

# SPOR O SPOLEČNÉ PROHLÁŠENÍ K UČENÍ O OSPRAVEDLNĚNÍ

## Stav diskuse o přijatém dokumentu

*Filip Susa*

**STREIT UM DIE GEMEINSAME ERKLÄRUNG ZUR RECHTFERTIGUNGSLEHRE** Es wurde um die Gemeinsame Erklärung heftig diskutiert, vor allem in Deutschland unter den lutherischen Theologen. Die Diskussion umfasst den Zeitraum zwischen der Veröffentlichung des definitiven Vorschlags (1997) und der feierlichen Unterschreibung des Dokumentes (1999). Es gaben viele Kritiker des Dokumentes nicht nur unter den Professoren der Theologie, die aber oft durch Vorurteile gegen die katholische Kirche geleitet waren.

Die Studie beinhaltet einen Aufriss der Themen, die am meisten diskutiert wurden. Es ist vor allem die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre für alle theologischen Aussagen und weiter die theologischen Formeln „simul iustus et peccator“ und „sola fide“.

Der erreichte Konsens in Grundwahrheiten bedeutet eine feste Grundlage, auf der die Lehrverurteilungen der Reformationszeit für ungültig erklärt werden können. Es bestehen zwar nicht nur terminologische, sondern auch sachliche Unterschiede in der Rechtfertigungslehre. Die gemeinsame Grundlage bietet aber Lösungsmöglichkeiten auch für die weiterhin trennende Punkte. Die Gemeinsame Erklärung bietet für die lutherischen Kirchen Möglichkeit zum Nachdenken über eigener Rechtfertigungslehre und eigener Identität.

### 1. Úvod

**Společné prohlášení**<sup>1</sup> (dále SP) bylo přijato 11. června 1999 zástupci Světového luterského svazu a Papežské rady pro jednotu křesťanů. Podepsáno bylo zároveň s Oficiálním společným stanoviskem a Dodatkem k Oficiálnímu společnému stanovisku.

**Oficiální společné stanovisko** stvrzuje, že „v základních pravdách týkajících se učení o ospravedlnění existuje mezi luterány a katolíky konsensus“. Na základě tohoto konsensu obě strany prohlašují, že se věroučné odsudky obsažené jednak v dokumentu Tridentského koncilu o ospravedlnění a jednak v luterských vyznáních netýkají dnešních luteránů a katolíků.

**Dodatek** je formulován jako společné vyznání obou stran a upřesňuje společné stanovisko ve sporných bodech v diskusi o SP (pojetí hříchu, hříšnost ospravedlněného křesťana, význam dobrých skutků ospravedlněných atd.).

## 2. Charakter diskuse

O SP se vedly spory od uveřejnění jeho definitivního návrhu v roce 1997 až po jeho podepsání. Nejednalo se hlavně o spory mezi evangelickou a katolickou stranou, ale o diskusi v rámci luterského tábora. Zdaleka nejostřejší spory o SP byly vedeny v německých luterských církvích. Příspěvků katolických teologů bylo mnohem méně a neurčovaly směr, jakým se diskuse ubírala. Spory vyvolala až Vatikánská nota,<sup>2</sup> oficiální odpověď katolické církve na definitivní návrh SP.

Na diskusi se výrazně podíleli profesori teologie, představitelé církví a „ekumeničtí teologové“.<sup>3</sup> Někteří profesori teologie si navzájem vytýkali elementární neznalosti a způsob jednání druhé strany považovali za skandální. Mnozí byli vedeni hrubými předsudky vůči katolické straně, jiní přikládali SP v euforii neuskutečněné výsledky. Spor často nebyl veden věcně. Odehrával se nejen na stránkách běžných teologických časopisů, nýbrž i na stránkách denního tisku. Většina takových příspěvků neměla kritický aparát a i to vedlo k nevěcným polemikám.

Průběh recepce dokumentu až po Vatikánskou notu popsal prof. Filipi v článku „O ospravedlnění ekumenicky“.<sup>4</sup> Nyní, po přijetí dokumentu, je možné shrnout výsledky debaty. V této studii se věnuji zejména obsahové stránce sporu. Cílem studie je upřesnit, o jaký konsensus se ve SP jedná a jaké má důsledky.

## 3. Sporná témata

Spor nebyl veden především o jednotlivé body SP, nýbrž o SP jako celek. Stěžejní otázkou bylo, zda SP v předložené podobě vystihuje kriteriologickou funkci učení o ospravedlnění pro všechny teologické výpovědi. Kritici

<sup>1</sup> Český překlad definitivního návrhu Společného prohlášení byl poprvé uveřejněn v TR 2/1998 (v překladu P. Filipiho) a překlad Oficiálního společného stanoviska a Dodatku v TR 1/2000 (taktéž v překladu P. Filipiho). Znovu vyšel text Společného prohlášení, Oficiálního společného stanoviska a Dodatku (v překladu T. Machuly) ve sbírce „Ospravedlnění a dědičný hřích“, Krystal OP, Olomouc 2000. Společné prohlášení, Oficiální společné stanovisko a Dodatek cituji podle překladu P. Filipiho. Filipi zavádí výraz „Společné prohlášení“ (kterého se držím i v této studii), zatímco Machula překládá „Společná deklarace“.

<sup>2</sup> Vatikánská nota z 25. 6. 1998 je oficiální katolickou odpovědí na luterské pozitivní stanovisko ke SP ze 16. 6. 1998. Český překlad je otištěn v: „Ospravedlnění a dědičný hřích“, Krystal OP, Olomouc 2000, s. 25–29.

<sup>3</sup> Za „ekumenické teology“ či ekumeniky bývají považováni trochu hanlivě jednak teologové z různých ekumenických institutů (např. Štrasburský institut pro ekumenická bádání), jednak někteří ekumenicky profilovaní profesori teologie (např. katolík O. H. Pesch či luterán H. G. Pöhlmann).

<sup>4</sup> In: TR 2/1998, s. 147–158.

považovali funkci tohoto učení ve SP za nedostatečně vyjádřenou, proto také popírali, že došlo ke konsensu mezi katolíky a luterány v základních pravdách učení o ospravedlnění. Samozřejmě se vedly spory i o jednotlivé body SP. Ty však byly zastíněny zásadním přitakáním či popřením dosaženého konsensu.

Kritici prohlášení zejména popírali, že SP představuje konsensus ve všech základních pravdách učení o ospravedlnění a ukazovali na meze vzájemné shody. Někteří dokonce popírali, že došlo k zásadní shodě, či popírali, že takový konsensus v základních pravdách má vůbec nějaký smysl. Hodně se diskutovalo o tom, zda dosažený konsensus obsahuje reformační pojetí ospravedlnění v celé jeho šíři. Kritici postrádali ve SP explicitní vyjádření luterského pojetí ospravedlnění, jak je vyjádřeno ve formulích *sola fide*, *simul iustus et peccator* atd.

#### 4. Zásadní sporný bod: Kteriologická funkce ospravedlnění (SP 18)

Katolický teolog **W. Kasper** se v článku „In allem Christus bekennen“<sup>5</sup> zabývá vyjádřením funkce učení o ospravedlnění v definitivní verzi SP (SP 18).<sup>6</sup> Podle Kaspera SP 18 znamená, že toto kriterium „nemá pouze zvláštní, nýbrž nepostradatelnou funkci. To znamená, že to není podle libosti, zda je užíváno či ne. Jako kriterium se má vždy a v každém případě užívat a ostatními kriterii nemůže být zbaveno platnosti“ (s. 50).

Podle Kaspera tkví konsensus o speciální funkci učení o ospravedlnění v jeho christologické orientaci. Katolické učení o hierarchii pravd tvrdí, že jednotlivé pravdy víry mají být interpretovány podle jejich blízkosti k christologickému základu křesťanské víry. To je také funkcí reformačního učení o ospravedlnění. „V christologickém odůvodnění a zaměření nepostradatelného charakteru učení o ospravedlnění leží konvergenční bod mezi evangelicko-luterskou a římsko-katolickou tradicí“ (s. 50–51). „Christologicky orientovaná kteriologie nepřipouští žádná jiná rovnoprávná kriteriia“ (s. 51). Na stejnou rovinu s učení o ospravedlnění nelze podle katolického chápání stavět žádné jiné učení.

Význam konečného znění SP vidí Kasper ve spojení starocírkevního katolického modelu christologické orientace všech pravd víry s luterským modelem teologie, koncentrovaným v učení o ospravedlnění. Společné

<sup>5</sup> in: epd-Dokumentation 46/97, s. 49–51.

<sup>6</sup> „Učení o ospravedlnění je kriteriem, jehož se nelze vzdát a které chce veškeré učení i praxi církve ustavičně orientovat na Krista. ... Když se katolíci cítí vázání několika kriterii, nepopírají speciální funkci zvěsti o ospravedlnění.“

prohlášení „dovedlo vnést centrální reformační požadavek, ospravedlnění pouhou věrou, do hlavního proudu ‚katolické‘ tradice staré církve a současně ji obohatit akcenty učení o ospravedlnění“ (s. 51).

**E. Jüngel** se ve studii „Um Gottes willen – Klarheit!“<sup>7</sup> kriticky zabývá pojetím kriteriologické funkce učení o ospravedlnění ve SP. Nejvíce se zaráží nad formulací „nepostradatelné kriterium“.<sup>8</sup> Jestliže se v případě učení o ospravedlnění jedná o nepostradatelné kriterium, pak musejí ještě existovat postradatelná kriteria, a to je protimluv. Kriterium je samo o sobě nutné, a tedy nepostradatelné. „Neboť kriterium je buďto nepostradatelné, anebo přebytečné“ (s. 400). „Když se katolíci cítí vázáni několika kriterii“ (SP 18), těžko myslí na nějaká postradatelná kriteria (např. neomylnost papeže). Ale jedno nepostradatelné kriterium by bylo existencí jiného taktéž nepostradatelného relativizováno. Podle Jüngela se zde jedná o zmatenou argumentaci.

Jüngel uznává, že ne všechny teologické otázky mohou být rozhodnuty pouze s pomocí kriteria učení o ospravedlnění. Proti jeho kriteriologické funkci však podle něj nelze stavět bohatství Písma. „Věc, o kterou se jedná v Písmu, je identická s článkem o ospravedlnění“ (s. 401). Proto přiznal Luther článku o ospravedlnění právě i vzhledem k Písmu svatému kriteriologickou funkci. Ostatní obrazy vyjadřující čin Boží spásy v Ježíši Kristu tedy nerelativizují učení o ospravedlnění. „Luther sám se v obou katechismech zcela vyhnul terminologii ospravedlnění a místo něj mluvil o posvěcení. Přece však tím nemyslí nic jiného, než co se v teologické řeči nazývá ospravedlnění pouhou věrou“ (s. 402). Zvěstný obsah víry v ospravedlnění se podle Jüngela dá vypovědět bez terminologie učení o ospravedlnění. Přesto se stále jedná o stejné kriterium, kterým zůstává učení o ospravedlnění.

Myšlenku, že funkci učení o ospravedlnění odpovídá na katolické straně představa o hierarchii pravd, považuje Jüngel za povrchní.

**G. Sauter**<sup>9</sup> považuje celou debatu o učení o ospravedlnění jako kriteriu za zavádějící. „Neboť mezi kriterii mohou být hierarchie a odstupňování, kriteria můžeme také dostat do ruky. Učení o ospravedlnění však člověka

<sup>7</sup> E. Jüngel: Um Gottes willen – Klarheit!, in: ZThK 94 (1997), s. 394–406.

<sup>8</sup> německy: „unverzichtbares Kriterium“, Filipi překládá: „kriterium, jehož se nelze vzdát“.

<sup>9</sup> „Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft“, in: EvTh 59 (1/1998), s. 32–48.

nutí, aby vlastní úsudek usměrnil na dění ospravedlnění a jeho zaslíbení“ (s. 41). Spíše než kritériem je učení o ospravedlnění „**pravidlem dialogu** pro zásadní výpovědi teologie“ (s. 42).

Sauter rozlišuje mezi *ospravedlněním* jako konkrétním článkem učení a *učením o ospravedlnění*. Funkci učení o ospravedlnění přirovnává k oslímu uchu (na knize), které upomíná církev na to, že „se vším svým mluvením a jednáním stojí před Božím zachraňujícím a soudným jednáním“ (s. 40). „Tak se učení o ospravedlnění podobá oslímu uchu, které nám pomáhá nalistovat tu správnou stranu. Není uchem jehly, kterým se musejí všechna teologická témata provléknout“ (s. 40). Toto provlékání se však podle Sautera v protestantismu dělo, když bylo učení o ospravedlnění prohlášeno materiálním principem protestantismu. To vedlo k redukci všech teologických výpovědí na učení o ospravedlnění jako popis toho, v jakém vztahu stojí ospravedlněný člověk k Bohu, sobě samému a vší skutečnosti.

Tato diskuse ukazuje, jak je obtížné vyjádřit učení o ospravedlnění tak, aby byla zřejmá jeho mimořádná funkce a aby přitom neomezovalo ani plnost biblických obrazů vykoupení, ani ostatní témata teologie. Ukazuje se potřeba důsledněji rozlišovat mezi ospravedlněním a učením o ospravedlnění. Ospravedlnění je jedním z obrazů vykoupení a jako jeden z nich nemá ostatní obrazy vytlačovat. Učení o ospravedlnění je měřítkem všech ostatních teologických výpovědí. Tímto měřítkem však není samo o sobě, nýbrž jen nakolik orientuje všechny teologické výpovědi k Bohu, který v Kristu ospravedlňuje.

## 5. Obsahové sporné body

### 5.1. pojetí sola fide (SP 25–27)

Reformační formule „pouhou vírou“ chybí ve společném vyjádření obou stran. Několikrát se opakuje, že „ve víře“ (SP 15) jsme ospravedlněni. „**pouhou** vírou“ je však formulací pouze luterské strany. Otázkou v diskusi bylo, zda je obsah formule společným stanoviskem, i když je explicitně vyjádřena jen jako postoj luterské strany.

**W. Pannenberg**<sup>10</sup> tvrdí, že ve SP v některých centrálních bodech bylo skutečně dosaženo konsensu, zejména co se týká pohledu, že člověk je „ve víře“ ospravedlněn. Víra je jak evangelíky tak katolíky vztahována k celému

<sup>10</sup> „Früher wären Protestanten froh gewesen“, Leserbrief in: „Frankfurter Allgemeine Zeitung“, 21. 01. 1998 – znovu otištěno v epd-Dokumentation 7/98, s. 53.

procesu ospravedlnění, ne jen jako jeho počátek, jak tomu bylo na Tridentuském koncilu. „To je centrální otázka, která byla sporná v čase reformace, a v této otázce bylo skutečně dosaženo porozumění“.

Na to odpovídá **E. Jüngel**,<sup>11</sup> že „v tridentském dekretu o ospravedlnění se přece tvrdí, že víra právě není jen ‚počátek‘, nýbrž i ‚kořen a základ celého ospravedlnění““. Toto pojetí však nezabránilo Tridentuskému koncilu odsoudit reformační tezi, že člověk je ospravedlněn pouhou vírou. „A k této ‚výlučné částici‘ se ani SP nedostalo. Obratu ‚pouhou vírou‘ se trapně vyhulo. Ekumenický pokrok?“

Na to reagoval opět **W. Pannenberg**,<sup>12</sup> Uznává, že víra podle Tridentina není jen ‚počátek‘, nýbrž i ‚kořen a základ‘ celého ospravedlnění. Upřesňuje však, že v tridentském dekretu „je víra nazvána kořenem a základem celého procesu ospravedlnění právě jako počátek“. Ospravedlnění je v Tridentinu pojato jako proces. Pouze jeho počátek je charakterizován pouhou vírou, potom k víře přistupuje naděje a láska. Naproti tomu se SP vyjadřuje takto: „Ale vše, co v člověku svobodnému daru víry předchází a po něm následuje, nezakládá ospravedlnění ani nevytváří zásluhu“ (SP 25). Podle Pannenberga proto bylo dosaženo pokroku ve společném pochopení víry.

**O. H. Pesch**<sup>13</sup> se domnívá, že společné vyjádření (SP 25) věcně obsahuje ospravedlnění „pouhou vírou“. Jedná se o výše uvedené místo ze SP 25, kde je popsáno, jak člověk zaujímá v dění ospravedlnění postoj pouhého příjemce. „Není to věcně zcela jednoznačně ono (*luterské*) pouhou věrou?“ (s. 44).

Mezi některými katolickými teology je rozšířen výklad ospravedlnění *pouhou věrou*, podle kterého tato formule vypovídá, že člověk je v dění ospravedlnění čistě přijímající. Nic, co ospravedlnění předchází a co ho následuje, nezakládá ospravedlnění. Jediné, co se od člověka požaduje, je víra, a ta je Boží dar. Tento pohled souvisí na katolické straně s širším pojetím víry, než jaké měl Tridentuský dokument o ospravedlnění (víra jako počátek ospravedlnění). Pokud přijmeme tento výklad formule *sola fide* za správný a dostatečný, znamená to, že je správné i tvrzení O. H. Pesche, že

<sup>11</sup> „Martins Luthers entscheidende Exklusivpartikel“, Leserbrief in: „Frankfurter Allgemeine Zeitung“, 29. 1. 1998 – znovu otištěno v epd-Dokumentation 7/98, s. 54.

<sup>12</sup> Antwort auf den Leserbrief Professor Jüngels in der „F.A.Z.“ vom 29. 1. 1998 – otištěno v epd-Dokumentation, 11/98, s. 48.

<sup>13</sup> „Allein durch den Glauben?“, otištěno v epd-Dokumentation 23/98, s. 41–46.

SP věcně vyjadřuje smysl této formule. Potom ve SP nebudeme postrádat výslovné uvedení formule *sola fide* jako katolického učení.

## 5.2. „*simul iustus et peccator*“ (SP 28–30)

Ve SP obě strany společně vyznávají, že „Duch svatý ve křtu připojuje člověka ke Kristu, ospravedlňuje jej a skutečně obnovuje“ (SP 28). Taktéž společně vyznávají, že ospravedlněný člověk „není vyjmut z celoživotního zápasu proti sobecké žádostivosti starého člověka, která Bohu odporuje“ (SP 28). Liší se v chápání této žádostivosti:

– Luteráni chápou ospravedlněného jako spravedlivého a současně hříšníka. Žádostivost v ospravedlněném nazývají hříchem. Ale není to stejný hřích jako ten, který vládá nad neospravedlněným hříšníkem. „Není to již hřích, který člověka opanuje, protože byl opanován Kristem, s nímž je ospravedlněný ve víře spojen“ (SP 29).

– Podle katolíků „milost Ježíše Krista, propůjčená ve křtu, smývá vše, co je ‚vskutku‘ hříchem a co zasluhuje zatracení...“ (SP 30). Žádostivost, „žádostivý sklon z hříchu vyvěrající a k hříchu nutící“ (SP 30), není nazývána hříchem, protože jí schází personální element, přivolení člověka hříchu,

SP nevychází z protikladu v pojetí hříchu, nýbrž od pojmu odporu proti Bohu.<sup>14</sup> Obě strany se shodují v tom, že žádostivost vychází z odporu proti Bohu a také k němu vede. Luteráni tento odpor ospravedlněného proti Bohu nazývají hříchem, zatímco katolíci žádostivostí.

**Vatikánská nóta** má potíže s vyslovením plného souhlasu mezi oběma stranami v otázce hříšnosti ospravedlněného člověka. Žádostivost podle nóty není v pravém smyslu slova hříchem. Formulace „zároveň hříšník, zároveň spravedlivý“ ve výkladu SP 29 není pro katolickou stranu přijatelná.<sup>15</sup>

**E. Jüngel**<sup>16</sup> zdůrazňuje, že Lutherovo pojetí dědičného hříchu, který trvá i po křtu, je součástí luterských vyznavačských spisů.<sup>17</sup> „Římská nóta se

<sup>14</sup> německy: „Gottwidrigkeit“.

<sup>15</sup> jedná se o tento výklad: „Je spravedlivý zcela, protože Bůh mu skrze Slovo a svátost hřích odpouští... **Hledí-li však na sebe**, poznává skrze Zákon, že zároveň zůstává zcela hříšným...“ (SP 29).

<sup>16</sup> „Amica Exegesis einer römischen Note“, in: ZThK 95, Beiheft 10 (1998), s. 252–279.

<sup>17</sup> např. v podání Melancthona v Apologii vyznání: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1930, s. 153–157.

potud (*popřením hříchu v ospravedlněném člověku*) obrací proti luterskému vyznavačskému spisu<sup>18</sup>. Jüngel konstatuje, že římskokatolická církev stojí za rozhodnutími koncilů, a ptá se, zda i evangelická církev stojí za svými věroučnými spisy.

Římská nota má právem výhrady ke znění SP 29: „Hledí-li však na sebe...“. Hledíme-li na sebe, jsme hříšníky, zatímco odhlédneme-li od sebe k Božímu ospravedlňujícímu slovu, jsme spravedliví. Tento článek by mohl být pochopen tak, že mé bytí je a zůstává určeno hříchem, když však odhlédnu od sebe, jsem zcela spravedlivý. Tímto způsobem by Boží ospravedlňující výrok nebyl připsán skutečně člověku jako osobě. „Tato výpověď se skutečně nejvíce slučitelná s obnovou a posvěcením lidského nitra, o kterém mluví Tridentýský koncil“<sup>19</sup>.

Jüngel upozorňuje, že podle Luthera je člověk jako osoba konstituován skrze Boží Slovo. „Co se týče správného pochopení *simul iustus et peccator* záleží tedy vše na tom, jestli se tu o bytí člověka vypovídá ve vztahu“ (s. 263). Naše bytí jako osoba spočívá mimo nás (*extra nos*) v Kristu, ve vztahu ke Kristu. Potom znamená ono *hledíme-li na sebe...* bytí člověka do sebe uzavřené, hříšné, bez vztahu ke Kristu. Na adresu Tridentina směřuje Jüngel otázku, „jestli na své straně myslelo obnovení vnitřního člověka tak radikálně, že vnitřní člověk přichází k sobě mimo sebe sama“ (s. 262). Reformace nechce popřít obnovení člověka v dění ospravedlnění, nýbrž zdůraznit jeho personální charakter ve spojení s Kristem.

Podle katolické profesorky teologie **D. Sattler**<sup>20</sup> je požadavkem katolické strany v tomto bodě „zachování samostatnosti svátosti pokání, která je chápána jako ve svém účinku odlišná od křtu“ (s. 12). Katolická strana se brání pokřtěné chápat neurčitě jako stále ještě hříšné a jako ty, kteří musí stále znovu slyšet Boží slovo odpuštění. Naopak křest odstraňuje hřích člověka jedinečným způsobem. Když pokřtěný opět těžce zhřeší, musí hledat smír s Bohem ve svátosti smíření, která má jiný obsah než svátost křtu.

Ukazuje se tedy, že na evangelické straně máme co činit se skutečným obnovením vnitřního člověka, jako je tomu i na katolické straně. Jedná se však o dva koncepty vnitřního obnovení člověka. Katolický je založen na představě vlití milosti, která člověka naplňuje svými dary, zatímco luterský

<sup>18</sup> E. Jüngel: *Amica Exegesis...*, s. 260.

<sup>19</sup> Vatikánská nota, Objasnění, bod 1.

<sup>20</sup> D. Sattler: *Simul iustus et peccator?*, s. 1–21, dosud neuveřejněno.



koncept chápe ospravedlnění jako proměnu vztahu Boha k člověku a současně vztahu člověka k Bohu. Luterský koncept přitom není méně radikální, než katolický. Naopak, obnovení v Kristu, právě proto, že nezáleží na nás a nespočívá v nás, nýbrž *extra nos*, je skutečnou proměnou člověka. Otázkou zůstává, nakolik se tyto dvě představy navzájem snášejí a nakolik se případně mohou doplňovat, či se musejí vylučovat.

**Jünger** se nedomnívá, že by katolická církev nemohla přijmout správně pochopenou formuli *simul iustus et peccator*. Podle něj je rozhodující si uvědomit, že hřích v ospravedlněném je hřích již v Kristově kříži a zmrtvýchvstání odsouzený k zániku. „Kdyby se dostatečně dbalo na tuto teologickou nerovnováhu ve formuli *simul iustus et peccator*, potom by se musely stát chabými námitky římské nóty proti *simul iustus et peccator*“ (s. 263n).

Mnozí katoličtí teologové mají pro luterskou formuli *simul iustus et peccator* pochopení. Někdy se však nejedná o bezpodmínečné přijetí, protože tato formulace by mohla znamenat i statickou rovnováhu mezi ospravedlněným jako hříšníkem a tímtéž člověkem jako spravedlivým před Bohem. Proto se ani tato formule nevyskytuje ve SP jako společná formulace. Jednota panuje v pochopení žádostivosti jako něčeho protibožského, rozdělující však zůstává nejen terminologie (hřích – žádostivost), ale i pochopení hloubky hříchu v ospravedlněném člověku. Z reformačního pohledu se jedná o podcenění žádostivosti, když ji až přivolení činí hříchem. Žádostivost je potom jako projev odporu proti Bohu vždy již hříšnou žádostivostí.

**Vatikánská nóta** poukazuje ještě na řadu dalších věcných problémů, kde nebylo dosaženo plného konsensu. Jedná se o otázku spolupůsobení člověka s Božím ospravedlňujícím jednáním ve fázi přípravy na ospravedlnění (SP 19–21), o význam dobrých skutků ospravedlněného (SP 37–39)... V těchto problémech se projevuje rozdílný pohled na postavení člověka před Bohem. Zůstává otázka, jak se k sobě vztahuje Boží ospravedlňující jednání a jednání ospravedlňovaného/ospravedlněného člověka.

## 6. Povaha dosaženého konsensu

SP je postaveno na metodě **diferencovaného konsensu**. Tento výraz může znamenat jednak, že se jedná o částečnou shodu, že jí něco podstatného chybí (to svádí ke kvantitativnímu porovnávání pole shody a pole neshody) a jednak, že se jedná o shodu v základních pravdách (pole shody je potom na kvalitativně vyšší úrovni než pole neshody). Ve SP se jedná o diferencovaný konsensus v druhém významu. Dal by se také nazvat např. základním konsensem. Pojem diferencovaný konsensus odkazuje na panující rozdíly,

kteří však neruší dosaženou shodu. Rozdílná pojetí jsou chápána jako rozdílné explikace společného základu. Podle SP 40 jsou tyto explikace navzájem otevřeny a neruší konsensus v základních pravdách.

Nebylo však dosaženo shody dokonalé, ve všech sporných bodech a ve všech formulacích. Všechny rozdíly nejsou pouze otázky důrazu nebo jazykového výrazu. Existují ještě věcné spory a neshody (např. v pojetí hříšnosti ospravedlněného). Ve SP se nejedná o vyřešení všech rozdílů, není ukončením debat o ospravedlnění, nýbrž jakousi „mezibilancí“<sup>21</sup> vzájemných rozhovorů. „Partneři dialogu se zavazují pokračovat v prohloubeném studiu biblických základů učení o ospravedlnění. Budou též usilovat o širší pochopení tohoto učení i nad rámec toho, o čem pojednává SP a připojená příloha“.<sup>22</sup> Na základě dosaženého konsensu je potřebný další dialog zejména k těm otázkám, které podle SP samého potřebují dalšího vyjasnění (viz SP 43).

## 7. Důsledky dosaženého konsensu

### 7.1. Zneplatnění věroučných odsudků

Zneplatnění věroučných odsudků by bylo asi možné i bez pozitivního vyjádření konsensu, s ním má však větší váhu. Věřoučné odsudky totiž nejsou katolickou církví odvolány, a tedy zůstávají v platnosti – jako varování před omyly, jednostrannostmi a nebezpečími reformačního učení o ospravedlnění. Ve SP se nejedná (z katolické strany) o výslovnou rehabilitaci Lutherova učení o ospravedlnění, nýbrž o rehabilitaci dnešních luteránů. Podle katolické strany se její věroučné odsudky netýkají *dnešních* luterských církví a podle evangelické strany se její věroučné odsudky netýkají *dnešní* katolické církve. Teprve SP jako pozitivní vyjádření shody zaručuje, že nynější partneři v dialogu nechápu své věroučné spisy ve věci ospravedlnění jednostranně či konfrontačně a že se jich tedy netýkají věroučné odsudky té druhé strany.

### 7.2. Luteráni již nemají monopol na učení o ospravedlnění.

Je třeba připustit, že učení o ospravedlnění již definitivně přestalo být evangelickou doménou. Katolíci mají také své autentické učení o ospravedlnění. Co se týče obsahu, ve svém pojetí ospravedlnění se přibližují do této doby typicky evangelickým učení jako je *simul iustus et peccator* či *sola fide*. Stále ještě se však brání těmto formulacím.

<sup>21</sup> tak G. Sauter, „Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft“, in: EvTh 59 (1/ 1998), s. 39.

<sup>22</sup> bod 3 Oficiálního společného stanoviska.

Významná část německých profesorů teologie však trvala na reformační terminologii a každou jinou považovala za nemístné ústupky katolické straně. Jiní byli s takovým stylem diskuse nespokojeni, U. Kühn<sup>23</sup> se v této souvislosti zamýšlí, zda se nejedná o krizi identity německého protestantismu.

### 7.3. Dialog klade otázku po smyslu učení o ospravedlnění dnes.

Jestliže jsme toho názoru, že poselství o ospravedlnění je nejen oddělitelné od své tradiční terminologie, nýbrž dokonce přesahuje svou terminologii, potom musíme projevovat mimořádný zájem o současnou interpretaci tohoto poselství, právě i na katolické straně. Dialogy posledních desetiletí o ospravedlnění mezi římskokatolickou církví a luterskými církvemi jsou výzvou pro všechny protestantské církve, aby se zamyslely nad vlastním pojetím učení o ospravedlnění. Je poselství o ospravedlnění ve své tradiční podobě ještě živé v dnešních evangelických církvích? A jestli je, umějí ho luterské církve sdělit jak dnešní katolické církvi, tak dnešnímu člověku?

Kritici SP jsou přesvědčeni, že učení o ospravedlnění je ve své tradiční podobě živé. Podle jejich interpretace tento článek odkazuje k bezpodmínečnému přijetí člověka Bohem. E. Jüngel<sup>24</sup> např. mluví o bezpodmínečné přednosti osoby před jejími skutky. Člověk je více než jeho skutky. Před Bohem není především činitelem skutků, nýbrž příjemcem Božího milostivého jednání. To je podle Jüngela smysl učení o ospravedlnění, který potřebuje dnešní člověk slyšet. – Takový výklad je ovšem možný, je však jednostranně orientován na sebepochopení člověka před Bohem.

### 7.4. Ekklesiologické důsledky

SP vyhláší konsensus mezi katolickým a evangelickým učení v té podobě, jak je formulováno ve SP. Existují ještě články, související s učení o ospravedlnění, které si v katolicko-luterském dialogu vyžadují dalšího vyjasnění (vztah mezi Božím Slovem a učení církve, autorita v církvi, úřad v církvi atd.). SP však přináší tvrzení, že se tyto ekklesiologické otázky dají vyřešit na základě učení o ospravedlnění: „Jsme přesvědčeni, že dosažené společné pochopení nabízí pro vyjasnění těchto otázek nosnou základnu“ (SP 43). SP se považuje za „rozhodný krok k překonání rozdělení církví“ (SP 44).

<sup>23</sup> U. Kühn: „Identitätskrise des deutschen Protestantismus?“, in: epd – Dokumentation 7/98, s. 13n.

<sup>24</sup> E. Jüngel: Das Evangelium von der Rechtfertigung..., Mohr Siebeck, Tübingen 1999<sup>3</sup>, zejména s. 227 nn.

---

SP představuje konsensus na poli učení církve. Konsensus v učení je podle SP směrodatný pro společnou praxi a soužití církví zúčastněných v dialogu. Zatímco ekumenické hnutí dosud hledalo společenství křesťanů zejména na poli společného jednání a řešení problémů dnešního světa, SP představuje snahu teologickými rozhovory dospět ke společenství církví. SP je jistě důležitým krokem na této cestě.