

Związek usprawiedliwienia i uświęcenia w myśli Jana Kalwina – perspektywa katolicka

Przed ponad dwudziestu laty katolicki teolog Alfons Skowronek pisał, iż *katolickie studia nad Janem Kalwinem – w odróżnieniu od badań nad Marcinem Lutrem – nie dadzą się sprowadzić do trójdzielnego schematu: odrzucenie, częściowa akceptacja, pełne uznanie. Katolickich zainteresowań Kalwinem, datujących się od roku 1900, od samego początku nie cechuje dystansowanie się od Reformatora, lecz zaskakująca sympatia dla całości poruszanej przez niego problematyki, oczywiście – bez tendencji anektowania go do Kościoła katolickiego*¹. Ten sam autor przypominał, że kalwinologia katolicka szczególnie ożywiła się po Soborze Watykańskim II. Doceniono wówczas, choć niekoniecznie *expressis verbis*, wkład reformatorów, w tym także Kalwina, w odnowę całego chrześcijaństwa. Wpływ ten widoczny jest także w Kościele rzymskokatolickim. Co więcej, twierdzi się nawet, że w wielu wypowiedziach Vaticanum II można dostrzec ducha kalwinizmu. Odnowa soborowa wyraźnie odpowiada postulatowi genewskiego Reformatora. Porównanie ujęć teologicznych Kalwina z treścią dokumentów soborowych ujawnia wzajemne przenikanie się kalwinizmu z nauczaniem *Vaticanum II*. Jest to wyraźnie widoczne w obrębie eklezjologii, gdzie współczesne badania katolickie odnajdują zastosowanie szeregu impulsów wychodzących od Kalwina. Gdyby jednak szukać podstawowej teologicznej wspólnoty pomiędzy kalwinizmem i katolicyzmem to jest nim przede wszystkim pojęcie chwały Bożej i związane z nią zagadnienie zbawienia człowieka rozpatrywane w perspektywie chrystologicznej. Według Skowronka, zagadnienia te stanowią nie tylko wspólną podstawę dla teologii, ale również pobożności katolickiej i kalwińskiej². Jest to o tyle interesujące, że problem zbawienia był jednym z

* Ks. dr hab. Rajmund Porada jest pracownikiem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Specjalizuje się w teologii ekumenicznej.

¹ A. Skowronek, *Światła ekumenii. Spotkania z teologią*, Warszawa 1984, s. 161.

² Tamże.

głównych punktów sporu pomiędzy Kościołem rzymskim a reformatorami i ogniskował się zwłaszcza wokół pojęcia usprawiedliwienia. Kalwińskie rozumienie usprawiedliwiania, mimo wyraźne reformacyjnych rysów, odbiega jednak od jego klasycznego ujęcia przez Lutera i luteranizm, i zdaje się mieć wiele cech wspólnych z ujęciem katolickim, wyraźnie wyartykułowanym wówczas na Soborze Trydenckim. Dotyczy to zwłaszcza pojmowania usprawiedliwienia w ścisłym związku z wewnętrzną przemianą człowieka, opisywaną pojęciem uświęcenia. Celem niniejszego opracowania będzie zatem przedstawienie kalwińskiej koncepcji nauki o usprawiedliwieniu, z uwzględnieniem zarówno biograficzno-historycznego kontekstu jej kształtowania się, jak i jej zasadniczych wątków, zwłaszcza tych, które wskazują na zbieżność z katolickim rozumieniem tej rzeczywistości.

1. Kalwin a nauka o usprawiedliwieniu

Zainteresowanie ze strony Jana Kalwina nauką o usprawiedliwieniu przypada na okres jego pobytu w Strasburgu, dokąd udał się za namową Martina Bucera po wypędzeniu z Genewy. Problematyką usprawiedliwienia zajmował się Kalwin w Komentarzu do Listu do Rzymian³, w *Institutio Christianae Religionis*⁴ oraz w zredagowanym w 1547 r. piśmie poświęconym Soborowi Trydenckiemu⁵. W pierwszym piśmie Kalwin poddał refleksji paulińskie wypowiedzi na temat sprawiedliwości Boga i Chrystusa, które pozwoliły mu odkryć znaczenie nauki o usprawiedliwieniu. Istotny wpływ na sposób interpretacji Pawłowego Listu do Rzymian przez Kalwina odegrali także Martin Bucer, Filip Melancton oraz Heinrich Bullinger, których wyraźnie wymienia we wstępie do komentarza. Dość obszerny traktat na temat usprawiedliwienia, obejmujący osiem rozdziałów zawarł Kalwin przede wszystkim w *Institutio*. Mimo kilkakrotnej reedycji tego dzieła, uwarunkowanej także zmieniającymi się okolicznościami zewnętrznymi, jak chociażby udział Kalwina w dyspucie regensburskiej (1541) oraz uchwalenie przez Sobór Trydencki Dekretu o usprawiedliwieniu, rozważania poświęcone

³ Komentarz do Listu do Rzymian znajduje się w zbiorze *Calvini Opera, quae supersunt omnia*, Braunschweig 1877 (dalej: CO) 49, 1-292. Komentarz ten miał kilka, każdorazowo przepracowywanych, edycji. Pierwsza datowana była na 18.10.1539 r.

⁴ Jak wiadomo, *Institutio Christianae Religionis* (dalej: ICR) było głównym dziełem Kalwina. W niniejszym opracowaniu skorzystano z przekładu: *Unterricht in der christlichen Religion*, übers. von O. Weber, Neukirchen-Vluyn 1955.

⁵ *Acta Synodi Tridentini. Cum antidoto*, [w:] *Calvin Studien Ausgabe*, red. E. BUSCH, CH. LINK, t. 3, Neukirchen-Vluyn 1994, s.116-207 (dalej: AS).

usprawiedliwieniu pozostały w swej istocie niezmienione. Ostatnia okoliczność, czyli Sobór Trydencki i jego pierwszych siedem tekstów końcowych z okresu pierwszej sesji (1546-47) stały się przedmiotem bardziej szczegółowych analiz i ocen w odrębnym już wspomnianym piśmie. Zwłaszcza Dekret o usprawiedliwieniu uznał Kalwin za najważniejszy tekst soborowy. Dostrzegał w nim rzeczywiste wyzwanie dla reformacyjnej koncepcji nauki o usprawiedliwieniu. Należy jednak dodać, że Kalwin nie podejmował polemicznego tonu w analizie trydenckiego dekretu, ale kierował się wyważoną oceną, jaka przystaje prawdziwemu intelektualistcie o precyzyjnym umyśle. Stąd reprezentując niezachwianie ewangelickie stanowisko⁶, potrafił jednocześnie dostrzec te elementy doktryny trydenckiej na temat usprawiedliwienia, które potwierdzały reformacyjne przekonania. Trzeba jednocześnie dostrzec, że rzymska, a zwłaszcza trydencka nauka, przyczyniły się do ostatecznego wyprofilowania Kalwińskiego rozumienia usprawiedliwienia⁷.

W badaniach nad nauczaniem Jana Kalwina wskazuje się na kilka zasadniczych wyzwań, wobec których stanął Kalwin w rozwijaniu nauki o usprawiedliwieniu, akcentując przy tym jego ściśle związanie z uświęceniem. Pierwszym zasadniczym wyzwaniem, wobec którego stanął Kalwin była średniowieczna teologia rzymska. Według niej uczynki ludzkie są środkami, przez które człowiek może zdobyć sobie zasługi przed Bogiem. Według Kalwina i całej reformacji, twierdzenie, że człowiek poprzez swoje uczynki może wpływać na doskonalenie relacji pomiędzy ludźmi a Bogiem, jest nieuprawnione. Dla reformatorów takie ujęcie wydawało się niesprawiedliwe przede wszystkim wobec samego Boga, gdyż pomniejszało ono znaczenie łaski i sugerowało, że potrzebuje ona udoskonalenia ze strony człowieka. Jednocześnie ujęcie to pomniejszało także znaczenie grzechu i jego szkodliwości w odniesieniu do człowieka.

Drugim ważnym wyzwaniem, przed którym stanął Kalwin było stanowisko tzw. libertynów, którzy twierdzili, że w prawdziwych chrześcijanach zamieszkuje Bóg, posiadając ich niejako na własność. To miało sprawiać, że przykazania utraciły jakiegokolwiek znaczenie, ponieważ chrześcijanie są prowadzeni przez wszechobecnego Ducha Bożego. Według Kalwina, pogląd

⁶ Szerzej na ten temat zob. P. Jaskóła, *Spiritus Effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia*, Opole 1994, s. 127nn; tenże, *Usprawiedliwienie i uświęcenie według Jana Kalwina*, [w:] *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, red. tenże, Opole 2000, s. 297nn.

⁷ E. Busch, *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins*, Zürich 2005, s. 34n.

ten prowadzi do determinizmu, w którym wszystko określającą rzeczywistością jest Bóg, a człowiek nie ponosi żadnej odpowiedzialności. Wizja ta nie odpowiada bilijnemu obrazowi, gdzie przykazania zostały dane przez Boga, by człowiek ich przestrzegał. Ponadto trudno zgodzić się w absurdalnym wnioskiem, że Bóg w takim razie odpowiada nawet za grzech.

Trzecim wyzwaniem było rozumienie prawa przez Lutra, który utrzymywał, że prawo Boże zawarte w Starym i Nowym Testamencie zostało zniesione, a wiara sama z siebie sprawia dobre uczynki. Kalwin dostrzegał, że Luter za mało uwagi poświęcił uświęceniu i właściwemu sposobowi życia. Ponadto, jego zdaniem, pogląd Lutra prowadzi do konstatacji, że Boże przykazania nie należy traktować poważnie. Wyklucza on też w ten sposób możliwość wzrostu zaufania po stronie człowieka wobec Boga, czyli duchowego rozwoju człowieka⁸.

Te wyzwania postawiły Kalwina przed złożonym teologicznym problemem: z jednej strony widział potrzebę teologicznego dowartościowania ludzkiego życia, bez popadania w sprawiedliwość wynikającą z uczynków; z drugiej strony nie chciał deprecjonować znaczenia odpowiedzialności człowieka przed Bogiem. Kalwin pragnął też ukazać, że Bóg jest obecny w działaniu człowieka poprzez Ducha Świętego, choć nie należy tej obecności rozumieć w kategoriach determinizmu⁹. Z naszego punktu widzenia istotna jest zwłaszcza odpowiedź na wyzwanie płynące ze strony ówczesnej katolickiej teologii, choć w przypadku relacji pomiędzy usprawiedliwieniem a uświęceniem Kalwin, dostrzegając ograniczenia rzymskiego rozumienia usprawiedliwienia, przynajmniej pośrednio dostrzegał wartość ścisłego wiązania tej rzeczywistości z rzeczywistą przemianą człowieka, uzdalniającą go do nowego sposobu życia. Dla lepszego zatem ukazania Kalwińskiej koncepcji nauki o usprawiedliwieniu, a zwłaszcza jej zbieżności z katolickim rozumieniem we wspomnianym wyżej aspekcie, pomocny będzie krótki szkic treści trydenckiej nauki na ten temat.

2. Usprawiedliwienie na Soborze Trydenckim

Istotne dla rozważań nad rozumieniem usprawiedliwienia i uświęcenia w ujęciu Jana Kalwina jest uwzględnienie katolickiej nauki o usprawiedliwieniu sformułowanej w dekrete o usprawiedliwieniu na Soborze Trydenckim.

⁸ G. Plasger, *Johannes Calvins Theologie – Eine Einführung*, Göttingen 2009², s. 98n.

⁹ Tamże, s. 99.

Znajomość tej doktryny była istotnym motywem dla wypowiedzi Kalwina poświęconych zagadnieniu usprawiedliwienia.

Trydencka nauka o usprawiedliwieniu była jednym z aspektów nauki o łasce. Przy jej prezentacji należy jednak uwzględnić, że jej sformułowanie uwarunkowane było chęcią wyraźnego odcięcia się od teologii reformacyjnej, a nawet jej potępienia¹⁰. Trydencki dekret o usprawiedliwieniu podkreślił z jednej strony zniszczenie (*corruptio*) ludzkiej natury poprzez grzech, z drugiej zaś istnienie wolnej woli i jej udziału w zbawieniu. Proces usprawiedliwienia rozpoczyna się w sakramencie chrztu, a swoje spełnienie znajduje w ostatecznym uwolnieniu dokonany przez Jezusa Chrystusa. Ponieważ ludzka natura została skorumpowana poprzez grzech, przejście do stanu łaski polega na nowym narodzeniu w sakramencie chrztu. Usprawiedliwienie musi rozpocząć się od działania Bożej łaski uprzedzającej (*gratia praeveniens*), która stanowi Boże wezwanie, niezależne od ludzkich zasług i usposabia człowieka *do własnego nawrócenia, zgadzając się w sposób wolny na przyjęcie tejże łaski i z nią współpracując*¹¹. Dekret soborowy wyraźnie podkreśla, że człowiek nie może sam z siebie zwrócić się w stronę Bożej sprawiedliwości, choć jednocześnie wyraźnie uwypukla, iż jego wola pozostaje ciągle aktywna. Jest przy tym pobudzana przez Boże tchnienie, ale może jednocześnie odwrócić się od Boga.

Strona katolicka jednoznacznie podkreśla wolność woli. Tłem dla tego twierdzenia jest oczywiste doświadczenie, iż nie wszyscy ludzie podążają za wezwaniem Bożym. Mimo działania poprzedzającej łaski, osoba ludzka pozostaje wolna i może zamknąć się na jej działanie lub nadal odwracać się od Boga. Mimo grzechu, zostaje zachowana zdolność do podejmowania wolnych decyzji. Pytanie, jakie rodzi się w tym kontekście, brzmi, w jakiej relacji do twierdzenia o istnieniu w człowieku instancji zdolnej do podejmowania zasadniczo neutralnej decyzji pozostaje fakt radykalnej perwersji ludzkiej woli. W tym punkcie dotykamy jednego z najbardziej kontrowersyjnych punktów w relacjach katolicko-protestanckich. Teologia katolicka przyjmuje twierdzenie, iż pomimo grzechu zachowana zostaje w człowieku jakaś „reszta” jego człowieczeństwa, zdolna do podejmowania moralnych decyzji. Sobór

¹⁰ Nauczania Soboru Trydenckiego w Dekrecie o usprawiedliwieniu nie należy zatem brać jako wyczerpujący wykład katolickiego rozumienia nauki o usprawiedliwieniu, ale trzeba widzieć je w kontekście teologicznego sporu z nauką reformatorów. Na temat hermeneutyki nauczania Soboru Trydenckiego z nowszych publikacji. Zob. W. Thönißen, *Dogma und Symbol. Eine ökumenische Hermeneutik*, Freiburg im Br.-Basel-Wien, s. 126nn.

¹¹ *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007³, 319 (dalej: BF).

Trydencki odrzucił i potępił twierdzenie, że *po grzechu Adama człowiek utracił wolną wolę i została ona zniszczona albo że chodzi tu o samą nazwę, o nazwę bez treści i fikcję*¹².

Usprawiedliwienie, dokonujące się w udzieleniu łaski chrztu, nie polega – według nauczania Trydentu – tylko na odpuszczeniu grzechów, lecz implikuje uświęcenie i odnowę wewnętrznego człowieka, które dokonuje się poprzez *dobrowolne przyjęcie łaski i darów*¹³. W ten sposób człowiek staje się rzeczywiście sprawiedliwy, a nie tylko *sprawiedliwy przed Bogiem*, w sensie postrzegania czy traktowania „jakby” był sprawiedliwy. Odwołując się do nauczania św. Augustyna, Sobór Trydencki przyjął, iż formalną przyczyną usprawiedliwienia *jest sprawiedliwość Boga, nie ta, którą On sam jest sprawiedliwy, lecz ta, którą nas sprawiedliwymi czyni, którą przez Niego obdarowani, odnawiamy się duchem w naszym myśleniu (por. Ef 4,23) i nie tylko uchodzimy za sprawiedliwych, lecz prawdziwie nazywamy się sprawiedliwymi i nimi jesteśmy [...], według własnej każdego dyspozycji i współpracy*¹⁴.

Przedstawiając proces usprawiedliwienia w sensie rzeczywistego czynienia sprawiedliwym, teologia katolicka wskazuje na znaczenie i działanie łaski, która coraz bardziej ukierunkowuje i ukształtowuje wolność osoby w stronę Boga. Innymi słowy, udzielona łaska inicjuje w człowieku proces formowania jego woli, nie naruszając jej wolności, tak by postępowała ona zgodnie z natchnieniem Ducha Świętego, czyniąc z człowieka współpracownika Boga¹⁵.

Ponieważ teologia katolicka przyjmuje tezę o stopniowym subiektywnym przyswajaniu sobie działania Bożej łaski, ostateczne rozstrzygnięcie dotyczące zbawienia ma wymiar eschatologiczny. Nie istnieje zatem całkowita pewność co do własnego i osobistego stanu łaski. Sobór Trydencki stwierdził w tym kontekście, że *jak nikt z wiernych nie powinien wątpić o miłosierdziu Boga ani o zasłudze Chrystusa, ani o mocy i skuteczności sakramentów, tak każdy, kto spogląda na siebie, na własną słabość i brak usposobienia, może się lękać i drżeć o swą łaskę, gdyż nikt nie może wiedzieć z pewnością nieomyślnej wiary, że już otrzymał łaskę Bożą*¹⁶.

Katolicka nauka o łasce podkreśla, że na wszystkich stopnia usprawiedliwienia człowiek musi dobrowolnie współdziałać z łaską. Nie oznacza to jednak zaprzeczenia słów św. Pawła, który stwierdza, że człowiek

¹² BF 345.

¹³ BF 321.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. KKK 1742.

¹⁶ BF 325.

jest usprawiedliwiony przez wiarę i bez żadnej zasługi (Rz 3,22.24). W Dekrecie o usprawiedliwieniu Soboru Trydenckiego wyjaśniono, iż *jesteśmy usprawiedliwieni darmo, bo nic z tego, co poprzedza usprawiedliwienie, czy to wiara, czy uczynki, nie wysługuje samej łaski usprawiedliwienia*¹⁷.

Silny akcent położony przez Trydent na osobistym przyswojeniu sobie przez człowieka łaski prowadziło do odrzucenia twierdzenia reformatorów, jakoby człowiek nie był w stanie zachować Bożych przykazań¹⁸. W tym kontekście teologia katolicka uznała uświęcenie, podobnie jak nawrócenie, jako dynamiczny i ciągle pogłębiający się proces, który polega na coraz doskonalszym postępowaniu zgodnie z Bożą wolą i akceptuje przykazania jako ważne przy tym drogowskazy. Katolickie ujmowanie relacji pomiędzy Prawem i Ewangelią różni się więc od ujęcia reformacyjnego. Teologia katolicka nie przeciwstawia obu rzeczywistości, lecz przypisuje Prawu funkcję pedagogiczną. Boża pedagogia służy formowaniu się naturalnej moralności człowieka, możliwej dzięki zachowaniu ludzkiej wolności. Udzielona człowiekowi łaska wzywa ją do współpracy, a jednocześnie ją udoskonala. W ten sposób rzeczywistość łaski staje się widoczna na płaszczyźnie etyczno-moralnej. Związek z Bogiem na płaszczyźnie chrześcijańskiego życia można nazwać więc współdziałaniem człowieka z Bożą łaską.

3. Odrębność usprawiedliwienia i uświęcenia

Przechodząc do bardziej szczegółowego omówienia Kalwinowego rozumienia usprawiedliwienia należy podkreślić, że rozumienie to, w jedności z ujęciem luteranckim, związane było z chęcią podkreślenia, iż nauka o usprawiedliwieniu dotyczy podstaw pojmowania relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem oraz dzieła zbawienia. W tym sensie był to artykuł o podstawowym znaczeniu dla nauki o Kościele i przekonanie reformatorów w tej dziedzinie było jednoznaczne. Jednocześnie jednak Kalwin i inni reformowani teologowie w porównaniu z doktryną luterancką wnieśli własne akcenty do nauczania na temat usprawiedliwienia, zwłaszcza w wyraźniejszym wyeksponowaniu zależności pomiędzy usprawiedliwieniem a uświęceniem. W tej dziedzinie wyróżnia się jednak dwa aspekty: z jednej strony charakterystyczna szczególnie dla tradycji reformacyjnej odrębność obu

¹⁷ BF 324.

¹⁸ BF 327: [...] *Nikt nie powinien używać tej nieroztropnej formuły [...], że przykazania Boże są dla człowieka usprawiedliwionego niemożliwe do zachowania.*

rzeczywistości, tak by nie doszło do ich pomieszania, z drugiej zaś ich ścisły związek, tak by nie doszło do ich rozłączenia¹⁹.

Eksponując rozumienie i znaczenie pierwszego aspektu, Kalwin miał na uwadze właściwe wyjaśnienie obu pojęć, dotyczących podstaw zbawienia. W jakimś sensie zabieg ten miał więc metodologiczne znaczenie. Jako szczególnie istotne jawiło się w tym kontekście uwypuklenie całkowicie darmowego charakteru zbawienia. Zagrożeniem w tym względzie mógł być pogląd, według którego Bóg usprawiedliwia człowieka dlatego, że „nagradza” go za uczynki miłości. Wówczas nie sama wiara i ufność w moc łaski Chrystusa byłyby wyłączną podstawą usprawiedliwienia, ale zasługi, które Bóg niejako odnajdywałby w człowieku i z uznaniem akceptował. W takim wypadku nie tylko Chrystusowa sprawiedliwość, lecz również ludzka sprawiedliwość byłaby podstawą uznania człowieka przez Boga za swe dziecko. Kalwin miał świadomość, że ową ludzką sprawiedliwość i dobroć można przypisać sprawczo Bogu i działaniu jego łaski, jak czynił to Sobór Trydencki lub w podobny sposób również Andreas Osiander²⁰. Jednakże uważał, iż uznanie ludzkiej dobroci, nawet sprawionej w nas przez Boga, za podstawę usprawiedliwienia oznaczałoby w istocie zaprzeczenie, że jedyną podstawą naszego usprawiedliwienia jest Chrystus. Dlatego stwierdza, że *nie jesteśmy pozbawieni dobrych uczynków, a jednak bez nich zostajemy uznani za usprawiedliwionych*²¹. Przedstawiając właściwą relację pomiędzy usprawiedliwieniem a uświęceniem Genewczyk stwierdził, że obie rzeczywistości przynależą do siebie jak przyczyna i skutek²² lub jak krzyż i zmartwychwstanie²³. Zwłaszcza to drugie porównanie ma istotne znaczenie, bowiem w ten sposób chciał on podkreślić, że źródłem życia w świętości i pełnienia dobrych uczynków nie jest usprawiedliwiony człowiek, lecz sam Bóg i jego dzieło w nas. Ludzkie działanie w żaden sposób nie ma zasługującego charakteru ani też nie może mieć na celu uzyskania jakiegokolwiek zbawczego znaczenia. Także bowiem ludzkie uczynki potrzebują usprawiedliwienia. Nie są one dobre same z siebie, ale dlatego, że dzięki przebaczeniu Chrystusa zostały usprawiedliwione i jako takie są postrzegane. Nie byłoby to możliwe,

¹⁹ Por. E. Busch, dz. cyt., s. 48.

²⁰ Na temat polemiki Kalwina z Osiandrem w kontekście nauki o usprawiedliwieniu szerzej zob. P. Jaskóła, *Usprawiedliwienie i uświęcenie według Jana Kalwina*, s. 299n.

²¹ ICR III 11,5-6; zob. P. Jaskóła, *Usprawiedliwienie i uświęcenie według Jana Kalwina*, s. 304.

²² ICR III 15,8; AS 151.

²³ ICR III 15,5.

gdyby były one pozbawione łaskawego przebaczenia, ponieważ również wierzący i święci grzeszą²⁴.

Przy całym radykalizmie w podejściu do rzeczywistości usprawiedliwienia przez szesnastowiecznych reformatorów i całego ruchu reformacyjnego, Kalwin miał świadomość pytań o wartość i znacznie ludzkiego działania: Czy wobec tego należy uznać, że wszystko, co czynimy nie ma żadnej wartości i w istocie jest czymś fałszywym? Na tak rodzące się pytanie odpowiadał, że nie można przyjąć, iż uświęcenie stanowi jedynie puste słowo. Wręcz przeciwnie, jest ono początkiem nowego życia w nas, którego przejawem są dobre uczynki. Jednakże to nowe życie nie może nas w żaden sposób usprawiedliwić i zawsze całkowicie zdani jesteśmy na usprawiedliwienie przez Boga w Jezusie Chrystusie²⁵. Mamy więc udział w *podwójnej łasce*, czyli usprawiedliwieniu i uświęceniu. Nauczanie Kalwina o podwójnej łasce sprawiało, że obie rzeczywistości traktował on w ścisłym powiązaniu ze względu na ich wspólne źródło.

4. Jedność usprawiedliwienia i uświęcenia

W teologii Kalwina istotne jest ściśle związanie usprawiedliwienia i uświęcenia. Usprawiedliwiającemu działaniu Boga towarzyszy jednocześnie działanie uświęcające. Pojęciem „uświęcenia”, stosowanym łącznie z pojęciem „nowego narodzenia”, Kalwin opisywał życie wierzącego człowieka, w którym nieustannie działa Duch Święty. W myśl nauczania Kalwina, nie należy pojmować Boga i człowieka jak dwóch oddzielnie działających podmiotów. To Bóg w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego jest tym, który nie opuszcza człowieka w jego życiu i zachowaniu Bożych przykazań.

Zwracając uwagę na ścisły związek pomiędzy usprawiedliwieniem a uświęceniem, Kalwin łączył obie rzeczywistości silniej niż działo się to w ówczesnej rzymskiej teologii, nie umniejszając w niczym suwerenności Boga. Jednocześnie twierdził on, że w Chrystusie człowiek zostaje jednocześnie usprawiedliwiony i uświęcony²⁶. Ten związek wyjaśniał on jednak odmiennie niż czyniono to w teologii katolickiej. Nie do przyjęcia było dla niego wyjaśnienie, że człowiek najpierw otrzymuje usprawiedliwienie, które następnie wymagałoby dopełnienia w uświęceniu poprzez własne czyny. Według Kalwina, wiara i uczynki pozostają w ścisłym związku ze sobą. Za

²⁴ ICR III 13,10; 17,9; AS 173; 185.

²⁵ Por. AS 175.

²⁶ Por. ICR III 11,6.

błędną i fałszywą uznał on naukę, reprezentowaną przez teologię katolicką, według której obok usprawiedliwienia i wiary potrzeba było jeszcze dodatkowego wkładu dla uzyskania zbawienia. Tym dodatkowym wkładem miałyby być miłość, znajdująca swój wyraz w uczynkach i udoskonalająca wiarę, która dzięki temu nabierała usprawiedliwiającej skuteczności. Według genewskiego Reformatora, wiara i miłość, przejawiająca się w uczynkach, pozostają wobec siebie nieodłączne. Co ciekawe, reprezentowany przez rzymską teologię pogląd, uwzględniający możliwość istnienia wiary pozbawionej uczynków (*fides informis*), Kalwin zdecydowanie odrzucił²⁷. Według niego usprawiedliwienie i uświęcenie ściśle przynależą do siebie i nie można ich nigdy rozdzielać. Charakterystyczna wypowiedź odzwierciedlająca ów pogląd, zbieżna z już wcześniej cytowaną, stwierdza, iż wprawdzie nie zostajemy usprawiedliwieni przez uczynki, ale również nie dostępujemy usprawiedliwienia bez uczynków²⁸. Rozważając jednak kwestię uczynków, należy mieć na uwadze wypowiedź Kalwina na temat wiary, która ściśle łączy się z uczynkami miłości. Dla Genewczyka było oczywiste, że nie zostajemy usprawiedliwieni przez miłość związaną z wiary, lecz jedynie przez samą wiarę, przy czym owa wiara nie istnieje nigdy bez miłości wyrażającej się w uczynkach²⁹. Choć więc nowe życie, będące owocem uświęcenia, nie stanowi powodu usprawiedliwienia, to bez uwzględnienia tej zmiany też nie można mówić o usprawiedliwieniu. Innymi słowy, ta nowa sprawiedliwość nie staje się nigdy częścią składową istoty ludzkiej w sensie jakiegoś przeobóstwienia³⁰. Według Kalwina, owa sprawiedliwość pozostaje sprawiedliwością Chrystusa i jako taka staje się naszą sprawiedliwością. Nie oznacza to jednak, że owa sprawiedliwość Chrystusa zostaje nam tylko przypisana, gdyż prowadzioby do wniosku, że Bóg jedynie widzi i postrzega nas jako sprawiedliwych, w nas samych zaś nie dokonałaby się żadna zmiana. Tymczasem Kalwin podkreśla, że człowiek staje się nowym stworzeniem, poprzez usprawiedliwienie zostaje włączony w obszar sprawiedliwości Chrystusa. Duch Święty zamieszkuje odtąd w człowieku i pociąga go ku Chrystusowi. To w Jezusie Chrystusie usprawiedliwienie i uświęcenie tworzą jedność³¹.

²⁷ Por. AS 155; E. Busch, dz. cyt., s. 48.

²⁸ Por. ICR III 16,1.

²⁹ Por. AS 155.

³⁰ O czym, według Kalwina, uczył Andreas Osiander i z czym – jak już wspomniano wyżej – Kalwin polemizował.

³¹ Por. ICR III 2,34; 16,1; P. Jaskóła, *Usprawiedliwienie i uświęcenie według Jana Kalwina*, s. 304n; G. Plasger, dz. cyt., s. 84.

W kontekście nauczania o ścisłym związku usprawiedliwienia i uświęcenia Kalwin wyjaśnił pozorną sprzeczność występującą w rozumieniu usprawiedliwienia przez autorów nowotestamentowych listów – Pawła i Jakuba. Pierwszy z nich stwierdzał, że usprawiedliwienia dostępujemy tylko przez wiarę, drugi zaś, że nie tylko przez samą wiarę, lecz także przez uczynki. Zdaniem Kalwina, nie ma pomiędzy tymi poglądami żadnej sprzeczności, ponieważ Jakub mówiąc o usprawiedliwieniu nie miał na uwadze łaskawego przyznania nam sprawiedliwości Chrystusa, ale jedynie okazywanie świadectwa usprawiedliwienia wobec innych ludzi³². Genewski Reformator pozostał wierny tezie, iż zostajemy uświęceni, ponieważ dostępujemy usprawiedliwienia. Wyjaśniając ścisły związek usprawiedliwienia i uświęcenia odwołał się również do obrazu drogi i celu³³. Usprawiedliwienie, dokonujące się ze względu na Chrystusa, polega na uwolnieniu od grzechu, uświęcenie zaś uwalnia od życia pod władzą grzechu. Sensem uświęcenia jest, według Kalwina, wyzwolenie się od władzy grzechu i życie odtąd jako „własność Boga”. Usprawiedliwiony winien postrzegać siebie jako osobę, która sama z siebie nie jest w stanie niczego pomyśleć, niczego chcieć, lecz naśladuje jedynie Pana³⁴.

W tym miejscu istotne jest jednak pewne wyjaśnienie. Otóż Kalwin w nauczaniu na temat usprawiedliwienia, które otrzymujemy jedynie poprzez wiarę, nie kwestionował jednocześnie konieczności zachowania i przestrzegania Bożego Prawa. Zwracał jedynie uwagę, że jako ludzie nie mamy żadnej nadprzyrodzonej zdolności do jego zachowania. Nie przeciwstawił jednak Prawa i Ewangelii w analogii do przeciwieństwa pomiędzy usprawiedliwieniem na podstawie uczynków i usprawiedliwieniem z łaski³⁵. Jeśli należy mówić o końcu Prawa wraz z nadejściem Chrystusa to jedynie w sensie definitywnego końca stosowania owego Prawa dla zdobycia usprawiedliwienia mocą uczynków z niego wypływających. Natomiast jeśli Chrystus stał się celem i wypełnieniem Prawa, to odtąd sensem Prawa jest poświadczanie tego faktu³⁶. Jego zachowanie odgrywa zatem istotną funkcję.

Usprawiedliwienie nie ma wyłącznie zewnętrznego charakteru, ale w ramach uświęcenia zmierza do tego, abyśmy czynili dobre uczynki. Jak pisze Kalwin, *sensem usprawiedliwienia jest, abyśmy służyli Panu w czystości*

³² Por. ICR III 17,12; AS 177.

³³ Por. R 122, cyt. za: E. Busch, dz. cyt., s. 50.

³⁴ Por. ICR III 7,1.

³⁵ Por. ICR II 9,4.

³⁶ Por. R 206; cyt. za: E. Busch, dz. cyt., s. 50.

*naszego życia*³⁷. Pan usprawiedliwia swoich wybranych, aby ci *chlubili się w Panu, a nie w czymkolwiek innym; aby tylko Jemu samemu oddawali cześć*³⁸. To oznacza konieczność rezygnacji z chlubienia się własnymi uczynkami i zasługami. Rezygnacja taka winna wynikać z poznania, że należymy do Pana, a nie do nas samych. On nas przyjmuje jako swoje dzieci na podstawie miłosierdzia, a nie na podstawie nowego życia. Wspomniana więc rezygnacja z chlubienia się własnymi uczynkami jest elementem uświęcenia i przynależy do nowego życia i nowego narodzenia. Uświęcenie prowadzi do chwały i uwielbienia Pana. Temu przeciwstawia się fałszywa pokuta, rozumiana jako dążenie do doskonałości na postawie uczynków. Taka pokuta prowadzi do uwielbienia samego siebie. Prawdziwą pokutę może czynić tylko ten, kto jest świadomy, że dzięki Bożej łasce jest *własnością Boga*³⁹. Prawdziwa pokuta utożsamia się z nowym życiem i jest też równoznaczna z postawą dziękczynienia. Jej przejawem jest – według Kalwina – miłość i troska o dobro innych, czyli dobre uczynki⁴⁰.

5. Istota i wymiary uświęcenia

Genewski Reformator w swojej koncepcji rozumienia relacji pomiędzy usprawiedliwieniem i uświęceniem pozostawał blisko orzeczeniu Soboru Trydenckiego, który utrzymywał, iż usprawiedliwienie nie oznacza wyłącznie odpuszczenia grzechów, lecz również uświęcenie i odnowienie wewnętrznego człowieka. Co więcej, jak się uznaje, ową trydencką tezę Kalwin pojmował jako słuszny wyraz teologicznej koncepcji, która może stanowić zasadne wyzwanie wobec reformacyjnego przeświadczenia dotyczącego nauki o usprawiedliwieniu⁴¹. Przy zasadniczej krytyce nauczania Soboru Trydenckiego, wspomniana wyżej teza posłużyła Kalwinowi do bardziej precyzyjnego ujęcia reformacyjnej doktryny na temat usprawiedliwienia, to znaczy ukazania jej relacji do uświęcenia czy też odnowienia i odrodzenia człowieka oraz uzdolnienia go do pełnienia dobrych uczynków. Gotowość Kalwina do akceptacji wspomnianej tezy Soboru Trydenckiego wynikała również z tego, że Nowy Testament pojmuje obie rzeczywistości w ścisłym związku, a ponadto

³⁷ R 122: *Das ist der Zweck der Rechtfertigung, dass wir dann dem Herrn in Reinheit unseres Lebens dienen*; cyt. za: E. Busch, dz. cyt., s. 50.

³⁸ ICR III 13,1.

³⁹ ICR III 3,2.

⁴⁰ ICR III 7,4n.

⁴¹ Por. E. Busch, dz. cyt., s. 46.

nie przedstawia nigdy dobrych uczynków w negatywnym świetle⁴². Na ten temat sam pisze, iż *obie rzeczywistości, uświęcenie i usprawiedliwienie, są ze sobą nierozzerwalnie związane. Nie ma sporu co do tego, czy Chrystus uświęca czy też nie tych, których usprawiedliwia. Oddzielenie sprawiedliwości osiągananej poprzez wiarę od nawrócenia oznaczałoby podzielenie Ewangelii, a nawet podzielenie samego Chrystusa*⁴³.

Przy pozornej akceptacji wypowiedzi trydenckiego Dekretu o usprawiedliwieniu na temat ścisłego związku usprawiedliwienia z uświęceniem człowieka, Kalwin nie odrzucił jednak założeń Lutrowej nauki o usprawiedliwieniu, w której wiodącymi pojęciami w tym kontekście były *imputatio* i *acceptatio*. Silniejszy akcent na uświęceniu jako skutku usprawiedliwienia był jednak możliwy przede wszystkim dzięki dowartościowaniu i pogłębieniu wymiaru pneumatologicznego. Uświęcenie oraz odrodzenie, odnowienie i nowe życie jako synonimy tego pierwszego były możliwe wskutek działania Ducha Świętego, który sprawiał, że człowiek stawał się odtąd własnością Boga. Uświęcenia Kalwin nie pojmował w sensie przemiany i przeobstwienia natury ludzkiej, ale jako zjednoczenie z Chrystusem czy też zamieszkiwanie Chrystusa w człowieku przez Ducha Świętego. Jest więc ono całkowicie dziełem łaski, nie zaś zasługą i wynikiem ludzkiego działania.

Analizując sposób pojmowania przez Kalwina rzeczywistości uświęcenia można zauważyć, że wiąże on uświęcenie z poznaniem przez człowieka swojego grzechu, co prowadzi do nienawiści wobec grzechu i uświadomienia sobie własnej małości przed Bogiem. Przed Bogiem staje się zawsze z pustymi rękoma i nie jest się w stanie oddać mu żadnej chwały. W pewnym sensie więc pojęcie uświęcenia wiąże się u Kalwina z pojęciem zaparcia się siebie, zaprzeczenia sobie, przy czym nie ma ono znaczenia moralnego, jak w przypadku teologii katolickiej. Bowiernie poznanie grzechu jest również dziełem łaski. Jak powiada genewski Reformator, *człowiek nigdy nie nienawidził grzechu, jeśli wpiertw nie został uchwycony przez miłość*⁴⁴.

Jak już stwierdzono w poprzednim punkcie, zgodnie z przekonaniem Kalwina człowiek ze swej natury nie jest w stanie osiągnąć usprawiedliwienia. Natomiast celem uświęcenia jest, żeby całe życie człowieka stało się obrazem Bożej sprawiedliwości. Wybranie i uświęcenie człowieka ma na uwadze jego posłuszeństwo wobec Bożej woli. Ten „efekt” uświęcenia sprawił, że Kalwin

⁴² Por. tamże.

⁴³ AS 149.151.

⁴⁴ ICR III 3,20.

dostrzegają, odwrotnie niż Luter, sens zachowania Prawa. Zmierza ono to tego samego celu. Prawo wspiera zatem proces uświęcenia. Jeśli bowiem człowiek przestrzega Bożych przykazań, wówczas żyje w zgodzie z Bożą wolą, a to jest również celem uświęcenia. Przy czym trzeba jednocześnie dodać, że uświęcenie nie jest moralnym apelem zwróconym do człowieka, aby coraz pilniej przestrzegał on przykazań. Człowiek pozostaje stale skazany na pomoc Bożą, zwłaszcza zaś w zachowaniu przykazań. Podmiot usprawiedliwienia jest zatem podwójny: człowiek, który w posłuszeństwie przestrzega Bożych przykazań, i Bóg, na którego pomoc człowiek jest całkowicie zdany, ponieważ ludzkie serce samo z siebie nie jest zdolne do umiłowania sprawiedliwości⁴⁵. Ta świadomość winna skłaniać do pokory⁴⁶. Kalwin twierdził, że owoce uświęcenia w człowieku, szczególnie posłuszeństwo wobec woli Bożej, nie powinny skłaniać do chępczenia się swą doskonałością, lecz rodzić radość z faktu, że Bóg działa w nas przez Ducha Świętego. *Cała nasza nadzieja i całe nasze bogactwo znajduje się w Bogu. Dlatego tylko wówczas będzie nam się powodziło, gdy będziemy mieli Jego błogosławieństwo*⁴⁷.

Tak więc zachowując bezwzględną suwerenność Boga w procesie usprawiedliwienia, Kalwin potrafił jednocześnie otwarcie mówić o uświęceniu człowieka i konieczności przestrzegania przykazań, ponieważ nie zdradził przy tym tezy, że to Bóg w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego jest tym który usprawiedliwia i uświęca człowieka wraz z jego uczynkami. Wydaje się zatem, iż trwając na gruncie reformacyjnych zasad, Kalwin pozostał otwarty na niektóre ujęcia reprezentowane przez teologię rzymską, dostrzegając w jej sformułowaniach trafność i adekwatność. Do takich z pewnością należy ujmowanie usprawiedliwienia i uświęcenia w ścisłym, następczym związku.

Zusammenfassung

Der Artikel befasst sich mit der Lehre Johannes Calvins über den Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung. Sein Verständnis dieser Prozesse, trotz reformierter Züge, weist andere Akzentsetzung im Vergleich mit der Lehre Luthers und einige Gemeinsamkeiten mit der katholischen Artikulation dieser Lehre auf, die vor allem auf der Trienter Konzil stattfand. Das betrifft besonders den Zusammenhang zwischen der Rechtfertigung und der Heiligung des Menschen, die zu neuem Leben im Tun guter Werke führt.

⁴⁵ Por. G. Plasger, dz. cyt., s. 103.

⁴⁶ Por. ICR III 14,9.

⁴⁷ ICR III 20,28.

Einerseits sind die Rechtfertigung und die Heiligung zwei verschiedene, aber nacheinander kommende Handeln Gottes. Andererseits gehören beide zusammen und sind nicht zu trennen. Calvin sagt, dass wir zwar nicht durch die Werke, aber auch nicht ohne die Werke gerechtfertigt sind. Der Glaube ist nie ohne die Liebe. Nach Calvin aber, verhält sich die Heiligung zur Rechtfertigung wie die Auferstehung zum Kreuz. So wie die Rechtfertigung, ist auch die Heiligung ein eigenes Werk Gottes. Deshalb konnte Calvin so unbekümmert und positiv von der Heiligung und der damit verbundenen Befolgung der Gebote sprechen.

