

Ks. Manfred Uglorz

Mistrz i uczeń antropologicznego pesymizmu

Jak Luter stał się uczniem ś. Augustyna?

17 lipca 1505 roku Marcin Luter przekroczył próg furty klasztornej zakonu augustianów eremitów w Erfurcie¹. Z zadziwiającą konsekwencją zrywał wszystkie nici, jakie łączyły go z środowiskiem. Niczego nie odwlekał. Był głęboko przekonany o słuszności swojej decyzji.

Dlaczego Luter zdecydował się wstąpić do klasztoru augustianów eremitów?

W Erfurcie było wówczas aż sześć klasztorów. Oprócz augustianów osiedlili się tutaj franciszkanie, dominikanie, benedyktyni, kartuzi i serwici. Z franciszkanami miał już Luter styczność podczas nauki w szkole parafialnej w Eisenach. Przyjacielem Lutra, Jan Braun, był franciszkaninem. Jednakże nie do zgromadzenia braci reguły św. Franciszka z Asyżu, lecz do zakonu św. Augustyna, ojca Kościoła, skierował swoje kroki młody magister Marcin Luter. Zapewne wpływ na tę decyzję miało wiele przyczyn.

Klasztor augustianów eremitów w Erfurcie cieszył się sławą przodującego ośrodka kultywującego ascetyczne ideały. Surowa asceza zapewne imponowała młodemu Lutrowi, który przecież w czasie studiów nieraz zdawał sobie sprawę ze swojego duchowego położenia, własnej niemocy i kruchości ludzkiego życia. Sam zaś był wychowany w karności i surowości obyczajów. Dobrze pamiętał postać księcia ascety Wilhelma von Anhalt, zakonnika reguły Biedaczyny z Asyżu, żebrzącego na ulicach Magdeburga. Wpływ na decyzję Lutra, dotyczącą wyboru zakonu, mógł mieć również pęd do wiedzy, rozbudzony już w szkole w Eisenach i na uniwersytecie w Erfurcie. Zakonnicy augustiańscy z Erfurtu należeli do ludzi wykształconych.

¹ Klasztor augustianów w Erfurcie został założony w 1266 roku i należał do prowincji saskiej. Obowiązywała w nim reguła obserwancka.

Jako zakonnik musiał Luter zapoznać się z dziełami teologicznymi, mającymi na celu ukształtowanie formacji teologicznej i duchowej młodego zakonnika. Najpierw przestudiował dzieło wybitnego nominalisty Gabriela Biela z Tybingi o kanonie mszy. Poznał między innymi *Quaestiones* Wilhelma Ockhama, *Sentencje* Piotra Lombardusa oraz komentarz do *Sentencji* autorstwa Gabriela Biela. Nieco później zgłębił klasyczne dzieła okresu scholastycznego, a mianowicie: *Sumę teologiczną* Tomasza z Akwinu, która nie przypadła mu do gustu, oraz dzieła Dunska Szkota i Aleksandra z Hales. Bezwzględnie należało przestudiować podstawowe prace z dziedziny teologii Biskupa z Hippony, Augustyna, którego wraz z wstąpieniem do czarnego klasztoru był duchowym synem i uczniem. Szczególnie uwidocznia się to w zależności Ucznia od Mistrza w nauce o grzechu i łasce.

Św. Augustyn

Augustyn niewątpliwie był pierwszym wielkim teologiem Kościoła zachodniego, który stworzył jednolity system teologiczny, chociaż niejednokrotnie korygował swoje poglądy, a to z powodu zagrożeń jakie dla Kościoła stwarzały ówczesne herezje. Ze względu na temat referatu uwaga nasza skoncentruje się na antropologicznych poglądach Biskupa z Hippony, głównie na kondycji człowieka, a więc hamartiologii.

Pogląd Augustyna na grzech pierwotny ukształtował się stosunkowo późno, głównie pod wpływem sporu pelagiańskiego². Spór ten poprzedziła refleksja św. Augustyna na temat człowieka³ oraz natury dobra i zła.

W swoich rozważaniach na temat człowieka, Augustyn wyszedł od Boga, który jako najwyższy Byt jest najwyższym dobrem (*summum bonum*)⁴. Inne byty są także dobre, ale nie same z siebie, lecz z tej racji, że zostały stworzone przez Boga. Wszystko co Bóg powołał do istnienia i co istnieje jest dobre. Jednakże rzeczy i związane z nimi dobro może być użyte nie tylko dla dobrych, lecz także dla złych celów. Obok ontologicznego dobra istnieje więc jeszcze dobro etyczne. To rozróżnienie ma podstawowe znaczenie dla dalszych refleksji Biskupa z Hippony.

² Daniélou J.; Marrou H. I., *Nouvelle Histoire de l'Eglise, I: Des origines a Grégoire le Grand* (przekł. pol. *Historia Kościoła. Od początku do roku 600*, Warszawa 1986) s. ; 298nn.

³ Altaner B., Stuiber A., *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (przekł. pol. *Patrologia*, Warszawa 1990) s. 540-585.

⁴ Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Warszawa 1987, s. 108n.

Dobro bytowe w rozumieniu św. Augustyna ma związek z naturą. Natura jest tożsama z dobrem. Rozumne stworzenia mogą jednak eliminować dobro, a gdy nie będzie już w niej żadnego dobra, w konsekwencji dojść może do popsucia natury. Skoro wszelka natura nie jest złem, to zło jest brakiem dobra⁵. Zło też nie może istnieć bez dobra. Zło nie jest więc wielkością ontyczną, ale etyczną.

Od czasów Ireneusza, ojcowie Kościoła nauczali, że pierwszy człowiek nie był doskonały. Stworzony został jako dziecko i miał doskonalić się. Zgoła inaczej na człowieka spoglądał św. Augustyn. Według niego pierwszy człowiek żył w stanie sprawiedliwości, oświecenia i szczęśliwości. Według Biskupa z Hippony powyższe dary zostały dodane do natury, która według porządku stworzenia jest dobra⁶. Rajski człowiek jako stworzenie Boże był doskonały i jako taki był w pełni szczęśliwy. Św. Augustyn w *De civitate Dei* opisuje szczęśliwość pierwszych ludzi następująco:

„Nie bez znaczenia stawiamy pytanie, czy pierwszy człowiek, raczej pierwsi ludzie (bo był związek dwojga) mieli przed grzechem takie uczucia w ciele duszą ożywionym, jakich my w ciele duchowym po oczyszczeniu się i pozbyciu na zawsze wszelkich grzechów mieć nie będziemy. Jeśli bowiem mieli, to jakże szczęśliwymi być mogli w owym rozgłośnym miejscu szczęśliwości, to jest w raju? Któż całkowicie szczęśliwy zwać się może, kogo bojaźń dręczy lub boleść? A tam czegoż się obawiać mogli, albo nad czym boleć ludzie owi w takiej obfitości dóbr wszelakich, gdzie ani śmierci lękać się nie potrzebowali, ani żadnego na zdrowiu uszczerbku, i gdzie im niczego nie brakło, czego by ich wola dobra nie mogła osiągnąć, i niczego w nich nie było, co by urazić mogło albo ciało, albo duszę człowieka szczęśliwie żyjącego. Niczym niezmacona miłość ku Bogu w nich była, tudzież miłość małżeńska w ufnym i szczerym współzyciu, a z tego pochodziła radość wielka, gdyż nigdy nie brakowało im tego, co było przedmiotem miłości. Spokojnie unikano grzechu, a dopóki to trwało, żadne skądinąd zło, co smutek za sobą niesie, nie godziło w nich”⁷.

Adam otrzymał także od Boga wolną wolę w znaczeniu możliwości niegrzeszenia (*posse non peccare*), a nie w znaczeniu niezdolności do grzeszenia (*non posse peccare*)⁸. Gdyby otrzymał niezdolność do grzeszenia, wtedy znaczyłoby to, że pierwszy

⁵ *De civitate Dei* 14,11. Zob. Augustyn, *Państwo Boże*, (przekł. pol. W. Kubicki, Kęty 1998), s. 526.

⁶ *De civitate Dei*, 13,13; 14,17; *Contra Jul.* 4,5.

⁷ *De civitate Dei*, 14,10.

⁸ *De correptione et gratia*, 34.

człowiek jako niezdolny do grzeszenia na zawsze pozostałby sprawiedliwy. Obecny stan ludzkości świadczy o czymś zgoła innym.

Bóg obdarzył człowieka wolną wolą, która skłonna była z natury do dobrego, ale też człowiek mógł wybrać zło. Do złego nakłoniła go jego pycha, chęć zajęcia miejsca Boga. Gdyby nie pycha, pierwszy człowiek nie usłuchałby kusiciela⁹. Ze względu na pychę grzech Adama był gorszy niż każdy inny możliwy grzech. W nim zawarte są wszystkie inne grzechy. I tak od Adama wszyscy ludzie nie tylko grzeszą, ale w Adamie zgrzeszyła cała ludzkość. Jeśli tradycja chrześcijaństwa wschodniego podkreślała jedynie solidarność ludzkości z Adamem, Augustyn zdecydowanie tę solidarność opisał i określił, jako uczestniczenie w grzechu Adama. Niełatwo przyszło to Biskupowi z Hippony, wszak swoje hamartiologiczne poglądy należało powiązać z ogólną, ówczesną antropologią, tym bardziej, że dość długo nie mógł się opowiedzieć za jedną z dwóch teorii antropologicznych: tradycjonistyczną czy kreacjonistyczną. Jeśli dusza rodzi się w chwili poczęcia, to grzech pierwotny pochodzi bezpośrednio od rodziców i jest przekazywany w akcie płodzenia. Jeśli dusza wchodzi w chwili rodzenia w ciało, to zostaje ona splamiona właśnie przez połączenie z ciałem. Rozróżniając pomiędzy embrionem nieożywionym (*embryo inanimatus*) a embrionem ożywionym (*embryo animatus*), dopuszczał jednak możliwość, że dusza stworzona przez Boga łączy się z embrionem w chwili płodzenia¹⁰. Taka koncepcja początku człowieka pozwalała mu odpowiednio zinterpretować hamartiologię biblijną.

Istnienie grzechu pierwotnego Augustyn wywodzi z dwunastego wiersza 5. rozdziału *Listu apostoła Pawła do Rzymian*:

*„Jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, tak i na wszystkich ludzi przysła śmierć, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον”*¹¹.

Augustyn posłużył się tekstem łacińskim (Wulgata):

*„propterea sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit et per peccatum mors et ita in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt”*¹².

W pierwszym człowieku zgrzeszyli wszyscy ludzie i przez jednego człowieka na świat wkroczył grzech. W *De civitate Dei* Augustyn pisze:

⁹ *De civitate Dei*, 14,13.

¹⁰ Wykluczał tradycjonizm i generacjonizm.

¹¹ Διὰ τοῦτο ὡςπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον

¹² Podkr. wł.

„Stąd cały rodzaj ludzki stał się jedną bryłą potępioną; albowiem ten, co pierwszy się dopuścił winy owej, skarany został wraz z całym szczepem swoim, który w nim, niby w korzeniu, tkwił; tak że nikt wolny być nie miał od tej kary sprawiedliwej i należytej, chyba z litościwej i niezależnej łaski”¹³.

Od upadku pierwszego człowieka cała ludzkość stała się tłumem potępionym (*massa domnata*) i skazanym na zagładę (*massa perditionis*)¹⁴. Grzech pierworodny jest rzeczywistym grzechem (*peccatum*) oraz karą za grzech pierwszych ludzi (*poena peccati*)¹⁵. Grzech pierworodny przekazywany jest z pokolenia w pokolenie przez pożądliwość ciała (*concupiscentia carnis*), która jest grzechem i karą za grzech. *Concupiscentia* jest jednakże nazwana w „pewnym sposobie mówienia” (*modo quodam loquendi peccatum*) grzechem. Pożądliwość jest grzechem, jeśli zwycięży i prowadzi do grzechu. Do istoty grzechu należy korzeń pożądliwości (*reatus concupiscentiae*)¹⁶, polegający na odziedziczonym braku duchowej łączności z świętym Bogiem¹⁷. Chrzt w imię Trójjedynego Boga usuwa korzeń pożądliwości, jednakże w sensie niepoczytania go za grzech, bo pozostaje on na zawsze. Raz usunięty nie byłby powielany przez naturalne poczęcie i urodzenie.

Marcin Luter

Luter przejął poglądy św. Augustyna na temat grzechu pierworodnego, jednakże dość znacznie je radykalizował. Dlaczego?

Duchowym przewodnikiem Lutera w pierwszym okresie jego pobytu w klasztorze był Jan von Grefenstein. Ojciec Reformacji, wspominając później swojego duchowego przewodnika, zdawał sobie sprawę, że bardzo często irytował mistrza nowicjatu, użalając się na swoje dolegliwości duchowe. Jan von Grefenstein miał

¹³ *De civitate Dei*, 21,12.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Augustyn zwalczając poglądy Juliana z Eklanu, konkluduje: „...pożądliwość ciała, przeciw której pożąda dobry duch, jest grzechem nieposłuszeństwa przeciw panowaniu ducha oraz karą za grzech należną występkom nieposłusznego człowieka. Tak samo pożądliwość jest przyczyną grzechu powodującą odstępstwo woli przyzwalającego człowieka i zakażenie rodzącego się dziecka” (*Contra Jul.* 5,3,8.)

¹⁶ *De civitate Dei*, 21,12.

¹⁷ *Contra Jul.* 1.8.45: „...Dzieje się tak, o ile człowiek odpadł od Najwyższego Dobra. Następuje to wówczas, kiedy dobro stworzone pozbawia się Dobra Stwórcy... Człowiek nie ma dobrej woli, o ile Bóg w nim nie działa: «Pan przygotowuje wolę»”.

kiedyś mu powiedzieć: „Bóg nie gniewa się na ciebie, to ty gniewasz się na Boga”. Jakkolwiek byśmy rozumieli te słowa – jako żartobliwą odpowiedź na nieuzasadnione narzekania lub jako niezwykle trafną diagnozę stanu duszy Lutra – to jednak nie wystarczyły one by ugasić ogień niepokoju młodego zakonnika, który był skrupulantem. Lęk Lutra nie był powierzchowny. Nie wyrastał z poczucia źle spełnianych obowiązków czy nieprzestrzegania przepisów zakonnych. Źródłem było głębokie poznanie rzeczywistej niemocy w walce z grzechem. Luter pozostawiony był sam sobie, chociaż bardzo często się spowiadał. Ciągłe nie widział owego ratunku i wyzwolenia, jakie dane jest w Chrystusie. I ten stan wewnętrznego niepokoju miał trwać tak długo, dopóki Luter nie zrozumiał, że uczynkowa pobożność prowadzi donikąd, budząc jedynie niepewność rodzącą trwogę. W tym należy widzieć źródło radykalnych poglądów hamartiologicznych Lutra.

Cechą charakterystyczną teologii Marcina Lutra jest chrystocentryzm i staurocentryzm¹⁸. Luter opisał także grzech pierworodny (*peccatum originale*) oraz sytuację człowieka z perspektywy teocentrycznej i chrystocentrycznej, jako całkowicie wypaczony stosunek człowieka do Boga. Człowiek znajduje się pomiędzy Bogiem a szatanem.

Grzech pierworodny nie jest dziełem Bożym. Przyczyną grzechu jest diabeł i nasza wolność¹⁹. Po upadku pierwszego człowieka, którego grzech jest dziedziczny, wszelki człowiek jest zwrócony przeciwko Bogu. Człowiek nie może dzięki siłom przyrodzonym miłować Boga i poznać Go²⁰. To zwrócenie się człowieka przeciwko swojemu Stwórcy wyraża się w braku bojaźni Bożej, zaufania i miłości do Boga, w samozamknięciu się człowieka, zwróceniu się ku sobie. Dlatego człowiek nieodrodzony, bez Chrystusa, szuka zbawienia we własnych uczynkach. Nie jest to tylko skłonność do złego lub zły zamiar, lecz radykalna postawa, która aktualizuje się w każdym grzechu uczynkowym. Konkupiscencja, którą Luter pojmuje głównie jako zwrócenie się człowieka ku sobie, jest nie tylko karą za grzech pierworodny ani czymś dodanym do człowieka, lecz rzeczywistym grzechem.

Według Lutra grzech pierworodny polega na całkowitej niemożności działania władz ciała i duszy oraz całego wewnętrznego i zewnętrznego człowieka. Grzech

¹⁸ M. Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, Berlin 1980, s. 74nn; Uglorz M., *III artykuł Konfesji Augsburskiej w świetle reformacyjnego kazania*, *Z problemów Reformacji* nr 2, s. 40-52.

¹⁹ WA 39 I 374: „*Deus non est autor, quia ipse non iusit, sed prohibuit magis, ne peccamus. Sed diabolus et voluntas nostra sunt causa peccati*”.

²⁰ *Artykuły szmalkaldzkie* III, I, 2.5 = KWKL, s. 345n.

pierworodny jest skłonnością do złego²¹. Skoro człowiek jest całkowicie popsuty, przeto jego działanie – jeśli człowiek nie działa z pomocą łaski Bożej – nie jest dobrem²². Człowiek wówczas myśli wyłącznie o swojej chwale i dlatego grzeszy²³. Wówczas nawet dobry uczynek – twierdzi Luter za św. Augustynem – nacechowany jest piętnem grzechu.

W polemice z Erazmem z Rotterdamu Luter komentując Rdz 6,3.5, pisał:

„Nie mówi «zamysł» lub «skłonność do złego», lecz że człowiek przez całe życie w ogóle nie co innego wymyśla i myśli jak tylko zło; istota jego złości opisana jest tak, iż nie czyni inaczej i nie może czynić inaczej, skoro jest zła [...] bowiem, jak zaświadcza Chrystus, złe drzewo nie może przynosić innych owoców jak tylko złe (Mat. r. 7, w. 17)”²⁴.

Człowiek nie jest więc grzesznikiem dlatego, że grzeszy, ale grzeszy, ponieważ jest grzesznikiem. W tym grzesznym stanie człowiek rodzi się, co wcale nie pomniejsza jego winy wobec Boga. Człowiek – pisze Luter –

„z konieczności grzeszy i błądzi, dopóki przez Ducha Bożego nie zostanie naprowadzony na drogę dobra”²⁵.

Marcin Luter dostrzegał więc sytuację człowieka po upadku w grzech jako beznadziejną i zaradzić jej mogła tylko zbawcza ofiara Chrystusa na krzyżu. Na skutek grzechu pierwородnego człowiek nic nie mógł sam uczynić dla siebie, aby poprawić swoją sytuację²⁶. Jego wola jest zniewolona, nawet rzecz można – zdeterminowana. Luter nakreślił więc obraz człowieka upadłego w ciemnych barwach. Jego

²¹ „...sed prorsus priuato vniuerse rectitudinis et potentie omnium virium tam corporis quam anime ac totius hominis interioris et exterioris. Isuper et pronita ipsaad malum, nausea ad bonum” – WA 56,312.

²² Luter przyjmował późniejsze poglądy Augustyna na temat łaski. W pierwszym okresie Augustyn nauczał, że łaska uprzedza wszelką zasługę. Łaska Boża i wolność człowieka w ograniczony sposób współdziałają z sobą. Łaska nie wyklucza wolności ani wolność łaski. Łaska warunkuje wolność, wolność zaś jest darem łaski. Ale wolność bez łaski nic nie może zdziałać. Współdziałanie z łaską ogranicza się do chcenia i przyzwolenia. Osiągnięcie celu woli jest możliwe jedynie dzięki łasce. W drugiej fazie rozwoju myśli teologicznej Augustyna, spotykamy się z poglądem, że wola nic nie może bez uprzedniego jej przygotowania. Bez łaski niemożliwy jest nawet pierwszy impuls do jakiegokolwiek działania. Tak radykalny pogląd był wynikiem sporu Augustyna z Pelagiuszem i jego uczniami (głównie z Julianem z Eklanum), którzy utrzymywali, że uczynki człowieka mają moc zasługującą nawet bez łaski.

²³ WA 56,289.

²⁴ M. Luter, *O niewolnej woli*, (przekł. pol. W. Niemczyk, Warszawa 1977), s. 244.

²⁵ Tamże, s. 201.

²⁶ J. Gross, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas*, IV, München 1972, s. 75.

antropologia jest pesymistyczna. Jedynym ratunkiem dla grzesznego człowieka jest Chrystus.

Grzech pierworodny – według Ojca Reformacji – jest ściśle powiązany z naturą człowieka. Nie oznacza to, że człowiek nie jest obciążony winą, tym samym, że w Lutrowej refleksji brak momentu personalnego²⁷. Moment ten został wyraźnie zaakcentowany przez Marcina Lutra w jego rozumieniu chrztu, który chociaż jest aktem jednorazowym, to jednak musi się aktualizować codziennie przez pokutę, żal za grzechy i wiarę w moc krzyża Chrystusa. Chrzt nie usuwa grzechu pierworodnego, lecz winę za ten grzech, a więc partycypowanie w grzechu pierwszego człowieka.

Luter na pytanie: „Co więc znaczy takie chrzczenie wodą?” odpowiada:

„Znaczy to, iż stary Adam w nas przez codzienny żal i pokutę ma być utopiony i umrzeć ze wszystkimi grzechami i złymi pożądliwościami, natomiast ma codziennie wyłaniać się i powstawać nowy człowiek, który by w sprawiedliwości i czystości żył wiecznie przed Bogiem”²⁸.

Nie jest to jednak dzieło człowieka, lecz własne dzieło Boga. Łaskawy i wszechmogący Bóg wybawia człowieka spod władzy szatana i od grzechu przez Jezusa Chrystusa²⁹. Chrzt nie jest tylko znakiem przyjęcia do społeczności chrześcijańskiej, ale znakiem uśmiercenia starego Adama i powstania nowego człowieka. Charakterystyczna jest w tym względzie wypowiedź Lutra z *Dużego katechizmu*, wypowiedź w której także scharakteryzowane zostały skutki grzechu pierworodnego:

„W końcu należy też wiedzieć, jakie jest znaczenie chrztu i dlaczego Bóg kazał stosować taki zewnętrzny znak i dopełnić obrzędu przy sakramencie, przez który zostajemy najpierw przyjęci do społeczności chrześcijańskiej. Tym aktem, czyli obrzędem, jest zanurzenie w wodzie, która nas zakrywa, i wydobyć z niej. Owe dwie części, zanurzenie w wodzie i wydobyć z niej, oznaczając moc i skutek chrztu, który polega na uśmierceniu starego Adama, następnie zaś na powstaniu nowego człowieka. Jedno i drugie powinno się dziać w nas przez całe życie, gdyż chrześcijańskie życie nie jest niczym innym, jak codziennym chrztem raz rozpoczętym i ciągle trwającym. Trzeba to bowiem czynić ustawicznie: zawsze wymiatać to, co należy do starego Adama, aby mogło powsta-

²⁷ Jacobs P., *Sünde und Schuld* (dogmengeschichtlich), *Evangelisches Kirchenlexikon* III, Göttingen 1962, 1225n.

²⁸ KWKL, s. 49.

²⁹ Zob. P. Althaus, *Theologie des Martin Luthers*, Gütersloh 1962. s. 144nn.

wać to, co należy do nowego. Lecz cóż to jest ten stary człowiek? Jest to człowiek, który nam jest przyrodzony od Adama: zagniewany, nienawidzący, zazdrosny, nieczysty, chciwy, leniwy, wyniosły, niewierzący, napęczniony wszystkimi przywarami i nie mający z natury nic dobrego w sobie. Skoro więc weszliśmy do królestwa Chrystusowego, musi codziennie ubywać tamtych rzeczy, abyśmy im dłużej żyjemy, stawali się tym łagodniejsi, cierpliwszi, cichsi, porzucający coraz bardziej skąpstwo, nienawiść, zazdrość, pychę”³⁰.

Konsekwencje dziś

Wiadomo, że na skutek radykalnych ujęć Reformacji Sobór Trydencki zdefiniował na nowo pogląd Kościoła rzymskiego na temat grzechu pierworodnego. Sobór nie przejął w całości poglądów hamartiologicznych św. Augustyna. Nie podzielił też antropologicznego pesymizmu Lutera. Różnice są pozornie niewielkie, ale konsekwencje teologiczne ważkie.

Kontrowersja hamartiologiczna okresu reformacji znalazła swoje odzwierciedlenie we *Wspólnej deklaracji na temat usprawiedliwienia* z 1997 roku. Jej autorzy dokładnie dostrzegli konsekwencje – zdawałoby się niepozornych różnic – w nauce o usprawiedliwieniu. Czytamy w niej:

„...Usprawiedliwienie dokonuje się tylko z łaski. Ponieważ katolicy i luteranie podzielają to przekonanie, przeto można powiedzieć:

(20) Gdy katolicy mówią, że człowiek «współdziała» podczas przygotowania usprawiedliwienia i jego przyjęcia przez wyrażenie zgody na usprawiedliwiające działanie Boga, to widzą w takiej personalnej akceptacji działanie łaski a nie czyn człowieka wpływający z własnych sił.

(21) W ujęciu luterzańskim człowiek nie jest zdolny do współdziałania w ratowaniu samego siebie, gdyż jako grzesznik przeciwstawia się aktywnie Bogu i Jego zbawczemu działaniu. Luteranie nie zaprzeczają, że człowiek może odrzucić działanie łaski. Gdy podkreślają, że człowiek może tylko przyjmować (*mere passive*) usprawiedliwienie, to negują przez to wszelką możliwość własnego wkładu człowieka do usprawiedliwienia, lecz nie jego pełne osobiste zaangażowanie w wierze, dokonujące się pod wpływem Słowa Bożego (por źródła do rozdz. 4,1)”³¹.

³⁰ KWKL, s. 120.

³¹ *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965 – 2000*, Lublin 2003, s. 505.