

*Otto Hermann Pesch*  
University of Hamburg

## ŁASKA W PERSPEKTYWIE TEOLOGICZNEGO SPORU I EKUMENII\*

### I. WPROWADZENIE Z TEZĄ

„Garncarz potrafi z gliny ulepić garnek, a kowal tego nie potrafi, więc niech się uczy. Jeśli u Arystotelesa jest coś wznioślejszego, to nie powinienes mi w ogóle wierzyć; a że nic takiego nie ma, podejmuję się wykazać, gdzie trzeba”<sup>1</sup>. Tym stwierdzeniem Luter podsumował, jak sądził, całą krytykę średniowiecznej nauki o łasce. Ma on tutaj na myśli Arystotelesowską naukę o *habitus*, czyli — jak należałoby przetłumaczyć — te sprawności działania, przez które ludzkie władze są tak udoskonalone, że nie tylko jest w ogóle możliwe wykonywanie dzięki nim właściwych im czynności, ale też jest ono łatwe, pewne i niejako spontaniczne. Zdaniem Arystotelesa *habitus* zyskuje się przez ćwiczenie, jak w przykładzie podawanym przez niego: cytrzysta zostaje wirtuozem przez częste granie<sup>2</sup>. Podczas długiego i skomplikowanego procesu, który trzeba tutaj przedstawić przynajmniej sumarycznie, idea *habitus* albo *qualitas* została przeniesiona na chrześcijański grunt, aby za jej pomocą próbować zinterpretować, także dla celów duszpasterskich, czym jest cnota chrześcijańska i czym w ogóle może być, jako jej podstawa, rzeczywistość łaski. Luter obawia się, jak pokazuje przytoczony cytat, że w ten sposób chrześcijańskie życie i działanie stają się kwestią wprawy czy treningu, a nie owocem uprzedzającego działania Boga. Jednak średniowiecznych teologów nie interesuje tu moment ćwiczenia, w każdym razie nie przede wszystkim, lecz rezultat: spontaniczność i łatwość prawdziwego, chrześcijańskiego działania. Luter tego nie rozumiał i z uwagi na to, w jakim kierunku w międzyczasie rozwinęła się średniowieczna teoria, nie mógł już tego rozumieć. I tak aż po dziś dzień ma się problem teologicznego sporu o rozumienie łaski wraz z jego ekumenicznymi następstwami. Trzeba tu oczywiście przywołać zasadę: spór ten należy do problemów, „które dają się wyjaśnić wyłącznie historycznie”. Dlatego powiem na samym początku, jaką stawiam tezę i co mam

---

\* Wykład wygłoszony w październiku 2010 r. na konferencji pt. „Łaska — i nic więcej?” zorganizowanej przez Stowarzyszenie Marcina Lutra w Ratzeburgu.

<sup>1</sup> WA 10 I 2, 64, 16 (*Adventspostille zu Röm* 15, 4–13, zum 2. Advent).

<sup>2</sup> *Etyka nikomachejska* II 1: 1103 a 14–b25.

nadzieję w dalszej części udowodnić przez historyczne uwagi i rzeczowe wyjaśnienia. Otóż Luter odrzuca ideę łaski (i cnoty) jako *habitus* i *qualitas* z tego samego powodu, z jakiego kiedyś została ona rozwinięta, a mianowicie, aby postawić ostatnią zaporę zabezpieczającą przed wszelkimi pelagiańskimi pokusami. Dlatego na początek:

## II. BOLESNA DROGA PODSTAWOWEGO POJĘCIA: UWAGI HISTORYCZNE<sup>3</sup>

### 1. Podstawy biblijne

Będę się wystrzegał komentowania prac egzegety. Jednak by zrozumieć dalszy, problematyczny rozwój pojęcia, trzeba przypomnieć, że w Starym Testamencie jest wiele słów wyrażających zasadnicze nastawienie Boga jako obdarowujące, ratujące, wspomagające, krótko — zbawcze zwrócenie się do człowieka: *hesed* (wierność), *sedek* (sprawiedliwość = wierność wspólnocie), *emet* (niezawodność), *ben* (łaskawość) i *rahmim* (zmiłowanie). Te podstawowe pojęcia wypełniają się potem treściowo Bożymi darami, wypływającymi z tego zasadniczego nastawienia: od odpuszczenia zasłużonej kary po Boże błogosławieństwo dla królewskiego domu i królestwa, od litości dla nieprzyjaciela po zbawcze działanie Boga w stworzeniu i historii. Widać wyraźnie: starotestamentowe pojęcie odpowiadające pojęciu łaski zawiera w swojej wielości słów *p r a w i e* wszystkie elementy nowotestamentowego rozumienia łaski Bożej, a Ewangelia dodaje tylko konkretne imię: ostateczne zbawcze działanie Boga w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. *J e d n o* wydarzenie, *j e d n a* osoba jest treścią pojęcia łaski: „dar Boży udzielony przez jednego człowieka, Jezusa Chrystusa” (Rz 5,15). Za pośrednictwem starogreckiego tłumaczenia Starego Testamentu, Septuaginty, najmniej specyficzne, i dlatego, jeśli można tak powiedzieć, najmniej zużyte, starotestamentowe słowo określające zasadniczą relację Boga i człowieka stanie w centrum myśli chrześcijańskiej: *ben*. Grecki odpowiednik brzmi: *cháris*. Uderzające, że to słowo nigdy nie pada z ust Jezusa. U św. Pawła staje się ono terminem technicznym (występuje 100 razy, wobec 55 wystąpień we wszystkich pozostałych księgach Nowego Testamentu). *Cháris* oznacza więc także terminologiczne utrwalenie przejścia od przepowiadania Jezusa do przepowiadanego Chrystusa, dzięki czemu pokazuje zasadniczy problem

<sup>3</sup> Podsumowuję tutaj moje wcześniejsze, bardziej szczegółowe badania na ten temat. Zob. O.H. PESCH, A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, <sup>3</sup>1997, s. 1–119; 169–221; 366–394; streszczenie w: O.H. PESCH, *Gnade*, w: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, opr. P. Eicher, München: Kösel-Verlag, 1991, Neuausgabe 2005, Bd. 2, s. 51–61. Podstawa dla tych prac: O.H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1967, niezmiennione <sup>2</sup>1985, zwł. s. 596–669. Dalej odnośniki do tych prac jedynie dla szczególnych powodów.

nowożytniej chrystologii. Także w chrystologicznej koncentracji *châris* pozostaje na linii Starego Testamentu: *châris* jest w dalszym ciągu wyrazem zbawczego zwrócenia się Boga do człowieka, a stąd wynikają wszystkie poszczególne dary łaski, i dlatego tak się one właśnie obecnie nazywają, czyli *charismata*. Dlatego też — i to jest decydujące — łaska nie jest j e d n y m z tematów teologii, jakimś „przedmiotem” czy też, używając terminologii protestanckiej, jednym z wielu *locus*, lecz jest wyłącznym tematem całej teologii: nową egzystencją człowieka przed Bogiem i z Bogiem, o której mówi Ewangelia. Łaska jest więc także wszechogarniającym, podstawowym aspektem, pod którym należy rozpatrywać każdy poszczególne zagadnienie teologiczne.

## 2. Od podstawowego pojęcia do szczegółowego tematu

Wkrótce jednak dokonano się to, co po fakcie można krytykować, ale co w kontekście ówczesnych pytań stawianych sobie przez chrześcijan było nie do uniknięcia. Wszechogarniające podstawowe pojęcie, podstawowa perspektywa stała się szczegółowym tematem, jeszcze długo nie oddzielnym „traktatem”, ale pierwszy krok w tym kierunku już został uczyniony. I ściśle rzecz biorąc, pierwszy impuls do tego pochodzi już od św. Pawła i zbiega się przy tym z tematem naszej konferencji. Wiąże się to z występującymi już u św. Pawła indywidualizującymi dookreśleniami pojęcia łaski, które towarzyszyły od początku jej powszechnemu charakterowi. D a r y ł a s k i udzielane są bowiem j e d n o s t k o m, i to za każdym razem w inny sposób. Łaskę otrzymuje się w i n d y w i d u a l n y m akcie przyjęcia w w i e r z e. Zawsze trzeba osobiście „trwać” w łasce i żyć w niej, w przeciwnym razie została ona „przyjęta nadaremno” (2 Kor 6,1).

Dar łaski i wiara dokonują się jednak zgodnie z Bożym wyborem i przeznaczeniem (Rz 8,28–30; 9–11). Jak więc mają się one do wolnego przyswojenia sobie Ewangelii i życia w wierze? Już tutaj pojawia się zapowiedź późniejszego, determinującego wszystko pytania o stosunek wiary i wolności, o „łaskę — i nic więcej?”. W tym pytaniu konstytuuje się nauka o łasce jako fragment teologii. Z góry staje się przez to jasne: rozpoczęty proces będzie wprawdzie prawdziwą drogą krzyżową pojęcia łaski, ale ta droga nie zostaje obrana przez teologów samowolnie, nie wynika z ich spekulatywnej pasji, lecz z konieczności narzuconej przez stan rzeczy.

Początkowo Pawłowy impuls do refleksji nad łaską i wolnością zostaje wprawdzie powstrzymany u pierwszych ojców Kościoła przez silne wyakcentowanie etyki jako „lepszego sprawiedliwości”, potrzebne przede wszystkim w sporze ze światem pogańskim i elitarnymi gnostykami. W ten sposób pojęcie łaski — nie mówiąc już o usprawiedliwieniu! — schodzi na drugi plan. Sam temat pojawia się w nauce o zbawieniu i wyraża się tam w potencjalnie konfliktogenny sposób. Zbawienie bowiem jest procesem kosmicznym, nawet wychowawczym (*paideia*) — to także

ma swoje źródło biblijne, mianowicie Tyt 2,11n: „Ukazała się bowiem łaska Boga, która niesie zbawienie wszystkim ludziom i poucza [= wychowuje] nas, abyśmy wyrzekłszy się bezbożności i żądz światowych, rozumnie i sprawiedliwie, i pobożnie żyli na tym świecie”. Wychowawczym celem zbawienia jest zatem skierowanie grzesznika ku Bogu, od którego się odwrócił. Ten uniwersalny proces zbawienia może się wtedy nazywać rekapitulacją (*anakephalaíosis*, Ireneusz), pneumatyczną egzystencją (Orygenes), partycypacją (*méthexis*) albo — w IV wieku — przebóstwieniem (*theíosis*). A św. Atanazy może sformułować rdzeń nauki: „On [Bóg] stał się człowiekiem, abyśmy mogli zostać przebóstwieni”<sup>4</sup>. O „łascie” niczego się tutaj formalnie nie mówi, ale nie jest to też konieczne, gdyż jest zupełnie jasne, że nowa rzeczywistość zbawienia udzielona zostaje przez Boga bez udziału człowieka. Na zakończenie okresu patrystycznego Jan z Damaszku może tę samą myśl wyrazić też za pomocą pojęcia łaski: „Czym Chrystus jest z natury, my mamy być dzięki łasce”<sup>5</sup>. Jednak on ma już wyraźnie za sobą pierwszy zachodni spór o łaskę.

### 3. Od szczegółowego tematu do pierwszego tematu spornego

To, że łaska i jej dokładne rozumienie, szczególnie w kontekście pytania o ludzką wolność, stała się tematem spornym, czego konsekwencje odczuwane są i dzisiaj, jest wynikiem sporu między Pelagiuszem i Augustynem, o czym dobrze wiedzą teolodzy. Na ten temat dwie uwagi na marginesie:

– Kościół wschodni nigdy nie brał udziału w tym sporze i do dziś, poza pracami z historii teologii, nie wykazuje dla niego szczególnego zrozumienia. Można w jakimś stopniu domyślać się powodów, ale to by nas zaprowadziło za daleko. Zostawmy na boku pytanie, czy to korzystne teologicznie (oraz duszpastersko!), że Kościół wschodni nigdy nie był poruszony tym sporem. Jedyne zupełnie przygodnie — zapewne by wyjść naprzeciw zachodnim uczestnikom sporu — na Soborze Efeskim w 431 r. osądzono rzecznika pelagianizmu, Celestiusza; sam Pelagiusz już wtedy nie żył<sup>6</sup>.

– W tajemniczy sposób akurat Pelagiusz stał się uosobieniem czarnego charakteru dla Kościoła zachodniego. Wystarczyło kiedyś, wystarcza i dziś, zwłaszcza w dialogu ekumenicznym, określić jakieś stanowisko teologiczne jako pelagiańskie, by uczynić je w najwyższym stopniu podejrzanym. Jest to tym dziwniejsze, że sam Pelagiusz nigdy przecież nie chciał się odłączyć od Kościoła, podczas gdy Tertulian, który zerwał więź z Kościołem i stał się montanistą, dla kilku pięknych sformułowań podarowanych teologii na drodze jej rozwoju w każdym opracowaniu

<sup>4</sup> *Oratio de incarnatione* 54.

<sup>5</sup> *De Fide Orthodoxa* IV, 8.

<sup>6</sup> Por. DS/DH 267n.

patrologii otrzymuje oddzielny rozdział<sup>7</sup>! Stoi za tym godny ubolewania fakt, że trudno zrekonstruować pisma Pelagiusza, a sąd o nim jest trwale naznaczony zdaniem Augustyna na jego temat. Nic dziwnego, że od pewnego czasu, głównie za sprawą przełomowych badań Gisberta Greshake, postępuje rehabilitacja Pelagiusza<sup>8</sup>. W każdym razie, w historii oddziaływania nic się już nie da odwrócić. Okazuje się więc, że Pelagiusz, kaznodzieja pokutny wywodzący się ze środowiska mniszego, bez większego zacięcia teoretyczno-teologicznego, przybywa do Rzymu, gdzie jego kazania, nawołujące do odnowienia życia chrześcijańskiego, zyskują uznanie. Jest początek V wieku. Od stulecia chrześcijaństwo jest religią państwową i, co można założyć, wielu obywateli cesarstwa to jedynie konwencjonalni chrześcijanie, tak jak wcześniej byli konwencjonalnymi poganami. O powadze i surowości chrześcijańskiego życia jak za czasów prześladowań, w każdym razie wśród szerokiej rzeszy członków Kościoła, nie może być mowy. Naturalnie, Pelagiusz niechybnie musi wyjaśnić, jak to, co chrześcijanie winni uczynić dla odnowy swego życia, ma się do łaski Bożej, która poprzedza wszelkie ludzkie działanie. Teoria, którą w tym celu rozwija w sposób tradycyjny, streszcza się, przynajmniej w odbiorze jego przeciwników, następująco. Boże zbawcze dzieło wychowania apeluje do wolności grzesznika. Wprawdzie przez grzech jest ona przygnieciona i błędzi, ale nie zanikła zupełnie. Gdy Bóg stawia przed oczami grzesznika swoje prawo, Ewangelię i przykład Chrystusa, wtedy wolność odzyskuje wzrok i następuje początek i rozwój nowego życia zgodnie z wolą Bożą. Pelagiusz może w tej sytuacji powiedzieć, że łaska jest (zewnątrznym) przepowiadaniem prawa i Ewangelii. Do przyjęcia łaski wystarczy wolność, obudzona na nowo, by zmierzać ku Bogu. Dlatego Pelagiusza tylko drażnić może zdanie Augustyna: „Daj, co rozkazujesz, rozkaż, co chcesz”<sup>9</sup>.

Brzmi to tak, i tak przez wieki Pelagiusz był rozumiany, jak gdyby się spodziewał, że człowiek dzięki wolności własnymi siłami może skierować się do Bożego prawa i Ewangelii i przez to odnowić życie. Jeśli Pelagiusz tak by to rozumiał, to faktycznie byłby czarnym charakterem zachodniej historii teologii łaski. Może jednak rację ma Gisbert Greshake w swoim szczegółowo uzasadnionym twierdzeniu, że to, co stanowi istotną treść pojęcia łaski, czyli bierność człowieka wobec uprzedzającego daru łaski, u Pelagiusza dochodzi do głosu przez to, że wolność człowieka nie uaktywnia się niejako sama z siebie, ale że zachodzi swego rodzaju „proces rezonansu”<sup>10</sup>: wolność pozwala usłyszeć przekaz prawa i Ewangelii i odpowiedzieć

<sup>7</sup> Por. pars pro toto — B. ALTANER, A. STUIBER, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa: Pax, 1990, s. 148–163 i 374–376.

<sup>8</sup> Por. G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1972.

<sup>9</sup> AUGUSTINUS, *De dono perseverantiae* 20, 53.

<sup>10</sup> G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit*, s. 97.

echem. Echo nie jest własnym działaniem rezonującego przedmiotu, ale dosłownie re-akcją, wywołaną przez pierwotne brzmienie, i to wywołaną nieuchronnie. Jeśli ta interpretacja jest poprawna, to można tylko powiedzieć, że wewnątrz swojego systemu pojęciowego Pelagiusz zachował wszystkie wymogi nauki o łasce.

Przeciwnicy jednak, na czele z Augustynem, tego nie zrozumieli. W każdym razie Augustyn nie podziela punktu wyjścia Pelagiusza, który uważa, że wolność musi tylko na nowo zostać zwrócona w stronę, ku której zawsze była zwrócona — i nadal jest — na mocy bycia stworzoną. Nie, właśnie w swoim ukierunkowaniu wolność musi zostać odwrócona od zła do dobra, od rzeczy stworzonych do Boga, od egoizmu do miłości. Podobnie jak Pelagiusz, Augustyn intensywnie studiował św. Pawła, ale z innym nastawieniem, wyostrzonym zwłaszcza przez własne doświadczenie życiowe. Stąd przeciwne stanowisko Augustyna wyrażające się w zasadniczej tezie: jeśli łaska nie działa wewnątrz człowieka, niczego nie osiąga. Wkrótce poczyniony został następny krok: łaska jest w ogóle tym wewnętrznym działaniem Boga, które odwraca wolę człowieka od grzechu i skierowuje ku Bogu, co wyraża się w bezinteresownej miłości do Boga i bliźniego. I jest to łaska uprzednia (*gratia praeveniens*) i skuteczna (*operans*) wobec wszelkiego własnego działania człowieka.

W 418 r. Synod w Kartaginie zaakceptował stanowisko Augustyna przeciwko Pelagiuszowi, zdołano też uzyskać aprobatę biskupa Rzymu dla tej decyzji<sup>11</sup>. Pomimo to jeszcze przez stulecie toczył się spór przechodzący różne zniuansowania i tworzenie nowych teorii, który został rozstrzygnięty dopiero w 529 r. na tzw. II Synodzie w Orange (w południowej Francji). Na marginesie: ów tzw. II Synod (zwany niekiedy nawet soborem) w Orange w rzeczywistości nie był żadnym synodem, lecz mniej lub bardziej przypadkowym spotkaniem biskupów przy okazji poświęcenia jakiegoś kościoła; podczas tego spotkania Cezary, biskup Arles, zdecydowany augustynista, w pewnym stopniu przymusił innych biskupów do podpisania się pod tezami, dla których następnie uzyskał potwierdzenie Rzymu. Istota tzw. kanonów z Orange polega na tym, że odrzucona została, dotychczas niemal zwycięska, formuła semipelagian (nazwana później formułą kompromisową), według której człowiek w swej wolności jest wprawdzie bezsilny bez pomocy łaski w relacji do Boga, musi jednak uczynić pierwszy krok, aby łaska Boża przyniosła pomoc. Nie, teraz kanony z Orange stanowią niemal stereotypowo: nawet najmniejszego kroku do Boga człowiek nie dokonuje sam z siebie. *Initium fidei* (początek wiary) i *initium boni operis* (początek dobrego dzieła), a także jakikolwiek

<sup>11</sup> DS/DH 222–230.

krok nawrócenia do Boga jest wywołany najpierw i przede wszystkim przez Boga. Nawet prośba o łaskę jest już dziełem łaski<sup>12</sup>.

Oczywiście, natrafiamy w ten sposób w całą rozciągłość na problematykę, której już św. Paweł nie mógł rozwiązać. Jak ta uprzedzająca wszystko łaska ma się do odwiecznego Bożego wyboru i przeznaczenia, od których zależy, czy ktoś otrzyma tę całkowicie niezbędną łaskę umożliwiającą mu uczynienie pierwszego kroku do Boga? Także Augustyn, oczywiście, nie mógł rozwiązać tego problemu. Ściśle mówiąc, przyjął stanowisko, które stało się później balastem zachodniej teologii aż po XX wiek, nie wyłączając także Lutra: tylko nieliczni będą uratowani, przeważająca większość ludzkości to *massa damnata*, masa wydana na potępienie. Można ze zdumieniem zapytać, skąd Augustyn, Tomasz z Akwinu, Luter, Kalwin i ich następcy aż do XX wiek mogli to właściwie wiedzieć! Tym bardziej znamienne jest, i można to odnotować z niezmierną wdzięcznością, że rzymskie aprobaty nauki Augustyna (Synodu z Kartaginy w 418 roku), jak i Cezarego (Synodu w Orange w 529 roku) potwierdziły wprawdzie tezę o całkowicie uprzedniej i skutecznej łasce, ale starannie unikano w nich zajęcia stanowisko wobec posępnej nauki o predestynacji w augustyńskim stylu. Nigdy nie stała się ona oficjalną nauką Kościoła.

#### 4. Bardziej augustyński niż Augustyn

Trzeba wszakże przyznać, że wprowadzone przez Pawła pytanie o łaskę i wolność nie zostało tutaj wprawdzie rozwiązane, ale zostało podjęte. Pojęcie łaski coraz częściej było ukazywane jako Boże działanie w duszy człowieka; tak rozumiana łaska stanie się „przedmiotem” zachodniej teologii łaski, co prowadziło do wciąż dalej idących precyzacji i związanych z nimi zawężeń wyrażających się w coraz subtelniejszych rozróżnieniach. Pierwsza precyzacja dokonuje się w XII wieku we wczesnej scholastyce; ówczesni autorzy dzięki pilnej pracy klasztornych skrybów mieli dostęp do pism Augustyna, nie jednak — o ironio dziejów teologii! — do kanonów z Orange, które w VIII wieku w tajemniczy sposób zaginęły i dopiero krótko przez Soborem Trydenckim zostały ponownie odnalezione.

Teologowie XII wieku stają przed dokładnie odczuwanym niedookreśleniem Augustyńskiego pojęcia. Dla Augustyna łaska jest wewnętrznym działaniem Boga w duszy człowieka. Jak już zostało powiedziane, to działanie zmierza skutecznie do tego, by przewyciężyć egoizm człowieka i oderwać jego wolę od miłości własnego „ja”, a zwrócić wyłącznie do miłości Boga. Niezaprzeczalnie dusza człowieka uczestniczy w tym procesie działania łaski: to ona przecież zostaje zawrócona przez łaskę, a następnie aktywnie przeżywa miłość do Boga. Niechybnie też tak rozumiana łaska jest poruszeniem duszy człowieka — wprawdzie wywołanym przez

---

<sup>12</sup> Zob. DS/DH 370–395 (Canones); 396n (Conclusio des Caesarius); 398–400 (Potwierdzenie przez papieża Bonifacego II).

Boga, ale w końcu przecież poruszeniem samej duszy. I dwunastowieczni teologowie z wyczcuciem stwierdzają: absolutna uprzedniość Bożej łaski nie została tu jeszcze ostatecznie zabezpieczona. Trzeba rozwinąć pojęcie łaski tak, by zagwarantowało, że działanie Boga w duszy zaczyna się, zanim jeszcze nastąpi choćby najmniejsze poruszenie duszy. Do wyrażenia tego pojęciowo wykorzystano — początkowo jeszcze bez zbyt wielu szczegółów metafizycznych — pojęcie formy albo jakości, pochodzące z pism logicznych Arystotelesa. Taka forma albo jakość logicznie poprzedza ukształtowane przez nią działanie, czyli ukształtowaną przez nią władzę duszy. Czyż nie da się za pomocą rozróżnienia formy od wywodzącego się z niej poruszenia duszy usunąć antypelagiańskiego deficytu? Taką teorię przejmuje też paryski mistrz i późniejszy biskup Piotr Lombard w *Sentencjach*, swego rodzaju kompendium dogmatyki stworzonym na bazie teologii ojców Kościoła, gdzie w sytuacjach spornych zawsze rację ma Augustyn. I tak Piotr Lombard może powiedzieć: łaska jest formą albo jakością poprzedzającą poruszenie duszy, i w pięknym obrazie dodaje — „jak deszcz poprzedza owocowanie”<sup>13</sup>. Niezamierzone w ten sposób przez samego Piotra Lombarda, sformułowanie to stanie się faktycznie tekstem „kanonicznym”. *Sentencje* bowiem z czasem staną się podręcznikiem dogmatyki w Paryżu i w innych miejscach, a każdy początkujący profesor jako asystent, podczas tzw. bakalaureatu, będzie musiał komentować *Sentencje*. W ten sposób, szczególnie w XIII wieku, powstaje cała literatura komentarzy do *Sentencji*, w której komentuje się też, naturalnie, cytowaną myśl Piotra Lombarda. I tak teza, że łaska jest formą w duszy uprzednią wobec jej działań, stanie się w XIII wieku klasyczną, zasadniczo niepodważalną tradycją. Teologowie chcieli być i byli bardziej augustyńscy niż Augustyn, i to ze wskazanego powodu — aby szczerze zamknąć ostatnią drogę dla pelagiańskich albo semipelagiańskich myśli.

## 5. Doskonałość chrześcijańskiego życia

Teologowie XIII wieku, zwłaszcza jego drugiej połowy, poza pismami logicznymi mają też do dyspozycji filozoficzne i etyczne pisma Arystotelesa. Z nich poznają jeszcze jedno, zupełnie inne znaczenie idei formy albo jakości. Chodzi o przedstawioną na początku ideę *habitus*, czyli tę sprawność działania, która przez długotrwałe ćwiczenie staje się, że tak powiem, drugą naturą i sprawia, że dzięki niej działanie, jak głosi stereotypowa formuła, jest „spontaniczne, łatwe i przyjemne” (*prompte, facilliter, delectabiliter*). Teraz trzeba tylko, żeby przyszła — i faktycznie przychodzi — pewna prosta myśl: czy w obszarze chrześcijańskiego życia ukształtowanego przez Bożą łaskę niemożliwe ma być to, co w obszarze życia naturalnego jest akurat stanem doskonałości — spontaniczność, łatwość i radość z działania? Czy Bóg miałby być bardziej skąpy w obszarze działania swej łaski

<sup>13</sup> *Sent.* II d. 27, 3.



niż w obszarze działania stwórczego, w którym otworzył przed ludźmi możliwość osiągnięcia takiego *habitus*? Oczywiście, radosne życie z łaski nie może zostać osiągnięte przez ćwiczenie. Dlatego potrzebny jest jeszcze jeden punkt widzenia, umożliwiony właśnie przez ideę formy: czy łaska Boża nie powinna być rozumiana na wzór idei takiej „wlanej” jakości, uprzedniej wobec wszelkich działań duszy, dzięki której życie chrześcijańskie, życie przed Bogiem i dla Boga może tak samo spontanicznie, łatwo i radośnie przebiegać, jak życie naturalne dzięki zdobytym i wyćwiczonym *habitus*?

Dokładnie w tej formie Tomasz z Akwinu przejmuje wczesnoscholastyczną ideę *qualitas*<sup>14</sup>. Do augustyńsko-antypelagiańskiego aspektu dochodzi teraz drugi, równie ważny aspekt: wyjaśnienie, w jaki sposób życie w Bożej łasce może zyskać doskonałość. To, że łaska nie jest już tylko rzeczywistością po stronie Boga, lecz także w przedstawiony sposób posiada stworzone oddziaływanie w samym człowieku, w żadnym wypadku nie oznacza przekazania łaski w jakiś sposób w posiadanie człowiekowi, lecz, jak mówiliśmy, ma dwojaki sens: ostatecznej ochrony przed pelagianizmem oraz wyjaśnienia możliwości doskonałego życia chrześcijańskiego.

## 6. Tragedia wielkiej idei

W następnych dwóch stuleciach stało się z tą koncepcją coś, co *post factum* można najtrafniej określić jako teologiczną tragedię. Trzeba przy tym dodać niezbędne w tym miejscu zastrzeżenie, że pomimo wszystko i pomimo wszystkich osądów dokonanych przez Lutra tak zwana późnoscholastyczna teologia łaski w ramach swoich własnych założeń i aksjomatów w żadnym wypadku nie jest „pelagiańska”, także w tych miejscach, w których jej sformułowania w nieunikniony sposób budzą takie wrażenie. Stwierdzili to już kilkadziesiąt lat temu tacy badacze jak Leif Grane i Heiko A. Oberman<sup>15</sup>, których z racji ich luteranckich przekonań nie można podejrzewać o stronniczość. A jednak z tej całkowicie „ortodoksyjnej” nauki o łasce rozwinęła się teoria i następnie praktyka duszpasterska, które musiały wywołać radykalny sprzeciw teologa i — trzeba tu podkreślić — duszpasterza, Marcina Lutra. Dokonało się to w następujący sposób:

(a) Na koniec XIII wieku dysponowano ideą łaski jako — także! — stworzonej rzeczywistości w duszy człowieka, o której można myśleć na sposób pewnej

<sup>14</sup> Zob. *ST*, I-II, q. 110, a. 1–4.

<sup>15</sup> Zob. L. GRANE, *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517*, Kopenhagen: Gyldendal, 1962; H.A. OBERMAN, *Spätmittelalter und Reformation*, I: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich: EVZ-Verlag, 1965; II: *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977. Zob. też: V. LEPPIN, *Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch*, Darmstadt: Primus Verlag, 2003; T. KAUFMANN, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt am Main — Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2009, s. 93–95.

„jakości” (*quaedam qualitas*<sup>16</sup>), i była to, choć nigdy nieogłoszona dogmatycznie, obowiązująca nauka Kościoła. W XIV wieku jednak w trakcie tzw. *via moderna*, w następstwie nauki Wilhelma Ockhama, dominującego w późnej scholastyce nurtu teologii, w którym kształcony był także Marcin Luter, idea łaski stanęła w sprzeczności z wyznaniem absolutnej wolności Boga. Sam proces jest tajemniczy i według mojej wiedzy do dziś nie jest jasne, co wywołało ten prawdziwy zwrot w teologii. Napięcie między ideą łaski i wolnością Boga da się bowiem wyjaśnić wyłącznie na gruncie całkowitego niezrozumienia znaczenia łaski jako *qualitas*. Gdy w scholastycznej teologii, na czele z Tomaszem z Akwinu, wypracowywano ideę łaski, dokonywało się to z potrzeby takiego myślenia o Bożym działaniu w człowieku, które czyniłoby zadość zawsze stwórczemu charakterowi Bożego działania. Zdawało się nie do pomyślenia, by Bóg realnie działał w człowieku, nie wywołując tym samym stworzonego skutku po stronie człowieka<sup>17</sup>. Nic więcej jednak nie należy twierdzić. W żadnym razie, zgodnie ze scholastycznymi wyobrażeniami, nie można myśleć o tym stwórczym skutku Bożego działania, jak gdyby ta rzeczywistość łaski w duszy była stworzoną rzeczywistością o takiej samej relatywnej niezależności od Stwórcy, jaką posiadają Jego stworzenia. Innymi słowy, łaska nie jest stworzona jak jakaś rzecz, lecz jest jednocześnie stworzonym echem miłości Boga w człowieku, gdyż nie sposób pomyśleć Bożego działania bez takiego echa.

Tymczasem w XIV wieku dokonuje się właśnie to: tradycyjnie rozumiana łaska jako *qualitas* zaczyna być rozumiana jako mniej lub bardziej niezależna „rzecz” w duszy człowieka, nie jest już ona *quaedam qualitas*, lecz tylko *qualitas*; później będzie zwana *habitus entitativus*. I tak, nagle powstaje problem, czy Bóg potrzebuje takiej łaski jako jakości, aby zbawić człowieka. Gdy w ten sposób postawi się pytanie, to odpowiedź jest jasna: Bóg, gdy działa na człowieka, w swojej wolności oczywiście nie jest zależny od jakichkolwiek uwarunkowań w rzeczach stworzonych, także tych uwarunkowań, które sam stwarza. Tak dochodzi do stawiania pytań i udzielania odpowiedzi w rodzaju: Czy Bóg może zbawić i prowadzić do życia wiecznego człowieka, który nie posiada jakości łaski?; Czy Bóg może skazać na potępienie człowieka, który jakość łaski posiada? Zawsze panuje przekonanie, że w swojej wolności Bóg może to uczynić. Jednocześnie jednak chrześcijanin i teolog wie, że Bóg tego nie czyni, i to dlatego, że w swojej mądrości i dobroci rozporządził inaczej. W ten sposób wszystkim kieruje podstawowe rozróżnienie między Bożą mocą absolutną i uporządkowaną (*potestas dei absoluta, potestas dei ordinata*). A potem — ponieważ każdy teolog chciałby dodać coś nowego do nauki swoich

<sup>16</sup> TOMASZ Z AKWINU, *ST*, I-II, q. 110, a. 2.

<sup>17</sup> Muszę zrezygnować w tym miejscu ze szczegółów. Zob. na ten temat literaturę podaną w przyp. 3.

poprzedników — spekulacja się rozwija i na końcu pytamy raczej, co Bóg w swojej absolutnej mocy mógłby uczynić, a coraz mniej pytamy, co faktycznie czyni.

(b) Do tego nowego naświetlenia wolności Boga, w którym gubi się już prawdziwy sens średniowiecznego pojęcia, dołącza się z coraz większą siłą nowa sytuacja duszpasterska, uwarunkowana niemało przez duchowe konsekwencje humanizmu. Ludzie, także teologowie, nie pytają już — że tak powiem, zapominając o sobie — o „poprawne” myśli na temat Boga i Jego działania, ale coraz bardziej pytają także, jak sami mają się wobec tego działania. Ludzie pytają o swoje osobiste zbawienie. Jeśli otwartą sprawą jest, choćby tylko teoretycznie, jak Bóg obchodzi się z człowiekiem, któremu udzielił swojej łaski, to wkrótce nieuniknione staje się pytanie: Czy w takim razie ja sam posiadam tę pochodzącą z rozporządzenia Bożego jakość łaski? I gdy otrzymuje się niepowątpiewalną na poziomie teoretycznym odpowiedź średniowiecznej teologii, że nikt nie może z całą pewnością wiedzieć, czy jest w stanie łaski, czy nie, gdyż taka wiedza zgodnie z założeniami musiałaby oznaczać, że przenikamy tajemnicę Bożego działania<sup>18</sup>, to w XIV wieku powstaje z tego pełne lęku pytanie bez odpowiedzi. Pojawia się tu pytanie Lutra o pewność zbawienia.

(c) Dla dopełnienia miary tragedii dochodzi teraz jeszcze jedna zasadnicza myśl: Bóg zatem chciał w swojej uporządkowanej mocy, żeby człowiek posiadał *habitus* łaski — nie żeby na podstawie Jego absolutnej mocy nie mogło być inaczej, ale ponieważ w swojej mądrości i dobroci tak dla ludzi zbawczo rozporządził. To znaczy także: człowiek musi posiadać *habitus* łaski, aby być przez Boga „zaakceptowanym” (tak brzmi wyrażenie techniczne w dyskusji). Jak jednak człowiek może go posiadać? Musi go albo bezwarunkowo otrzymać od Boga, albo jakoś dla siebie zdobyć. W pełnym sensie go zdobyć — to wykluczone przez świadectwo Biblii. Czy człowiek nie musi jednak przynajmniej uczynić pierwszego kroku? Czy nie musi poprosić o dar łaski? Taka myśl jest na wyciągnięcie ręki i nic nie stoi jej na przeszkodzie. Jak bowiem zostało wcześniej powiedziane, nieznane są już antysempelagiańskie kanony z Orange z 529 roku, wyraźnie stwierdzające, że nie ma pierwszego kroku człowieka w stronę Boga, którego by Bóg najpierw nie umożliwił, nie ma prośby o łaskę, która nie wypływałaby sama z daru Bożej łaski. Tak powstaje wyraźna teza późnośredniowiecznej (Okhamistycznej) teologii: człowiek, także jako grzesznik, może własnymi siłami, *ex puris naturalibus*, wzbudzić akt doskonałej miłości Boga ponad wszystko. Co więcej, musi to uczynić jako warunek otrzymania od Boga *habitus* łaski, który umożliwia mu podtrzymanie tego pierwszego aktu i wytrwanie w nim. Jak widać, mur obrony przeciw pelagianizmowi stał się już nieszczelny. Wystarczy jeszcze tylko, że ów pierwszy akt doskonałej miłości do Boga powiąże się teraz z pojęciem „zasługi”. Przez akt miłości Boga ponad wszystko człowiek zyskuje „zasługę”, czyli swego rodzaju roszczenie do otrzymania

<sup>18</sup> Zob. TOMASZ z AKWINU, *ST*, I-II, q. 112, a. 5.

daru łaski. Oczywiście, zgodnie ze św. Pawłem (Rz 3,24; 4,5), nie jest to zasługa we właściwym i ścisłym sensie (*meritum de condigno*), lecz tylko — ale rzeczywiście — „zasługa na zasadzie odpowiedniości” (*meritum de congruo*), gdyż jest czymś „odpowiednim” dla Boga w Jego mądrości i dobroci, że „temu, kto czyni, co w jego mocy, nie odmówi łaski” („Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam”)<sup>19</sup>.

Jak nie traktować takiej teorii jako pelagiańskiej? W końcu duszpasterze mają teraz wyjść na ambonę i powiedzieć wiernym: „Musicie sobie zdobyć tę zasługę na zasadzie odpowiedniości! Musicie zdołać, choć na chwilę, pokochać Boga ponad wszystko!”. Zwłaszcza religijnie wrażliwego człowieka wtrąca to w ciągłą niepewność: czy rzeczywiście spełniłem już taki akt miłości Boga ponad wszystko? Młody Luter potrafi wyśpiewać pieśń o takim lęku! Jednocześnie jednak rozpoznaje on wyraziście kardynalny błąd tej koncepcji: „Prawo nakazuje, by wykonanie przykazania dokonywało się w łasce. W ten sposób jednak łaska staje się wymaganiem idącym dalej niż prawo. Łaska staje się przez to bardziej jeszcze godna zniecierpliwienia niż samo prawo”<sup>20</sup>. Faktycznie, już młody Luter, jak zauważa Oswald Bayer, Luter sprzed „przełomu reformatorskiego”<sup>21</sup> odrzuca klasyczną ideę łaski jako *qualitas* z tego samego powodu, z jakiego została ona utworzona; nie dlatego, że sama w sobie była pelagiańska, ale dlatego, że stała się niezrozumiałym w jego intencjach kawałkiem tradycji, który mógł być umieszczony w kontekście zupełnie innych intencji i przez to przekształcony. Częścią tragedii i do tego ironią historii teologii jest, że koronnego świadka dla swojej krytyki Luter widział w Tomasz z Akwinu. W rzeczywistości był nim tylko jego współbrat z XV wieku, Grzegorz z Rimini. To, że przypisywał on krytykowaną teorię także Tomaszowi, wynikało z jego wykształcenia. Luter należał przecież do „szkoły ockhamowskiej”, a wówczas — inaczej niż dzisiaj, oczywiście — studiowano inne szkoły teologiczne nie z tekstów źródłowych (które były na miejscu zarówno w bibliotece w Erfurcie, jak i w Wittenberdze!), ale z relacji z drugiej ręki. Luter studiował dogmatykę w oparciu o *Collectorium* magistra z Tybingi Gabriela Biela, komentarza do wspomnianych *Sentencji* Piotra Lombarda.

W pewnej amerykańskiej pracy — w Niemczech, o ile mi wiadomo, prawie niezauważonej — wykazano szczegółowo przez zbadanie wszystkich cytatów i wzmianek o Tomasz z Akwinu w *Collectorium* Biela, że Biel przedstawia Tomasza zawsze poprawnie, także z punktu widzenia dzisiejszych wyników badań nad Tomaszem, a nawet z pewną sympatią. Jedyнным wyjątkiem jest nauka o usprawiedliwieniu! Tam bowiem Biel interpretuje Tomaszowe ujęcie *meritum de congruo* w duchu późnoscholastycznym, podczas gdy Tomasz zupełnie inaczej rozumie

<sup>19</sup> Zob. obecnie także KAUFMANN, *Geschichte der Reformation*, s. 131–135.

<sup>20</sup> WA 1,227,6n (*Disputatio contra scholasticam theologiam*, 1517).

<sup>21</sup> Por. O. BAYER, *Die reformatorische Wende in Luthers Theologie*, ZThK 66 (1969), s. 115–150; O. BAYER, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Göttingen 1971.

sformułowania, których używa<sup>22</sup>. Opierając się na Bielu, Luter nie mógł więc dojść do innego wniosku, jak tylko zaliczyć Tomasza do tych paskudnych „sofistów”, którzy sądzą, że człowiek musi przez własne dzieła zasłużyć na usprawiedliwiającą łaskę Boga<sup>23</sup>. Tragedia się dopełniła.

## 7. Sobór Trydencki i jego następstwa

W kontekście teologicznego sporu trzeba zawsze podkreślać: Sobór Trydencki w rozdziałach i kanonach Dekretu o usprawiedliwieniu nie potwierdził późnoscholastycznej teorii, przeciw której protestował Luter, lecz ją uśmiercił. Kilka lat wcześniej odnaleziono kanony z Orange i oczywiście przyjęto jako wiążącą tradycję nauczania Kościoła. O pierwszym kroku człowieka do Boga wyłącznie własnymi, naturalnymi siłami nie mogło więc być mowy. Łaska Boża nie jest konieczna tylko po to, by człowiek „łatwiej” znalazł drogę do Boga<sup>24</sup>. Z drugiej strony nie można już było — po dwóch wiekach humanizmu i nowych odkryciach filozoficznych źródeł — przyłączyć się do radykalnego stanowiska Augustyna, że przez grzech pierworodny wolność człowieka została zniszczona. Potrzebne było więc jakieś stanowisko pośrednie. Jednoznacznie stwierdzono, że aby znaleźć się na drodze do usprawiedliwiającej łaski, grzesznik potrzebuje „przywołującej i pobudzającej” łaski Bożej, z której wszystko inne się wywodzi. Kto twierdzi coś przeciwnego, obłożony jest anatamą. Z drugiej strony podtrzymano — przeciw reformatorom — myśl o uwewnętrznionej, inherentnej w duszy człowieka rzeczywistości łaski, gdyż sądzono, przez nieporozumienie, że nauka Lutera o łasce pozostającej całkowicie „poza nami” czyni z Boga nieudacznika, który przez łaskę zwraca się do człowieka, ale niczego przez to w nim nie zmienia. Zgodnie z dobrą tradycją soborową powstrzymano się jednak od teoretycznego rozwijania idei inherentnej łaski, aby uniknąć angażowania się w spory średniowiecznych szkół teologicznych. Nie dziwi jednak, że zaraz po soborze tomiści dostrzegli swoją szansę i, naciągając teksty, stwierdzili, że sobór potwierdził Tomaszową naukę o łasce jako *qualitas*. A jednak, akurat na podstawie nowszych badań nad Soborem Trydenckim, można powiedzieć, że pod soborowym „nie” dla reformatorskiej nauki o usprawiedliwieniu

---

<sup>22</sup> Por. J.L. FARTHING, *Thomas Aquinas and Gabriel Biel. Interpretation of St. Thomas Aquinas in German Nominalism on the Eve of the Reformation*, London — Durham: Duke University Press, 1988. Na temat szczegółów technicznych dotyczących Tomasza, zob. O.H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung*, s. 782n; O.H. PESCH, A. PETERS, *Einführung*, s. 107n.

<sup>23</sup> „Bezbożne filozofowanie przeciwko teologii [...], mówią, że człowiek, działając sam z siebie, może zasłużyć na łaskę Bożą i życie” (WA 39 I, 176, 21: *Disputatio de homine*, 1536). „Wytwórcy sprawiedliwości [*Iustitiani*] nie chcą przyjąć łaski i życia wiecznego za darmo od Niego [Boga], lecz zasłużyć na nie przez swoje uczynki” (WA 40 I, 224, 30: *Große Galaterbriefvorlesung*, 1531).

<sup>24</sup> Zob. DS/DH 1522 razem z 1524.

w całości (której, jak wykazano, ojcowie soborowi całkiem dokładnie nie znali) skrywa się niejedno „tak”<sup>25</sup>.

Na tym kończy się właściwie temat „Łaska — w perspektywie teologicznego sporu”. Mając w tle tomistyczną, a potem neotomistyczną interpretację Soboru Trydenckiego, aż do XX wieku wydawało się, że spór reformatorsko-katolicki jest nierozwiązywalny. Pomimo wszystkich nieporozumień, które zostały odkryte i wyjaśnione w badaniach teologicznych, pomimo odnalezienia po obu stronach wielu „tak” ukrywających się pod „nie”, żadna ze stron nie chciała zrezygnować ze swego sformułowania i żądała podpisu albo pod zdaniem: „Łaska jest poza nami”, albo — „Łaska jest rzeczywistością inherentną w człowieku”. Coraz trudniej przy tym zobaczyć, że neotomistyczna interpretacja Tomasza urzeczawia subtelną tezę Tomasza i łaskę jako *qualitas* rozumie jednak na sposób jak gdyby samodzielnego stworzenia. Napotykamy formuły, które u każdego współczesnego badacza Tomasza muszą wywołać zdumienie: łaska zostaje „wytworzona”<sup>26</sup> w duszy człowieka! Luterańskiego teologa nie musi interesować, co jeszcze działo się przez trzy wieki katolickiej nauki o łasce. Stwierdzono już oczywiście, że wybuchły wkrótce potem głośny spór między nauką Moliny (molinizm) i Bąñeza (tomizm) w rzeczywistości był po stronie molinizmu wskrzeszeniem odrzuconej przez Lutra nauki scholastyczno-ockhamistycznej. Zwrot, a przynajmniej poluzowanie twardo ustanowionych pozycji mogło się dokonać dopiero przez historyczne badania nad Tomaszem prowadzone przez teologów ewangelickich i historyczne badania nad Lutrem poza obrębem luterańskiej ortodoksji, między innymi prowadzone przez katolików. Świadczy o tym było dopiero nasze pokolenie. Dlatego teraz:

### III. ŁASKA — W PERSPEKTYWIE EKUMENII

#### 1. Uzasadniona krytyka ze strony Lutra — w tezach

(1) Jak powiedzieliśmy, Luter nie może już odrzucić pojawiającego się od XIV wieku pytania człowieka o jego osobistą egzystencję przed Bogiem. Z tego powodu klasyczna teza, że łaska — zawsze rozumiana jako *qualitas* — z zasady

<sup>25</sup> Zob. także O.H. PESCH, *Die Canones des Trienter Rechtfertigungsdekretes: Wen trafen sie? Wen treffen sie heute?*, w: *Lehrverurteilungen — kirchentrennend? Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung*, opr. K. Lehmann, Freiburg im Br. — Göttingen: Herder — Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, s. 243–283; chodzi o studium przygotowujące dokumentu: *Lehrverurteilungen — kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, opr. K. Lehmann, W. Pannenberg, Freiburg im Br. 1986. Jak wiadomo, ten dokument był podstawą oświadczenia „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre” z 31.10.1999. Także inne artykuły w wymienionym tomie zbiorowym są pomocne w ocenie trydenckich rozstrzygnięć.

<sup>26</sup> Np. F. DIEKAMP, K. JÜSSEN, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Bd. 2, Münster: Aschendorff, 1952, s. 432.

nie może być doświadczana, że z zasady nie można mieć co do niej pewności, nie może być dla niego ostatnim słowem.

(2) Teza o łasce jako *qualitas* albo *habitus* jest w swoim brzmieniu pozbawiona podstaw biblijnych. Dla Lutra egzegety ta teza jest przy najlepszych chęciach nie do uniknięcia. I jak pokazuje nasz przegląd historyczny, nigdy nie twierdzono, że istnieje taka bezpośrednia podstawa biblijna.

Uwaga na marginesie. Zdanie z Listu św. Pawła do Rzymian — „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5) — daje wprawdzie podstawy do myśli o „wlanej” łasce, jasne jest jednak jednocześnie, że nie wiążą się z tym żadne inne specyficzne, teoretyczne pojęcia, a wręcz przeciwnie, wzmianka o Duchu Świętym każe raczej myśleć o relacji, a nie o jakościowym przekształceniu duszy.

(3) Stąd Luter może potem ukuć słynne zdanie: „Nasz stosunek do Boga nie przynależy do orzekania substancji, lecz relacji” („sanctitas nostra non est in praedicamento substantiae sed relationis”)<sup>27</sup>. Luter nie rezygnuje więc z próby pojęciowego określenia istoty łaski Bożej. Uznaje tylko ideę jakości za niewłaściwą do tego celu.

Uwaga na marginesie: Za tym osądem stoi bezlitosne odwrócenie się Lutra od Arystotelesa już na samym początku<sup>28</sup>. Obojętnie, jak dalece Luter nie zrozumiał Arystotelesa, odrzucenie kategorii *Fizyki* i *Metafizyki* Arystotelesa w teologii jest, można powiedzieć, punktem wyjścia jego teologicznej drogi. Znane jest również inne ironiczne sformułowanie Lutra, że niebezpiecznie jest przenosić do teologii pojęcia z innych nauk, np. medycyny, prawa czy fizyki. „Gdy to czynicie, proszę was, oczyśćcie je najpierw, zaprowadźcie do kąpielii”<sup>29</sup>.

(4) Stan łaski przedstawiać jako wymaganie, jak to czyniono w późnoscholastycznej teologii, to, jak już zostało pokazane, absurdalna sprzeczność sama w sobie.

(5) Przeciwnie stanowisko, reprezentowane przez Lutra, jest dobrze znane i nie wymaga komentarza: ponowne odkrycie słowa jako decydującego narzędzia zbawienia. Egzegeta Luter nie potrzebował do tego długo szukać uzasadnienia w Biblii. Poza tym, doskonale pasuje to odkrycie do pojęcia relacji.

<sup>27</sup> WA 40 II, 354, 2 (*Enarratio Psalmorum* LI et CXXX, 1538).

<sup>28</sup> Por. obecnie na ten temat gruntowne studium: T. DIETER, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin — New York: De Gruyter, 2001; pozwolę sobie wskazać moje omówienie w: „Theologische Revue”, 102 (2006), s. 147–150.

<sup>29</sup> WA 39 I, 229,13–19 (Promotionsdisputation von Paladius und Tilemann, 1537). Na temat bliższego i dalszego kontekstu krytyki Lutra wobec scholastycznej nauki o łasce zob. standardową pracę: B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1995 — zob. spis treści i indeks rzeczowy.

Tyle pokrótce przypomnienia Lutra. W jaki sposób to stanowisko Lutra jest dzisiaj ekumeniczne, to znaczy najpierw, gdzie i jak spotyka się ono z katolicką teologią łaski?

## 2. „Łaska” w dzisiejszej teologii katolickiej

Teraz, żeby nie rozpoczynać jeszcze raz historycznego spojrzenia wstecz, jedynie przypomnienie tego, co pozwala zrozumieć dzisiejszą, ekumenicznie „odprężoną” sytuację<sup>30</sup>. Ukryte i w swej problematyce nieprzejryste urzeczowienie łaski w neotomizmie, uważane jedynie za wierność Soborowi Trydenckiemu, doprowadziło w XIX wieku do tego, że obok określenia „nadprzyrodzony” („nadnaturalny”), do tychczas używanego wyłącznie przymiotnikowo, pojawił się rzeczownik. Odtąd rozróżnia się „naturę” i „nadnaturę”, obarczając to ostatnie pojęcie wszystkim, co należałoby lepiej nazwać „inherentną” łaską. „Nadnatura” stała się obok „natury” odrębnym obszarem rzeczywistości i nie dziwi, a raczej można było się tego spodziewać, że oba obszary traktowane są jako dwa piętra, gdzie nadnatura tworzy górne piętro. W sporze o tzw. „modernizm” na początku XX wieku pojęcie to stało się jeszcze raz przedmiotem zacieklej dyskusji, zwłaszcza że modernizm poddał dyskusji także inny klasyczny temat nauki o łasce, a mianowicie możliwość albo niemożliwość „doświadczenia” łaski. Przez rzymskie potępienia modernizmu — będące, jak dziś wiemy, przesadną reakcją rzymskiego Urzędu Nauczycielskiego, od której przez 50 lat Kościół nie mógł się uwolnić — zwycięstwo neotomizmu zdawało się ostateczne, łącznie z uwzględnieniem nowego sporu między molinistami i tomistami o właściwą wykładnię Tomasza. Pomimo całego urzeczowienia łaski nie można było jednak zupełnie zapomnieć, że łaska, nawet jeśli nie jest całkowicie po luterzańsku „poza nami”, to jednak jest najpierw rzeczywistością po stronie Boga. W technicznym sformułowaniu: nigdy nie zapomniano całkiem rzeczywistości łaski „niestworzonej”. Spór o modernizm wyniósł ją ponownie na pierwszy plan. I teraz wybuchają na poważnie dyskusje wokół pytania, czy w nauczaniu Soboru Trydenckiego „inherentna” łaska jest podstawą, czy następstwem „niestworzonej łaski”, o ile zostaje człowiekowi udzielona. Z pojęciem niestworzonej łaski wiąże się bowiem stary, biblijny temat zamieszkiwania Boga w duszy (J 14,23). Teksty Tomasza na ten temat również są do dyspozycji<sup>31</sup>. Odpowiedź neotomizmu, jak niemal można było się spodziewać, brzmi: udzielenie inherentnej łaski jest podstawą i warunkiem przyjścia Boga w swej „niestworzonej łasce” do człowieka. To jest postawienie Tomasza na głowie<sup>32</sup>!

<sup>30</sup> Przegląd szczegółów znajduje się w: O.H. PESCH, A. PETERS, *Einführung...*, s. 366–394.

<sup>31</sup> TOMASZ z AKWINU, *ST*, I, q. 43.

<sup>32</sup> Trzeba zwrócić uwagę na: TOMASZ z AKWINU, *ST*, I-II, q. 110, a. 1 w powiązaniu z q. 110, a. 2!



Teraz można dostrzec, jak dokonał się przełom. Model dwóch pięter trzeba było przezwyciężyć. Dokonywało się to — przy stałej nieufności Rzymu i częściowych potępieniach — przez historyczne wyjaśnienia i analizy systematycznoteologiczne od lat pięćdziesiątych XX wieku. Niech mi będzie wolno przypomnieć tutaj kilka znaczących najważniejszych nazwisk: Maurice de la Taille, Henri de Lubac, Henri Rondet, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar. Nierzadko w ich wypadkach się zdarzało, że — niestety — niegdyś podejrzani, usuwani z katedr albo wręcz wygnani z miejsca zamieszkania, na stare lata zostawali kardynałami. Na czym polegał przełom? Powiedzmy prosto: to nie „inherentna” łaska jest warunkiem „niestworzonej łaski”, lecz raczej odwrotnie, inherentna łaska jest — niejako nieuniknionym i w tym sensie koniecznym — następstwem i skutkiem „niestworzonej łaski”. Tomasz zostaje z powrotem postawiony na nogach. Natura nie jest dolnym piętrem leżącym pod nabudowanym na niej, niepotrzebnym dla Bożej wolności, górnym piętrem. W porównaniu do „inherentnej” łaski natura jest dzięki wiecznej niestworzonej łasce niejako ukonkretnionym powołaniem do łaski bez ograniczania tym samym wolności Bożego daru. W rzeczywistości podstawowe pojęcie łaski jako relacji Boga do człowieka zyskało w ten sposób pierwszeństwo. Łaska faktycznie może znowu być kwintesencją i podstawowym pojęciem całej chrześcijańskiej egzystencji, wręcz „kryterium chrześcijaństwa”<sup>33</sup>. Od tego momentu też ewangelicka teologia zaczyna się interesować katolicką nauką o łasce, aż po pierwsze próby poszukiwania ekumenicznej zbieżności.

### 3. Ponowne odkrycie „zewnątrznej łaski”

Nagle na początku lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku nastąpiła przerwa, która nieomal nie doprowadziła do ekumenicznego załamania. Jeden z powodów jest jasny: także w przedstawionych przełomach w teologii łaski rzeczywistość łaski, rozumianej jako niestworzona bądź inherentna, pozostała j e d n o s t k o w a, w e w n ę t r z n a i n i e d o ś w i a d c z a l n a. W międzyczasie jednak, z pewnością z nieco nadmiernym optymizmem teologicznym, przeniesiono na grunt teologii sekularyzację i krytykę religii. Odkryto „społecznokrytyczne znaczenie wiary”. Prezentacja chrześcijańskiego przesłania nie mogła unikać pytań o jego społeczną, zewnętrznie wykrywalną, doświadczalną stronę. Wydawało się jednak, że nawet odnowiona tradycja nauki o łasce nie może temu sprostać. A jednak, ku zaskoczeniu wszystkich, pozory myliły. Lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte przyniosły znowu znaczącą liczbę badań w nauczaniu o łasce, które nie pozostawały w tyle za wspomnianymi odkryciami, a podejmowały ni mniej ni więcej, tylko opracowanie s p o ł e c z n e g o wymiaru łaski, jej z e w n ę t r z n e g o (światowego)

<sup>33</sup> To tytuł książki: K.H. MENKE, *Das Kriterium des Christlichen. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2003.

zapośredniczenia i nawet jej rzeczywistej d o s w i a d c z a l n o ś c i. Jeśli „łaska” nie miała pozostać pustym słowem, trzeba było przyjąć nowe pytanie o „zewnątrzną” łaskę i jako takie wprowadzić je do dialogu ekumenicznego.

Po stronie ewangelickiej warunki do tego zostały już w międzyczasie przygotowane — pojawiło się nowe pytanie o stosunek „usprawiedliwienia” do „sprawiedliwości w świecie”. W tym kontekście powstają niezbyt liczne, ale zwracające uwagę próby dowodzenia, że na osiągniętym etapie dyskusji wyjaśniającej nauka o łasce i usprawiedliwieniu nie daje już podstawy do międzykościelnych podziałów. Ja osobiście zachowuję we wdzięcznej pamięci jako jeden z najpiękniejszych owoców tych starań książkę, którą wspólnie z Albrechtem Petersem wydałem w 1981 roku: *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung* (Wprowadzenie do nauki o łasce i usprawiedliwieniu)<sup>34</sup>. Niestety, po trzech (faktycznie czterech) wydaniach, choć nadal była poszukiwana, w 1997 Wissenschaftliche Buchgesellschaft nie chciało jej już więcej wznawiać. Po stronie katolickiej jednym z najpiękniejszych owoców jest wielokrotnie wydawana i w końcu na nowo opracowana książka Gisberta Greshake o pięknym tytule *Gnade — Geschenk der Freiheit* (Łaska jako darowana wolność)<sup>35</sup>. W ten sposób dotarliśmy do końcowego tematu.

#### IV. ŁASKA — I NIC INNEGO?

Pytanie „Łaska — i nic innego?” ze szczególnym uwzględnieniem teologii Lutra jest tematem całej konferencji. Do czego doszliśmy, omawiając problem teologicznego sporu i ekumenizmu? Ponownie odpowiedź w punktach i bez technicznych szczegółów:

(1) Katolicka teologia może dzisiaj powtórzyć za Lutrem *Sola gratia* i, przy uważnej lekturze trydenckich kanonów, zawsze mogła to uczynić, o ile chodzi o relację człowieka do Boga. Tu faktycznie obowiązuje „Łaska — i nic innego!”

(2) Nauka Soboru Trydenckiego o „inherentnej” łasce faktycznie stwierdza jedynie, że docierając do człowieka, łaska Boża nie pozostaje bezskuteczna. Sobór jednak nie wyznacza j e d n e g o określonego pojęciowego ujęcia tego oddziaływania.

(3) W każdym razie dziś wiemy już, że zarzucanie luteranckiej nauce o usprawiedliwieniu, iż przy usprawiedliwieniu przez wiarę i łaskę nic się nie zmienia w człowieku, wynikało z nieporozumienia, a nawet było wręcz krzywdzące. Można

<sup>34</sup> Zob. przyp. 3.

<sup>35</sup> W nowym wydaniu: *Geschenke Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg i.Br. 1992; w wydaniu kieszonkowym (Topos plus Taschenbücher, 521) pt.: *Gnade — Geschenk der Freiheit. Eine Hinführung*, Mainz 2004 [wyd. polskie: *Wprowadzenie do nauki o łasce*, tłum. S. Jopek, Kraków: WAM, 2005].

tu przeciwstawić sporadyczne, obrazowo przerysowane sformułowania Lutra, używane przede wszystkim w kazaniach (Chrystus jako „nasz parasol ochronny” itp.), wyraźnym stwierdzeniem używanym przez niego od samego początku (kazanie o dobrych uczynkach, druga część „O wolności chrześcijanina”), w których Luter nie tyle odrzuca „dobre uczynki”, lecz chce uczyć rzeczywiście dobrych uczynków. Także w przeszłości jednak można było widzieć, że następujące oświadczenie Wyznania augsburskiego uzyskało właśnie rangę wyznania: „Nieprawdziwie zarzuca się nam, że zabramy dobrych uczynków. Nasze pisma o dziesięciu przykazaniach i inne dowodzą bowiem, że pozostawiliśmy dobre i użyteczne napomnienie o właściwych chrześcijańskich stanach i dziełach” (CA 20). Nie można katolickiej teologii w przeszłości oszczędzić zarzutu, że nie wzięła poważnie tego oświadczenia i zarzucała reformacji „demoralizujące” oddziaływanie.

(4) Jeśli chodzi o oddziaływanie łaski w człowieku, Luter i luterkańska teologia stoją mocno na stanowisku nieodwracalnej zależności podstawa — następstwo między łaską i jej oddziaływaniem w człowieku. Przy czym to oddziaływanie, czyli nowy człowiek, polega na tym, że człowiek wypełnia dobre uczynki i walczy z grzechem. Pośredniczącą rzeczywistość łaski jako *qualitas* w duszy Luter uważa za zbędną i odrzuca ją z przedstawionych powodów. Jej miejsce zajmuje z pewnością osobowe działanie Ducha Świętego.

(5) Idea łaski jako *qualitas* to zatem przeszłość. Jej pierwotna funkcja, czyli postawienie szczelnej zapory przeciw wszelkim pokusom pelagiańskim, upadła — Luter osiąga to w inny sposób. Wprawdzie luterkańscy teologowie, tacy jak Jörg Baur, ubolewają z całą powagą nad „pelagiańskimi spustoszeniami” także w luterkańskiej teologii<sup>36</sup>. Posuwa się on nawet do tego, by zbliżając się do teologii rzymskokatolickiej, przeciw szóstemu kanonowi Dekretu o usprawiedliwieniu (DS/DH 1556) przyjąć radykalne stanowisko Lutra o skrytości Boga, którego wszechoddziaływanie obejmuje także sprawianie zła. Tylko tak może on oddać sprawiedliwość „sytuacji po Nietzschem i Freudzie”<sup>37</sup>.

(6) W ten sposób docieramy do decydującego pytania, co w naszym temacie zostaje odrzucone przez owo „nic więcej” — pytania o wolność. Najpierw trzeba tu wskazać na to, co dla każdego znawcy tematu jest jasne: Luter, zwłaszcza w kazaniach, potrafi w taki sposób wzywać do wiary i jako konieczność ją nakazywać, jak gdyby była — ona właśnie — tym, co wyłącznie odpowiada zasadzie *sola gratia*. Luter może w 1530 roku dwukrotnie ukarać swoich wiernych w Wittenberdze

---

<sup>36</sup> Por. J. BAUR, *Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: „Lehrverurteilungen-kirchentrennend?”*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1989, s. 42.

<sup>37</sup> Tamże, 42n. Brutalnej krytyce Bauera należało, oczywiście, się sprzeciwić: U. KUHN, O.H. PESCH, *Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1991.

pozbawieniem kazania, gdyż nie chcą porzucić swego próżniaczego życia. Notorycznemu rozpustnikowi w książęcym korpusie oficerskim potrafi zagrozić publiczną ekskomuniką, jeśli książę sam nie nałoży na niego innej kary. Już wcześniej, w przedmowie do Listu do Rzymian w 1523 roku, może napisać te naiwno-optimistyczne, wciąż na nowo cytowane słowa: „Prawdziwa wiara jest sprawą żywotnego, potężnego działania; nie pyta ona, czy jakieś uczynki są do wykonania, lecz nim zdąży zapytać, już je wykonuje”<sup>38</sup>. I jak równie dobrze wiadomo, może on powiedzieć, że brak dobrych uczynków wypływających z wiary dowodzi tylko, iż nie było w ogóle prawdziwej wiary — znany argument, z którego czerpie on druzgórzedny powód pewności zbawienia<sup>39</sup>.

(7) Po tych wyjaśnieniach więc, zarówno według stanowiska reformowanego, jak i katolickiego, „nic innego” może odnosić się wyłącznie do podstawy i początku relacji do Boga. Staje się ono przez to miarodajną oceną naszego doświadczenia wolności.

(8) Z tego punktu widzenia hasło „tylko łaska” nie oznacza, że mamy wyrzec się naszego doświadczenia wolności zarówno w codziennych sytuacjach, jak i wyjątkowych, życiowych decyzji. Oznacza jednak, że właśnie i te doświadczenia w zasadniczy sposób są nam p o d a r o w a n e i zorientowane na Boga jako cel. Wewnątrz tej perspektywy nie ma teologicznych powodów do nieufności, także w świetle *De servo arbitrio*, wbrew filozoficznym czy ewentualnie neurofizjologicznym badaniom funkcjonowania naszych rozstrzygnięć. Teologicznie patrząc, badania te muszą zatrzymać się przed darem wolności w dziele stworzenia i odtworzeniem tej wolności wbrew grzechowi dzięki łasce.

(9) Pozostaje przedostatnia subtelność: czy wiara również mieści się w tej odtworzonej wolności? Nie ma wątpliwości: świadomie przeżyta wiara aż po zewnętrzny akt złożenia świadectwa jest w każdym razie psychiczną, duchową aktywnością. Podlega ona nawet wszystkim procesom neurologicznym, o których poucza nas współczesna nauka. Jednak w świetle hasła „tylko łaska” nie może, oczywiście, chodzić o jakąkolwiek „autonomiczną” aktywność wolności, o jakikolwiek „wkład” człowieka do jego zanurzenia w łasce i usprawiedliwienia. Po ostatecznym odwróceniu się od tez późnoscholastycznych nie potrzeba tego uzasadniać. Z drugiej strony, w akcie wiary chodzi o świadome przyjęcie, a nawet — by powtórzyć za Lutrem — „pochwycenie” (*apprehensio*) łaski Bożej. Psychologicznie niczego się tu więcej nie wykalkuluje. Teologicznie jednak nie da się ominąć paradoksalnego sądu: właśnie to, co nawet w naukowym badaniu wydaje się określonym aktem, wręcz „rozstrzygnięciem” podejmowanym przez człowieka, jednocześnie

<sup>38</sup> WA DB 7, 11, 10; por. WA 10 I 2, 44, 23; 17 II, 165, 10.

<sup>39</sup> Szczególnie charakterystyczne: WA 12, 289, 29; 10 III, 225, 35; 39 I, 93, 13; 96, 11. Dalsze potwierdzenia zob.: PESCH, tamże, s. 188, razem z 183–189.

i w pełnej tożsamości jest „wyłącznie” dziełem łaski Bożej. I ponieważ tak jest, także o wszystkim, co potem następuje, można powiedzieć: wszystko, co człowiek czyni zarówno dla Boga, jak i dla bliźnich oraz dla świata, ze względu na tę strukturę wiary podarowanej przez łaskę jest zawsze całkowicie dziełem Boga i całkowicie dziełem człowiekiem, jakkolwiek wiele instancji pośrednich mogłoby się włączyć. Jeśli ta paradoksalność, także we współczesnej teologii katolickiej, która zrezygnuje ze wszystkich dawnych sporów, zostaje przemyślana i podkreślona, to ewangelicka teologia nie potrzebuje się tutaj obawiać powrotu pelagianizmu. Choć, jeśli nie mylę się w swoich spostrzeżeniach, wciąż obawiając się pelagiańskich pokus z dużym wahaniem zmierza ona do tej katolickiej konsekwencji.

(10) Pozostaje jeszcze ostatnia potencjalna przeszkoda dla ekumenizmu: rozumienie Kościoła i jego stosunku do wiary. Gdy trzeba jasno zadeklarować, Kościół rzymskokatolicki obstaje przy tym, że tylko on sam jest prawdziwym Kościołem Jezusa Chrystusa, a przynajmniej Kościołem, który zachowuje wszystkie środki zbawienia udzielone przez Chrystusa. Potwierdził to znowu przez ostatnie rzymskie obwieszczenia, ku osłupieniu wszystkich ekumenistów. Można wobec tego zrozumieć zaostrożenie stanowiska po stronie ewangelickiej: Kościół nie jest „dodatkowym warunkiem zbawienia”. Nie ma mowy teraz, by wspomniane najnowsze oświadczenia Rzymu starym zwyczajem zostały przełknięte i przyswojone. Sprzeciw i niezgoda na cofnięcie się w dialogu ekumenicznym są nie do wymazania. Na gruncie Soboru Watykańskiego II (Konstytucja o Kościele, Dekret o ekumenizmie) można pomimo wszystkich „klausul dotyczących zbawienia” trzymać się bezwarunkowo tego, że Kościół czy członkostwo w nim *n i e s ą* dodatkowym warunkiem zbawienia. Jedynym, podstawowym celem istnienia Kościoła jest raczej głoszenie i uobecnianie w świecie Ewangelii o bezwarunkowej łasce Bożej. Pozwolę sobie na zakończenie przytoczyć definicję łaski jako podstawowego pojęcia teologii, którą w moim opracowaniu hasła „łaska” w „słowniku teologicznym” tak sformułowałem, że, jak sądzę, podsumowuje ona moje dzisiejsze rozważania:

Łaska jest niezasłużonym, nieoczekiwanym i niepojętym zwróceniem się miłości Bożej do człowieka, które prowadzi go do zbawienia we wspólnocie życia z Bogiem i pokazuje, że sprzeciw wobec Boga jest zniewoleniem człowieka, i przekracza go ku wyzwoleniu<sup>40</sup>.

*thum. Zbigniew Bomert*

---

<sup>40</sup> *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* (zob. przyp. 3), Bd. 2, s. 53.

## GRACE IN VIEW OF THEOLOGICAL DISPUTE AND ECUMENISM

## S U M M A R Y

In presenting the evolution of the concept of grace in patristic and medieval theology, Otto Herman Pesch reveals a misunderstanding underlying the Lutheran-Catholic dispute over justification. Grace as *habitus* and *qualitas* was introduced to Christian theology to raise a final barrier against Pelagian temptations. With the passage of time, and contrary to the original intention, a transformation of the concept of grace took place in theory as well as in pastoral practice, so that people began to believe that it was necessary for man to perform, by natural means, a meritorious act (*meritum de congruo*) in order to receive the grace necessary for salvation. This led Luther to oppose the concept of grace as *habitus* – for the same reason, ironically, for which this concept was introduced (that is, he opposed a Pelagian model of salvation).

After having explained the historical misunderstandings involved in this theory of grace, it can be asserted, as the author argues, that there is no contradiction between the actual teaching of the Council of Trent and Luther's famous thesis, *Sola gratia*. 'Only grace' surely stands at the foundation and the beginning of man's relationship to God. This, however, does not contradict the fact that God's influence produces a real effect in creation and brings to the individual an experience of reconstituted freedom – that is, an experience of completely personal freedom that is, at the same time, entirely the result of God's grace.