

---

## DOKUMENTACJA

---

Ks. Jacek Froniewski  
PWT Wrocław

EKUMENICZNE DNI STUDYJNE: „ŁASKA BOŻA  
I WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA – (TAKŻE) PROBLEM  
EKUMENICZNY?”, PADERBORN 19–21.02.2018.  
(ÖKUMENISCHE STUDIENTAGE DES JOHANN-  
-ADAM-MÖHLER-INSTITUTS FÜR ÖKUMENIK VOM 19.  
BIS 21. FEBRUAR 2018 IN PADERBORN:  
„GNADE GOTTES UND FREIHEIT DES MENSCHEN –  
(AUCH) EIN ÖKUMENISCHES PROBLEM?“)

Instytut Ekumeniczny im. Johanna Adama Möhlera w Paderborn, jako wiodąca naukowa placówka ekumeniczna na terenie Niemiec, organizuje regularnie co dwa lata ekumeniczne dni studyjne poświęcone jakiemuś aktualnemu ze względów pastoralnych problemowi ekumenicznemu. Jest to oferta skierowana głównie do osób odpowiedzialnych za kontakty ekumeniczne w diecezjach niemieckich, choć nie brak wśród uczestników także pojedynczych gości z zagranicy czy też przedstawiciele innych ośrodków naukowych bądź innych wyznań. Łącznie w tegorocznej konferencji oprócz prelegentów wzięło udział 30 osób. W tym roku, tuż po zakończeniu jubileuszu 500-lecia reformacji, podjęto temat łaski, który był tak fundamentalny dla reformatorów, a jednocześnie stał się osią współczesnego dialogu ekumenicznego między katolikami a protestantami. Filarami tych dni studyjnych były cztery wykłady powiązane z intensywną dyskusją, ukazujące z różnych perspektyw wyznaniowych zagadnienie relacji między łaską a wolnością.

Pierwszy wykład przedstawił w poniedziałek 19 lutego luterański teolog prof. Bernd Oberdorfer z Uniwersytetu w Augsburgu, który jest też członkiem Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów. Temat jego referatu to: „*O wolności chrześcijanina*”. *Lutra rozumienie łaski i wolności*. Profesor Oberdorfer wyszedł od zasadniczej tezy, że wolność i łaska to dwa oblicza reformacji Lutra. Ukazują to szczególnie programowe pisma Lutra z roku 1520, gdy w obliczu zagrożenia ekskomuniką papieską w krótkim czasie musiał on jasno określić swoją pozycję. W tekstach tych mamy bardzo wyraźną semantykę wolności i uwolnienia – świadczy o tym już choćby tytuł jednego z tych pism *O niewoli babilońskiej Kościoła*. Reformacja jest dla Lutra przede wszystkim uwolnieniem Kościoła, by mógł głosić prawdziwą Ewangelię. W ostateczności sama Ewangelia dla ojca

reformacji jest uwolnieniem – takie jest jego osobiste doświadczenie. Jednocześnie wittenberski reformator pisze *O niewolnej woli* (*De servo arbitro*), gdzie ludzką wolę porównuje do bydłęcia, które porusza się w zależności od tego, kto je dosiada: Bóg lub diabeł. Człowiek jako grzesznik jest radykalnie zniewolony i nie ma wolności poza Bogiem. Kiedy rok przed śmiercią Luter podsumowywał swoje życie, to uznał, że największym doświadczeniem wolności była dla niego nauka o usprawiedliwieniu – z perspektywy całego swego życia uważał, że to właśnie uczyniło go reformatorem. Patrząc na swoje życie, widział, że gdy był mnichem, ciągle czuł się grzesznikiem – Chrystus nie był dla niego Zbawicielem, lecz sędzią. Odkrycie łaski jako czegoś absolutnie darmowego było dla niego wielkim uwolnieniem – kluczem do reformacji. Warto zauważyć, że pojęcie „usprawiedliwienie”, *iustificatio*, jest wzięte z terminologii prawniczej – to ślad po tym, co mu tak ciągle ciążyło. W okresie teologii potrydenckiej (*Kontroverstheologie*) stawiano w związku z tym tezę, czy aby tak prawniczo rozumiane usprawiedliwienie nie jest li tylko procesem słownym, który wcale nie zmienia człowieka. Śladem tego jest opór katolików wobec luterkańskiej formuły *simul iustus et peccator*, bo brak tu w ich ocenie autentycznej przemiany człowieka. Należy jednak pamiętać, iż w popularnym nauczaniu kościelnym czasów Lutera akcentowano to, że człowiek musi zasłużyć na zbawienie, i ludzie żyli ciągle w niepokoju, czy wszystko już uczynili, by te zasługi zdobyć. Natomiast usprawiedliwienie z wiary według Lutera oznacza, że wszystko zależy od Boga, a nie od mojego wysiłku.

Profesor Oberdorfer przypomniał, że w swoim dziele z 1520 roku *O wolności chrześcijanina* Luter wprowadził podstawowe rozróżnienie: chrześcijanin ma dwojaką naturę – cielesną i duchową – i zgodnie z tym w życiu cielesnym, zewnętrznym, jest poddany spraw ziemskich, a w duchowym jest wolny przede wszystkim od wymogu spełniania dobrych uczynków, by uzyskać zbawienie. Usprawiedliwienie jest tu rozumiane jako uwolnienie od troski o samego siebie. W 1524 roku na naukę Lutera o wolności człowieka odpowiedział Erazm z Rotterdamu dziełem *O wolnej woli* (*De libero arbitro*). Spór z Erazmem miał dwa podstawowe wymiary – było to pytanie o wykład Biblii oraz pytanie o wolność człowieka. Erazm uważał, że Biblia nie daje jednoznacznego wykładu o wolności człowieka, dlatego należy tutaj w jej interpretacji posługiwać się instrumentami zewnętrznymi: rozumem i filozofią. Owszem, człowiek potrzebuje łaski, ale Bóg przez nią nas głównie inspiruje. Luter przeciwnie, uznawał, że Biblia wyjaśnia się sama – to dla niego była tu decydująca reguła. W jego nauczaniu człowiek nie może nic najmniejszego dołożyć do swojego zbawienia – tu wszystko czyni Chrystus. Reformacja zredukowała w tym zakresie wkład człowieka do zera. W wydanym w 1525 roku dziele *O niewolnej woli* (*De servo arbitro*) reformator w opozycji do Erazma głosi skrajną predestynację. Co ciekawe, nauka ta nie znalazła swojego odbicia w Księgach Wyznaniowych luteranizmu. Luter naucza o relatywnej wolności człowieka w sprawach ziemskich, lecz w sprawach zbawienia wszystko determinuje wola Boga. Sprawy wewnętrzświatowe nie mają

wpływu na zbawienie. Prof. Oberdorfer wskazywał, że reformacyjne napięcie między łaską a zasługą jest także współczesnym problemem, gdyż w najnowszej teologii katolickiej mamy tendencję znowuż do konfesjonalizacji nauki o łasce. Zwłaszcza szkoła münsteriańska podkreśla, że Bóg respektuje ludzką wolność, co wynika z zastosowania współczesnej koncepcji wolności. Głównym przedstawicielem jest tu K.H. Menke, który krytykował *Wspólną deklarację o usprawiedliwieniu* za pasywną koncepcję usprawiedliwienia. Na zakończenie augsburski teolog uznał, że klasyczna nauka reformacyjna o usprawiedliwieniu wydaje się dziś nie do pogodzenia z wynikami współczesnej egzegezy pism Pawłowych oraz osiągnięciami dialogu chrześcijańsko-żydowskiego.

Wtorkowa sesja przedpołudniowa bazowała na obszernym wykładzie *Łaska i wolność z baptystycznego punktu widzenia*, który wygłosił prof. Uwe Swarat, baptysta z Wyższej Szkoły Teologicznej w Elstal koło Berlina, kształcącej teologów na potrzeby wolnych Kościołów. Już na wstępie prelegent wyraźnie zaznaczył, że nie prezentuje baptystycznego punktu widzenia, bo u baptystów nie ma czegoś na kształt wypowiedzi Magisterium, ale są to poglądy baptystycznego teologa. Punktem wyjścia profesora z Elstal było stwierdzenie, że Bóg stworzył świat nie w jakimś akcie samowoli, ale z miłości. Stąd łaska to dar Bożej miłości w stworzeniu. Bóg stworzył człowieka jako adresata tej miłości. Miłość wewnątrztrynitalna jest tu nie przedmiotem, ale podmiotem, stąd Boża łaska i ludzka wolność to strony stworzenia, gdyż przymierze Boga z człowiekiem to dialog interpersonalny. A zatem nie idzie tu o przyczynowość, lecz o dialog. Akt stworzenia spowodował swoiste samoograniczenie Boga – od momentu stworzenia istnieje coś, co nie jest Bogiem. Bóg tworzy „przestrzeń” poza sobą – J. Moltmann i E. Brunner mówią tu o samouniżeniu Boga. Człowiek został z wolnością wyboru, a Bóg liczy na jego posłuszeństwo i to jest Jego ryzyko. Poglądy te korespondują z nauką Lutra i kenotyków luterzańskich o *communicatio idiomatum* – uczyli oni, że we wcieleniu przymioty Boże zostały zakryte przez naturę ludzką. A zatem możemy mówić o kenozie nie tylko we wcieleniu, ale i w stworzeniu. Stwarzając człowieka, Bóg stawia go naprzeciw siebie jako osobę zdolną do wolności, bo nie może na nim wymóc miłości. Ta relacja Boga do człowieka rozgrywa się w historii, a to oznacza, że nie rządzi tu konieczność, ale wolność, bo gdzie nie ma wolności, tam nie ma historii.

W kolejnym punkcie swojego wykładu prof. Swarat postawił pytanie: Czy historia zbawienia jest wypełnieniem Bożej predestynacji? Tutaj wyszedł on od sporu Moliny SJ z Bañezem OP, a więc w istocie kontrowersji między szkołą augustyńską a tomistyczną. Sobór Trydencki akcentował wolność człowieka, lecz nie określił dokładnie relacji między łaską a wolnością. Spór ten, choć próbował tę kwestię wyjaśnić, również go nie rozwiązał. Propozycje obu stron na swój sposób nie były w stanie obronić ludzkiej wolności. Luter w swoim dziele z 1525 roku *De servo arbitrio* podporządkował ludzką wolność nauce o usprawiedliwieniu przez łaskę. Trzeba jednak zauważyć, że Luter nie rozumiał właściwie wolności – on ją pojmo-

wał jako swoistą formę wszechmocy człowieka i dlatego przeciwstawiał ją Bożej wszechmocy. Według Lutra Bóg działa we wszystkim, nawet w diable. Powstaje zatem pytanie, czy Bóg powoduje grzech i zło. Bóg nie czyni zła, On je dopuszcza. Bóg przewiduje zło, bo wszystko wie. Nauczanie reformatorów szwajcarskich jest tu zupełnie inne. Kalwin uważał, że Bóg w swojej opatrności wszystko czyni. Zwingli zaś nauczał, że Bóg jest przyczyną wszystkiego, ale ponieważ jest ponad prawem, to ani nie grzeszy, ani nie czyni zła. W Kościołach baptystycznych od XIX wieku widać upadek nauki kalwinistycznej, która je od początku znamionowała. Przejęto współczesną koncepcję wolności i ją akcentowano. W ostatnich dziesiątkach lat w USA mamy do czynienia z renesansem nauki Kalwina o predestynacji (M.J. Erickson). Historię widzi się tu jako urzeczywistnienie zamiarów Boga. Można to uznać za jakąś terażniejszą wersję molinizmu, co zresztą ma też swój oddźwięk w dzisiejszej teologii katolickiej w USA. Odnosząc się do współczesnej teologii ewangelickiej, prof. Swarat zwrócił się uwagę, że w koncepcji T. Pröppera (*Theologische Anthropologie*, 2011) człowiek przedstawiony jest jako wolna istota; wolność jest mu подарowana przez Boga i w tym znaczeniu należy ją rozumieć jako warunkową. Natomiast dla P. Brunnera punktem wyjścia jest historia zbawienia, w której obie strony muszą reagować, a więc zakłada się tu ludzką wolność. We *Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu* z 1999 roku mówi się jeszcze mocniej o ludzkiej wolności. Domyślnie przyjmuje się tutaj tezę, że człowiek może odrzucić łaskę i, co ciekawe, luteranie tego nie negują.

W ostatniej części swojego wykładu prof. Swarat skupił się na ukazaniu podstawy ludzkiej wolności w Bogu. Punktem wyjścia jest tu dla niego historia zbawienia rozumiana jako interakcja między Bogiem a człowiekiem. Człowiek reaguje na inicjatywę Boga, ale jednocześnie Bóg podejmuje ryzyko odmowy ze strony człowieka. Tutaj tradycyjne rozumienie atrybutów Boga wymaga rewizji i przyjęcia pewnej kenozoy Boga w tym zakresie. Pojawia się przede wszystkim pytanie o cierpienie Boga, bo jeśli Bóg jest niecierpieliwy, to jak wygląda Jego relacja osobowa z człowiekiem w cierpieniu? Baptystyczny teolog odwołuje się tutaj do żydowskiego myśliciela A.J. Heschela, który pisał o *pathos* Boga. Bóg według Heschela interesuje się światem, reagując na jego historię. Dalej Swarat wskazuje na myśl H. Künga, który uważał, że dogmat o *Theotokos* zakładał cierpienie Boga. Natomiast Moltmann twierdził, że Bóg nie cierpi jak stworzenie, ale jest żyjącą miłością. P. Fiddes stawiał pytanie: Jak ponadczasowy Bóg, który nie zna różnicy między przeszłością a przyszłością, może wejść w historię? Biblia jednak wyraźnie wskazuje, że Bóg, choć egzystuje poza czasem, wchodzi w ludzki czas. Jeśli idzie o wszechmoc Boga, to reformatorzy rozumieci, iż wyraża się ona w tym, że wszelkie działanie pochodzi od Boga, ale wówczas nie ma tu interakcji z człowiekiem. H. Jonas postawił pytanie, jak rozumieć wszechmoc po Holokauście. Niektórzy mówią tu o wszechmocy miłości, ale to raczej poetycka parabola. Natomiast gdy idzie o Bożą wszechwiedzę, pojawia się problem, czy przyszłość

jest otwarta. W dzisiejszym rozumieniu historia to nie scenariusz napisany przez Boga, lecz Bóg stale ponosi ryzyko, że człowiek może pokrzyżować jego plany.

Profesor Ulli Roth z Uniwersytetu w Koblencji ze swoim wykładem *Łaska Boża i wolność człowieka. Rozważania historyczne i systematyczne z katolickiego punktu widzenia* wypełnił sesję popołudniową 20 lutego. Jego wykład został skonstruowany jako panorama nauki o łasce w kontekście odniesienia poszczególnych ujęć do *Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu*. Kierunek nadnaturalny (Augustyn, Sobór Trydencki) ma swój punkt wyjścia w tekście 2 P 1,4 mówiącym o udziale w bożej naturze. Taką naukę możemy znaleźć też *Katechizmie Kościoła katolickiego* w nr 1996. Kierunek ten ma również swoje odbicie w pismach założyciela Opus Dei. Z tej pozycji *Wspólna deklaracja o usprawiedliwieniu* spotyka się z krytyką (L. Scheffczyk). Drugi kierunek to filozoficzne rozumienie wolności. Hegel uważał, że Luter dał początek wolności ducha. Zaś według Pröppera to katolik Molina jako pierwszy wprowadził do dyskursu teologicznego formułę o bezwarunkowej wolności. Konsekwencją pokantowskiej niemieckiej filozofii idealistycznej była idea, że łaska musi spotkać się ze zgodą ludzkiej wolności – nie ma samodiałającej łaski. To jest konsekwencja nie jakiegoś braku u Boga, ale jego miłości do człowieka. Takie stanowisko skrytykował K.H. Menke, który uważa, że nie ma wolności zupełnie niezależnej od Boga. Trzeci kierunek to teologiczna koncepcja wolności. W przeciwieństwie do koncepcji filozoficznej ta tradycja nie zna autonomicznej wolności wobec Boga. To Bóg jest podstawą ludzkiej wolności, ale należy pamiętać, że Bóg i człowiek ontologicznie nie są na tej samej płaszczyźnie. Zdaniem O.H. Pescha tylko ten kierunek znajduje odbicie we *Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu*.

W ostatniej części wykładu prof. Roth zaprezentował własne stanowisko wobec *Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu*. Położył on akcent na osobę i misterium. Osobowa odpowiedź człowieka nie może być uznana za coś pasywnego wobec łaski. Według koblencckiego teologa samo pojęcie współdziałania jest tu mylące. Zwraca on uwagę, że dobrze pokazuje to trydencki *Dekret o usprawiedliwieniu* (DH 1525), gdzie najpierw mówi się o ludzkiej wolności, co potem wyraża się jako łaskę – „człowiek ani zachowuje się zupełnie biernie, bo przyjmuje natchnienie, które mógłby przecież odrzucić, ani sam bez łaski nie może własną wolą skierować się ku sprawiedliwości” (BF VII, 63). We współczesnym dialogu ekumenicznym odpowiedź człowieka to nie „uczynek” – współdziałanie człowieka należy tu rozumieć jako spotkanie wiary ze słowem obietnicy. W taki sposób można odpowiedzieć na luterzańską naukę o „pasywności” człowieka w procesie usprawiedliwienia, co wyrażają punkty 20–21 *Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu*.

W ostatnim dniu konferencji swój wykład zaprezentował prawosławny teolog libańskiego pochodzenia prof. Assaad Elias Kattan z Uniwersytetu w Münster – *Bóg i wolność człowieka. Perspektywa prawosławna*. Rozpoczął od tekstu z Łk 17,10, wskazując, że dla teologii prawosławnej bardzo ważne jest osadzenie jej w Biblii. Zaznaczył on, że pojęcie usprawiedliwienia nie odgrywa specjalnej roli w teologii



prawosławnej. Raczej używa się tutaj terminów „uświęcenie”, „oświecenie” czy *theosis*. Należy tu pamiętać, że katolicko-luterańska debata o usprawiedliwieniu w XVI wieku przeszła praktycznie obok teologii bizantyjskiej. A idąc głębiej, należy też zauważyć, że właściwie spór między Augustynem a Pelagiuszem rozegrał się również poza teologią wschodnią. Termin „usprawiedliwienie” już u Pawła ma konotacje prawnicze, natomiast ojcowie wschodni opisywali tę rzeczywistość terminami ontologicznymi (*theosis*). Także bardziej niż grzechem (soteriologia) zajmowali się problemem śmierci (ontologia). Co ciekawe, słowo „usprawiedliwienie” pojawia się w liturgii bizantyjskiej w sakramentalnym obrzędzie namaszczenia *myrionem*. Jeśli idzie o pojęcie wolności, to u św. Pawła wyraża je słowo *eleutheria*, gdzie jest to wolność od grzechu i śmierci, a więc jest to pojęcie zupełnie inne niż współczesne ujęcie wolności wywodzone z praw człowieka. W tekstach patrystycznych używany jest inny termin, *autexousion*, rozumiany jako zdolność do decyzji i wyboru. W teologii wschodniej nigdy nie podawano w wątpliwość, że człowiek ma taką zdolność, nawet po grzechu pierworodnym. Maksym Wyznawca użył wprost tego argumentu w debacie z monoteletyzmem jako obrony ludzkiej woli w Chrystusie. Kolejnym ważnym pojęciem we wschodniej nauce o łasce jest termin „synergia”. Jest to termin biblijny (*synergos*) użyty w znaczeniu „współpracownik Boga” w 1 Tes 3,2 i 1 Kor 3,9. Interpretując to słowo w świetle 1 Kor 3,7, należy pamiętać, że nie ma tu parytetu między człowiekiem a Bogiem – to Bóg wszystko inicjuje i daje dynamikę, a człowiek uczestniczy w Bożym dziele.

Podsumowując, prof. Kattan stwierdził, że prawosławni nie mają problemu z użyciem terminu „usprawiedliwienie”, gdyż jest on biblijny i obecny w liturgii. Ale nie wolno tu zapominać, że ujęcie prawosławne ma charakter apofatyczny. Owszem, jasne jest, że człowiek nie może się sam zbawić. Jednocześnie mamy tu przywiązanie do patrystycznego rozumienia wolności jako zdolności wyboru. To zresztą jest płaszczyzna do dialogu ze współczesnym światem, także tym niewierzącym, gdyż według ojców wszyscy ludzie mają zdolność wyboru. Ujmując to soteriologicznie, mamy tu między łaską a wolnością współpracę bosko-ludzką, której modelem jest sam Chrystus ze swoją unią hipostatyczną. Jak to się dzieje, to już jest apofatyczne – Bóg inicjuje wszystko, ale ile w tym jest działania człowieka, tego nie da się zmierzyć. Człowiek jest tu zaproszony do wejścia w Boży projekt. Tutaj dobrym modelem jest formuła chalcedońska, która wyznacza granice tej apofatyczności.

Na zakończenie należy zaznaczyć, że po każdym wykładzie prowadzona była bardzo intensywna dyskusja, trwająca każdorazowo ponad godzinę. Prelegenci często nie tylko odpowiadali na pytania uczestników, ale prowadzili ożywioną debatę między sobą i wówczas doprecyzowywano wiele kwestii, zwłaszcza w zakresie ekumenicznego zbliżenia swoich pozycji konfesyjnych. Trzeba tu także podkreślić duży wkład bardzo profesjonalnych moderatorów konferencji ze strony Instytutu Johanna Adama Möhlera w Paderborn. Bez wątpienia było to bardzo inspirujące spotkanie teologiczne i ekumeniczne.