

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 13 (2018)

DOI 10.24425/119665

KS. RAJMUND PORADA
Uniwersytet Opolski w OpoluLUTRA NAUCZANIE O USPRAWIEDLIWIENIU JAKO *IMPUTATIO*
I *DEIFICATIO*

Główny duchowy i teologiczny cel reformatorskich dążeń Marcina Lutra uwiadcznia się w jego pierwotnym i zasadniczym skoncentrowaniu się na kwestii pokuty i odnowy życia, a swój ostateczny wyraz odnalazły w jego nauczaniu na temat usprawiedliwienia. Z doświadczeń związanych z sakramentem pokuty wyniknął zasadniczy kształt nauki o usprawiedliwieniu. Zgodnie z nią, grzesznik dzięki obietnicy (*promissio*) Ewangelii wyrażonej w zewnętrznym słowie zostaje usprawiedliwiony przez wiarę, która w przyjęciu tego słowa jako prawdziwego i dającego pewność zbawienia, na skutek działania Ducha Świętego prowadzi do jedności z Chrystusem¹.

Luter jest teologiem zakorzenionym w średniowieczu, a jego teologiczne poszukiwania związane są z wyzwaniem tamtej epoki i całkowicie mieszczą się w jej ramach. Kluczowe w tym kontekście jest dostrzeżenie faktu, że teologii Lutra nie można analizować w oderwaniu od epoki, w której przyszło mu żyć. Jak zauważa V. Leppin, Luter poruszał się w dużej mierze po śladach wyznaczonych przez średniowieczną mistykę, stawiając przy tym nowe, oryginalne akcenty². Mistyczne korzenie teologii Lutra pozwalają interpretować wspomnianą jedność z Chrystusem w sensie wewnętrznej przemiany grzesznika – deifikacji – jeśli by tak tłumaczyć Lutrowe *vergottet*³.

W niniejszym artykule zostanie zaprezentowane nauczanie Lutra na temat usprawiedliwienia w kontekście jego soteriologicznych i antropologicznych konsekwencji, których granice – jak się wydaje przynajmniej na poziomie werbalnym – wyznaczają pojęcia *imputatio* i *deificatio*. Jednocześnie uwzględnione zostanie

¹ Por. W. Thönnissen, *Von der impliziten zur expliziten Rezeption. Katholische Lutherforschung heute*, „Catholica” 71 (2017), s. 164.

² V. Leppin, *Kontinuität und Neuanfang in Luthers Biographie*, w: *Luther: Katholizität und Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen*, red. W. Thönnissen, J. Freitag, A. Sander, Paderborn: Bonifatius–Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, s. 132; V. Leppin, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München: C.H. Beck 2016, s. 15; 20n.; 55n.

³ M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, red. H. Böhlau i in., Weimar 1883–2009, 20, 229, 33.

historyczne tło tego nauczania, gdzie istotną rolę odgrywały zarówno spór o odpusty, jak i mistyczne inspiracje teologii Lutra. Oba te czynniki pełnią ważną funkcję hermeneutyczną w odniesieniu do nauki o usprawiedliwieniu.

1. PÓŻNOŚREDNIOWIECZNY MISTYCYZM JAKO PODŁOŻE TEOLOGII LUTRA

Oddając się studiom w klasztornej celi ulokowanej w południowej wieży klasztoru w Wittenberdze, Luter zmagał się z pytaniem o Boga – czy jest On Bogiem zemsty i odplaty, który karze surowo ludzi, żąda od nich różnych duchowych wysiłków, a którego łaskę można zyskać odpłatnie – w sensie dosłownym i przenośnym? Mimo licznych ćwiczeń pokutnych, którym towarzyszyły religijne skrupuły, ciągle żywe pozostawało pytanie: jak zyskam łaskawego Boga?⁴ Pytanie to było powodowane w dużej mierze eschatologicznym lękiem, który pozostawał doświadczeniem wielu ludzi tamtej epoki i uznawany jest za jedną z charakterystycznych cech ówczesnej duchowości. Ów eschatologiczny lęk wyrażał się także w praktyce duszpasterskiej, której zadanie w dużym stopniu polegało na szukaniu pocieszenia dla osób stojących przed dramatycznym pytaniem: czy przynależą do przeznaczonych do zbawienia czy też zmierzają w stronę ostatecznego potępienia? Powszechnie przyjmuje się, że Luter wystąpił z krytyką odpustów, gdyż był przekonany, iż handel nimi wynikał z wykorzystania przez Kościół panującego wówczas eschatologicznego lęku. Bezpośrednie włączenie się w teologiczną debatę poprzez publikację 95 też zostało sprowokowane m.in. odpustami ogłoszonymi w *Instructio Summaria* Albrechta Brandeburskiego⁵. Wśród badaczy Lutra istnieje rozdzźwięk w ocenie tego, czy to spór o odpusty doprowadził Lutra do „odkrycia” usprawiedliwiającej łaski czy też, że opowiadanie się Lutra za pierwszeństwem łaski doprowadziło do sporu na temat odpustów⁶. K. Unterburger utrzymuje, że pierwsza opcja natrafia

⁴ Zob. Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 1: *Historia i teologia luteranckiej odnowy Kościoła w Niemczech w XVI wieku*, Bielsko-Biała: Augustana 2016, s. 112.

⁵ Por. tamże, s. 72-74; A.A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie naczelnym kryterium reformacyjnej odnowy Kościoła*, w: *Reformatory a Kościół rzymski*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2017, s. 114.

⁶ Zob. U. Barth, *Die Geburt religiöser Autonomie. Martin Luthers Ablassthesen von 1517*, w: *Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff*, red. A. von Scheliha, M. Schröder, Stuttgart: Kohlhammer 1998, s. 27n; F. Weber, *Ablass und kein Ende? Warum die theologische Auseinandersetzung geführt werden muss*, KNA-ÖKI 07.10.2008, s. 10; K. Unterburger, *Turmerlebnis und Thesenanschlag: Luthers Gedankensystem entsteht. Hintergründe aus Theologie und Frömmigkeit*, w: *Neu hinsehen: Luther. Katholische Perspektiven – ökumenische Horizonte*, red. S. Mokry, R. Grütz, L. Nagel, Paderborn: Bonifatius–Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, s. 31.

na istotne trudności natury historycznej. Luter będąc augustianinem od samego początku swej zakonnej i teologicznej drogi musiał być obeznany z Augustynem, jako duchowym wzorem dla zakonu augustianów, a zarazem przedmiotem intensywnych badań. Myślenie Lutra naznaczone jest Augustyńskim przekonaniem, że prawdziwie pobożny chrześcijanin uznaje własną niegodność i liczy jedynie na sprawiedliwość Chrystusa⁷.

Augustyńska tradycja nie była obca Lutrowi także dzięki jego zakonnemu przyjacielowi, a zarazem spowiednikowi i nauczycielowi, J. Staupitzowi. Głębokie zanurzenie Lutra w teologicznym myśleniu zakonnego współbrata nie pozostało bez wpływu zarówno na jego życie duchowe, jak i teologiczne myślenie. Właśnie u J. Staupitza znajduje się kluczowa myśl późniejszej Reformacji, że człowiek nie może w żaden sposób własnymi zasobami przyczynić się do swego zbawienia⁸. W jednym z wielkopostnych kazań J. Staupitz tak przedstawia cierpienie Jezusa Chrystusa, aby ukazać, że w Nim podjęte zostały wszystkie cierpienia ludzkie⁹. Jeśli wierzący wejdzie w przestrzeń współcierpienia z Chrystusem, wówczas odkryje w swym najgłębszym jądrze miłosierdzie Boga. W ten sposób – jak pisze V. Leppin – J. Staupitz odkrył „najsłodszego Jezusa Chrystusa” (*allersüßist Jesus Christus*), poza którym nie ma żadnej innej pociechy dla człowieka¹⁰. „Odkrycie” to pozostawało w zgodzie z późnośredniowiecznymi przekonaniem, że zbawienie jest zależne wyłącznie od męki i cierpienia Chrystusa. Medytując nad ranami Chrystusa, człowiek miał zdobywać bezpośrednio „wejrzenie” w samego Boga i stać się wolnym od konieczności tworzenia spekulatywnych i niepewnych konstrukcji na drodze zbliżania się do Boga. Luter przyswoił sobie te wskazania, interpretując je później przez rozróżnienie pomiędzy Bogiem „ukrytym” (*Deus absconditus*) a Bogiem „objawionym” (*Deus revelatus*)¹¹. Zdaniem V. Leppina, dla Lutra był to istotny impuls do przejścia za J. Staupitzem zasady *solus Christus*¹².

Bardzo wczesnie więc, zgodnie z powyższą zasadą, Luter utrzymywał, iż człowiek zostaje usprawiedliwiony dzięki sprawiedliwości Bożej, a nie przez własne dobre uczynki. Mówiąc o biblijnym objawieniu tej prawdy, stale wskazywał na Psalm 31,2 oraz List do Rzymian 1,16n. Naukę o usprawiedliwieniu przez wiarę przeciwstawiał Luter stanowisku głoszącemu, że człowiek może stać się sprawiedliwym przez dobre uczynki. Ten pogląd stał też za sprzeciwem wobec

⁷ Zob. K. Unterburger, *Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern*, Münster: Aschendorff 2015, s. 53-82; 121nn; K. Unterburger, *Turmerlebnis und Thesenanschlag*, s. 37.

⁸ J. Staupitz, *Salzburger Predigten*, 55, 195n.; cyt. za: V. Leppin, *Die fremde Reformation*, s. 15.

⁹ J. Staupitz, *Salzburger Predigten*, 25, 9n.; cyt. za: V. Leppin, *Die fremde Reformation*, s. 14.

¹⁰ J. Staupitz, *Salzburger Predigten*, 34, 7; 39, 139; cyt. za: V. Leppin, *Die fremde Reformation*, s. 14.

¹¹ Zob. M. Luther, *Werke*, 5, 294, 14-34.

¹² V. Leppin, *Die fremde Reformation*, s. 19.

ówczesnej praktyki odpustów i kryjących się za nią przekonania¹³. Do takich przekonania zaliczały się: utożsamienie kar boskich i kanonicznych, rozciągnięcie kościelnej jurysdykcji na czyściec, handel odpustami, sugestia, że poprzez odpusty dokonuje się usprawiedliwienie. Co istotne jednak, Luter nie podważa w żadnym wypadku sensu pokuty. Za 95 tezami kryje się właśnie teologia chrześcijańskiej pokuty¹⁴, która – jak stwierdza już pierwsza teza – winna przenikać całe życie chrześcijanina. Pokuta jest więc procesem urzeczywistniania wiary w to, że to Bóg, a nie człowiek sam siebie czyni sprawiedliwym. Nie można zatem wyeliminować jej z chrześcijańskiego życia lub jej upraszczać, gdyż przynależy do centralnych aspektów zwiastowania Ewangelii. Co zatem stanowiło doktrynalną podstawę krytyki odpustów przez Lutra?

W tradycyjnej praktyce odpustów w odniesieniu do pokuty funkcjonowała archaiczna koncepcja równoważności (ekwiwalencji), która dominowała w kościelnej praktyce od wczesnego średniowiecza. Zgodnie z nią, grzech naruszał obiektywny porządek i musiał być wyrównany przez inny czyn. Najczęściej rozumiano przez to czyn podejmowany przez grzesznika, np. pokutną pielgrzymkę. To zadośćuczynne działanie mogło być podejmowane także zastępczo przez inne osoby. Mimo że w szczytowym okresie rozwoju średniowiecza praktyki odpowiadające koncepcji ekwiwalencji poddano większej kościelnej kontroli, wiążąc je z kapłańską absolucją w spowiedzi, sama koncepcja trwała nie tylko w rozumieniu czynów zadośćuczynnych, ale była także podtrzymywana przy okazji głoszenia odpustów. Za tradycyjnym rozumieniem odpustów, a ich krytyką ze strony Lutra, stało jednak odmienne rozumienie tego, czym jest ze swej istoty chrześcijańska pokuta i co jest jej skutkiem.

Luter odrzucał logikę ekwiwalencji, czyli możliwość odbudowy zniszczonego przez grzech obiektywnego porządku przez dzieło zadośćuczynienia ze strony człowieka. Według niego, w grzechu człowiek jest zawsze skierowany ku sobie, egocentryczny (*incurvatus in se*). Nie jest on zatem w stanie nigdy wypełnić w oparciu o własne siły dzieła zadośćuczynienia, a także przykazania miłości Boga i bliźniego¹⁵. Musi natomiast nauczyć się całą ufność pokładać w sprawiedliwości Chrystusa, który daruje mu ją przez Ewangelię. Jeśli człowiek ufa Chrystusowi i jego sprawiedliwości wówczas rozpoznaje także niemożliwość osiągnięcia zbawienia własnymi siłami. Jak stwierdza czwarta teza, na tym polega ów „sąd nad sobą (to jest prawdziwa wewnętrzna pokuta)”, który odciska się na egzystencji usprawiedliwionego, gdyż jest konsekwencją wiary w Chrystusa. Poprzez pokutę

¹³ L. Matošević, «Die ganze Kirche ist voller Vergebung der Sünde». *Die reformatorische Rede vom Ablass und vom Gnadenschatz der Kirche*, „Concilium” 53 (2017) 2, s. 166.

¹⁴ Por. T. Dieter, «Aus Liebe zur Wahrheit». *Martin Luthers 95 Thesen zum Ablass und ihre Kritiker – und wir?*, w: *Mehr als friedvoll getrennt? Ökumene nach 2017*, red. S. Kopp, W. Thönissen, Freiburg im Br.–Basel–Wien: Herder 2017, s. 124.

¹⁵ Por. WA 56, 324, 24–32. Luter odrzucił więc to, czego nauczył się wcześniej z podręczników późnośredniowiecznego teologa Gabriela Biela.

chrześcijanin upodabnia się do Chrystusa i niesie krzyż, tak jak czynił to przed nim sam Pan¹⁶. Luter odwołuje się w tym kontekście do kategorii *contritio*, lecz interpretuje ją inaczej, niż zwykła to czynić późnośredniowieczna teologia. Ta rozróżniała pomiędzy – koniecznym do osiągnięcia zbawienia – szczerym żalem z miłości (*contritio*) a żalem wynikającym jedynie ze strachu przed Bożą karą (*attritio*). Udział grzesznika w odpuszczeniu grzechów winien polegać na prawdziwym żalu (*contritio*), stałej wewnętrznej i zewnętrznej pokucie oraz uczynkach miłości. Niepewność związana z osiągnięciem szczerego żalu, a zatem i zbawienia, była jednak powodem stałego niepokoju, który towarzyszył Lutrowi w młodości i pierwszych latach mniszego życia. Wyraził to również w tezie 30., stwierdzając: „Nikt nie jest pewny, czy jego żal był szczerzy, tym bardziej nie może być pewny, czy otrzymał zupełne odpuszczenie”. Sprzeciwiając się dotychczasowej koncepcji, Luter stwierdził, że miłość Boga nie jest aktem woli, który człowiek byłby w stanie sam z siebie podjąć, lecz darem łaski. Bez niej nie jest możliwa miłość Boga, a więc także niemożliwy jest prawdziwy żal¹⁷. Prawdziwa pokuta, według Lutra, nie polega więc na tym, że człowiek próbuje poprzez dobre czyny naprawić swoją winę i w ten sposób stać się dobrym i sprawiedliwym. Prawdziwa pokuta dokonuje się poprzez uprzednie przyjęcie darowanej przez Boga miłości. Jest więc ona skutkiem łaski. Wówczas dopiero czyny pokutne stają się dobre i pożyteczne¹⁸.

W przekonaniu Lutra pokuta naznacza egzystencję chrześcijanina i nie zmienia tego stanowiska jego uznanie znaczenia sprawiedliwości Bożej. Obie rzeczywistości są jak dwie strony jednego medalu. To przekonanie Luter podzielał już przed sformułowaniem tez dotyczących odpustów. Dnia 7 kwietnia 1516 r. pisał on do swego zakonnego współbrata, G. Spenleina, że najważniejsza jest ufność w sprawiedliwość Bożą, a nie opieranie się na własnej sprawiedliwości. Dzięki sprawiedliwości Bożej objawionej w Chrystusie, zostaje nam darowane całkowicie darmo to, co usiłowaliśmy osiągnąć poprzez własne uczynki. Luter przyznaje, że i on tkwił w błędzie w tej kwestii, ale teraz walczy z nim, choć całkowicie go jeszcze nie przewyciężył¹⁹. W liście tym Luter wyjaśnia również rozumienie Bożej sprawiedliwości, która polega na przyjęciu przez Jezusa ludzkiego grzechu, a darowaniu mu swej sprawiedliwości²⁰. Jak zaznacza

¹⁶ A. Stegmann, *Luthers Auffassung vom christlichen Leben*, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, s. 139nn.

¹⁷ Por. WA 1, 225, 17-30.

¹⁸ T. Dieter, «*Aus Liebe zur Wahrheit*», s. 135.

¹⁹ WA Br. 1, 17, 13–19: [...] *ignorantes justitiam Dei, qua in Christo est nobis effusissime et gratis donata, quaerunt in se ipsis tam diu operari bene, donec habeant fiduciam standi coram Deo, veluti virtutibus et meritis orna, ti, quod est impossibile fieri. Fuisti tu apud nos in hac opinione, imo errore, fui et ego: sed et nunc quoque pugno contra istum errorem, sed nondum expugnavi.*

²⁰ WA Br. 1, 17, 22-24: *Tu, Dommine Jesu, es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum: tu assumisti meum, et dedisti mihi tuum: assumisti, quod non eras, et dedisti mihi, quod non eram.*

K. Unterbruger, w momencie ogłoszenia przez Lutera też podstawy jego teologii były już ukształtowane²¹.

W kolejnych latach w wystąpieniach i pismach Lutera można obserwować dalsze podkreślanie znaczenia nauki o usprawiedliwieniu, którą przeciwstawia błędnemu rozumieniu pokuty. W Kazaniu na temat odpustu i łaski z 1517 r. (*Sermon von Ablass und Gnade*) Luter stwierdza, że jeśli ktoś uważa, że może zadośćuczynić za swoje grzechy, jest w wielkim błędzie, gdyż Bóg przebacza dzięki łasce²². Dopiero następnie żąda szczerego żalu lub nawrócenia do dobrego życia²³. Prymat łaski i wiary zaznacza się coraz wyraźniej w *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, gdzie Luter stwierdza m.in., że dostępujemy usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, a pokój z Bogiem mamy dzięki wierze. Kto naprawdę wierzy, zyskuje pojednanie z Bogiem²⁴. Wittenberczyk odwołuje się do pojęcia szczerego żalu (*contritio*)²⁵, ale interpretuje je w „nachyleniu” do wiary i łaski, którym przypisuje wyjątkowe znaczenie w dziele usprawiedliwienia grzesznika. W Konkluzjach *Pro veritate* z tego samego roku kategoria szczerego żalu za grzechy (*contritio*) w rozumieniu średniowiecznej teologii jawi się wyraźnie jako czynnik niepewności w odniesieniu do odpuszczenia win i pewności zbawienia. Luter widzi w tym jedynie dzieło ludzkie, na którym nie można opierać zbawienia, a nawet czynić je warunkiem zbawienia. Dlatego – jak stwierdza – zbawienie zostało wyjęte spod ludzkich decyzji i chwiejnej ludzkiej woli²⁶. Usprawiedliwia zaś wiara w Chrystusa²⁷.

Na uwarunkowania Luterskiej nauki o usprawiedliwieniu nowe światło rzucił niedawno B. Hamm²⁸. Autor ten wykazał, że w przypadku zasadniczych intencji bądź motywacji towarzyszącym zarówno późnośredniowiecznej praktyce odpu-

²¹ K. Unterbruger, *Turmerlebnis und Thesenanschlag*, s. 35.

²² WA 1, 245, 21-23: *Es ist eyn großer yrthum, das yemand meyne, er wolle gnugthun for syne sund, so doch got die selben altzeit umbsunst ausz unschetzlicher gnad vortzeyhet nichts darfur begehrend, dann hynfurder voll leben.*

²³ WA 1, 244, 18-20: *Das sag ich das man ausz keyner schriffte beweren kann, das gotlich gerechtigkeit etwas peynn adder genugthuung begere adder fordere von dem sunder, dann alleyn sehne hertzliche und ware rew adder bekerung, mit vorsatz hynfurder dass Kreutz Christi tzu tragen unnd die obgenanten werck (auch von niemant auffgesetzt) tzu uben.*

²⁴ WA 1, 542, 15-19: *Cui qui crediderit cum fiducia, vere obtinuit pacem et remissionem apud deum (id est, certus fit se esse absolutum) non rei sed fidei certitudine propter infallibilem misericorditer promittentis sermonem (...). Iustificati gratis per gratiam ipsius, pacem habemus ad deum per fidem, non utique per rem.*

²⁵ WA 1, 587, 30.

²⁶ WA 1, 631, 9-14: *Non voluit Christus, in manu vel arbitrio hominis consistere salutem hominum, sed sicut scriptum est: portans omnia verbo virtutis sue, et: fide purificans corda eorum. Usque ad infidelitatem errant, qui remissionem culpe incertam asserunt propter incertitudinem contritionis.* WA 1, 631, 23-24: *Super contritionem edificantes remissionem super arenam, id est super opus hominis, fidem dei edificant.*

²⁷ WA 1, 632, 15: *Nihil enim iustificat nisi sola fides Christi.*

²⁸ B. Hamm, *Ablass und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016.

stów, jak i nauce o usprawiedliwieniu można stwierdzić istotną zbieżność, a nawet zgodność. Zarysowując historię rozwoju praktyki odpustów w okresie XI–XVI w., Hamm określa ją jako drogę do całkowitego zniesienia ograniczeń łaski odpustów. Analizując pisma ówczesnych czołowych teologów, zajmujących się kwestią odpustów, dostrzega on w tym procesie przede wszystkim motywy pastoralne²⁹. W określaniu dyscypliny odpustów kierowano się usuwaniem przeszkód w uzyskiwaniu łaski odpustu, poszerzano jej zakres w sensie ułatwienia do zyskiwania odpustu zupełnego, obniżano warunki progowe dla zyskania w ogóle odpustu, rezygnując choćby z zasady *contritio*, a zadowolając się jedynie *attritio*. Minimalizowano obwarowania odpustów, maksymalizowano zaś zakres odpuszczania grzechów. Ta zmiana, polegająca na złagodzeniu warunków, miała służyć bardziej skutecznemu wezwaniu ludzi do wejścia na drogę zbawienia, a jednocześnie dać im większe poczucie pewności odnośnie do ich zbawienia, co odpowiadało ówczesnemu religijnemu duchowi, opisywanemu jako *quaerere securitatem*³⁰. Wbrew pozorom, proces ten nie stał w sprzeczności z handlem odpustami, ten bowiem również był zgodny z ówczesną kulturą, w której wymienne relacje stawały się coraz bardziej merkantylne i połączone z przepływem pieniędzy. Nie należy jednak pomijać faktu, że pieniądze w religijnym kontekście miały przede wszystkim symboliczny charakter i nie wykluczały z uzyskania dóbr duchowych – jakim był także odpust – ludzi biednych. Dawano im inne możliwości kompensacji³¹. Według B. Hamma, Lutrową naukę o usprawiedliwieniu można postrzegać poniekąd jako ostateczne stadium rozwoju praktyki odpustów czy też jako dopełnienie wspomnianego procesu, gdyż wittenberski Reformator zniósł zupełnie nawet te najmniejsze ludzkie uwarunkowania przy zyskiwaniu łaski odpustu, wskazując na wyłączne znaczenie usprawiedliwiającej wiary. W tym sensie reformacyjne orędzie łaski niejako wygasilo dynamikę procesu postępującego łagodzenia uwarunkowań łaski odpustów, wynosząc go na zupełnie inny poziom, mianowicie rozważań nad niczym niewarunkowaną łaską. Spór o odpusty stał się więc do pewnego stopnia bezprzedmiotowy³².

B. Hamm wskazał sześć zbieżnych linii pomiędzy późnośredniowiecznym rozumieniem odpustów a reformacyjnym orędziem o usprawiedliwieniu: 1) podkreślanie wyłączności łaski – znoszenie ograniczeń i warunków uzyskania przebaczenia; 2) ofensywa pastoralna – głównym motywem było *salus animarum*; 3) bliskość łaski – głoszenie bezpośredniej dostępności zbawienia dla wszystkich; 4) odciążenie grzesznika – rezygnacja z żądania *contritio* na rzecz *attritio*; 5) zastępcze zadośćuczynienie przez Jezusa Chrystusa – zewnętrzny charakter satysfakcyjnego

²⁹ Tamże, s. 85nn.

³⁰ Tamże, s. 209; M. Lersch, *Der Ablass – nicht mehr der ökumenischen Rede wert?*, „Catholica” 70 (2016), s. 259.

³¹ B. Hamm, *Ablass und Reformation*, s. 161nn.

³² Tamże, s. 260; M. Lersch, *Der Ablass*, s. 259.

działania Jezusa Chrystusa, czyli odkupienie dokonane mocą „przesłonięcia świętością”; 6) pewność wiary – dążenie do egzystencjalnej pewności odnośnie do łaski i osobistego zbawienia³³.

2. USPRAWIEDLIWIENIE – *EXTRA NOS*

W świetle badań B. Hamma, Luterska nauka o usprawiedliwieniu jawi się jako teologiczny koncept, który był odpowiedzią na niedostatki teologii i praktyki odpustów, ale jednocześnie pozostający w pewnej ciągłości z nimi jako ich korekta albo alternatywna forma ich rozwoju. Przyjęcie tego związku nie umniejsza przełomowego i nowatorskiego charakteru Luterskiego orędzia o usprawiedliwieniu z samej łaski dzięki wierze. Odpowiedź Lutera radykalizowała wcześniejsze próby poszukiwania odpowiedzi na pytania o zbawienie i wkład grzesznika w ten proces i przyjęła odtąd formę fundamentu dla reformacyjnej teologii. W tezach do Rz 3 Luter podkreśla nieodwołalny charakter obietnicy obdarzenia człowieka Bożą sprawiedliwością, przy czym zawsze – jak podkreśla Wittenberczyk – będzie ona sprawiedliwością „obcą” (*iustitia aliena*) bądź „pasywną” (*iustitia passiva*). Jest to bowiem sprawiedliwość zewnętrzna (*extra nos*), w jakimś sensie jedynie przypisana grzesznikowi (*iustitia imputa*)³⁴. Tą sprawiedliwością grzesznik winien kierować się przez całe życie, gdyż pojednanie z Bogiem nie zależy od własnych czynów, podejmowanej pokuty czy zadośćuczynienia, lecz jedynie przez przyjęcie nieodwołalnej Bożej obietnicy usprawiedliwienia przez wiarę³⁵.

Luter stał na stanowisku, że sprawiedliwość, która staje się udziałem człowieka w procesie usprawiedliwienia jest sprawiedliwością „obcą”, to znaczy ona przynależy do Kogoś Innego, a nie jest ludzką „własnością”. Należy jej szukać poza nami (*extra nos*), a nie w nas. Nawet najbardziej sprawiedliwy prorok czy apostoł wie, że przed Bożym sędzią nie może liczyć na własne siły i zasługi, lecz pokładać całą nadzieję w owocach zbawczego dzieła wcielonego Słowa. Podstawy idei „przypisywania” lub „zaliczania” grzesznikowi sprawiedliwości Wittenberczyk znalazł zwłaszcza w wypowiedzi św. Pawła w Liście do Rzymian. Wskazując na przykład Abrahama i Dawida, św. Paweł przekonuje, że nie uczynki, a wiara jest tytułem do usprawiedliwienia grzesznika (zob. Rz 4). Luter powołując się na pisma św. Pawła, szczególną uwagę zwrócił na cytowaną przez Apostoła w Liście do Rzymian wypowiedź z Księgi Rodzaju 15,6: „Uwierzył Abraham Bogu i zostało mu to poczytane za sprawiedliwość” (Rz 4,3). Zainspirowany tą wypowiedzią

³³ B. Hamm, *Abläss und Reformation*, s. 233-250.

³⁴ WA 39 I, 83, 24–37; 39 I, 109, 1; zob. 40 III, 350, 4.

³⁵ WA 56, 172, 1: *per solam fidem, qua Dei verbo creditur*.

Reformator stwierdził, że Bóg poczytuje człowieka za sprawiedliwego wyłącznie ze względu na wiarę w Jezusa Chrystusa. To „uznanie” ze strony Boga ma – według Lutra – fundamentalne znaczenie. Pisze on, że nie jesteśmy jeszcze całkowicie sprawiedliwymi, gdyż w tym życiu grzech ciągle jeszcze zamieszkuje w naszym ciele. Bóg wprawdzie oczyszcza te pozostałości grzechu, ale należy pamiętać o artykule, zgodnie z którym nasz grzech jest przesłonięty i Bóg nie chce, aby był on nam zaliczany. To nie znaczy, że on jest nieobecny, bowiem nasze odczucie jest przeciwne. Odczuwamy jego obecność, jednak przed Bogiem pozostaje on ukryty, gdyż Chrystus jako pośrednik zasłania go sobą³⁶. Według Lutra wierzącemu zostają przebaczone grzechy w taki sposób, że stają się one przesłonięte (*tecta*) lub ukryte (*abscondita*) przed Bogiem dzięki doskonałej sprawiedliwości Chrystusa. Wskutek tego Bóg nie zalicza wierzącemu grzechów, lecz postrzega go jako sprawiedliwego, patrząc przez pryzmat „obcej” sprawiedliwości tego, w którego grzesznik wierzy – czyli Chrystusa.

Powyższa koncepcja Lutra dotycząca przypisywania „obcej” sprawiedliwości grzesznikowi nie jest tożsama z nauczaniem św. Pawła, lecz stanowi jej rozszerzenie. Rodzi się pytanie, dlaczego Luter wyeksponował tak mocno rozumienie usprawiedliwienia jako rzeczywistości „zewewnętrznej” (*forensis*)? B.D. Marshall wskazał na dwa, ściśle powiązane ze sobą, motywy tej decyzji: pastoralny i doktrynalny.

W pierwszym przypadku Luter pragnął przede wszystkim, aby orędzie o usprawiedliwieniu jako prawdziwie dobra nowina, słowo łaski i pokoju dotarło do tych, którzy mają świadomość z jednej strony swych grzechów, z drugiej zaś – braku podstaw do liczenia na Bożą łaskę. Istotnym problemem w kontekście ówczesnej praktyki pokutnej pozostawała kwestia pewności zbawienia. Wspomniana praktyka wzmacniała świadomość, że grzech jest ciągle obecny w życiu wierzącego³⁷. Luter swoje przekonanie opierał m.in. na wypowiedzi Księgi Izajasza 64,5, według której „wszystkie nasze dobre czyny [są] jak skrawiona szmata”. W tym kontekście pytał więc: jeśli nasza sprawiedliwość jest nieczysta i cuchnie przed Bogiem, to czym okaże się nasza niesprawiedliwość³⁸? Pytanie to domagało się odpowiedzi, która uciśzyłaby rodzący się niepokój w związku z beznadziejnie rysującą się możliwością osiągnięcia zbawienia. Ponieważ po stronie człowieka Luter nie znajdował żadnej racji, dającej jakkolwiek pewność w tym zakresie, zwrócił się całkowicie w stronę Chrystusa. Mimo ludzkiej grzeszności, która niechybnie prowadzi do wiecznej śmierci i utraty Boga, człowiek mógł być pewny swego zbawienia ze względu na Chrystusa i w Nim pokładając całą nadzieję. Tę przypisaną sprawiedliwość Chrystusa Wittenberczyk postrzegał jako istotny skutek usprawiedliwienia i jako

³⁶ WA 40 I, 233, 23-234, 14.

³⁷ B.D. Marshall, *Justification as declaration and deification*, „International Journal of Systematic Theology” 4 (2002) 1, s. 13n.

³⁸ WA 7, 433, 26-27: *Jtem szo unszer gerechtigkeit unrein ist und stinckt fur got, was wil die ungerechtigkeht thun?*

klucz do pocieszenia sumienia, obciążonego świadomością własnego grzechu³⁹. Stąd w komentarzu do Listu do Galatów napisał, że chrześcijanin nie jest osobą, która nie ma lub nie odczuwa grzechu, lecz jest osobą, której Bóg nie poczytuje grzechu ze względu na wiarę w Chrystusa. Przyznał jednocześnie, że to nauczanie daje mocne pocieszenie przerażonemu sumieniu⁴⁰.

Doktrynalny motyw ma charakter chrystologiczny i trynitarny. Luter wyjaśnia, że ani człowiek, ani żadne inne stworzenie, lecz tylko Bóg może przezwyciężyć siły, które sprzeciwiają się zbawieniu. To Bóg zwycięża grzech, śmierć, szatana i piekło przez krzyż i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. W tym wydarzeniu Luter upatruje również potwierdzenie bóstwa Jezusa Chrystusa. Z przekonania, że Jezus Chrystus jest zbawicielem świata, starożytny Kościół wywodził właśnie wiarę w Jego bóstwo⁴¹. Poleganie więc na własnych uczynkach, które miałyby zapewnić zbawienie, było równoznaczne dla Lutera z negowaniem bóstwa Jezusa Chrystusa i jednoczesną uzurpacją boskości przez człowieka⁴². Doktrynalną racją usprawiedliwienia z samej wiary była więc dla Lutera chrześcijańska nauka o Wcieleniu Logosu. Podważanie zaś takiej koncepcji usprawiedliwienia musiałyby skłaniać do pytania o sens samego Wcielenia i całego wydarzenia paschalnego⁴³.

Idea sprawiedliwości *extra nos* stworzyła także przestrzeń do rozwijania przez Lutera antropologicznej zasady *simul iustus et peccator*, która w swej pastoralnej wymowie miała zachować wierzącego przed desperackim poszukiwaniem zbawczej sprawiedliwości i czystości w sobie zamiast polegania na łasce Boga. Według Lutera, człowiek patrząc w siebie, musi dostrzec trwałą obecność grzechu, a jednocześnie zachować pewność swego zbawienia, spoglądając poza siebie, na ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa. Wittenberski Reformator zapytuje wprawdzie: w jaki sposób te dwie sprzeczne wypowiedzi mogą być jednocześnie prawdziwe – jestem grzesznikiem i zasługuję na Boży gniew, a jednak Ojciec kocha mnie? Jego odpowiedź także i tu ma wymiar chrystocentryczny: nikt inny nie może pojednać tych dwóch biegunów oprócz jedyne Pośrednika Jezusa Chrystusa⁴⁴.

³⁹ B.D. Marshall, *Justification as declaration*, s. 14.

⁴⁰ WA 40 I, 235, 15-18: *Definimus ergo hunc esse Christianum, non qui non habet aut non sentit peccatum, sed cui illud a Deo propter fidem in Christum non imputatur. Ista doctrina affert firmam consolationem conscientii in veris pavoribus.*

⁴¹ WA 40 I, 441, 14-19: *Et hic vides, quam necessarium sit credere et confiteri articulum de Divinitate Christi. Quem ubi Arius negavit, necesse fuit eum etiam negare articulum redemptionis. Vincere enim peccatum mundi, mortem, maledictionem et iram Dei in semetipso non est ullius creaturae, sed divinae potentiae opus. Igitur necesse est illum qui in seipso ista vicit, vere et natura Deum esse.*

⁴² WA 40 I, 405, 15-16: *Quicumque extra fidem quaerit iustitiam per opera, negat Deum et seipsum facit Deum.*

⁴³ B.D. Marshall, *Justification as declaration*, s. 15.

⁴⁴ WA 40 I, 372, 14-17: *Quomodo igitur simul vera sunt ista duo contradictoria: Habeo peccatum et sum dignissimus ira et odio divino, et: Pater amat me? Hic nihil omnino intercedit nisi solus Mediator Christus.*

Odnosząc się do Lutrowej koncepcji usprawiedliwienia, jako rzeczywistości „zewnętrznej”, przychodzącej spoza nas (*extra nos*), zdecydowanie chrystocentrycznej, nie można nie zauważyć doniosłości jej biblijnych uzasadnień, istotnych pastoralnych powodów i doktrynalnej spójności. Jednocześnie jednak koncentracja na „obcym”, „zewnętrznym” usprawiedliwieniu, polegającym jedynie na przesłonięciu grzechów, stanowiła, począwszy od XVI-wiecznych dysput, punkt krytyczny tej nauki i przedmiot sporu. W tej perspektywie usprawiedliwienie oznaczało prawny werdykt ze strony Boga, niepozostający jednak w zgodzie z faktycznym stanem, skoro grzech nie został usunięty, lecz jedynie zasłonięty. Zamiast stwórczego odnowienia człowieka, zbawcze dzieło Chrystusa polegałoby na zainicjowaniu świadomego aktu samooszustwa po stronie Boga, który uznałby wierzących za sprawiedliwych, mimo że w rzeczywistości pozostawaliby nadal grzesznikami. Luter zachęcałby więc wierzących do polegania na Bożej łaskawości, która nie sprawiałaby w nich żadnej przemiany. W ten sposób doktryna o usprawiedliwieniu zdawała się zupełnie pomijać stwórczą i odnawiającą moc Bożej miłości objawionej w Jezusie Chrystusie. Tymczasem Boża miłość nie jest prawną fikcją, lecz daje udział w świętości, bez której „nikt nie zobaczy Boga” (Hbr 12,14). Wydaje się, że Luter, któremu nieobca była tradycja mistyczna, stanowiąca w dużej mierze korzenie jego teologii, nie mógł pojmować usprawiedliwienia wyłącznie w kategoriach legalistycznych⁴⁵. Taka prezentacja jego nauczania byłaby raczej wyrazem imputacji Lutrowi intencji, których nie przejawiał. W pismach Wittenberskiego Reformatora znajdują się bowiem wypowiedzi, w których stwierdza, że udział wierzącego w sprawiedliwości *extra nos* objawia się jako rodzaj zjednoczenia z Chrystusem, wskutek którego wierzący istnieje odtąd *extra se*. W tym sensie usprawiedliwienie oznaczałoby wejście w ekstatyczną egzystencję⁴⁶, polegającą na zjednoczeniu z Chrystusem.

3. USPRAWIEDLIWIENIE JAKO ZJEDNOCZENIE Z CHRYSYSTEM

Jak zauważa L. Matošević, pojęcie *imputatio*, którym Luter posługiwał się w opisie sprawiedliwości przypadającej w udziale grzesznikowi, stosowano również w odniesieniu do „zaliczania”, „przypisywania” grzesznikowi zasług Chrystusa i świętych ze skarbca łask w ramach praktyki odpustów. Luter odrzucał jednak kwantytatywne i apersonalne rozumienie usprawiedliwienia, które miałyby się urzeczywistniać jedynie poprzez przekazanie zasług Chrystusa na wierzącego.

⁴⁵ B.D. Marshall, *Justification as declaration*, s. 17.

⁴⁶ Por. B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, s. 81.

Formułując naukę o usprawiedliwieniu, w odniesieniu do relacji między człowiekiem i Bogiem zerwał on z koncepcją rozdzielczej sprawiedliwości. Dlatego krytykował on nie tylko ideę, podkreślającą możliwość, a nawet powinność zasłużenia sobie przed Bogiem na zbawienie, ale ogólne przekonanie, że można przyjąć i korzystać z zasług innych⁴⁷. W rozumieniu Lutra usprawiedliwienie nie polega więc na zwykłym przeniesieniu zasług Chrystusa na wierzącego, lecz na wspólnocie, zjednoczeniu wierzącego z Chrystusem, wskutek czego dochodzi do radosnej wymiany między nimi⁴⁸. W ten sposób Luter nawiązuje do soteriologicznej myśli w duchu metafory *admirabile commercium*⁴⁹.

Idea zjednoczenia wierzącego z Chrystusem jako istotna w pojmowaniu usprawiedliwienia przez Lutra pojawia się zwłaszcza w jego komentarzu do Listu do Galatów. W jego wypowiedziach dostrzec można zapożyczenia zarówno z hylemorfizmu Arystotelesa, jak i personalistycznych kategorii Bernarda z Clairvaux⁵⁰.

Arystotelesowski hylemorfizm uwidacznia się w wyjaśnieniach dotyczących wiary. Luter pisze, że wiara jest sposobem pochwycenia Chrystusa. Chrystus z kolei jest formą, która ozdabia wiarę, tak jak kolor ozdabia ścianę. Dlatego – zdaniem Lutra – można powiedzieć, że Chrystus jest obecny w wierze⁵¹. W niej dochodzi do zjednoczenia wierzącego z Chrystusem. Zjednoczenie to Luter porównuje z jednością, jaka występuje między formą a substancją – forma jest nieodłączną częścią substancji. Jeszcze raz używa tu Reformator odniesienia do farby: tak jak białość tworzy poniekąd ścianę, tak Chrystus żyje w wierzącym. Ponieważ zaś Jego życie jest we mnie, to żyję życiem, którym jest Chrystus. W tym sensie Chrystus jest formą dla wierzącego i stanowi On jedność z tymi, którzy wierzą w Niego⁵².

Jeśli Luter wiąże nierozłącznie usprawiedliwienie w wiarę, to w świetle wypowiedzi o wierze, w której obecny jest Chrystus, należy dostrzec zależność między usprawiedliwieniem a jednością z Chrystusem. To dlatego Luter może powiedzieć,

⁴⁷ L. Matošević, *Die ganze Kirche*, s. 166.

⁴⁸ WA 7, 25, 28-34.

⁴⁹ Zob. T. Dola, *Marcina Lutra soteriologiczna teoria «radosnej wymiany i konfliktu»*, „Studia Oecumenica” 17 (2017), s. 133-147.

⁵⁰ B.D. Marshall, *Justification as declaration*, s. 10; T. Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin–New York: De Gruyter 2001, s. 183nn; F. Posset, *Luther und der letzte der Kirchenväter, Bernhard von Clairvaux. Der Bernhardfaktor in Luthers Leben und Wirken*, w: *Luther: Katholizität und Reform.*, red. W. Thönissen, J. Freitag, A. Sander, Paderborn: Bonifatius–Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, s. 51; F. Posset, *The Real Luther. A Friar at Erfurt and Wittenberg. Exploring Luther's Life with Melancthon as Guide*, Saint Louis: Mo. Concordia Publishing House 2011, s. 116.

⁵¹ WA 40 I, 228, 29-30; 40 I, 229, 15; zob. też: T. Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles*, s. 17n.

⁵² WA 40 I, 283, 7-9: *Sed quod Christus sit mea forma, sicut paries informatur albedine. Sic tam proprie et inhesive, ut albedo in pariete, sic Christus manet in me et ista vita vivit in me, et vita qua vivo, est Christus*; zob. WA 40 I, 283, 26-27.

że wiara, a nie uczynki usprawiedliwiają, gdyż wiara stanowi środek, dzięki któremu Chrystus staje się w intymny sposób obecny w nas i dla nas: *Iustificat ergo fides, quia apprehendit et possidet istum thesaurum, scilicet Christum praesentem*⁵³. Tak więc przez zjednoczenie z Chrystusem, które dokonuje się w wierze, człowiek dostępuje daru usprawiedliwienia. A dar ten nie jest niczym innym, niż osobą Chrystusa, który staje się dla nas sprawiedliwością. W tej perspektywie sprawiedliwość ta, którą otrzymujemy przez zjednoczenie z Chrystusem w wierze, daje nam jednocześnie udział w jego boskiej godności. Nie jest to więc jedynie sprawiedliwość „zewnętrzna”, powstała z zewnętrznego przesłonięcia ludzkich grzechów, lecz jest ona sprawiedliwością w nas, jeśli jesteśmy zjednoczeni z Chrystusem, który mieszka w nas przez wiarę. To dzięki obecności Chrystusa w nas Bóg uznaje nas sprawiedliwymi i obdarza życiem wiecznym⁵⁴. Wprawdzie Luter używa tu określenia *reputat* w odniesieniu do uznania ludzkiej sprawiedliwości przez Boga, ale w świetle jednoznacznie wyrażonego ścisłego związku między wiarą a obecnością Chrystusa nie można go interpretować wyłącznie w sensie uznania jakiejś rzeczywistości wbrew jej faktycznemu stanowi. Całość narracji należałoby brać z uwzględnieniem mistycznej inspiracji wypowiedzi Lutera⁵⁵.

Nawiązując do myśli Bernarda z Clairvaux, Luter przedstawił dokonujące się przez wiarę zjednoczenie między wierzącym a Chrystusem w oparciu o obraz relacji małżeńskiej. W komentarzu do Listu do Galatów 2,20 pisze, że relacja ta jest tak bliska, iż stają się oni jak jedna osoba. W tym ścisłym zjednoczeniu wierzący może nazywać się Chrystusem, zaś Chrystus na odwrót – grzesznikiem. Przez wiarę obaj zostają złączeni jak „jedno ciało i jedna kość”. Ta więź jest ściślejsza aniżeli między mężem i żoną⁵⁶.

Według B.D. Marshalla, dokonujące się w wierze zjednoczenie pomiędzy wierzącym a Chrystusem ma charakter dynamicznej relacji wzajemności. Żadna ze stron tej relacji nie może być uznana za pasywną bądź receptywną. Obie są odrębnymi, osobowymi podmiotami, które dzięki wierze i przez wiarę stają się jak jedna osoba. Zachowują jednak przy tym swą pełną osobową realność – zarówno wierzący, który przez wiarę jednoczy się z Chrystusem, jak i Chrystus, który w miłości całkowicie oddaje się wierzącemu⁵⁷. Nie oznacza to jednak umniejszania przez Lutra ontologicznego realizmu tej jedności, która przewyższa wszelkie

⁵³ WA 40 I, 229, 22-23.

⁵⁴ WA 40 I, 229, 27-30: *Christum formare et imbuere fidem vel formam esse fidei. Ergo fide apprehensus et in corde habitans Christus est iustitia Christiana propter quam Deus nos reputat iustos et donat vitam aeternam.*

⁵⁵ Por L. Matošević, *Die ganze Kirche*, s. 167.

⁵⁶ WA 40 I, 285, 5-7 i 286, 1: *Sed fides facit ex te et Christo quasi unam personam, ut non segregeris a Christo, imo inherescas, quasi dicas te Christum, et econtra: ego sum ille peccator, quia inheret mihi et econtra. convicti per fidem in unam «carnem, os» multo arctiore vinculo quam masculus et femina.* Zob. też T. Dola, *Marcina Lutra soteriologiczna teoria*, s. 141.

⁵⁷ B.D. Marshall, *Justification as declaration*, s. 10.

osobowe zjednoczenie z wyjątkiem jedności w obrębie Trójcy Świętej⁵⁸. Nasza jedność z Chrystusem pozostaje jednak tak ścisła i głęboka, jak jedność wszystkich naszych cielesnych organów. Każde działanie skierowane przeciwko wierzącemu jest również działaniem przeciwko Chrystusowi i na odwrót⁵⁹. A zatem bycie usprawiedliwionym oznacza dla Lutra trwanie w ścisłej relacji z Chrystusem i stanowienie jedności z Nim. Należy jednak zapytać, czy owo zjednoczenie wierzącego z Chrystusem prowadzi jedynie do ukrycia, zasłonięcia rzeczywistej duchowej kondycji człowieka przez Zbawiciela czy też skutkuje jej faktyczną przemianą?

4. USPRAWIEDLIWIENIE JAKO WEWNĘTRZNA PRZEMIANA

Przed kilkunastu laty w historii badań nad Lutrem pojawiła się tzw. fińska interpretacja Lutrowej nauki o usprawiedliwieniu, która usiłowała wskazać na zbieżność pomiędzy jego rozumieniem usprawiedliwienia a obecną w teologii wschodniej ideą przeobóstwienia (*theosis*)⁶⁰. Koncepcja ta spotkała się zasadniczo z krytycznym przyjęciem⁶¹. Jednak wbrew utartym stereotypom, wydaje się, że idea wewnętrznej przemiany i odnowy człowieka w procesie usprawiedliwienia nie była obca Wittenberskiemu Reformatorowi.

Wyraźnie uwidacznia się ona w niektórych z jego kazań. W kazaniu do 3. rozdziału Ewangelii według Mateusza na temat chrztu Chrystusa (*Sermon aus dem 3. Kapitel Matthäi von der Taufe Christi*), odwołując się do obrazowego języka, Luter pisze, iż Bóg wylewa Chrystusa na nas i w ten sposób wlewa siebie w nas, przyciągając nas do siebie, tak że On sam zostaje „uczłowieczony” (*vermenschet*), my zaś całkowicie „przeobóstwieni” (*vergottet*)⁶². W kazaniu o sile i wroście wiary oraz miłości (*Eyn Sermon von Stärke und Zunehmen des Galubens und der Liebe*)

⁵⁸ WA 33, 232b, 31-37.

⁵⁹ WA 33, 232, 37-233, 30.

⁶⁰ T. Mannermaa, *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog*, Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1989.

⁶¹ Zob. W.W. Schumacher, *Who Do I Say that You Are? Anthropology and the Theology of Theosis in the Finnish School of Tuomo Mannermaa*, Eugene: Wipf & Stock Pub 2010; C. Trueman, *Is the Finnish Line a New Beginning? A Critical Assessment of the Reading of Luther Offered by the Helsinki Circle*, „Westminster Theological Journal” 65 (2003), s. 231-244; T. Laato, *Justification. The Stumbling Block of the Finnish Luther School*, „Concordia Theological Quarterly” 72 (2008), s. 327-346; M. Hailer, *Rechtfertigung als Vergottung? Eine Auseinandersetzung mit der finnischen Luther-Deutung und ihrer systematisch-theologischen Adaptation*, „Luther-Jahrbuch” 77 (2010), s. 239-267; M. Hailer, *Gottes Gnade als Teilgewährung an ihm. Überlegungen zur finnischen Luther-Interpretation*, „Evangelische Theologie” 71 (2011), s. 35-49; M.J. McInroy, *Rechtfertigung als Theosis. Zur neueren Diskussion über die Lutherdeutung der Finnischen Schule*, „Catholica” 66 (2012), s. 1-18.

⁶² WA 20, 229, 30-33.

można znaleźć podobne ujęcie. Komentując List do Efezjan 3,19, Luter również używa pojęcia *vergottet*, wyjaśniając, że człowiek staje się w pełni przebóstwiony. Nie otrzymuje on tylko jakiejś części Boga, ale niejako cały wypełniony zostaje Bogiem⁶³.

Ideę wewnętrznej przemiany grzesznika dzięki usprawiedliwiającej łasce można wywieść także z tych pism Lutra, gdzie podkreśla on ścisłą i intymną jedność wierzącego z Chrystusem. Tak czyni choćby we wspomnianym komentarzu do Listu do Galatów 2,20, gdzie eksponuje wzajemne zamieszkiwanie w sobie Chrystusa i wierzącego. Owszem, Luter pisze, że łaska, sprawiedliwość, życie, pokój i zbawienie pochodzą od Chrystusa. Jednakże dzięki złączeniu z Chrystusem przez wiarę, będącym formą personalnej unii, wszystkie dary Chrystusa stają się także własnością człowieka. W nawiązaniu do słów św. Pawła, Luter stwierdza, że życie ludzkie staje się przez to życiem samego Chrystusa⁶⁴. Osobowe zjednoczenie z Chrystusem stanowi zatem dla Lutra warunek związku między usprawiedliwieniem a zbawieniem. Usprawiedliwienie przez wiarę oznacza zjednoczenie z Chrystusem, a ta jedność musi prowadzić do stanu, który można by nazwać przebóstwieniem lub uświęceniem. Jeśli wiara skutkuje osiągnięciem tak wzniosłego stanu ze względu na jedność z Chrystusem, to uprawnione wydaje się twierdzenie, że Luter opowiadał się za „efektywnym”, skutecznie przemieniającym grzesznika usprawiedliwieniem. Odrzucał natomiast możliwość uświęcenia w oderwaniu od wiary i usprawiedliwienia, czyli postrzegania tych dwóch rzeczywistości jako niezależnych od siebie⁶⁵. Według Lutra, nowe życie wierzącego jest skutkiem usprawiedliwienia. Odnowa życia, uświęcenie wynika z kurczowego trzymania się Chrystusa. Nie może zresztą być inaczej, skoro przez wiarę grzesznik dostępuje sprawiedliwości Chrystusa i żyje Jego życiem. A tam, gdzie jest Chrystus, tam znika grzech i śmierć⁶⁶.

Aspekt uświęcającego wymiaru usprawiedliwienia przez wiarę, polegający na zrodzeniu się nowego człowieka, można odnaleźć również w komentarzu Lutra do Listu do Galatów 4,19. Jak wiadomo, w tekście tym św. Paweł pojmuje życie chrześcijańskie jako proces transformacji na wzór Chrystusa. Luter, nawiązując do tej Pawłowej metafory, pisze o Chrystusie jako „formie” wierzącego, który z kolei przez wiarę upodabnia się do Chrystusa⁶⁷. Wittenberczyk jest przekonany, że wierzący stając się przez wiarę kimś jednym z Chrystusem, w oczywisty sposób nabywa także Jego cech i właściwości. Dzięki usprawiedliwieniu przez wiarę i „uformowaniu” na wzór Chrystusa, chrześcijanin czuje, myśli i działa jak

⁶³ WA 17 I, 438, 21-22: *das wir gantz vergottet werden, nicht ehn partecken odder allein etliche stuck Gottes habt, sondern alle fulle*; zob. WA 17 I, 438, 17. 26-27.

⁶⁴ WA 40 I, 283, 20-32; 40 I, 284, 20-26.

⁶⁵ B.D. Marshall, *Justification as declaration*, s. 11.

⁶⁶ WA 40 I 283, 33-34: *Vivens autem in me Christus abolet legem, peccatum damnat, mortem mortificat, quia ad praesentiam ipsius illa non possunt non evanescere*.

⁶⁷ WA 40 I, 649, 23: *Cor tali fiducia praeditum habet veram formam Christi*; por. WA 40 I, 650, 4.

Chrystus. W tym kontekście Luter stwierdzi, że mamy tu do czynienia ze zrodzeniem nowego człowieka⁶⁸.

Idea wewnętrznej przemiany grzesznika nabiera jeszcze bardziej przekonującego charakteru, gdy uwzględni się pneumatologiczny wymiar wypowiedzi Lutra odnoszących się do nowego życia w Chrystusie⁶⁹. Według Wittenberczyka, trwając w wierze w Chrystusa i będąc odtąd nowym stworzeniem, człowiek staje się prawdziwie sprawiedliwy i święty przez Ducha Świętego. Jego działanie nie polega jedynie na zewnętrznej zmianie, jakby przywdzianiu nowego ubrania lub zmianie gestów, ale rzeczywistej odnowie, która powoduje radykalny przełom zarówno w odniesieniu do serca i umysłu, jak i woli, zmysłów, a nawet działań cielesnych. Przemiana ta nie ma jedynie charakteru werbalnego, ale realny. Dlatego Luter zdecydowanie podkreśla, aby nie traktować jej jako pozorów lub oszustwa (*non per fucum aut simulationem*)⁷⁰. Przyjęcie Ducha Świętego, który dany jest wierzącemu przez wiarę w Jezusa Chrystusa, dokonuje więc przemiany człowieka. W ramach Luterskiego nauczania na temat usprawiedliwienia znajdują się wypowiedzi, które jednoznacznie sytuują je w perspektywie nowego stworzenia, zbawczo już przemienionego.

* * *

Teologia Marcina Lutra wyrasta z umysłowych prądów, które miały swoje miejsce w Kościele późnego średniowiecza. Towarzyszący wówczas chrześcijańskiej wierze i pobożności eschatologiczny lęk był jednym z motywów poszukiwań przez Lutra miłosiernego i łaskawego Boga. Poszukiwania te zostały zwieńczone sformułowaniem nauki o usprawiedliwieniu, która odcisnęła znaczące piętno na teologii Wittenberczyka. Sens nauki o usprawiedliwieniu wyznacza koncentracja na Chrystusie. Jej istota wyraża się w tezie, że wierzący nie może w żaden sposób przyczynić się do swego zbawienia.

W świetle zaprezentowanych wypowiedzi, wydaje się oczywiste, że Luter ujmował usprawiedliwienie nie tylko jako przypisanie wierzącemu zasług i sprawiedliwości Chrystusa, lecz także jako ścisłe zjednoczenie z Nim. Nauka o usprawiedliwieniu proponuje wizję człowieka, który uczestnicząc w darowanej mu sprawiedliwości (*extra nos*), osiąga taką jedność z Chrystusem, że jego egzystencja staje się egzystencją przemienioną. Dlatego Luter ujmuje usprawiedliwienie w perspektywie radosnej wymiany, która dokonuje się pomiędzy Chrystusem a wierzącym. W wierze człowiek zostaje usprawiedliwiony dzięki sprawiedliwości Chrystusa, która jest sprawiedliwością „obcą” i „zewnętrzną”, nie własną. Jednak jedność z Chrystusem polega na *commercium sacrum* między człowiekiem a Chrystusem. Jedność ta, którą Luter przyrównuje obrazowo do więzi małżeńskiej, skutkuje

⁶⁸ *Novus homo, qui generatur* (WA 40 I, 650, 9); zob. szerszy kontekst: WA 40 I, 650, 3-8.

⁶⁹ B.D. Marshall, *Justification as declaration*, s. 12.

⁷⁰ WA 40 II, 180, 24; zob. WA 40 II, 178, 30-32; WA 40 II, 179, 11-15.

w wierzącym nowym życiem. Uczestnictwo wierzącego w sprawiedliwości Chrystusa objawia się jako rodzaj „przejścia” w Chrystusa. W tym sensie egzystencja usprawiedliwionego staje się egzystencją *extra se*. Niewątpliwie w tym ujęciu można dopatrywać się wpływu średniowiecznego mistycyzmu, który egzystencję wierzącego opisywał jako egzystencję „ekstacyjną” – w Bogu.

Mistycyzm określał też paradygmat myślenia o Bogu i Jego łasce. Lutrowi ów paradygmat pozwalał podkreślać radykalną zależność wierzącego od Boga oraz całkowite zdanie się na łaskę Chrystusa, co stało się „podstawową melodią” Lutrowej nauki o usprawiedliwieniu⁷¹. Dostrzeżenie mistycznych inspiracji w myśleniu Lutra pozwala jednak szerzej spojrzeć na sens wypowiedzi o usprawiedliwieniu *extra nos* i „pasywnej” sprawiedliwości (*iustitia passiva*). Wyrażenia te niekoniecznie należy uznać za wykluczające ideę przemiany, uświęcenia, a nawet deifikacji z obrębu Lutrowego nauczania na temat usprawiedliwienia. W istocie oba wymiary należy uznać za istotne w odniesieniu do usprawiedliwienia. Z pewnością Luter dokonał radykalizacji pewnych teologicznych ujęć. Jednak jego przeciwnicy także nie byli wolni od jednostronności i zawężeń doktryny. Uwzględniając fakt, że późnośredniowieczna teologia była dużo bardziej pluralistyczna, niż wynika to ze świadomości ukształtowanej przez proces konfesjonalizacji, może należałoby uznać, iż nie mamy tu do czynienia z konkurującymi aspektami. Lutrowa nauka o usprawiedliwieniu implikuje bowiem antropologię, w której człowiek zostaje całkowicie uchwycony przez Boga, dzięki czemu całą jego egzystencję należy widzieć jako przemienioną przez Bożą sprawiedliwość.

LUTRA NAUCZANIE O USPRAWIEDLIWIENIU JAKO *IMPUTATIO* I *DEIFICATIO*

Streszczenie

Artykuł prezentuje nauczanie Marcina Lutra na temat usprawiedliwienia w kontekście jego soteriologicznych i antropologicznych konsekwencji, które na poziomie werbalnym wyznaczają pojęcia *imputatio* i *deificatio*. Zasadniczą prezentację głównych aspektów tego nauczania poprzedza szkic historycznego tła jego sformułowania, gdzie istotną rolę odgrywał spór o odpusty i mistyczne inspiracje teologii Lutra. Wittenberski Reformator ujmował usprawiedliwienie zarówno jako przypisanie wierzącemu sprawiedliwości Chrystusa, jak i ściśle zjednoczenie z Nim. Owa jedność, której obrazem jest małżeństwo, polega na *commercium sacrum* między człowiekiem a Chrystusem. Uczestnictwo wierzącego w sprawiedliwości Chrystusa objawia się więc jako rodzaj „przejścia” w Chrystusa. W tym sensie egzystencja usprawiedliwionego staje się egzystencją „ekstacyjną”, *extra se*, czyli w Bogu, skutkując tym samym nowym – przebóstwionym (*vergottet*) – życiem.

Słowa kluczowe: Luter, nauka o usprawiedliwieniu, wiara, *iustitia imputa*, luteranizm.

⁷¹ V. Leppin, *Die fremde Reformation*, s. 25.

LUTHER'S TEACHING ABOUT JUSTIFICATION
AS *IMPUTATIO* AND *DEIFICATIO*

Summary

The article presents Martin Luther's teaching on justification in the context of its soteriological and anthropological consequences, which at least on the verbal level are defined by the terms *imputatio* and *deificatio*. The basic presentation of the main aspects of this teaching is preceded by an outline of the historical background of its formation, where both the dispute over indulgences and the mystical inspirations of Luther's theology played a significant role. The Wittenberg Reformer comprehended justification both as attributing to the believer the righteousness of Christ and as a close union with Him. This unity, whose image is marriage, consists in the *commercium sacrum* between man and Christ. The participation of a believer in the righteousness of Christ manifests itself as a kind of "transition" into Christ. In this sense, the existence of the justified person becomes an "ecstatic" existence, *extra se*, that is in God, resulting as a new – divinized (*vergottet*) – life.

Key words: Luther, doctrine of justification, faith, *iustitia imputa*, Lutheranism.

LUTHER'S LEHRE ÜBER DIE RECHTFERTIGUNG
ALS *IMPUTATIO* UND *DEIFICATIO*

Zusammenfassung

Der Artikel behandelt die Lehre Luthers über die Rechtfertigung im Kontext ihrer soteriologischen und anthropologischen Konsequenzen, welche auf der verbalen Ebene in den Begriffen *imputatio* und *deificatio* wiedergegeben werden. Dem Hauptteil über die wichtigsten Aspekte dieser Lehre wird eine Skizze ihrer historischen Hintergründe vorangestellt, in denen eine wichtige Rolle sowohl im Streit über die Ablässe als auch die mystischen Aspirationen von Luthers Theologie genannt wird. Der Wittenberger Reformator verstand die Rechtfertigung sowohl als die Zuschreibung der Gerechtigkeit Christi an den Glaubenden und auch als eine innige Vereinigung mit Christus. Diese Einheit, die im Bild der Ehe wiedergegeben wird, besteht in *commercium sacrum* zwischen dem Menschen und Christus. Die Teilnahme des Glaubenden an der Gerechtigkeit Christi offenbart sich also als seine Art „Durchgang“ in Christus. In diesem Sinn wird die Existenz des Glaubenden zu einer „ekstatischen Existenz“, *extra se*, also in Gott, was sich in einem neuen, vergöttlichten (*vergotteten*) Leben zeigt.

Schlüsselworte: Luther, Rechtfertigungslehre, Glaube, *iustitia imputa*, Lutheranismus.

BIBLIOGRAFIA

- Barański Ł., Sojka J., *Reformacja*, t. 1: *Historia i teologia luteranńskiej odnowy Kościoła w Niemczech w XVI wieku*, Bielsko-Biała: Augustana 2016.
- Barth U., *Die Geburt religiöser Autonomie. Martin Luthers Ablassthesen von 1517*, w: *Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff*, red. A. von Scheliha, M. Schröder, Stuttgart: Kohlhammer 1998, s. 3-37.
- Dieter T., «*Aus Liebe zur Wahrheit*». *Martin Luthers 95 Thesen zum Ablass und ihre Kritiker – und wir?*, w: *Mehr als friedvoll getrennt? Ökumene nach 2017*, red. S. Kopp, W. Thönissen, Freiburg im Br.–Basel–Wien: Herder 2017, s. 121-140.
- Dola T., *Marcina Lutra soteriologiczna teoria «radosnej wymiany i konfliktu»*, „*Studia Oecumenica*” 17 (2017), s. 133-147.
- Hamm B., *Ablass und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016.
- Leppin V., *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München: C.H. Beck 2016.
- Leppin V., *Kontinuität und Neuanfang in Luthers Biographie*, w: *Luther: Katholizität und Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen*, red. W. Thönissen, J. Freitag, A. Sander, Paderborn: Bonifatius–Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, s. 132-133.
- Lersch M., *Der Ablass – nicht mehr der ökumenischen Rede wert?*, „*Catholica*” 70 (2016), s. 247-265.
- Mannermaa T., *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog*, Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1989.
- Marshall B.D., *Justification as Declaration and Deification*, „*International Journal of Systematic Theology*” 4 (2002) 1, s. 3-28.
- Matošević L., «*Die ganze Kirche ist voller Vergebung der Sünde*». *Die reformatorische Rede vom Ablass und vom Gnadenschatz der Kirche*, „*Concilium*” 53 (2017) 2, s. 164-172.
- Napiórkowski A.A., *Usprawiedliwienie naczelnym kryterium reformacyjnej odnowy Kościoła*, w: *Reformatorzy a Kościół rzymski*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2017, s. 113-137.
- Posset F., *Luther und der letzte der Kirchenväter, Bernhard von Clairvaux. Der Bernhardfaktor in Luthers Leben und Wirken*, w: *Luther: Katholizität und Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen*, red. W. Thönissen, J. Freitag, A. Sander, Paderborn: Bonifatius–Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, s. 29-59.
- Stegmann A., *Luthers Auffassung vom christlichen Leben*, Tübingen: Mohr Siebeck 2014.
- Thönissen W., *Von der impliziten zur expliziten Rezeption. Katholische Lutherforschung heute*, „*Catholica*” 71 (2017), s. 153-170.
- Unterburger K., *Turmerlebnis und Thesenanschlag: Luthers Gedankensystem entsteht. Hintergründe aus Theologie und Frömmigkeit*, w: *Neu hinsehen: Luther. Katholische Perspektiven – ökumenische Horizonte*, red. S. Mokry, R. Grütz, L. Nagel, Paderborn: Bonifatius–Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, s. 26-42.
- Unterburger K., *Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern*, Münster: Aschendorff 2015.