcze uznaje istnienie dobra i dobro to ekspozuje ku chwale Boga, który nie pozwala na unicestwienie swego dzieła przez żaden najbardziej nawet przewrotny czyn człowieka. Liturgia katolicka w wielkosobotnim hymnie paschalnym nie zawaha się przed sławieniem ludzkiego grzechu nazywając go „szczęśliwą winą” (*felix culpa*). I jeszcze: jeżeli nauka katolicka w grzeszniku uznaje wolność ludzkiej woli, wtedy nie jest to wolność rozporządzania Bogiem, lecz jest wolnością albo w stosunku do rzeczy tego świata, albo też mamy już do czynienia faktycznie z tą wolnością, która jest swobodną i wolną odpowiedzią na zew Boga.

Ale i po tym wyjaśnieniu istnieje dalej margines dla nieporozumienia. Ujęcie ewangelickie rodzić może fałszywe mniemanie, jakoby Bóg usprawiedliwiał człowieka całkowicie wedle własnego upodobania, który to grzesznik tą łaskawością Boga ani nie jest zainteresowany, ani też w tym akcie łaski nie uczestniczy. Katolickie nieporozumienie natomiast może sycić wrażenie, jakoby uprzednia łaska Boża była rzeczywiście zrozumiała sama przez się; mniemanie to wynaturzyć się może i w tym kierunku, że współdziałanie człowieka z Bogiem urośnie do nieodzownego warunku i założenia dla zadziałania łaski.

Nieporozumieniu ewangelickiemu z góry daje odpór intuicja, że usprawiedliwienie grzesznika wiąże się z przepowiadaniem prawa Bożego, które to słowo Boże oczekuje na odpowiedź ze strony człowieka. Nieporozumieniu katolickiemu natomiast staje w poprzek teologia, według której wszelkie ludzkie przygotowanie do łaski chrztu już należy uważać za wpływ i skutek Bożej łaski.

Tekst WKE swe oświecenie zamyka następującym wnioskiem: „Jeżeli nieporozumień takich będziemy unikali, wtedy dzisiaj nie

²⁵ Por. *tamże*, 44nn.

istnieje więcej powodów do wzajemnego potępiania się”²⁶. Nie trzeba dodawać, że w rugowaniu podobnych nieporozumień i w niedopuszczaniu do nich ogromna rola przypadnie teologii, katechezie, kazaniom i praktyce religijnej, czyli: po obu stronach musi rozwijać się żywy proces odnowy wiary i wtedy dopiero i tylko wtedy wzajemne potępiania staną się rzeczywiście bezprzedmiotowe.

b. Po usunięciu nieporozumień w kwestii zepsucia natury ludzkiej bezprzedmiotowy staje się również spór wokół pojęcia *pożądlivosti* rozumianej jako „zepsucie grzechowe”. Do wyjaśnienia pozostaje jednak wcale nieblahe zagadnienie pojmowania grzechu pierwotnego. Ale i tu droga ku rozwiązaniu jest otwarta.

W późnym średniowieczu po stronie katolickiej w obiegu były trzy stanowiska. Jako skutki grzechu pierwotnego wymieniano: 1. skłonność do złego; 2. brak łaski pierwotnej i skłonność do złego (Sobór Trydencki); 3. tylko brak łaski pierwotnej. Reformacja w swej polemice kieruje się przeciwko trzeciej pozycji przecząc, jakoby człowieka po grzechu obciążał tylko ten jeden brak, a poza tym wszystkie siły naturalne nie byłyby dotknięte zepsuciem i by człowiek sam z siebie był zdolny do dobra. Według rozumienia reformatorskiego skutki grzechu pierwotnego sprowadzają się do tego, że człowiekowi brakuje: 1. bojaźni Bożej i 2. prawdziwej wiary oraz, że 3. na człowieku ciąży grzeszność totalna, to znaczy, że nie tylko mu czegoś brakuje i nie tylko posiada on złą skłonność; człowiek po grzechu w sposób grzeszny dąży do tego, by samemu być Bogiem. Sprawą decydującą jest przy tym fakt, że skłonność ta trwa także po przyjęciu chrztu. Jest rzeczą zrozumiałą, że Sobór Trydencki w tym stanowisku dopatrywał się dewaloryzacji sakramentu chrztu.

Pewną formułę jedności wypracowano już w okresie Reformacji. Reformacyjny teolog Filip Melanchton i teolog katolicki Johannes Eck doszli do porozumienia, w myśl którego chrzest usuwa chorobę (winę), nie likwiduje jednak jej następstw (zepsucia ludzkiej natury), mianowicie słabości i skłonności do zapadnięcia na tę samą chorobę. W tym właśnie kierunku podążają i Sobór Trydencki, gdy ustawia się za drugą z wymienionych trzech katolickich opinii szkolnych i orzeka, że następstwa grzechu pierwotnego sprowadzają się zarówno do braku łaski pierwotnej jak i do złej skłonności. Brak łaski pierwotnej usuwa chrzest, podczas gdy inklinacja do złego (nie grzech) trwa. Stanowiska reformacyjne i katolickie schodzą się więc. Nadal otwarta pozostaje natomiast kwestia, iż według ujęcia Reformacji i w nawiązaniu do św. Pawła *pożądlivość* określana jest jako grzech (przeciwko Trydentowi); przez grzech rozumie się tu jednak nie tyle grzeszny akt, ile ra-

²⁶ *Tamże*, 50.

czej stan człowieka. Sprawa ta pozostaje do wyjaśnienia przez dalszą refleksję teologiczną.

c. Obu stronom dialogu chodzi o właściwe naświetlenie zagadnienia bierności człowieka w obliczu Boga. Tu i tam zabiega się o wyakcentowanie prawdy o całkowitej darmości Bożej łaski, wobec której człowiek w żadnym wypadku nie może odwoływać się do własnego swego wkładu w dzieło zbawienia (samozbawienie nie istnieje). Obie dialogujące strony jednoznacznie podkreślają, że dopuszczalne jest mówienie o aktywności człowieka w sensie udzielenia osobistej odpowiedzi na ofertę łaski, której to odpowiedzi nie należy jednak pojmować jako „uczynku” w znaczeniu zaliczki czy zadatku na rzecz otrzymania dalszej łaski; katolicy i ewangelicy mówią, iż uczynek taki sam w sobie jest owocem łaski.

Będąc w obiegu katolickim pojęcie „współdziałania” nie jest wyrażeniem szczęśliwym, ponieważ ustawicznie nasuwa myśl o działaniu człowieka paralelnym do zbawczej sprawczości Boga. Stąd strona katolicka WKE prosi swych partnerów ewangelickich, ażeby w tym terminie nie wyczytywali myśli o autonomicznym działaniu człowieka w stosunku do Boga. Koniec końców na obu stronach spoczywa obowiązek dostarczenia dowodu na to, że w procesie zbawienia nie chodzi ani o absolutną „suwerenność”, ani o niezależne działanie człowieka w obliczu Boga.

d. Szesnastowieczne dyskusje wokół pytania: Czy łaska jest rzeczywistością „poza człowiekiem” albo rzeczywistością „w duszy człowieka” ujawniły faktyczne przeciwieństwo logicznie uzasadnione. Albowiem wobec dalszego trwania grzechu również po usprawiedliwieniu łaska w rozumieniu reformatorów nie mogła być pojmowana w sensie „jakości duszy”, lecz musi oznaczać przebaczący amnestyjny akt, Boga, czyli jako „niepoczytanie grzechu”, który w rzeczywistości trwa; Bóg niejako nie dostrzega więcej istnienia grzechu. Strona katolicka upatrywała tu proces raczej rozczłonkowany: przyjmujący chrzest wchodzi w stan łaski; popełniając grzech usprawiedliwiony traci łaskę; przez sakrament pokuty łaskę odzyskuje na nowo.

Wydaje się, że ówczesne potępienia w tej kwestii nie były konieczne. Dzisiejsza egzegeza przyznaje bowiem obu pozycjom wystarczające racje biblijne. Za stanowiskiem reformacyjnym przemawia 1 Kor 1, 30; naszą sprawiedliwością jest Chrystus, a więc jest łaska rzeczywistością poza człowiekiem. Katolicy natomiast na swe poparcie mogą przytoczyć Rz 5, 5, gdzie jest mowa o tym, że „miłość rozlana jest w sercach naszych” i gdzie mówi się o nowym człowieku. Mimo to wzajemne interpelacje krzyżują się: Czy łaska sprawia rzeczywistość „nowe życie” i na odwrót: czy łaska nie staje się stanem posiadania przekształcającym się w ufność we własne siły i w wyniosłość? Oba te pytania dotyczą jednak nie tyle spe-

cyfiki drugiego wyznania, ile raczej kierują się do chrześcijaństwa jako całości.

e. Spór nie mniej zacięty toczył się wokół pytania: Czy usprawiedliwia „sama wiara” albo „wiara, nadzieja i miłość”? Reformacyjne hasło „sama wiara” Sobór Trydencki rozumie w ten sposób, jakoby po tamtej stronie przeczono sprawczości sakramentów, znaczeniu dobrych uczynków i konieczności wyznania grzechów. Reformatorzy natomiast przez „wiarę” rozumieją sprawiane mocą Bożej obietnicy odpuszczenie grzechów i wspólnotę z Chrystusem, a więc mają na myśli także nowy byt człowieka w Chrystusie kryjący w sobie również miłość i nadzieję.

I znów dzisiejsza egzegeza zasilać może oba stanowiska. Jedna i druga strona może odwoływać się do św. Pawła. Za usprawiedliwieniem przez „samą wiarę” przemawiają Rz 3, 21—4, 25 i Ga 2, 14—3, 29; za jednością wiary, nadziei i miłości natomiast stoi monumentalny tekst 1Kor 13, 13. Wyważona egzegeza musi zatem mieć oczy otwarte na całość przepowiadania Apostoła. Stosunku zachodzącego między wiarą, nadzieją i miłością św. Paweł nie rozumie rozłącznie, lecz łącznie.

Badania teologiczno-historyczne prowadzą do wniosku, że pojęcia „wiara” i „łaska” są terminami równoległymi i wymiennymi. Reformacyjnemu usprawiedliwieniu przez wiarę odpowiada katolickie usprawiedliwienie przez łaskę, albowiem — jak widzimy — treść triady „wiara, nadzieja i miłość” koresponduje z tym, co reformatorzy rozumieli przez „wiarę”. Nasze stanowiska nie wykluczają się zatem, lecz wzajemnie się uzupełniają. W naszych wariantach nadal będzie występowało różnicowanie akcentów, ale odnośne potępienia XVI wieku już utraciły swe ostrze i swą aktualność.

f. W kwestii pewności z bawienia przy stanowisku katolickim pamiętać trzeba o koniecznym rozróżnieniu. Nauczanie to mówi o pewności w odniesieniu do sprawczości sakramentów jako takiej; o braku takiej pewności mówić natomiast należy w odniesieniu do sprawczości sakramentów u poszczególnego człowieka, a to ze względu na możliwy brak otwarcia się na łaskę.

Luter opowiada się równocześnie za pewnością w odniesieniu do sprawczości sakramentów jak i za pewnością co do tego, że sakrament sprawia swój zbawczy skutek także w odniesieniu do człowieka niezależnie od jakości jego ducha pokuty i żalu; wierzący odwraca w tym wypadku wzrok od stanu własnej swej niegodności, by skupić go całkowicie na Chrystusowym słowie przebaczenia, ponieważ my jako ludzie w oczach Bożych i tak w najmniejszym stopniu nie możemy przyczynić się do naszej godności. Kardynał Kajetan, który w 1518 roku w Augsburgu z Lutrem prowadził na ten temat rozmowę, rozumie reformatora tak, jakoby pewność zbawienia spoczywała w subiektywnym przekonaniu i opiera-

ła się na uczuciu wierzącego; w takim rozumieniu rzeczy Kajetan u Lutra może rzeczywiście dopatrywać się zagrożenia obiektywnej rzeczywistości sakramentu. W gruncie rzeczy jednemu i drugiemu chodzi o to samo: o przewyciężenie własnej pewności i przeceniania siebie w odniesieniu do osobistego stanu łaski a całkowite zdanie się na samowystarczalność obietnicy Boga, Jego krzyża i zmartwychwstania. Jeżeli te stanowiska przenikną nauczanie i praktykę obu Kościołów, wtedy szesnastowieczne potępienia tracą swą podstawę.

g. Na nieporozumieniu polega wreszcie kontrowersja wokół „zasługi”. Sobór Trydencki broni zasługującego charakteru dobrych uczynków, ponieważ sam Jezus mówi o „nagrodzie”, przy czym zasadniczo chodzi tu li tylko o takie działanie, które chrześcijanin spełnia jako członek wspólnoty Chrystusa. Reformatorzy natomiast występują z zarzutem, że dzieła płynące z wiary nie mogą przecież być nazywane „zasługującymi”, skoro usprawiedliwia sama tylko wiara, wszystkie zaś ludzkie uczynki pozostają niedoskonałe i w dalszym ciągu wołają o Boże przebaczenie. Luter wyznaje z pokorą: „Nie synowie zasługują na królestwo, lecz królestwo zasługuje na synów”.

Za stanowiskiem reformatorów kryje się wyraźna obawa, że spoglądając na swe dobre uczynki człowiek może zabląkać się na manowce samouwielbienia. Tego typu dewiację Sobór Trydencki jednak wyklucza, gdy zasługę życia wiecznego uzasadnia darmością łaski płynącą z członkostwa w Chrystusie. Dochodzi i ten moment, że Sobór broni myśli o zasłudze chcąc przez to wskazać na powagę odpowiedzialności człowieka i na strukturę Bożej łaski dynamizującej człowieka w jego działaniu.

W ocenie pozycji reformatorów uwzględnić trzeba poprawkę, że zwalczali oni bezkompromisowo ówczesne wypaczenia w teologii i pobożności, które realnie nasuwały myśl o wypracowaniu sobie usprawiedliwienia własnymi rękami. Przyznać też trzeba, że samo pojęcie „zasługi” podatne jest na nieporozumienia i stąd byłoby lepiej, gdyby ów termin w tych swoich kontekstach zniknął ze słownictwa teologicznego. Ewangelicy ze swej strony starają się o rewaloryzację dobrych uczynków. W nawiązaniu do przytoczonego słowa Lutra podkreśla się, że dzięki dobrym uczynom wprowadzić nie można stać się synem, ale z pewnością można stać się synem lepszym.

Wszystko to zakładając łatwo dojść do wniosku, że dyskwalifikujące potępienia XVI wieku nie godzą w dzisiejszego partnera dialogu.

Reasumując powiedziec należy jeszcze raz, że obopólne proskrypcje wieku XVI unoszą się niejako ponad głowami dzisiejszych chrześcijan, a po części nie trafiały już i w przeciwników tamtych czasów. Dla nas dzisiejszych płynie stąd ważki wniosek i nauka,

byśmy się wzajemnie więcej nie zwalczali, ponieważ wojowanie bardzo łatwo stać się może walką z wiatrakami. W miejsce tych utarczek winniśmy natomiast przyswoić sobie niełatwą sztukę prowadzenia czujnego nasłuchu na siebie, by następnie móc operować takim językiem, który dla drugiego będzie mową zrozumiałą, ażebyśmy nie mówili obok siebie, lecz do siebie. Przykładem tak pojętego wsłuchiwania się w siebie były prace WKE prowadzące do zgoła nieoczekiwanych wyników. Rozmowy te nie przymykają przy tym oczu na istniejące dalej różnice z tym jednak, że rozbieżności te tracą swe ostrze dzielące nasze Kościoły.

Istniejące różnice jednoznacznie i wyraźnie ukazują także zadania, jakie rysują się przed chrześcijanami obu Kościołów. Zdanie najtrudniejsze pojawi się tam, gdzie naukę o usprawiedliwieniu przełożyć będzie trzeba na język naszego nauczania o sakramentach i o urzędzie w Kościele. Tutaj bowiem, a nie gdzie indziej rozwiązanie domaga się zagadnienie pośredniczącej funkcji Kościoła w procesie usprawiedliwienia grzesznika. Katolicy i protestanci zgodni są w tym, że łaska Boża dosięga człowieka w Kościele. Cała kontrowersja sprowadza się jednak do pytania, jak po obu stronach rozumie się owo „w” w Kościele. Teologia reformatorska niezmiernie jest uczulona na sposób mówienia, według którego usprawiedliwienie dokonuje się mocą pośrednictwa Kościoła, czyli „przez” Kościół, ponieważ tutaj łatwo o nieporozumienie, jakoby Kościół pełnił rolę dysponenta łaski. Kościół katolicki natomiast nieskrępowanie mówi o pośredniczeniu łaski przez Kościół i poprzez sakramenty, ponieważ wszelkie Boże działanie zbawcze pojmuje narzędziowo: Kościół jest po prostu instrumentem Bożego zbawienia. Spokojnie i z ufnością spodziewać się jednak można, że wszystkie związane z tym problemy łatwiej uda się rozwiązać po tak ostrym oświetleniu centralnego zagadnienia usprawiedliwienia grzesznika, z którego to zadania celnie wywiązała się WKE.

O niektóre z tych zagadnień potrąciliśmy w trakcie niniejszych rozważań. Dyskusje WKE nad sakramentami z osobną im problematyką omówić należałoby oddzielnie, by i tu odsłonić całą paletę niespodziewanych konwergencji i możliwości doprowadzenia dialogu ku pełnym rozwiązaniom. Na czoło wybija się jednak pakiet problemów związanych z urzędem w Kościele. Ograniczmy się do epicentrum w tych kontrowersjach.

Temat urzędu w Kościele, zwłaszcza urzędu biskupiego, ogniskuje się w centralnym problemie papieżstwa. Tutaj w mgnieniu oka zdają się wystrzelać słupy graniczne markujące i zamykające rozległy obszar ekumenicznego dialogu, ale i zarazem ukazujące wcale niezłe perspektywy dla przyszłości dokumentu opracowanego

przez WKE²⁷, mimo że zbliżenia już są do odnotowania²⁸. Trzeźwo lustrując bieg spraw stwierdzmy, że na horyzoncie nie rysuje się porozumienie między ewangelikami i katolikami w kwestii papiestwa, a bez konsensu w tym punkcie jedność między naszymi Kościołami jest nie do pomyślenia. Sąd taki wcale nie oznacza, jakoby papiestwo w dalszym ciągu nie miało i nie musiało się odnawiać! Soborowe hasło *Ecclesia semper reformanda* obejmuje reformę w głowie i w członkach. Czy jednak papiestwo obciążone wzajemnymi anatamami XVI wieku stoi rzeczywiście do tego stopnia na przeszkodzie, że zjednoczenie Kościołów czyni utopią? Na to pytanie odpowiedzieć należy zdeklarowanym NIE! Powód: Przed z górą dwudziestu laty zniesiono wzajemne anatemy od blisko dziesięciu wieków wiszące nad Rzymem i Konstantynopolem, czyli Kościołami odłączonego Wschodu, mimo iż przedtem jedności w kwestii papiestwa nie osiągnięto, dla strony katolickiej stanowiącego przecież artykuł dogmatu. I jeszcze więcej: Mimo nieistnienia konsensu w tej tak ważnej sprawie Kościół rzymskokatolicki Kościołom prawosławnym zaferował interkomunię rozszerzoną aż na trzy sakramenty (Eucharystię, pokutę i namaszczenie chorych)! Kardynał J. Ratzinger zauważył — a zdanie to w teologii niezmiennie jest powtarzane — że w kwestii prymatu Rzym od Wschodu wcale nie musi żądać więcej nad to, co sformułowane zostało i było praktykowane w pierwszym tysiącleciu naszego współżycia, czyli w okresie przed wielką schizmą²⁹. W tonie nieco lżejszym, choć problemu nie bagatelizującym, mówi się o tym, że w strukturze tzw. hierarchii prawd (DE 11) papiestwo zsunęło się w dół o dobrych kilka stopni, co świadczyłoby o procesie autentycznej autorelatywizacji Kościoła rzymskokatolickiego³⁰. Można zatem powiedzieć, że droga do Wittenbergi i do Genewy wiedzie przez Konstantynopol.

Dokument WKE w kilku punktach toruje drogę ku wzajemnemu zbliżeniu także w trudnym problemie papiestwa, przyczyniając się równocześnie do złagodzenia sławetnego „afektu antyrzymskiego” wśród naszych braci.

a. Do archiwum akt dawnych złożyć należy twierdzenie, jakoby papież ustawił siebie ponad Pismem Świętym i nim rozporządzał. Zarzut taki był nie do utrzymania nawet w sytuacji XVI wieku. Również w ostrym proteście ewangelików przeciwko Pierwszemu

²⁷ Por. A. Klein, w: *Handreichung...*, 125 nn; O. H. Pesch, *Die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts und die ökumenische Situation der Gegenwart*, w: H. Fries — O. H. Pesch (Hg.) *Streiten für die eine Kirche*, München 1987, 130n.; tenże, *Dogmatik im Fragment*, Mainz 1987, 206—252.

²⁸ Por. A. Skowronek, *Papiestwo w służbie ekumenii*, w: *Odkrywanie jedności*, 152—162; tenże, *Piotr i prymat papieski we współczesnej dyskusji teologicznej. Światła ekumenii*, 80—94; tenże, *Urząd Piotrowy w dzisiejszej teologii ewangelickiej*, w: *Światła ekumenii*, 180—191.

²⁹ Por. *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 209.

³⁰ Por. O. H. Pesch, *Die Lehrverurteilungen*, 131.

Soborowi Watykańskiemu określenie papieża jako „antychrysta” w żadnym wypadku nie może być podzielane. Nasz dokument stwierdza zwięźle a jasno: „Papież nie jest antychrystem”. Po stronie ewangelickiej spotykamy się dziś z wyrazami ubolewania, iż kiedyś uciekano się do takiego epitetu.

b. Drugi Sobór Watykański rozwinął szereg intuicji, które umożliwiają rzeczowe podejście do zastarzałych kontrowersji. Podkreśla m. in., że urząd nauczycielski nie steruje słowem Bożym, lecz jest mu podporządkowany: „Urząd ten Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane” (DV 10). Według rozumienia katolickiego urząd nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz owszem: ponad jego wykładnią podejmowaną przez jednostki *Vaticanum II* w sposób wyważony widzi sytuację biskupów w Kościele kierujących Kościołami partykularnymi, którzy swój urząd pełnią w ramach jednego kolegium biskupów. Współ z biskupem rzymskim jako głową tego kolegium są podmiotami i nosicielami najwyższej i pełnej władzy w Kościele powszechnym. Jako biskupi pojedynczy w swych Kościołach lokalnych stanowią zasadę i fundament jedności.

c. Również reformatorzy nie przeczyli, że w historii Kościoła biskupi poszczególnych Kościołów lokalnych w swej działalności orientowali się zawsze na określoną siedzibę biskupią cieszącą się wybitniejszą powagą. I tak „jednoznaczność z Rzymem i właścicielem rzymskiej stolicy biskupiej mogła być uważana za kryterium jedności z całością Kościoła” — stwierdza dokument WKE. Nie było to oczywiście nigdy kryterium jedyne, a założeniem dla jego funkcjonowania był zawsze wymóg, by biskup rzymski swoją posługę sprawował zgodnie z Ewangelią.

d. Mocno brzmi ostrzeżenie raportu WKE, że chrześcijanie wszystkich Kościołów mają powody do obaw pojawienia się antychrysta w ich własnych wspólnotach i powinni modlić się o oddalenie tego niebezpieczeństwa. Żaden natomiast urząd kościelny jako taki nie może być utożsamiany z antychrystem. Dokument podnosi poza tym fakt, że wielu chrześcijan ewangelickich z zadowoleniem wita dziś znaczące przemiany w Kościele katolickim, które urząd papieski wyraźnie ukazują jako posługiwanie na rzecz jedności wpływającej z Ewangelią.

e. Posługiwanie wokół jedności w płaszczyźnie powszechnej jest również postulatem skierowanym do Kościołów luterskich. Zarysowuje się bowiem możliwość, że „także urząd Piotrowy Biskupa Rzymu jako widzialny znak jedności Kościoła powszechnego nie musi być wykluczony przez luteran, o ile dzięki teologicznej reinterpretacji i swej praktycznej restrukturyzacji urząd ten podporządkowany zostanie prymatowi Ewangelii”.

W sumie nasuwa się wniosek, że na temat papiestwa dokument WKE ograniczył się do kilku istotnych aspektów tej problematyki

szkicuując ją w świetle dzisiejszego stanu badań teologicznych. Bardziej wnikliwa ocena tych osiągnięć musiałaby sięgnąć po obfity plon ekumenicznych dialogów na szczeblach bi- i multilateralnych. Krytycznie dodać by można, że dokument zbyt mało uwagi poświęca dziedzictwu reformowanemu, czyli kalwińskiemu, a koncentruje się na tradycji luterańskiej³¹.

Dotychczasowe reperkusje po stronie katolickiej i ewangelickiej są zróżnicowane, a w niejednym punkcie będą się zapewne rozchodziły jeszcze bardziej³². Nie należy się temu dziwić. Dokument z niespodziewaną odwagą dotyka „gorącego żelaza” międzywyznaniowych kontrowersji, nie wymija żadnego problemu i każdy z nich przedstawia w całym spektrum jego niuansów. Nie chodzi przy tym o zabieg jakiegoś korygowania historii, lecz jedynie o wyjaśnienie pytania, na ile ferowane wówczas wyroki potępień dotyczą partnera dzisiejszego. Poprzez wszystkie rozważania dokumentu przewija się temat usprawiedliwienia. Znalezienie wspólnego języka w tym najtrudniejszym zagadnieniu, w teologii często nazywanym „krzyżem dla teologów”, rokuje dobre nadzieje. Oto słowa wielkiego sformułowania zamykające wykład dokumentu o usprawiedliwieniu: „Dlatego nauka o usprawiedliwieniu, a przede wszystkim jej podstawa biblijna zachowuje w Kościele na zawsze swą specyficzną funkcję: ocalenie w świadomości chrześcijan prawdy, że my grzesznicy żyjemy jedynie z przebaczącej miłości Bożej, którą przyjąć możemy tylko w darze, a w żaden sposób — nawet najbardziej osłabiony — nie możemy jej sobie »wysłużyć« lub związać z wykonywanymi przez nas założeniami wstępnymi lub warunkami, które spełnimy później. »Nauka o usprawiedliwieniu« staje się tym samym krytycznym miernikiem, w zestawieniu z którym zawsze możliwe stać się musi sprawdzenie, czy jakaś konkretna interpretacja naszego stosunku do Boga ma prawo sięgać do miana »chrześcijańskiej«. Równocześnie (nauka ta) staje się krytycznym miernikiem dla Kościoła, w oparciu o który zweryfikować będzie można, czy przepowiadanie Kościoła i jego praktyka odpowiadają temu, co zleczone zostało mu przez Pana” (75).

Ogrom wagi tak sformułowanego wniosku O. H. Pesch ocenia w kategoriach „być albo nie być” dla chrześcijańskiej jedności. Jeżeli ten wniosek spotka się z szeroką recepcją, czyli: jeżeli przyswoją go sobie chrześcijanie naszych Kościołów, wtedy ekumenia nie stoi już więcej u początków swej drogi i też już nie tylko u końca tego początku. Wtedy wykonała zdecydowany krok naprzód ku swemu wielkiemu aktowi finalnemu³².

³¹ Por. A. Klein, *dz. cyt.*, 127n.

³² Por. Ph. Schäfer, *Eine neue Initiative auf dem Weg zur Einheit*, „Forum Katholische Theologie” (1988) 218—232.

³³ *Lehrverurteilungen* 134

AN DER ABGRÄNZUNG DER HÄRESIE: DAS 16. JAHRHUNDERT UND HEUTE

Der Verfasser geht einem der markantesten bilateralen ökumenischen Dialoge unserer Tage nach: den Ergebnissen einer vom Johannes Paul II. berufenen Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Aufhellung der noch bestehenden Hindernisse auf dem Wege zur Einheit der Christen. Die Untersuchungen (1981—1985) gelten einer Bewertung der gegenseitigen Verwerfungen im Zeitalter der Reformation und kommen zu einem eher unerwarteten Schluß, daß die damaligen wechselseitigen und schonungslosen Verurteilungen zwischen Katholiken und Protestanten nicht mehr die heutigen Dialogpartner treffen und belasten und — was noch wichtiger scheint: alle noch bleibenden konfessionellen Unterschiede müßten sich nicht mehr kirchentrennend auswirken.

Der Beitrag gibt einen gedrängten Durchblick aller von sachkundigen Theologen ausdiskutierten Fragen. Analysiert wurde sämtliche Canones des Trienter Konzils und der lutherischen Bekenntnisschriften in Bezug auf jedes der sieben Sakramente und die Rechtfertigungslehre, der verständlicherweise die größte Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Der Duktus der Ausführungen verläuft antithetisch: einerseits wird deutlich und unermüdlich auf erzielte Gemeinsamkeiten in den fundamentalen Sachfragen hingewiesen, andererseits die Gegensätzlichkeiten hervorgehoben — wie sie jahrhundertlang von beiden Seiten, zumeist mißverständlich, aufgefaßt wurden. Neben den genannten geht es um folgende Grundprobleme: die nach der Erbsünde verdorbene menschliche Natur; die Konkupiszenz; menschliche Mitwirkung im Rechtfertigungsgeschehen; das Wesen der rechtfertigenden Gnade; die Sola-Fide-Frage; die Heilsgewißheit; verdienstlicher Charakter der guten Werke. Das „heiße Eisen“, das jahrhundertlang die interkonfessionellen Gegensätze in diesen Fragen unnachgiebig umschloß, ist heute geschmolzen: alle erwähnten Schwerpunkte wurden im Dialog einer realen Lösung entgegengeführt, was von grundlegender Bedeutung für den Stand der heutigen Ökumene ist, die man immer wieder eines Stillstandes zu bezichtigten pflegt.

Im letzten Teil seiner Ausführungen streift der Vf. die Papstfrage. Dieses schwerwiegende Problem harrt noch seines Dialogs. Die genannten Gespräche sind aber auch in diesem Punkt ein gutes Stück vorangekommen, indem sie z. B. den berüchtigten protestantischen „antirömischen Affekt“ sehr zu mildern vermochten. Das „Antichrist“ — Syndrom dürfte als definitiv überwunden gelten. Christen aller Kirchen hätten Grund zu Befürchtungen, der Antichrist könnte in ihren eigenen Reihen reale Gestalt annehmen und sie alle müßten dagegen gefeit sein.