

Alfons Nossol

Co teologia Marcina Lutra może dać teologii katolickiej?

Collectanea Theologica 54/4, 5-20

1984

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.

bp ALFONS NOSSOL, Opole

**CO TEOLOGIA MARCINA LUTRA MOŻE DAĆ
TEOLOGII KATOLICKIEJ?**

Obchodzony w Kościele protestanckim niezwykle uroczyste jubileusz 500-lecia narodzin ojca Reformacji znalazł również żywy oddźwięk w Kościele katolickim. Przy czym — zaznaczmy tu od razu wyraźnie — nie zamierzamy w tym przypadku bynajmniej „święcić” wielowiekowego podziału Kościoła na Zachodzie, tylko dać wyraz słusznemu przekonaniu, że „ani ewangelickie, ani katolickie chrześcijaństwo nie może przejść obojętnie obok postaci i orędzia tego człowieka. Na progu czasów nowożytnych Luter współokreślał rozwój kościelnej, społecznej i duchowej historii, co aż do dzisiaj posiada rozstrzygające znaczenie”¹.

Warto w tym kontekście też odnotować, że właśnie Jan Paweł II jako pierwszy papież po 450 latach wspomina wyraźnie imię Marcina Lutra, i to „nie jako kacerza i sprawcy *rebellio luterana*, lecz najpierw jako tego, który jako pielgrzym, jako poszukujący i jako stawiający pytania przybył do grobów Książąt Apostolskich do Rzymu”. Czyni to mianowicie w czasie swej podróży do RFN, zaznaczając jednocześnie, że z tej okazji „swoją własną pielgrzymkę (do tego kraju) traktuje jakby odpowiedź i rewizytę. Luter zostaje przez papieża nie tylko wzmiankowany, lecz także dwukrotnie cytowany”². Skoro skądinąd zwykliśmy zawsze radośnie chlubić się naszym wielkim rodakiem, powinniśmy to uczynić również teraz, poświęcając Lutrowi szczególną uwagę w jego roku jubileuszowym.

Katolickie badania fenomenu Lutra ulegały na przestrzeni wieków swoistej ewolucji, wypracowując w konsekwencji niejednorodny obraz Reformatora, który można by najadekwatniej opisać przy pomocy formuły: „arcykacierz” i „ojciec w wierze”, bo ujmującej dwa

¹ Marcin Luter — świadek Jezusa Chrystusa. Słowo Komisji Katolicko-Luterańskiej z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra, nr 1. TP 37/1982/nr 34 (z 21.VIII).

² G. Maron. *Das katholische Lutherbild der Gegenwart*, Göttingen 1982, 41. Por. *Lasst euch nicht entmutigen. Die Reden des Papstes*, Aschaffenburg 1980, 124.

skrajne bieguny całego wachlarza stosowanych względem niego określeń³.

Mając wprawdzie na uwadze jak najbardziej integralne ujęcie tej postaci historycznej jako wybitnego człowieka religijnego — *homo religiosus*⁴, nie zamierzamy jej w tej chwili jednak osobowo bliżej kwalifikować. Interesuje nas bowiem przede wszystkim teologia Marcina Lutra i to mianowicie w jej t w ó r c z y m odniesieniu do teologii katolickiej. Krótko rzecz ujmując, co ona może dać naszej teologii, względnie już jej dała jako „odnowionej teologii posoborowej”? Zbytecznym wydaje się podkreślanie, że może nam tutaj chodzić tylko o „wybiórcze” potraktowanie zagadnienia w znaczeniu wyłącznie egzemplarycznego zasygnalizowania istotnych w tym względzie elementów formalnych teologii Lutra (I), jak też merytorycznych (II), by móc w końcu uwypuklić zasadnicze wymogi ekumeniczne jej katolickiej recepcji (III).

I. Elementy formalne

1. Skrajna biblijność to chyba zasadniczy rys teologii Lutra. W swojej krytyce różnych aspektów teologicznej tradycji oraz kościelnego życia swoich czasów Luter uważał siebie za świadka Ewangelii, za „niegodnego ewangelistę Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Powołując się na apostoelskie świadectwo biblijne, do którego interpretacji oraz przepowiadania zobowiązany był jako „doktor Pisma Świętego”⁵. Pismo Święte lub raczej słowo Boże, względnie mowa Boga — to niejako rdzeń jego teologii. Biblię należy wyjaśniać, tłumaczyć, ale jako „mowy Boga” nie sposób jej zgłębić wyłącznie naukowo, czysto „systematycznie”. Myślenie systematyczne było mu w ogóle obce, jeżeli rozumiemy przez nie proces dedukcyjny i dyskursywny. Właściwym sposobem „studiowania teologii” jest według Lutra modlitwa, medytacja, zgłębianie. Droga do refleksji teologicznej nie prowadzi zatem od poznania do modlitwy, lecz od modlitwy do zgłębiania. Podczas gdy ta postać scholastyki, która dominowała na początku XVI wieku, zwykła była rozpoczynać proces teologicznego poznania od ludzkiego wysiłku (*prudentialia*), by następnie móc stanowić o słowie Bożym, Luter żywi przekonanie, iż Boga można doświadczyć oraz poznać wyłącznie przez Boga, dlatego też miejsce tego, co nazywamy *prudentialia*, musi zająć modlitwa. Jego teologia zyskuje tym samym wyraźny rys egzystencjalny, po-

³ O. H. Pesch, „*Ketzerfürst*” und „*Vater im Glauben*”. *Die seltsamen Wege katholischer „Lutherrezeption”*, w: *Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog* (praca zbiorowa wyd. przez H. F. Geissera i in.). Regensburg 1982, 123—174. Por. także W. Beinert, *Der theologische Grundansatz Luthers*, Regensburg 1938, 9.

⁴ J. Hessen, *Luther in katholischer Sicht*, Bonn 1947, 7.

⁵ *Marcin Luter — świadek Jezusa Chrystusa*, nr 7.

nieważ dla niej nie to jest ważne, by mogła zgłębić treść słowa Bożego „samą w sobie”, lecz uznać w niej wyłącznie wolę Boga, która *hic et nunc* odnosi się do mnie i mnie konkretnie dotyczy. Przy tym chodzi przede wszystkim o ducha, a nie o literę Pisma Świętego, chociaż jego właściwy sens duchowy usiłuje znaleźć nie obok, lecz już w samym sensie literackim. Zasada *sola Scriptura* posiada w każdym razie charakter wiążący dla całej teologii Lutra. Stąd też nie struktury filozoficznego, lecz na wskroś biblijnego myślenia są dla niej decydujące⁶.

2. To właśnie konsekwentnie biblijne myślenie naprowadza na *chrystocentryzm*, w którym zasada *sola Scriptura* przyjmuje bardziej jeszcze skonkretyzowaną postać, mianowicie — *solo Christo*. Otóż inicjator Reformacji „wzywa nas do wspólnej wiary jako bezwarunkowego zaufania Bogu, który objawił się w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu swego Syna jako Bóg łaskawy”, ponieważ Luter jest przede wszystkim „świadkiem Jezusa Chrystusa”⁷. Nie tak dawno zresztą jeszcze usiłowano z tego głównie powodu przeciwstawiać „filozoficznej” teologii katolickiej „chrystocentryczną” teologię protestancką⁸ lub też określało się ją wprost jako „teologię II artykułu wiary”⁹. Ten fakt nie potrzebuje wcale dziwić, skoro np. Reformator w przedmowie do wielkiego komentarza do Listu do Galatów wypowiedział owo 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...”¹⁰. Należy tu od razu zaznaczyć, że wiara ta ma charakter ściśle zbawczy, ponieważ w całej pełni i na serio wierzy człowiek dopiero w Chrystusa wtedy, jeżeli widzi w nim swoje własne zbawienie i pozwala mu w akcie radykalnego zaufania być dla siebie tym, czym on sam chce być według woli Bożej. Innymi słowy prawdziwa wiara w Chrystusa odnosi zawsze Zbawcę i jego dzieło do własnej egzystencji wierzącego, akcentując jego *pro me* — „dla mnie”, „dla nas”.

⁶ W. Beinert, *art. cyt.*, 12. Por. J. Hessen, *Griechische oder biblische Theologie*, München 1962, 86—94.

⁷ Tak wszakże brzmi tytuł wspólnego słowa wspomnianej w przypisie 1 komisji; zob. tutaj jego nr 26.

⁸ Zob. H. U. v. Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1962, 371.

⁹ Zob. R. Mehl, *Die Krise der Transzendenz*, Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 11 (1969); G. Bartnig, *Gefäss des Worts. Vom evangelischen Christentum*, Würzburg 1964, 132.

¹⁰ WA 40/I, 337 n.; por. E. Biser, *Über Rechtfertigung*, w: *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils* (praca zbiorowa), Berlin 1969, 9.

3. Skoro już mowa o prawdziwej wierze, to należy natychmiast zaznaczyć, że w przypadku Lutra może nią być wyłącznie *fides fiducialis*, która w relacji zarówno do słowa Bożego, jak też jego chryzologicznej konkretyzacji musi niejako w aspekcie formalnym przyjąć zasadę *sola fide*. Biblijne poznanie dające nam wgląd w tajemnicę Boga i jego słowa jest bowiem w wybitnym stopniu poznaniem z wiary. Wiara jest przeto też naczelnym organem poznawczym całej teologii, która zresztą w swej całości zawsze pozostaje „nauką wiary” — *scientia fidei*. Wiara, wyłącznie wiara decyduje też w tym ujęciu o zbawczym znaczeniu wszelkiego działania Bożego odniesionego do człowieka.

4. Dopiero teraz, po poznaniu zasadniczych elementów formalnych teologii Lutra, wolno nam przystąpić do jej jeszcze bliższego sprecyzowania i opisu. W każdym razie posiada ona według niego charakter ściśle egzystencjalny. Nigdy bowiem nie spekulował on w chłodnym dystansie o prawdzie, ale przebiegał się ku niej stale jako poszukujący i walczący o prawdę Bożą. Dlatego też teologia była dlań „żywą doświadczalną mądrością a nie czystą doktryną” — *sapientia experimentalis, non doctrinalis*¹¹. Podczas gdy teologia klasyczna rozpoczynała — zgodnie zresztą ze swą definicją etymologiczną — od Boga, to Luter rozpoczyna od człowieka w jego relacji do Boga. I tak też stwierdza, że w teologii „nie dyskutujemy o Bogu, lecz o grzesznym i obarczonym winą człowieku, który jest poddany śmierci i grzechowi; nie o Bogu w jego wspaniałości, ale o Bożej sprawiedliwości lub o usprawiedliwiającym Bogu”¹². „Podmiotem (zaś) teologii we właściwym znaczeniu jest obarczony winą i zgubiony człowiek oraz usprawiedliwiający Bóg albo Odkupiciel. Wszystko, co leży poza tym argumentem i podmiotem, jest po prostu błędem i marnością w teologii”¹³. Powtórzmy raz jeszcze, iż człowiek w swoim odniesieniu do Boga jest podmiotem, a nie „przedmiotem” tak pojętej refleksji wiary. Jego odniesienia do Boga nie wolno jednak pojmować otycznie, ponieważ posiada ono na wskroś dynamiczny charakter. Odniesienie do Boga ma mianowicie na uwadze zbawcze oddziaływanie względem człowieka. Innymi słowy, relacja Bóg—człowiek nie jest w tym przypadku określona z punktu widzenia Bożego bytu, lecz jego działania. Można by to i tak określić, iż znany scholastyczny aksjomat zostaje przez Lutra odwrócony w zna-

¹¹ WA 9, 98, 12; por. W. Beinert, *art. cyt.*, 15.

¹² WA 40/II, 327, 8—10: „Non disputamus de deo, sed de homine peccatore vel reo, morti et peccato subiecto — non sedente in maiestate, sed iustitia dei vel iustificata deo”.

¹³ WA 40/II, 328, 1—3: „Ut proprie sit subiectum theologiae homo reus ac perditus et deus iustificans et salvator. Quicquid extra istud argumentum vel subiectum quaeritur, hoc plane est error et vanitas in theologia”.

czeniu: *esse sequitur agere*, a nie odwrotnie. Posługując się w tym względzie współczesną nomenklaturą, można by tu też mówić o tzw. „teologii oddolnej”, wychodzącej od stworzenia, historii, ludzkiej egzystencji, po prostu od wzmagającej się wiary człowieka¹⁴. Stąd też musi ona z samej natury być refleksją więcej egzystencjonalną i spiritualną określaną pierwszorzędnie przez miłość i wyznanie, a nie przez suche akademickie rozumowanie, które zmierzałoby do „mierzenia oraz usprawiedliwiania Boga”¹⁵. Teologia winna zawsze być medytacją Pisma Świętego realizującą się na drodze zgłębiania i uczucia, *intellectu et affectu*, lub też bardziej biblijnie rzecz ujmując — „całym umysłem i sercem”: *tota mente et toto corde*¹⁶. Jest ona także w swej strukturze „relacyjna”, tzn. uwarunkowana osobowym odniesieniem pomiędzy Bogiem a człowiekiem koncentrującym się, jak już wiemy, na decydującym oraz wszystko obejmującym zbawczym działaniu Boga w Jezusie Chrystusie, w stosunku do którego wszystko pozostałe jest nieważne, peryferyjne i drugorzędne. Bogu trzeba bowiem koniecznie i w każdej sytuacji „pozwolić być Bogiem”¹⁷. Z tego względu należy w aspekcie formalnym do teologii Lutra również swoistego rodzaju paradoksalność jako jej nieodzowny element strukturalny. Należycie artykułować może się ona bowiem wyłącznie wtedy, jeżeli dojdzie w niej do głosu cała potęga przeciwstawności lub raczej sprzeczności pomiędzy Bogiem a człowiekiem, łaską i grzechem. Ten fakt jest z kolei przyczyną skrajnie ekskluzywnego, wykluczającego myślenia, które wyraża się w słynnych *particulae exclusivae*: sam Bóg, samo Pismo, sama łaska i sama wiara¹⁸.

5. Na jeden jeszcze zasadniczy element formalny teologii Lutra należy koniecznie zwrócić uwagę, mianowicie na jej e w a n g e l i j n o ś ć. „Prawdziwym skarbem Kościoła jest najświętsza Ewangelia chwały i łaski Bożej” — głosi słynna 62 teza. Dla całokształtu teologizowania wiąże się z tym stwierdzeniem przede wszystkim wyjątkowa radość bycia chrześcijaninem, wolność dziecięstwa Bożego i pewność wiary, ale nie w znaczeniu jakiegokolwiek ludzkiej secu-

¹⁴ W. Beinert, *art. cyt.*, 15n.

¹⁵ WA 18, 706, 28. Por. tu też uwagę WA 19, 206, 31—33. „Das die vernunft nicht kan die Gotheyt, recht aus teylen noch recht zu eygen, dem sie alleyn geburt. Sie weys das Gott ist. Aber wer odder wilcher es sey, der da recht Gott heyst, das weys sie nicht”.

¹⁶ WA 4, 308, 6n.

¹⁷ WA 2, 690, 16: „... du must doch Gott lassen gott seyn”. Zob. tu także Ph. S. Watson, *Let God be God*, London 1960; P. Althaus, *Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers*, Berlin 1951.

¹⁸ WA 7, 51, 20—23; por. W. Beinert, *art. cyt.*, 16.

ritas, lecz prawdziwie zbawiennej *certitudo*¹⁹. Z tego punktu widzenia powinno się dlatego o całej teologii Lutra mówić nie przede wszystkim jako o „ewangelickiej”, ile raczej „ewangelicznej” refleksji wiary, bo dogłębnie opartej na Dobrej Nowinie i rozpatrującej wszystko, całą ludzką egzystencję zawsze w świetle Ewangelii Pana naszego Jezusa Chrystusa.

II. Elementy merytoryczne

1. Wydaje się, iż w zakresie szczególnych wartości treściowych nauki Lutra powinniśmy wysunąć przede wszystkim ten fakt, że usiłuje ona być od początku do końca prawdziwą teologią słowa Bożego. Stąd też podkreślona powyżej zasada *sola Scriptura* posiada w niej nie tylko znaczenie metodyczne, formalne, lecz określa w jakiś sposób również w całości jej ściśle przedmiotowy zakres. Dzięki temu mamy tu do czynienia z niezwykle konsekwentnym uwydatnieniem roli słowa, która najbardziej bodajże krańcową postać przyjmuje w sakramentologii. Nie chodzi w tym przypadku jednak wyłącznie o słynną formułę *verbum et sacramentum*, lecz przede wszystkim o swoistego rodzaju „sakramentalność słowa”²⁰.

2. Następnie trzeba podkreślić całkowicie skoncentrowanie się Lutra na łaskawości Boga objawionego i równocześnie ukrytego. *Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?* — jak znajdę Boga łaskawego? Pytanie to posiada kluczowe znaczenie dla całokształtu jego religijnego rozwoju, jak również dla zrozumienia jego reformacji²¹. Choć zasadnicza głębia owego pytania ma ukierunkowanie raczej soteriologiczne, zatrzymajmy się jednak najpierw na jego wymiarze teologicznym i chrystologicznym zarazem. Dla Lutra jest wszakże Chrystus „lustrem ojcowskiego serca Bożego”, jest tym, w którym posiadamy Boga. Kto bowiem jego widzi, „zobaczył Ojca” (J 14, 9). Nie sposób w ogóle inaczej Boga znaleźć jak tylko w człowieczeństwie Chrystusa, ponieważ Jezus Chrystus to Bóg objawiony — *Deus revelatus*. Przeważa też w postawach i działaniu historycznego Chrystusa objawia się wola Ojca. Na kanwie swych żarliwych uniesień

¹⁹ Zob. G. Maron, *dz. cyt.*, 53. Por. tu także stwierdzenie: „Ludzie których sumienie cierpiało pod panowaniem Prawa i ludzkich przepisów, i którzy byli udrczeni własnymi nieprawościami oraz troską o swe wieczne zbawienie, mogli odnaleźć pewność wierząc w Ewangelię o wyzwalającej obietnicy łaski Bożej” — *Marcin Luter — świadek Jezusa Chrystusa*, nr 9. Por. O. H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982. 116nn; H. Schulz (wyd.), *Mit Luther im Gespräch. Heutige Konfrontationen*, München 1983, 51nn.

²⁰ O. H. Pesch, *art. cyt.*, 155n. Zob. A. Skowronek, *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1971.

²¹ Zob. G. Boss — H. J. Urban, *Zum Thema „Martin Luther”*, Paderborn 1983, 20.

pobożności stawia Luter nawet paradoksalny znak równości między ziemskim poniżonym Jezusem a samym Bogiem jako Panem świata. Stąd też zwraca się w głębokiej szczerości do Dzieciątka Jezus w złości jako do Stwórcy wszechrzeczy. Chrystocentryzm jego teologii nakazuje mu dlatego, obok pełni tajemnicy objawienia Bożego, widzieć w Jezusie jednocześnie także i Boga ukrytego — *deus absconditus*²². Chociaż łaskawość Boga dochodzi najwyraźniej do głosu na tajemnicy krzyża Chrystusowego, to również tutaj osiąga ukrytość Boga swój punkt kulminacyjny. A wiedzieć należy, że cała teologia Reformatora jest właściwie nastawiona na krzyż. Opisana np. w Flp 2, 5—11 kenozą rozpoczęła się według niego już w akcie wcielenia, które to wydarzenie można by w pewnym sensie nazwać „ukrzyżowaniem Boga jeszcze przed ukrzyżowaniem Chrystusa”²³.

3. Teologia krzyża, radykalna *theologia crucis* to chyba najtrafniejszy i najbardziej adekwatny opis całej refleksji teologicznej, a zwłaszcza ogniskowej chrystologii Reformatora. *CruX probat omnia* — oto jej najkrótsza dewiza²⁴. „Ukrywanie” i „zakrywanie” się Boga w ciele osiągnęło rzeczywiście swój szczyt w cierpieniu i śmierci krzyżowej. Jako *deus absconditus*, ukryty w ciele Bóg, działa *sub contrario*. Dlatego też obrał w dynamicznym procesie ciągłej kenozы w końcu krzyż, owo najbardziej gorszące i po ludzku poniżające wydarzenie, by uczynić zeń miejsce swojego szczególnego samoobjawienia. Należy jednak z naciskiem podkreślić, że tutaj na krzyżu cierpiał i umierał w Chrystusie sam Bóg, jako że zbawienie nie jest aktem ludzkiej natury Chrystusa, lecz od początku do końca dziełem Boga. O niepojętej tajemnicy krzyża stanowi dlatego pytanie: w jaki w ogóle sposób może być obecne w cierpieniu bezpośrednio bóstwo z całą swą mocą? Gdyby sama ludzka tylko natura Chrystusa wtedy za nas cierpiała, byłby on „złym zbawicielem” i jako taki potrzebowałby też sam zbawienia. Stąd też musiała cierpieć osoba, którą w Chrystusie jest tylko Bóg. Taka ostatecznie jest soteriologiczna konsekwencja tej skrajnie teocentrycznej chrystologii, bo posuwającej się aż do swoistego rodzaju „deipasjonizmu”²⁵. Wyłącznie dogłębna i bezgraniczna wiara w znaczeniu egzystencjalnej *fides fiducialis* może wnieść zbawienne światło w tę skrajną tajemnicę ukrytości objawionego Boga. Z taką bowiem tylko wiarą wiąże się łaska naszego zbawienia.

²² F. Lan, *Christologie (dogmen- und theologiegeschichtlich)*, w: *Evangelisches Kirchenlexikon I*, Göttingen 1961, 767; por. P. Tillich, *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens II*, Stuttgart 1971, 262nn; O. H. Pesch, dz. cyt., 244nn.

²³ H. Wilkens, *Christus, Christologie*, w: *Taschenlexikon* (wyd. E. Fahlbusch), Göttingen 1971, 183.

²⁴ WA 5, 179, 131 (z II wykładu psalmów); por. G. Maron, dz. cyt., 40.

²⁵ Zob. Y. M. Congar, *Regards et reflexions sur la christologie de Luther*, w: *Das Konzil von Chalcedon III*, Würzburg 1954, 486.

4. I tak oto możemy z kolei przejść do najdrogocenniejszej perły soteriologii Lutra, tj. do tego punktu, który według niego w ogóle stanowi o bycie Kościoła, czyli jest traktowany jako *casus stantis et cadentis ecclesiae*. Chodzi mianowicie o usprawiedliwienie z samej wiary i łaski, o słynne *sola gratia*²⁶. Natarczywe studium Pisma Świętego naprowadziło Lutra do zbawienego odkrycia, że w Ewangelii „objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi”, że „sprawiedliwy z wiary żyć będzie” (Rz 1, 17). Właśnie wewnętrzny związek „sprawiedliwości” z „wiarą”, przy czym wiara jest pojmowana jako dar, czyli łaska, stanowi treść jego wyzwalającego poznania. Sprawiedliwość, której my ludzie potrzebujemy w obliczu Bożego sądu, zostaje nam z wiarą i w wierze darowana. W tym przypadku nie chodzi zatem o nasze uczynki, bo Jezus Chrystus w swoim zadośćczyniącym dziele przez swą śmierć na krzyżu dawno już spłacił dług Bożej sprawiedliwości. Od nas teraz zależy, byśmy się otwarli w wierze na Bożą Łaskę. Zbawienie jest darmo danym darem, jest łaską naszego Zbawiciela. Człowiek dociera zatem do łaskowości Boga, do zbawienia wyłącznie przez łaskę. Nie liczą się tu nasze dobre uczynki i zasługi. Bo gdybyśmy nimi usiłowali Boga „przekupić”, przekreślamy tym samym majestat jego wielkości i zapominamy o wyjątkowym znaczeniu życia i śmierci Jezusa Chrystusa. Chrześcijanin winien się bowiem w obliczu zasług Chrystusowego krzyża chlubić swą słabością. Chodzi tu o tajemniczą „radosną zamianę”²⁷; im bardziej uświadomię sobie swoją niemoc, słabość, swe granice, grzech i winę, oraz z im większą ufnością swoją winę zrzucam na Jezusa Chrystusa, który niósł naszą winę, tym obficie obdarowuje mnie wiekusty w swoim miłosierdziu Bóg tym wszystkim, co jest do zbawienia nieodzowne²⁸. I tak oto „intensywna praca nad Pismem Świętym doprowadziła Lutra, świadomego własnej odpowiedzialności za nauczanie i duszpasterstwo, a zarazem pozostającego w sytuacji osobistego doświadczenia udręk, do odkrycia na nowo Bożego miłosierdzia pośród utrapień i niepewności jego czasów. To „reformatorskie odkrycie” polegało... na tym, że sprawiedliwość Bożą z Listu do Rzy-

²⁶ Por. G. Boss — H. J. Urban, *dz. cyt.*, 23: „Das Evangelium von der Rechtfertigung war für Martin Luther der Hauptartikel, der Kern seiner Frömmigkeit und seiner Theologie. Es war für ihn die Mitte der Heiligen Schrift... Die Rechtfertigungslehre sei der Artikel, mit dem seine Sache stehe und falle”. Zob. tu także O. H. Pesch, *dz. cyt.*, 264nn; *Rechtfertigung, w: Kleines Lexikon der Reformation*, München 1983, 130n.

²⁷ Zob. T. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit, Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980, 15—33; 326nn: „Christologie des fröhlichen Wechsels”. Zob. w odniesieniu do pracy Beera: R. Bäumer, *Um Luthers Theologie*, Münchener Theologische Zeitschrift 34 (1983) 146—156, 224—231.

²⁸ Zob. G. Boss — H. J. Urban, *dz. cyt.*, 22.

mian (1, 17) odczytał jako sprawiedliwość darowującą, a nie sprawiedliwość żądająca, która skazuje grzesznika. „Sprawiedliwy żyje z wiary”: żyje z tego miłosierdzia, które Bóg daje nam przez Chrystusa. W tym odkryciu, którego potwierdzenie znalazł u św. Augustyna, otworzyło się przed nim orędzie Pisma Świętego jako Dobra Nowina, jako „Ewangelia”. Otworzyły się przed nim, jak powiedział „bramy rajy”²⁹.

W związku ze strukturą jego nauki o usprawiedliwieniu „z samej łaski i wiary” należy konieczne jeszcze wspomnieć reformatorski aksjomat: *simul iustus et peccator*, który bynajmniej nie jest tylko wyrazem paradoksalizmu całej teologii Lutera, ale stanowi radykalne ujęcie jej podstawowej formuły w ogóle (*Grundformel*). Chodzi mianowicie o kategorię — *simul*³⁰.

Wiemy już, że jako „teologia oddolna” ujmuje ona w zakres swej penetracji najpierw człowieka. Ten zaś ukazuje się w obliczu Boga jako zagubiony grzesznik, jako nicość. Absolutna Nieskończoność i skończoność bez wyjścia, święta Błogość oraz nieszczęsne zagubienie zderzają się ze sobą bez jakiegokolwiek złagodzenia. W ten sposób nie opisuje jednak Luter relacji bytowych, które można by ukazać przez analizy myślowe, lecz określa jedynie miejsce, w którym spełnia się owo o wszystkim decydujące wydarzenie, które stanowi zasadniczą treść chrześcijańskiego orędzia, że mianowicie Bóg lituje się nad człowiekiem; on czyni prostym, co było wykrzywione. Ta jednakowoż fundamentalna treść nie stanowi już położenia, statusu, miejsca, lecz jest wydarzeniem, procesem, historią. To, co z istoty swej bywa alternatywą, zostaje w procesie zbawczego działania Boga połączone w pełne napięcia (bo dualistyczne) „razem” i „równocześnie”. Tak oto dla Lutera staje się owo „simul” faktyczną formułą skrótową (*Kurzformel*), podczas gdy określenie *solus* stanowi dlań **tylko nieodzowną podstawę zrozumienia**. Wyłącznie sam Bóg usprawiedliwia i temu faktowi można wyjść naprzeciw tylko przez czystą wiarę. Że tak się rzecz ma, tego znowu nie sposób pojąć w oparciu o mądre refleksje, ale przez wskazanie na samą podstawę tegoż wydarzenia, którą jest właśnie *solus Christus*, łączący w sobie bóstwo i człowieczeństwo, i który sam jest równocześnie „Błogosławionym” i „Przeklętym” — i to nie w znaczeniu następstwa (po) lub paralelizmu (obok), ale w owym właśnie „równocześnie” (*simul*), w którym zagniewany Bóg Prawa zbliża się do nas jako Bóg usprawiedliwiającej Ewangelii³¹. Można by to i tak ująć: „Usprawiedliwienie czło-

²⁹ Marcin Luter — świadek Jezusa Chrystusa, nr 8.

³⁰ W. Beinert, *art. cyt.*, 6nn: „eine Grundformel der Theologie Luthers”.

³¹ Por. WA 3, 426, 34n: „Et ideo simul maledictus et benedictus, simul vivus et mortuus, simul dolens et gaudens, ut omnis in se absorberet et omnia ex se conferret bona”; por. także WA 56, 343, 18—21. Zob. W. Beinert, *art. cyt.*, 18n.

wieka oznacza, że nie jest on jeszcze sprawiedliwy, ale znajduje się w ruchu, jest w drodze ku sprawiedliwości”³². Chodzi zatem o wciąż realizujące się wydarzenie, zarówno u jednostki, jak też całej ludzkości, aż do momentu eschatologicznego spełnienia. Dlatego też można brane czasowo *simul* wyrazić także przestrzennie: człowiek znajduje się zawsze w pewnym „pomiędzy”, w ruchu ku doskonałej świętości³³.

Tylko w takim ujęciu wydaje się być słynne *simul iustus et peccator* do przyjęcia. Kiedy tu jest mowa o grzechu, Luter wcale nie myśli o określonych moralnych lub amoralnych aktach, lecz o podstawowej „samorelacji”, o egoistycznie ukierunkowanej woli człowieka, która należy do jego, grzechem pierworodnym znamionowanej, egzystencji³⁴. Chodzi tutaj zatem o stabilność egzystencjalnego samoskrzywienia człowieka. Opisy *iustus* i *peccator* nie stanowią w tym przypadku właściwości lub przymiotów, ponieważ są relacjami w procesie, aspektami myślenia perspektywicznego³⁵. Bliżej rzecz ujmując, można by tu u Lutera wyróżnić aż trzy warianty. Formuła *simul* może mianowicie być brana w znaczeniu określenia „częściowo” (*partim—partim*), tzn. że człowiek jest tylko parcyjnie sprawiedliwy. Można by je również pojmować jako wypowiedź eschatologiczną: usprawiedliwiony żyje wciąż jeszcze w świecie grzechu, jest on *peccator in re*, ale równocześnie może on swą nadzieję zwrócić na ostatecznie nową rzeczywistość; jest po prostu *iustus in spe*. Wreszcie można tu również mieć na uwadze odniesienie człowieka do Boga jako takie. I dopiero w tym przypadku osiąga *simul* właściwą sobie krańcowość: człowiek jest i pozostaje podmiotem z ambivalentnymi odniesieniami, relacjami do Boga. Jest on zarówno Jego nieprzyjacielem, jak też przyjacielem; wciąż tak samo przeciwko Bogu, jak Bóg ku niemu zwrócony. Sam w sobie pozostaje grzesznikiem, a wyłącznie ze strony Boga, tzn. od zewnątrz, staje się sprawiedliwy. I w ten oto sposób może Bóg być wszystkim we wszystkich³⁶.

5. Wśród dalszych ważnych elementów treściowych teologii Lutera należałoby koniecznie jeszcze uwypuklić powszechność kapłaństwa całego ludu Bożego, fakt ukrytości prawdziwego Kościoła jako *creatura verbi* oraz nieodzowność pneumatycznego wymiaru pobożności. By jednak tego detalicznego wyliczania nie przedłużać, jak

³² WA 39/I, 83, 16; WA 39/I, 252, 8—12.

³³ WA 56/442, 15—21; por. WA 39/I, 521, 5—522, 3.

³⁴ WA 56/259, 2—4.

³⁵ WA 39/I, 564, 5n.

³⁶ W. Beinert, *art. cyt.*, 19; O. H. Pesch, *art. cyt.*, 152—164; tenże, *Katholiken lernen von Luther*, w: K. Lehmann (wyd.), *Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten*, München-Zürich 1982, 153nn.

również i z tego względu, że zagadnienia te w świetle współczesnej teologii katolickiej nie stanowią już zasadniczych punktów kontrowersyjnych³⁷, przejdziemy od razu do części III naszych wywodów.

III. Wymogi ekumeniczne katolickiej „receptji” Lutra

1. Najpierw trzeba podkreślić wagę historycznego kontekstu fenomenu Lutra. Choć nie usprawiedliwia on bynajmniej wszystkich jego subiektywnych aspektów i skrajności ujęć, zwłaszcza zaś afektywnych reakcji Reformatora, stanowi jednak niezmiernie ważną rolę w należytym zrozumieniu jego istotnych zamiarów. Prawdą pozostanie — jak stwierdza Jan Paweł II — że „dla Kościoła katolickiego wiąże się przez całe wieki z imieniem Marcina Lutra wspomnienie o bolesnym czasie, przede wszystkim jednak świadomość początku wielkich kościelnych podziałów. 500 urodziny Marcina Lutra powinny dlatego być dla nas okazją do przemyślenia w prawdziwości i chrześcijańskiej miłości ważkich historycznie wydarzeń okresu Reformacji. Właśnie z historycznego dystansu można historyczne procesy często lepiej zrozumieć i przedstawić”. Dalej kontynuuje papież, że historyczne studia nad Lutrem „pokazały oczywiście także wyraźnie, że zerwania jedności Kościoła nie sposób sprowadzić do (samego) niezrozumienia ze strony pasterzy katolickiego Kościoła ani do niedostatecznego pojmowania katolicyzmu ze strony Lutra, aczkolwiek i ono mogło tu odgrywać pewną rolę. Decyzje, o które wówczas chodziło, sięgały głębiej. Przy sporze o stosunek wiary do tradycji dochodziły do głosu zasadnicze pytania o właściwy wykład i przywłaszczenie sobie wiary chrześcijańskiej, pytania, których kościelnodzielącego skutku nie można bynajmniej przewyciężyć samym historycznym zrozumieniem”. W każdym bądź razie w odniesieniu do Lutra, do przywrócenia jedności „potrzeba najpierw prowadzić skrupulatnie dalej historyczny wysiłek. Chodzi o to, by bezinteresowne badania, motywowane wyłącznie poszukiwaniem prawdy, pomogły zdobyć sprawiedliwy obraz Reformatora jak też całej epoki reformacji oraz zaangażowanych w nią osób”³⁸. Dodajmy tutaj od siebie, iż dzisiaj już dobrze o tym wiemy, że Luter wcale nie chciał „reformacji”, dążąc usilnie do nieodwołalnej wówczas reformy Kościoła.

2. I tak bylibyśmy od razu przy drugim stwierdzeniu, że mia-

³⁷ Zob. A. Brandenburg, *Martin Luther gegenwärtig. Katholische Lutherstudien*, Paderborn 1969; tenże, *Die Zukunft des Martin Luther. Martin Luther — Evangelium und die Katholizität*, Münster 1977; J. Broseder, *Die katholische Luther-Rezeption*, Concilium 12 (1976) 515—521.

³⁸ *Un messaggio del Santo Padre al cardinale Willebrandt: La verità storica su Lutero alimenti il dialogo per l'unità*. L'Osservatore Romano 123/1983/N. 256 (z 6.XI).

nowicie, tych to szczerych zamierzeń religijno-reformistycznych nie sposób już dzisiaj Lutrowi odmówić. Sam zresztą Ojciec św. w cytowanym powyżej liście do kardynała J. Willebrandsa z 31.X.1983 r. stwierdza, że współczesne badania nad samym Reformatorem oraz skomplikowanym historycznym uwarunkowaniem jego wystąpienia dowiodły „głębokiej religijności Lutra, który był pchany palącą namiętnością co do pytania o wieczne zbawienie”. Wielu historyków reformacji, zwłaszcza zaś luterologów, podkreśla w tym kontekście, że był on rzeczywiście prawdziwym *homo religiosus*, i to mianowicie typu profetycznego³⁹; dlatego też dla wielkiej sprawy dał się niejednokrotnie ponieść afektowi, na wzór po prostu starotestamentalnych proroków⁴⁰.

3. Następnie trzeba koniecznie pamiętać o obustronnej winie. Szwajcarski teolog zwingliński i protestancki hagiograf Walter Nigg zwykł w tym przypadku przypominać ewangeliczny fakt, zgodnie z którym nawet rzymscy żoldacy nie odważyli się podzielić szaty Chrystusa, ale rzucili o nią los⁴⁰. To dopiero my *christóphoroi*, nosiciele imienia Chrystusowego to uczyniliśmy, rozdzierając naszymi grzechami jeden Chrystusowy Kościół. Dlatego to Ojciec św. w swoim liście z okazji jubileuszu 500-lecia urodzin Lutra podkreśla: „Gdzie jest wina, musi być uznana, obojętnie której dotyczy strona; gdzie zaś napotykamy na polemikę, która wypaczyła spojrzenie, trzeba je skorygować i znowu niezależnie od tego, o jaką tutaj stronę by chodziło. Przy tym nie wolno nam się jednak kierować chęcią stania się sędziami historii, lecz za jedyny cel powinno nam przyświecać lepsze poznanie, abyśmy przez nie mogli stać się podatniejszymi na prawdę. Tylko w postawie, która jest bezwarunkowo otwarta na oczyszczenie przez prawdę, jesteśmy w stanie odnaleźć wspólne zrozumienie tamtych wydarzeń i tak też zdobyć nowe punkty wyjściowe dla aktualnych rozmów”⁴¹. Zaznaczmy, iż w tym względzie posiada zwłaszcza pierwsza teza Lutra wciąż jeszcze swą

³⁹ Z tego punktu widzenia podchodzi ze strony katolickiej do Lutra jednoznacznie zwłaszcza Johannes Hessen w cytowanej powyżej pracy (*Luther in katholischer Sicht*, Bonn 1947). Przed nim usiłował to także czynić słynny badacz reformacji Josef Lortz, a obecnie robią to zwłaszcza Peter Manus oraz Otto Hermann Pesch. Por. tu także G. Boss — H. J. Urban, *dz. cyt.*, 42n; O. H. Pesch, *Katholiken lernen von Luther*, *art. cyt.*, 152. Kard. J. Höffner stwierdził w kontekście tegorocznych uroczystości jubileuszowych, iż nawet uzasadniona katolicka krytyka względem Lutra „hindert uns nicht in Luther den religiösen Menschen, den grossen Beter, den charismatisch-prophetischen Geist zu sehen” — KNA Dokumentation (1983) Nr. 31 (2.XI).

⁴⁰ Zob. A. Nossol, *Przez nawrócenie do jedności*, *Więź* 26 (1983) z. 3, 49.

⁴¹ W tym kontekście warto też przytoczyć inne znamienne słowa Ojca św. z jego podróży w RFN — *Ansprache an die Vertreter der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) im Dommuseum in Mainz am 17. November 1980*, w: *Lasst euch nicht*

aktualność: „Ponieważ Pan i Mistrz nasz Jezus Chrystus mówi: Czyńcie pokutę! (Mt 4, 17), chciał, ażeby całe życie wiernych było pokutą”. Dlatego dobrze się dzieje, że dziś znowu „zaczyna się go wspólnie uważać za świadka Ewangelii, nauczyciela w dziedzinie wiary i nawołującego do duchowej odnowy”⁴². „Wołanie Lutera o reformę Kościoła, które było nawoływaniem do pokuty, płynie do nas w dalszym ciągu. Skłania nas do tego, byśmy na nowo słuchali Ewangelii, byśmy uznawali naszą własną niewierność w stosunku do Ewangelii i byśmy świadczyli o tym w sposób wiarygodny. Jest to dziś niemożliwe bez zwracania uwagi na inne Kościoły oraz ich świadectwo, bez prób pojednania z nimi i bez porzucenia przestarzałych nieprzyjaznych sposobów ich przedstawiania”⁴³.

4. Otóż nie wolno nam w żadnym wypadku zapominać o innych Kościołach. Prowadząc zatem dialog z Kościołami wyrosłymi z reformacji, powinniśmy stale zwłaszcza mieć na uwadze także trzeciego wielkiego partnera w „trójkącie chrześcijaństwa”⁴⁴, którym jest Kościół prawosławny.

5. Prawdą jest, że „historyczne wyjaśnianie, które zwraca się ku dawnym wydarzeniom w ich aktualnie oddziaływającym znaczeniu, musi pojąć ręką w rękę z dialogiem wiary, w którym tu i teraz poszukujemy jedności. Swoją mocną podstawę znajduje on w tym, co nas — zgodnie z ewangelicko-luterańskimi księgami wyznaniowymi — także po odłączeniu spaja: w słowie Pisma Świętego,

entmutigen, dz. cyt., s. 132n. „Unser Zusammensein in Ihrem deutschen Vaterland konfrontiert uns mit dem Geschehen der Reformation. Wir müssen an das denken, was ihr vorausging und was seither geschehen ist. Weichen wir den Fakten nicht aus, dann wird uns bewusst, dass menschliches Verschulden zu der unheilvollen Trennung der Christen geführt hat und dass unser Versagen immer wieder Schritte zur Einheit behindert, die möglich und nötig sind. Nachdrücklich mache ich mir zu eigen, was mein Vorgänger Hadrian VI. 1523 auf dem Reichstag zu Nürnberg bekannt hat: »Gewiss ist die Hand des Herrn nicht verkürzt, dass er uns nicht retten konnte, aber die Sünde scheidet uns von ihm... Wir alle. Prälaten und Geistliche, sind vom Weg des Rechten abgewichen, und se gab lange keinen einzigen, der Gutes tat (Ps 14, 3). Deshalb müssen wir alle Gott die Ehre geben und uns vor ihm demütigen. Ein jeder von uns soll betrachten, weshalb er gefallen, und sich lieber selbst richten, als dass er Gott am Tage seines Zorns gerichtet werde«. Mit dem letzten deutschen, beziehungsweise niederländischen Papst sage ich: »Die Krankheit ist tief eingewurzelt und vielgestaltig; es muss daher Schritt für Schritt vorgegangen und zuerst den schwersten und gefährlichsten Übeln durch rechte Arzneie begegnet werden, um nicht durch eine übereilte Reform alle Dinge noch mehr zu verwirren«. Heute wie damals ist die Erneuerung des christlichen Lebens der erste und wichtigste Schritt zur Einheit. »Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung«” (*Un. Red.*, Nr 7).

⁴² Marcin Luter — świadek Jezusa Chrystusa, nr 4.

⁴³ Tamże, nr 6.

⁴⁴ Zob. P. Meinhold, *Das Dreieck der Christenheit*. Hamburg 1974.

w wyznaniach wiary, w soborach starożytnego Kościoła”⁴⁵. Krótko rzecz ujmując, obok całego naszego ludzkiego wysiłku, musimy zdać się także na tego, który w wyliczonych przez papieża faktach wciąż jeszcze istniejącej łączności odgrywa istotną rolę, mianowicie na samego Ducha Świętego, który też jest decydującym Sprawcą jedności Trójcy Przenajświętszej, stanowiącej wszakże o zasadniczym *specificum* naszej wspólnej wiary chrześcijańskiej. Choć sami spowodowaliśmy rozdarcie chrześcijaństwa, sami jednak nigdy, tzn. bez pomocy Ducha Bożego, nie doprowadzimy teraz już do jedności.

6. Stąd też bierze się tak wielkie znaczenie modlitwy. Luter m. in. „uczy nas, iż może istnieć jedność w koniecznej różnorodności zwyczajów, porządków i teologii. — Jako teolog wskazuje nam, jak poznanie Bożego miłosierdzia otwiera się jedynie przed tymi, którzy modlą się i rozmyślają, których Duch Święty przekonuje o prawdzie Ewangelii oraz — wbrew wszelkim udrękom — utrzymuje i umacnia w tej sprawie”⁴⁶. A papież powie, że „w adorującej pokorze przed misterium Opatrzności Bożej oraz w pełnym szacunku wsluchiwaniu się w to, co Duch Boży uczy nas dzisiaj w odniesieniu do wydarzeń okresu reformacji, zmierza Kościół do poszerzenia granic swej miłości i ukierunkowuje się ku jedności wszystkich, którzy jako ochrzczeni noszą imię Jezusa Chrystusa”, sam szczerze się modląc w intencji usiłowań ekumenicznych i błogosławiąc im⁴⁷.

Kończąc, należy raz jeszcze stwierdzić, że Marcin Luter też chciał jedności, bo działał w jednym Kościele i pragnął serio tylko jego dobra⁴⁸. Dlatego też jubileusz 500-lecia jego urodzin nie może za żadną cenę stanowić podstawy dla jakiegokolwiek „uczczenia” podziału Kościoła, jak we wstępie zaznaczono. A ile zaś w jego teologii drzemie potencjału czystego dziedzictwa chrześcijańskiego, świadczy sam proces przejścia go w całość niemalże pełni, i to zarówno w aspekcie formalnym, jak też i merytorycznym, przez naszą „odnowioną” teologię posoborową, łącznie z wieloma akcentami liturgicznymi naszego Kościoła⁴⁹. Ten fakt nie oznacza długo jeszcze apoteozy samego Reformatora. Bo na nią po prostu nie zasługuje,

⁴⁵ Jan Paweł II w cytowanym już liście do kard. J. Willebrandsa z 31 X 1983 r.

⁴⁶ Marcin Luter — *świadek Jezusa Chrystusa*, nr 26.

⁴⁷ Zakończenie jego listu z 31 X 1983 r. do kard. Willebrandsa. O znaczeniu teologicznym listu i jego ekumenicznej wymowie zob. *An der Schwelle der Neuzeit. Ein Papstbrief zum Luther-Jahr*, Christ in Gegenwart 35/1983/Nr. 46 (z 13.XI) 387n.

⁴⁸ Zob. O. H. Pesch, *Katholiken lernen von Luther*, art. cyt., 164n.

⁴⁹ Tamże, 159—181; tenże, *Der „lutherische“ Luther — eine katholische Möglichkeit? Versuch einer Verständigung über „historische Lutherforschung“ und „systematische Lutherdentung“*, w: P. Manns — H. Meyer (wyd.). *Ökumenische Erschliessung Martin Luthers*, Paderborn-Mainz 1983. 44-66.

podobnie jak nie wolno go żadną miarą „diabolizować”. Na pewno bowiem nie jest on „świętym” w znaczeniu tradycyjnym, ale też nie „arcykacerzem” we współczesnym znaczeniu. Jest natomiast wspólnym nauczycielem wiary chrześcijańskiej⁵⁰ i piewcą chwały Ewangelii Pana naszego Jezusa Chrystusa, niezależnie od wszystkich boleści wiążących się historycznie z dziełem zamierzonej przezeń zbawiennej reformy Kościoła, reformy, która stała się nieszczerą reformacją.

WAS KANN DIE THEOLOGIE MARTIN LUTHERS DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE BIETEN?

Luther will auch aus Anlass der Feier seines 500. Geburtstages nicht „gefeiert”, sondern ergründet werden. Das katholische Lutherbild hat inzwischen eine wesentliche Wandlung erfahren, deren Rahmen sich adäquat mit der Bezeichnung „Erzketzer” und „Vater im Glauben” umschreiben lässt. Nicht ohne Bedeutung ist daher die Tatsache, dass gerade Johannes Paul II. als der erste Papst nach 450 Jahren (bei seinem Deutschlandbesuch 1980) Luther wieder beim Namen nannte und seinen Römerbrief-Kommentar zitierte; schliesslich auch zum Jubiläumsjahr 1983 einen speziellen Brief an den Präsidenten des Einheitssekretariats verfasste. Das alles rechtfertigt u.a. die Frage nach der Bedeutung von Luthers Theologie für die aktuelle katholische Glaubenswissenschaft, wobei es zuerst um die Herausstellung der wesentlichsten formalen, sodann auch der inhaltlichen Elemente der Theologie des Reformators geht. Im Endergebnis wird die Frage nach den ökumenischen Voraussetzungen einer katholischen „Rezeption” Luthers gestellt.

Unter den zuerst genannten Elementen werden vor allem solche hervorgehoben wie: ein biblischer Grundzug, die Christozentrik, die Glaubensradikalität im Sinne einer *fides fiducialis*, die *sapientia experimentalis*, non

⁵⁰ Zob. cytowaną powyżej pracę zbiorową: *Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten*. München-Zürich 1982; P. Meinhold, *Die gesamtchristliche Bedeutung der Theologie Martin Luthers*, Wiesbaden 1976; O. Köhler, *Martin Luther in seinem Jubiläumsjahr*, Stimmen der Zeit 108/1983/H. 11, 732 n. W cytowanej pracy zbiorowej *Ökumenische Erschliessung Martin Luthers* czytamy już w słowie zalecającym dwóch biskupów (Hans Heinrich Harms i Paul-Werner Scheele): „Luthers Christuszeugnis, das in seiner biblischen Verankerung sich von Anfang an einer partikularkirchlichen Inbesitznahme entzog, hatte und hat auch heute noch der gesamten Christenheit in ihrem Verkündigungs- und Zeugnisauftrag Wesentliches zu sagen”. Kard. J. Willebrands wygłosił jako przewodniczący Sekretariatu do Spraw Jedności przemówienie na V Sesji plenarnej Światowego Związku Luterańskiego w Evian-les-Bains w lipcu 1970 r., które zakończył znamienym stwierdzeniem: „Na zgromadzeniu, które obrało za temat »Postannictwo wobec świata«, jest rzeczą dobrą wspomnieć męża, dla którego nauka o usprawiedliwieniu była artykułem, od którego zależy »być albo nie być« Kościoła (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). W tym może on być naszym wspólnym nauczycielem (podkreślenie moje), że Bóg zawsze musi pozostać Panem, i że naszą najważniejszą ludzką odpowiedzialnością musi być bezwzględne zaufanie i uwielbienie Boga” — cyt. za A. Skowronek, *Luter*, Więź 26/1983/ nr 3, 54; por. tu także, J. Maron, *dz. cyt.*, 40.

doctrinalis mit dem *Simul*-Prinzip als Grundformel dieser Theologie, und die Evangelizität mit ihrer heilbringenden *certitudo*, die keine *securitas* beanspruchen will.

Von den inhaltlichen Elementen treten wieder folgende hervor: Die Theologie des Gotteswortes, Gottes Gnädigkeit, die Kreuzestheologie und die Rechtfertigungslehre mit ihrer Zuspitzung in der Formel: *simul iustus et peccator*. Im Nachher sind noch das allgemeine Priestertum des Gottesvolkes, die Verborgenheit der Kirche als *creatura verbi*, und die pneumatische Dimension der Frömmigkeit angedeutet worden.

Sodann wird im 3. Teil die genaue Berücksichtigung des geschichtlichen Kontextes sowohl Luthers wie der ganzen Reformation gefordert. Im gleichen Zug wird auf Luthers „tiefe Religiosität“ hingewiesen und die berechnete Schuldfrage auf beiden Seiten aufgeworfen. Erinnert wird auch an die Orthodoxie als die dritte Grösse im „Dreieck der Christenheit“, sowie an alle christlich verbindlichen Tatsachen, die immer schon, trotz der Trennung, unser gemeinsames Gut waren, zumal es feststeht, dass Luther um eine Reform in der einen Kirche Christi rang, und somit von vornherein keine „Reformation“ anstrebte. Er selbst ist im Grunde genommen weder „Ketzer“ noch „Heiliger“.