

TOMASZ JAKLEWICZ  
Lublin

## FORMUŁA MARCINA LUTRA *SIMUL IUSTUS ET PECCATOR*. BIBLIJNE PODSTAWY EKUMENICZNEJ INTERPRETACJI

W dialogach ekumenicznych zasadniczą rolę w zbliżeniu stron odgrywają współczesne badania biblijne<sup>1</sup> Rozwój w dziedzinie egzegezy doprowadził katolików i luteran do zgodnej interpretacji wielu tekstów Pisma św., będących od XVI wieku przedmiotem kontrowersji<sup>2</sup> Jak zauważa J.A. Fitzmeyer, biblista i zarazem uczestnik dialogu katolicko-luterańskiego w USA, deklaracja *Justification by Faith* nigdy nie ujrzałaby światła dziennego, gdyby nie zaistniał ruch biblijny upowszechniający z powodzeniem w Kościele katolickim metody egzegezy, które od lat były bliskie teologom luterańskim<sup>3</sup> Podobne przekonanie wyrażają autorzy dokumentu *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, wypracowanego w roku 1986 przez Ekumeniczną Grupę Roboczą teologów ewangelicznych i katolickich w Niemczech<sup>4</sup> Zwracają oni uwagę, że obie strony nauczyły się wyraźnie rozróżniać między podstawowym przekazem biblijnym a jego

---

<sup>1</sup> „Pismo św. jest dla owego dialogu [ekumenicznego] znakomitym narzędziem w potężnym ręku Bożym do osiągnięcia tej jedności, którą Zbawca wskazuje wszystkim ludziom” (Dekret o ekumenizmie, 21). „Większość problemów, które napotyka dialog ekumeniczny ma związek z interpretacją tekstów biblijnych. [...] Chociaż egzegeza biblijna nie może rościć sobie pretensji do rozwiązania wszystkich tych problemów, jest powołana do wniesienia ważnego wkładu w ekumenizm” (PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, tłum. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 97). Cytaty biblijne – według ekumenicznego przekładu Nowego Testamentu (*Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, Warszawa 2001).

<sup>2</sup> Por. *Justification by Faith (Common Statement)*, § 122, w: *Justification by Faith Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, ed. by H.G. ANDERSON, T.A. MURPHY, J.A. BURGESS, Minneapolis 1985.

<sup>3</sup> J.A. FITZMEYER, *Justification by faith and „righteousness” in the New Testament*, w: *tamże*, 77. „In the last forty years Lutheran and Roman Catholic modes of biblical interpretation – if it is even right to use the plural! – have become so similar that the differences are no longer drawn along confessional lines but rather along those of individual or group exegetical preferences” *Tamże*, 77-78.

<sup>4</sup> *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, hrsg. von K. LEHMANN, W. PANNENBERG, Freiburg in Breisgau 1986 (dalej: LV).

późniejszą teologiczną interpretacją<sup>5</sup> Znamienne jest, że *Wspólna deklaracja o usprawiedliwieniu*<sup>6</sup> rozpoczyna prezentację spornej problematyki od syntetycznego ukazania świadectwa Słowa Bożego. Autorzy tego doniosłego, ekumenicznego uzgodnienia podkreślają, że do nowych przeświadczeń doszli dzięki „wspólnemu sposobowi wsłuchiwania się w Słowo Boże w Piśmie Świętym”<sup>7</sup>

Ekumeniczna dyskusja nad *Deklaracją* zwróciła uwagę, że najślabszym ogniwiem osiągniętego konsensusu jest paragraf zatytułowany „Grzeszność usprawiedliwionego” (WD 28-30) – poświęcony luterńskiej tezie *simul iustus et peccator*. Kard. Karl Lehmann prezentując dokument na forum Konferencji Episkopatu Niemiec uznał, że wyjaśnienie formuły pozostaje kamieniem probierczym wspólnego opisu usprawiedliwienia<sup>8</sup> W odpowiedzi na trudności związane z kontrowersyjną tezą Lutera teologowie niemieckiej Ekumenicznej Grupy Roboczej podjęli się w roku 2000 przepracowania spornego problemu. Wyniki ich pracy prezentuje tom *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*<sup>9</sup> Książka jest zbiorem artykułów teologów i historyków, które naświetlają różne aspekty tezy *simul*. Wieńczy ją wspólnie wypracowane *Sprawozdanie końcowe (Gerecht und Sünder zugleich? Abschließender Bericht)*<sup>10</sup>, które podsumowuje wyniki przeprowadzonych analiz. Dokument ten poświęca sporo miejsca syntezie biblijnych danych na temat luterńskiej formuły<sup>11</sup> Wartość tej syntezy polega na tym, że zbiera ona wyniki najnowszych badań egzegetów obu wyznań w duchu ekumenicznym. Autorzy *Sprawozdania* podkreślają, że odnalezienie porozumienia, które również przy problemie *simul iustus et peccator* ma na celu dotarcie do „prawdy Ewangelii” (Ga 2,5.14), tylko wtedy może się udać, jeśli rozstrzygającym punktem odniesienia będzie świadectwo biblijne<sup>12</sup>.

Na jakich biblijnych tekstach opierał się Luter, formułując swoją słynną tezę? Czy jego interpretacje wytrzymują krytykę współczesnych egzegetów? Na jakie inne biblijne miejsca teologiczne formuły *simul* wskazują dialogi i badania ekumeniczne? Jakie dogmatyczne wnioski płyną z biblijnego „zaplecza” zasady? Te pytania wyznaczają kierunek naszych poszukiwań. Ich celem jest ukazanie nowotestamentalnego kształtu teologicznych treści luterńskiej formuły

<sup>5</sup> LV, 44.

<sup>6</sup> *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu (1997). Projekt ostateczny. Światowa Federacja Luterńska. Papiaska Rada ds. Jedności Chrześcijan*, tłum. K. Karski, w: *Deklaracja o usprawiedliwieniu. Historia powstania, tekst deklaracji, opinie, komentarze*, red. K. Karski, Bielsko-Biała 2000, 21-41 (dalej: WD).

<sup>7</sup> WD 8.

<sup>8</sup> K. LEHMANN, *Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation*, Bonn 1998, 25.

<sup>9</sup> *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, hrsg. von Th. SCHNEIDER, G. WENZ, Freiburg im Breisgau 2001.

<sup>10</sup> Dalej: AB.

<sup>11</sup> Por. AB, 406-423. Prezentacja danych Pisma św. na temat formuły stanowi prawie jedną trzecią dokumentu.

<sup>12</sup> AB, 407.

*simul iustus et peccator* na podstawie rezultatów egzegetycznych badań dokonanych w ramach dialogów ekumenicznych.

## 1. Nauka św. Pawła o usprawiedliwieniu grzesznika

Antropologia zawarta w Listach św. Pawła, tak jak i jego osobiste życie, przedzielona jest wyraźną cezurą. Jest nią przemieniające, zbawcze spotkanie człowieka z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Stąd też Paweł kreśli w swoich Listach dwa różne obrazy ludzkości, a mianowicie teologiczny wizerunek człowieka „przed Chrystusem” oraz człowieka „w Chrystusie”, jak również ukazuje istotę samego aktu przejścia osoby z jednego stanu w drugi, co najczęściej oddaje słowem „usprawiedliwienie”. Właściwą „przestrzenią” antropologicznej tezy Lutra *simul iustus et peccator* jest człowiek „w Chrystusie”, czyli dotyczy ona kogoś już usprawiedliwionego, wierzącego, chrześcijanina. Aby jednak uchwycić jej sens, niezbędne jest przesłedzenie wszystkich trzech elementów Pawłowej antropologii pod kątem rozumienia grzechu i przewyżczenia go w akcie usprawiedliwienia.

Charakterystyczny dla Biblii jest taki sposób ekspozycji prawd soteriologicznych, który prowadzi od zbawienia do grzechu. To prawda o zbawieniu człowieka objawia, rozjaśnia mroczną kwestię grzechu<sup>13</sup>. Św. Paweł w swoim nauczaniu podąża właśnie taką drogą. Apostoł często przeciwstawia „dawną” sytuację ludzkości sytuacji, która zapanowała „teraz”, dzięki Nowemu Przymierzu (Ga 4,8-9; 1 Kor 6,11; Rz 3,21; 6,22; 7,6)<sup>14</sup>. Mówiąc o grzechu i odpuszczeniu grzechów, o usprawiedliwieniu i uświęceniu, akcentuje prymat łaski Bożej. Wielkie jest nieszczęście grzechu, ale większa jest łaska Boga (Rz 5,15n), która sprawia w człowieku „chcenie i działanie” (Flp 2,13)<sup>15</sup>. Głębię upadku człowieka, jego zepsucie przez grzech można właściwie ocenić z perspektywy jego wyzwolenia<sup>16</sup>. Chronologia historii zbawienia, zarówno w odniesieniu do całej ludzkości, jak i jednostki, jest oczywiście inna. Jej etapy występują w kolejności: „stary człowiek” – usprawiedliwienie – „nowy człowiek”. W takim też porządku dokonamy prezentacji elementów antropologii św. Pawła pod kątem interesującej nas problematyki grzechu i wyzwolenia z niego.

### 1.1. Grzeszność człowieka przed spotkaniem z Chrystusem

Aby uchwycić Pawłowe rozumienie usprawiedliwienia, konieczne jest przeanalizowanie, w jaki sposób widział on kondycję człowieka przed przyj-

<sup>13</sup> Por. *Historia dogmatów*, red. B. SESBOÜÉ, tłum. P. Rak, t. 2: *Człowiek i jego zbawienie*, Kraków 2001, 25.

<sup>14</sup> *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. wyd. oryg. R.E. BROWN, J.A. FITZMEYER, R.E. MURPHY, red. wyd. pol. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2001(dalej: KKB) 88, 81.

<sup>15</sup> AB, 409.

<sup>16</sup> J. GNILKA, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, 303.

ściem Chrystusa. Należy przy tym pamiętać, że antropologia nakreślona przez Apostoła jest jednocześnie indywidualna i zbiorowa<sup>17</sup>

Św. Paweł podkreśla powszechność grzechu w czasach przed Chrystusem. Starania ludzi, aby prowadzić życie sprawiedliwe, skazane są na niepowodzenie. Człowiek powołany przez Boga do udziału w Jego chwale rozminął się z celem, dla którego został stworzony (Rz 3,23). Podstawowe znaczenie słowa „zgrzeszyć” (gr. *hamartanein*) to właśnie chybienie celu<sup>18</sup>

Św. Paweł odróżnia „grzechy” (l. mnoga) od „grzechu” (gr. *hamartia*, l. pojedyncza). Przez „grzechy” rozumie on akty grzechu, czyny grzeszne człowieka, naznaczone winą przekroczenia nakazów Boga. Na ich określenie używa Paweł takich terminów jak „upadek” (gr. *paraptoma*; Ga 6,1; Rz 5,15-18.20), „wykroczenie” (gr. *parabasis*; Ga 3,19; Rz 2,23; 4,15), „grzech” (gr. *hamartemata*, Rz 3,25)<sup>19</sup> Grzechy te zdarzają się, kiedy ludzie ulegają naciskowi grzesznej mocy, powodując przez to umocnienie się tej niszczącej siły. Jako „grzech” pojmuje Paweł źródło wszystkich grzesznych czynów człowieka, czyli siłę wrogą Bogu, niszczącą moc zła, która, począwszy od grzechu Adama (Rz 7,7; Rdz 3,5), chce opanować wszystkich ludzi. Ta moc („grzech”) nakłania wciąż do „grzechów” i może zostać zwyciężona tylko w Chrystusie<sup>20</sup> Łączy się ona z mocą śmierci i manifestuje jako pokusa działania przeciw głosowi sumienia (Rz 2,12-16), łamania przykazań (Rz 2,17-29). Zwodzi ludzi do grzechu nawet z pomocą Prawa (Rz 7,11).

Rozróżnienie między „grzechami” a „grzechem” nie zawsze jest językowo czytelne. Jednak Listy św. Pawła poświadczają to pojęciowe zróżnicowanie, które jest ważne dla jego soteriologii i zyskało wielkie znaczenie w historii dogmatu. Nie objaśniając takiego właśnie doboru słownictwa, św. Paweł przez pojęcie „mocy grzechów” wyraża rzeczywistość zła, która pojawia się we wszystkich wymiarach życia (historycznym, społecznym, osobistym). Apostoł narodów przejmując starotestamentalne, mądrościowe spojrzenie na konsekwencje złych czynów, które dotyczą nie tylko sprawcy i jego ofiary, lecz także innych ludzi. Nadto radykalizuje on to przeświadczenie w duchu eschatologicznym, akcentując – w perspektywie pokonania mocy grzechu przez Chrystusa – jej uniwersalną obecność i śmiertelną niszczycielską siłę. Paweł, nawiązując do Rdz 2-3, przypisuje Adamowi wejście na świat grzechu i śmierci (1 Kor 15,21-22). To Adam zapoczątkował związek przyczynowy, który prowadzi do śmierci i pojawienia się grzechu w ludzkim życiu, a który z kolei przenosi się jak choroeba na innych ludzi (Rz 5,12-19). Kontrast typu i antytypu – Adama i Chrystusa

<sup>17</sup> Por. KKB 88, 81.

<sup>18</sup> KKB 88, 82.

<sup>19</sup> LYONNET, *Grzech*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. LEON-DUFOUR, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, 312. Por. KKB 88, 88; AB, 411.

<sup>20</sup> „...grzeszne uczynki są jedynie wyrazem zewnętrznym, swoistą eksterioryzacją tej tkwiącej w grzesznym człowieku siły, wrogiej Bogu i Królestwu Bożemu...” LYONNET, *Grzech*, 313. Por. AB, 411.

– wymaga, by grzeszna kondycja wszystkich ludzi mogła być przypisana Adamowi, zaś usprawiedliwienie Chrystusowi<sup>21</sup>

Paweł dostrzega rzeczywistość niszczycielskiej potęgi zła nie tylko w sercach ludzi, lecz także w stosunkach międzyludzkich, w całej historii, a nawet w stworzeniu (Rz 8,18-22). Apostoł nazywa tę niszcząca moc „grzechem”, ponieważ nie jest ona jakimś fatum, ale uniwersalnym powiązaniem ludzkiej winy<sup>22</sup>

List do Rzymian ukazuje na trzy różne sposoby śmiertcionośną moc grzechu. W Rz 1,18-3,20 Paweł oddzielnie przedstawia stan upadku najpierw pogan, a następnie Żydów. Pogan oskarża o służenie bożkom, oddawanie czci dziełom stworzenia i zepsucie moralne. Natomiast narodowi żydowskiemu równie surowo wyrzuca, że nie przestrzegają Prawa. Podsumowanie jest następujące: bez Ewangelii wszyscy, „tak Żydzi, jak i poganie są pod panowaniem grzechu” (Rz 3,9). W kolejnym naświetleniu tego tematu (Rz 5,12n) Apostoł sprowadza do wspólnego mianownika całą ludzkość pochodzącą od jednego protoplasty Adama, który przywiódł do grzechu zarówno Żydów, jak i pogan. Każda ludzka osoba potrzebuje odkupienia, doświadczając bolesnego rozdziewu między chceniem a działaniem. Człowiek pragnie dobra, a mimo to popełnia zło (Rz 7,14-25)<sup>23</sup>

Apostoł często personifikuje Śmierć i Grzech, ukazując je jako aktorów na scenie ludzkiej historii. *Hamartia* jest aktywnie działającą siłą zła, która przenika ludzkie życie. Grzech „mieszka” w ludziach (Rz 7,17.23), zwodzi ich, wiedzie ku śmierci (Rz 7,11). Na szczęście, na tej samej scenie znaczącą rolę gra także *charis* („łaska”; Rz 5,21)<sup>24</sup>

Elementem Pawłowego obrazu ludzkości przed Chrystusem jest struktura bytowa człowieka, w której istotną rolę odgrywa „ciało” Paweł posługuje się pojęciami *soma* oraz *sarks*. Nazwy te oznaczają różne aspekty osoby ludzkiej. Ważne jest to, że oba te terminy służą Apostołowi zasadniczo do opisu stanu człowieka poddanego grzechowi, choć nie brak też wypowiedzi pozytywnych o „ciele” „Ci, więc co żyją według ciała, nie mogą się spodobać Bogu” (Rz 8,8) – to charakterystyczny zwrot, gdzie „ciało” ma znaczenie pejoratywne. Typowe dla Pawła jest przeciwstawienie „ciała” i „Ducha”, kiedy porównuje ludzi poddanych ziemskim skłonnościom z ludźmi prowadzonymi przez Ducha Bożego (Ga 3,3; 4,29; Rz 8,4-9.13). Złem pierwotnym jest jednak grzech, który wykorzystuje w pewnym sensie okoliczność cielesności człowieka<sup>25</sup> Moc grzechu znajduje swój „punkt zaczepienia” (Ga 5,13) w „ciele” (*sarks*) człowieka (por. Rz 7,5.21n). W „ciele” grzech budzi pożądanie i kieruje człowieka ku wyboro-

<sup>21</sup> KKB, 88, 84-85.

<sup>22</sup> AB, 411.

<sup>23</sup> GNILKA, *dz. cyt.*, 306.

<sup>24</sup> KKB 88, 88 i 91.

<sup>25</sup> GNILKA, *dz. cyt.*, 300-304. Por. KKB 88, 101-103; H. MERKLEIN, *Paulus und die Sünde*, w: *Sünde und Erlösung im Neuen Testament*, hrsg. von H. FRANKEMÖLLE, Freiburg im Breisgau 1996, 147-148.

wi zniewolenia (Rz 7,5n), w którym człowiek odwrócony od Boga i od swoich bliźnich, gubi siebie samego (Rz 7,7-24)<sup>26</sup>

Ludzkie grzechy są w swej istocie „bezbożnością i nieprawością” (Rz 1,18). „Bezbożność” oznacza praktyczny sprzeciw wobec największego przykazania (Pwt 6,4n; por. 1 Kor 8,4), które akcentuje jedyność Boga objawiającą się w dziele stworzenia i zbawienia (1 Kor 8,6; Rz 3,29n). „Nieprawość” to lekceważenie bliźniego jako stworzenia Boga, objętego miłością Boga przez Jezusa Chrystusa (Rz 5,1-11; 14,7n). Obydwie te kategorie spotykają się w słowie: „pożądanie” Św. Paweł odkrywa to pojęcie w opisie upadku Adama (Rdz 3; por. Rz 7,7-10), znajduje je wprost w ostatnich dwóch przykazaniach dekalogu (Wj 20,17; Pwt 5,21; por. Rz 13,9)<sup>27</sup> Wezwanie: „nie pożądaj” jest, według Apostoła, streszczeniem Prawa Mojżeszowego. Słowa te wyrażają istotę Prawa, nauczającego ludzi, by nie pozwolili, aby rzeczy stworzone przestąpiły im Stwórcę<sup>28</sup> Kto idzie za swoim „pożądaniem”, chce „być jak Bóg” (Rdz 3,5; por. Rz 5,12-21), „szukając upodobania w sobie samym” (por. Rz 15,1n). W kategorii „pożądania” (gr. *epithymia*) streszcza się, według Pawła, istota grzechu<sup>29</sup>

Ukazanie grzesznej sytuacji człowieka przed przyjściem Zbawiciela służyło Pawłowi do tego, aby podkreślić wielkość przemiany, którą przyniosło wydarzenie Chrystusa. Analiza wewnętrznego zniewolenia, zagubienia i bezradności człowieka w grzechu pozwala ukazać istotę wyzwolenia przyniesionego przez Zbawiciela. Dlatego Apostoł często przeciwstawia dawną sytuację ludzkości sytuacji, która nastąpiła „teraz” w czasie Nowego Przymierza (Ga 4,8-9; 1 Kor 6,11; Rz 3,21; 6,22; 7,6)<sup>30</sup>

## 1.2. Usprawiedliwienie jako wyzwolenie z grzechu i „uczynienie sprawiedliwym”

W Listach Pawłowych dar zbawienia zostaje opisany w różny sposób<sup>31</sup> Wśród wielu określeń, którymi posługuje się Apostoł dla wyrażenia skutków „wydarzenia Chrystusowego” wyróżnia się „usprawiedliwienie” Zostało ono szczególnie zaakcentowane przez reformację, choć doktryna Pawła o usprawiedliwieniu nie wyczerpuje całego bogactwa jego nauczania soteriologicznego<sup>32</sup>

<sup>26</sup> AB, 412.

<sup>27</sup> AB, 411-412.

<sup>28</sup> KKB 52, 76.

<sup>29</sup> AB, 412.

<sup>30</sup> Por. KKB 88, 81.

<sup>31</sup> WD 9 wymienia następujące określenia: wyzwolenie do wolności (Ga 5,1-13; por. Rz 6,7), pojednanie z Bogiem (2 Kor 5,18-21; por. Rz 5,11), pokój z Bogiem (Rz 5,1), nowe stworzenie (2 Kor 5,17), życie dla Boga w Chrystusie Jezusie (Rz 6,11.23) poświęcenie w Chrystusie Jezusie (por. 1 Kor 1,2; 1,31; 2 Kor 1,1). KKB omawiając teologię św. Pawła podaje następujące wyrażenia: zbawienie, pojednanie, przebłaganie, odkupienie, wolność, uświęcenie, przemienienie, nowe stworzenie, obdarzenie chwałą (88,71-80).

<sup>32</sup> Por. GNILKA, *dz. cyt.*, 329.

Pojęcie „usprawiedliwienia” zostało zaczerpnięte przez Pawła z dziedzictwa Starego Testamentu. Słowo *diakios* (sprawiedliwy, prawy człowiek) oznaczało tam zwykle kogoś, kto został oczyszczony z zarzutów, uniewinniony przed sędziowskim trybunałem (Wj 23,7; 1 Krl 8,32)<sup>33</sup> Kiedy więc Paweł mówi, że Chrystus „usprawiedliwił” ludzi, rozumie przez to, że przez swoje dzieło zbawcze oczyścił On lub uniewinnił ludzi przed Bożym trybunałem – niezależnie od uczynków Prawa. „Sprawiedliwość Boża” objawia się w sądzie uniewinniającym, ponieważ Jezus „został wydany z powodu naszych przestępstw i wskrzeszony dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4,25). Paweł akcentuje prymat łaski w dziele usprawiedliwienia. Jest to dar niezasłużony. Bóg jest „sprawiedliwy” i „usprawiedliwia” bezbożnego grzesznika z powodu tego, co Chrystus uczynił dla ludzi. Paweł nazywa Chrystusa „naszą sprawiedliwością” (1 Kor 1,30) ponieważ dzięki Jego posłuszeństwu wielu „stanie się sprawiedliwymi” (Rz 5,19). Jest to jednak „sprawiedliwość od Boga” (Flp 3,9), nie zaś nasza własna (Rz 10,3)<sup>34</sup>

Wśród biblistów trwa dyskusja na temat znaczenia czasownika *dikaioun*. Czy oznacza on „ogłosić sprawiedliwym” w sensie prawnym, deklaratywnym, zewnętrznym, czy też „uczynić sprawiedliwym” w sensie skutecznej, faktycznej, wewnętrznej przemiany? W Listach Pawłowych sens tego zwrotu nie jest jednoznacznie rozstrzygnięty. Od czasów patrystycznych posługiwano się słowem *dikaioun* w znaczeniu efektywnym, tj. „uczynić sprawiedliwym” Debata wokół tych dwóch możliwych sensów „usprawiedliwienia” (zewnętrznego lub wewnętrznego) nasiliła się od czasów reformacji<sup>35</sup> i nie pozostaje bez wpływu na spory o formułę *simul*<sup>36</sup>. Teologia protestancka kładzie silny akcent na „sądowy” (niem. *forensisch*)<sup>37</sup> wymiar łaski usprawiedliwienia. Nauka katolicka, często z przesadnie polemicznym zacięciem, podkreśla od czasów Trydentu wewnętrzny charakter usprawiedliwienia. Podkreślmy tutaj fakt niejednoznaczności sformułowań Pawłowej soteriologii, która dostarcza uzasadnienia obu stanowiskom. Ekumeniczne badania wykazały, że dorobek nowotestamentalnej egzegezy osłabia dawne kwestie sporne, choć nie zawsze zostaje on należycie doceniony przez systematyczną teologię<sup>38</sup>

Jednym z elementów usprawiedliwienia jest uwolnienie człowieka od grzechu (Rz 6,18.22). Konsekwencją Pawłowego rozróżnienia między „grzechami” a „grzechem” jest dwojaki rozumienie przewyżczenia grzeszności przez usprawiedliwienie. Obejmuje ono przebaczenie grzechów przez Boga

<sup>33</sup> KKB 88, 68.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> KBK 88, 70.

<sup>36</sup> Por. LV, 53-55.

<sup>37</sup> W protestantyzmie termin ten pełni kluczową rolę w określeniu istoty usprawiedliwienia (*forensische Rechtfertigung*) i ma swoją historię w sporze z katolicyzmem.

<sup>38</sup> Por. LV, 54.

„w Chrystusie Jezusie” (Rz 3,24n) oraz uwolnienie od niszczącej mocy zła (Rz 8,18-30)<sup>39</sup>

Przebaczenie grzechów (w sensie konkretnych grzesznych czynów) popełnionych tak przez Żydów, jak i przez pogan stanowi istotny element aktu usprawiedliwienia przez wiarę (Rz 3,21-26). Jest ono zbawczym skutkiem śmierci Jezusa „za nasze grzechy” (1 Kor 15,3) i antycypuje eschatologiczne uwolnienie od grzechów z powodu zastępczej śmierci Jezusa (Rz 4,25). Jest osądem Boga, przez który Jego łaska osiąga swój cel, czyniąc grzesznika „nowym stworzeniem” (Ga 6,15; 2 Kor 5,17).

Przez usprawiedliwienie Bóg nie tylko przebacza grzechy (osobiste winy), ale pokonuje także niszczącą siłę grzechu („grzech”), działającą od upadku Adama, która zniewala człowieka i wzmacnia się wciąż na nowo przez ludzkie upadki (1 Kor 15,20-28; Rz 5,12-21). Ostateczne zwycięstwo Boga nad niszczycielską mocą grzechu i śmierci dokona się przez zmartwychwstanie umarłych, sąd ostateczny i eschatologiczne zwycięstwo królestwa Bożego (1 Kor 15,20-28; Rz 8,18-39). Jednak wierzący są już teraz mocą Ducha tak mocno ogarnięci miłością Jezusa Chrystusa, że moc grzechu nie oddziela ich od Boga (Rz 5,12-21; 6,1-14)<sup>40</sup>

Aspektem usprawiedliwienia powiązaniem z zagadnieniem pokonania grzeszności jest wyzwolenie. Ewangelia głoszona przez św. Pawła jest przeniknięta nadzieją na wyzwolenie do „wolności chwały dzieci Boga” (Rz 8,21). Chodzi o wolność od śmierci i grzechu w powiązaniu z wolnością od Prawa. Wolność od śmierci nie polega, rzecz jasna, na przekreśleniu konieczności umierania. Sprawia natomiast, że śmierć nie stanowi już jakiegoś ostatecznego oddzielenia człowieka od życia Bożego (1 Kor 15,20-28). Wolność od Prawa nie manifestuje się w tym, że chrześcijanie już „nie podlegają Prawu” (1 Kor 9,21) albo nie uznają już Prawa jako przejawu woli Boga (Rz 7,7). Wolność od Prawa przejawia się w tym, że uczeń Chrystusa nie jest już jako grzesznik skazany na śmierć (Ga 3,19-22; Rz 8,1n). Z kolei wolność od grzechu nie oznacza, że chrześcijanie już nie grzeszą albo nie mają już więcej do czynienia z mocą grzechu. Jednak ich grzechy zostają przebaczone, a udzielona moc łaski Bożej jest większa od działającej w nich jeszcze mocy zła (Rz 5,12-21)<sup>41</sup>

W Pawłowym pojmowaniu grzechu i wyzwoleniu z niego, przy wszystkich różnicach w szczegółach, istnieje rzeczowa zbieżność z nauczaniem Jezusa przekazanym przez synoptyków i pisma Janowe<sup>42</sup>

Działanie łaski Bożej w akcie usprawiedliwienia grzesznika to nie tylko pokonanie grzechu w dwóch wymienionych aspektach, ale również pozytywna

<sup>39</sup> AB, 411. Tą dwuaspektowość zauważa też w swojej biblijnej części WD (11): „Usprawiedliwienie jest odpuszczeniem grzechów (Rz 3,23-25; Dz 13,39; Łk 18,14), wyzwoleniem z dominującej mocy grzechu i śmierci (Rz 5,12-21)”

<sup>40</sup> AB, 412. Por. WD 22.

<sup>41</sup> AB, 413-114.

<sup>42</sup> AB, 413.

przemiana człowieka, udzielenie mu udziału w życiu Jezusa oraz daru Ducha Świętego. Pawłowa soteriologia opisuje to wewnętrzne przeobrażenie człowieka na mocy łaski, posługując się wieloma różnorodnymi wyrażeniami.

Duch Święty pośredniczy przez chrzest w zbawczym działaniu śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Ochrzczeni są „w Chrystusie”, a Chrystus jest „w nich” (Rz 8,1-11). Wspólnota z Jezusem Chrystusem otwiera człowieka na wspólnotę z Bogiem. Zmienia się status wierzącego i całe jego życie. Dawni niewolnicy grzechu mogą odtąd żyć w wolności dzieci Boga (Ga 4,5; Rz 8,15.23). Ci, którzy żyli jako nieprzyjaciele Boga, zostają z Nim pojednani (2 Kor 5,17-21; Rz 5,1-11). Notorycznych grzeszników czyni Bóg sprawiedliwymi, którzy „oddają do dyspozycji swoje członki jako oręż sprawiedliwości Boga” (Rz 6,13). Niegdyś poganie, nienależący do ludu Boga, są teraz wybrani na obywateli ludu Bożego (Rz 9,25n; por. Oz 2,25; 2,1; Ef 2,11-22). Życie w mocy Ducha jest skutkiem łaski usprawiedliwienia w życiu tych, których „Chrystus powołał do wolności” (Ga 5,13). W walce o sprawiedliwość, do której wzywa Paweł (Rz 6,13), okazuje się ciągle działanie łaski usprawiedliwienia. Wydaje ona „owoce ducha” (Ga 5,22). Wśród nich na pierwszym miejscu stoi miłość, w której wszystko powinno być dokonywane (1 Kor 16,14), ponieważ wiara „działa przez miłość” (Ga 5,6). Wspólnota Żydów i pogan, niewolników i wolnych, mężczyzn i kobiet w jednym Kościele (Ga 3,26n; por. 1 Kor 12,12n; Kol 3,11; Ef 2,11-22), celebrowanie liturgii (1 Kor 11-14), uczynki miłości przez udział w miłości Jezusa Chrystusa (1 Kor 13,4-7) – wszystko to stanowi doświadczenie utwierdzające chrześcijan w tym, że żyją oni przez usprawiedliwienie istotnie „w Chrystusie”. Z drugiej strony mocno brzmią Pawłowe ostrzeżenia przed odpadaniem od wiary (1 Kor 15,12n; Ga 1,6-9) i przed egoistycznym nadużyciem wolności (Ga 5,13), nie tylko ze względu na wielkość niebezpieczeństwa, na które chrześcijanie są wystawieni, lecz bardziej jeszcze ze względu na wielkość podarowanego im zbawienia, którego nie powinni utracić<sup>43</sup>

Bogactwo łaski usprawiedliwienia kryje w sobie jeszcze jeden dar. Jest nim udzielenie Ducha Bożego. Zgodnie z wielkim nurtem biblijnej pneumatologii, Apostoł pojmuje Ducha Świętego jako pośrednika stworzenia oraz „nowego stworzenia” (1 Kor 15,45-50; por. Ez 37,1-14), który „rozlewa Bożą miłość w sercach” wierzących (Rz 5,5; por. J 3,8; Hi 33,4). Ta miłość oczyszcza z grzechów (1 Tes 4,7n; por. Iz 32,15-20; J 3,3-6), udziela różnorodnych charyzmatów (1 Kor 12,4-11.28n; por. Łk 4,18n; Dz 1,5; Iz 61,1-11) i pośredniczy w dostępie do Boga (Rz 8,26n; por. J 4,23n; Ez 11,19; 36,26n). Duch Święty poucza wierzących, by jak Jezus zwracali się do Boga „Abba” (Ga 4,6n; Rz 8,15). On też tak „prowadzi” wierzących (Ga 5,18), by podarowanej wolności nie traktowali jako „sposobności” do grzechu, ale jako wezwanie do służby w miłości (Ga 5,13n)<sup>44</sup>

<sup>43</sup> AB, 414.

<sup>44</sup> AB, 415.

Usprawiedliwieni żyją – jako członki Ciała Chrystusa (1 Kor 12,12-27) – pośród świata, leżącego wprawdzie w cieniu grzechu i śmierci, do którego jednak Bóg posłał swojego Syna dla pokonania grzechu (Rz 8,3). Smutek i śmierć, „nędza” i „nicość”, pokusa i grzech, słabość i tęsknota nie zostają oszczędzone chrześcijaninowi (1 Kor 15,12-19.42n; 2 Kor 6,4n). Wszystkie te trudne doświadczenia mogą jednak potwierdzać prawdę słów Pawła, który pisze nie tylko o sobie, lecz i o każdym wierzącym: „Z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. I już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. To zaś, co teraz przeżywam w ciele, przeżywam w wierze w Syna Bożego, który mnie umiłował i wydał za mnie samego siebie” (Ga 2,19n)<sup>45</sup>

Istotnym elementem realizacji usprawiedliwienia w życiu wierzącego jest chrzest (Rz 6,1-11). To przez ten sakrament dokonuje się przebaczenie grzechów, wcielenie w Ciało Chrystusa (1 Kor 12,13) i udzielenie Ducha, który niewolników przemienia w wolnych synów Boga (Ga 3,26-4,7), przy czym między usprawiedliwieniem przez wiarę i przez chrzest nie istnieje u Pawła żadna sprzeczność, lecz jasna, dająca się określić jedność<sup>46</sup>

### 1.3. Grzechy usprawiedliwionego

Przebaczenie grzechów w akcie usprawiedliwienia, którego sakramentalną konkretyzacją był chrzest, stanowiło w świadomości pierwotnego Kościoła wezwanie do radykalnego zerwania z grzechem. Chrzest oznaczał początek nowego życia w „przestrzeni łaski”, które wykluczało grzech zrywający więź z Chrystusem. Św. Paweł, akcentując w swoim nauczaniu radykalizm chrzcielnego wezwania do bezgrzeszności, jest jednocześnie świadomy, że problem grzechu w życiu człowieka nie kończy się z chwilą chrztu. Listy Apostoła świadczą o tym, że liczył się on ze słabością i grzechami tych, którzy nawrócili się już ku Ewangeliі Jezusa Chrystusa. W związku z tym pojawia się w pismach Pawłowych problem teologicznej oceny upadków ludzi usprawiedliwionych oraz pytanie o możliwość przebaczenia winy chrześcijan. Warto podkreślić, że grzech człowieka ochrzczonego był postrzegany wtedy jako wydarzenie o zupełnie innym charakterze niż grzech związany z historią życia przed nawróceniem. W pierwotnym Kościele wraz ze wzrostem liczby chrześcijan kwestia traktowania ich grzechów będzie narastającym wyzwaniem dla teologii oraz praktyki wewnątrz eklezjalnej wspólnoty. Zasadnicze pytanie można ująć następująco: co powoduje, że chrześcijanie nadal grzeszą, i jaką w związku z tym można żywić nadzieję, na przebaczenie tych grzechów przez Boga?<sup>47</sup>

Trzeba zwrócić najpierw uwagę, że Listy św. Pawła w konkretny sposób poświadczają fakt popełniania przez chrześcijan grzechów. Apostoł wspomina

<sup>45</sup> *Tamże.*

<sup>46</sup> AB, 409-411.

<sup>47</sup> AB, 415. Por. D. KOWALCZYK, *Bóg w piekle*, Warszawa 2001, 115-128.

kilkakrotnie o niewłaściwym zachowaniu członków Kościoła. Czyni to w kontekście reakcji na konkretne zło lub w kontekście przestrogi. Nagana Pawła obejmuje całą gamę przewinień od lekkich grzechów aż do najcięższych upadków (1 Kor 5). Temat grzeszności chrześcijan przewija się także w innych Piśmie Nowego Testamentu oraz w tekstach Ojców<sup>48</sup>

W jaki sposób wytłumaczyć grzeszne upadki usprawiedliwionych? Zdaniem św. Pawła, nie świadczą one o tym, że brakuje czegoś Bożej łasce. Dowodzi to raczej tego, że panowanie Boga nie jest jeszcze dopełnione, oraz że wierzący są nadal dziećmi tego świata (Rz 5,12-21), podlegającymi słabościom swojego ciała (Ga 5,16n). Dla Apostoła jest jasne, że wprawdzie grzechy zostały przebaczone w akcie usprawiedliwienia (Rz 3,24n), jednak moc grzechu razem ze śmiercią zostanie ostatecznie zwyciężona dopiero przy końcu czasów (por. 1 Kor 15,26). Wierzący pozostają podczas swojego życia „w ciele” także wtedy, gdy już „nie żyją według ciała” (2 Kor 10,3; por. Ga 2,20). Tak długo, jak żyją na ziemi, są poddani wpływowi zła. Ponieważ są „w ciele”, diabelska moc grzechu będzie ich nękać, kusić i nakłaniać do grzechu. Jak człowieka „przed Chrystusem”, tak i chrześcijanina do grzechu pobudza pożądanie (Rz 7,7n; Ga 5,16n)<sup>49</sup>

Paweł posługuje się terminem „pożądanie” – podobnie jak terminem „grzech” – w sposób zróżnicowany. Czasami używa go dokładnie w znaczeniu uchybienia przeciwko dziewiątemu lub dziesiątemu przykazaniu Dekalogu (Rz 13,9; por. Jk 4,1n). Innym razem „pożądanie” rozumie jako obecne w chrześcijaninie aktywne dążenie ku grzechowi (*Drang zum Sündigen*), na przykład wtedy, gdy ostrzega, żeby nie „być posłusznym pożądliwościom” ciała (Rz 6,12) oraz „nie troszczyć się o ciało, by zaspokoić pożądania” (Rz 13,14). Podobnie, kiedy napomina: „Postępujcie według ducha, a nie spełnicie pożądania ciała” (Ga 5,16). Między tymi dwoma znaczeniami słowa „pożądanie” (gr. *epithymia*) można zauważyć związek, ale Paweł nie rozważa tego wprost. Apostoł wskazuje na osobiste, konkretne upadki, które chrześcijanin powinien wyznawać przed Bogiem. Pożądanie, które ochrzczony rozpoznaje w swoim ciele, manifestuje się jednak nie tylko w konkretnych uchybieniach przeciw pojedynczym przykazaniom, lecz także jako wzmagająca się presja grzechu, która jest wynikiem tego, że moc grzechu dąży stale do poszerzenia swojego oddziaływania. A więc to nie fakt, iż chrześcijan żyje „w ciele”, czyni go grzesznikiem, lecz sprawiają to pożądania obecne w jego ciele (Ga 5,16)<sup>50</sup>

Analizując etyczne nauczanie św. Pawła, zauważyć można dwubiegowość życia chrześcijańskiego. Z jednej strony wierzący w Chrystusa jest człowiekiem usprawiedliwionym, a więc został już wyrwany ze stanu grzechu,

<sup>48</sup> AB, 416. Por. T. SÖDING, *Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden der Gerechtfertigten. Anmerkungen zum Streit um „simul iustus et peccator”, im Lichte paulinischer Theologie*, w: *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, 40-44; H. VORGRIMLER, *Der Kampf des Christen mit der Sünde*, w: *MySal*, Bd. IV/2, 353; MERKLEIN, *art. cyt.*, 154-159.

<sup>49</sup> AB, 416-417.

<sup>50</sup> AB, 417. Por. SÖDING, *art. cyt.*, 44-50.

mieszka w nim Chrystus, działa Boża łaska. Drugi biegun egzystencji ucznia Chrystusa to konieczność codziennej etycznej walki ze złem, z požądaniami ciała<sup>51</sup> Trzeba podkreślić, że Paweł porusza temat zagrożenia grzechem przede wszystkim dlatego, by zachęcić do walki przeciw złu, walki, która będzie zwycięska w wierze (Flp 2,12-16; por. 1 Tm 6,12n)<sup>52</sup> Zbawienie otrzymane dzięki łasce jest bowiem nieskończenie większe niż wszelkie nieszczęście, które może zgotować grzech (Rz 5,12-21). Duch prowadzi wierzących do miłości (Ga 5,16n). Otrzymaliśmy obietnicę, że „nic nas nie może odłączyć od miłości Chrystusa” (Rz 8,35)<sup>53</sup> Paweł, dając etyczne wskazówki, jednocześnie przypomina, iż ostatecznie „to Bóg jest tym, który sprawia, że pragniecie i działacie według Jego upodobania” (Flp 2,13)<sup>54</sup>

## 2. Problem interpretacji Rz 7,7-25

Kwestia biblijnego osadzenia protestanckiej zasady *simul iustus et peccator* wymaga dłuższego zatrzymania uwagi na tekście biblijnym, który wpłynął bezpośrednio na jej sformułowanie przez Marcina Lutra. Rzecz dotyczy siódmego rozdziału Listu św. Pawła do Rzymian (Rz 7,7-25). Jest to jeden z najtrudniejszych tekstów Pawłowych, który od czasu pierwszej egzegezy przeprowadzonej przez Orygenesusa aż do dziś budzi wielkie zainteresowanie teologów. Św. Augustyn odczytywał pierwotnie (do 419 r.) ten tekst jako opis sytuacji człowieka *ante gratiam*. W sporze pelagiańskim zrewidował jednak swoją opinię i odniósł Rz 7,7-25 do chrześcijan, widząc go jako rozwinięcie Ga 5,17. Ta interpretacja stała się od tego czasu tradycją egzegetyczną w zachodniej teologii<sup>55</sup>

Po tej linii poszedł Marcin Luter, opierając na Rz 7,7-25 swoje przekonanie o trwałej grzeszności chrześcijanina, wyrażane także jako *peccator in re, iustus in spe*<sup>56</sup> Zdaniem Lutra, Paweł opisuje w tym fragmencie bolesne doświadczenie wewnętrznego rozdarcia człowieka usprawiedliwionego. Spoglądając na Jezusa Chrystusa, usprawiedliwiony może być pewny swojego zba-

<sup>51</sup> Por. KKB 88, 138-139.

<sup>52</sup> Por. W. JOEST, *Paulus und das Luthersche Simul Iustus et Peccator*, „Kerygma und Dogma” 1(1955), 273-295.

<sup>53</sup> AB, 417.

<sup>54</sup> Egzegeci zwracają uwagę na napięcie istniejące między etyką a teologią Pawła. Niektórzy podkreślają w związku z tym eschatologiczny charakter etyki Apostoła. R. Bultmann rozróżnia indykatyw zbawczy („jesteś usprawiedliwionym chrześcijaninem”) oraz imperatyw („zatem, żyj jak chrześcijanin”). Zdaniem Fitzmeyera, najlepszym sposobem wyjaśnienia powiązania etyki z teologią Pawła jest uznanie jego moralnych wskazań za ukonkretnienie miłości jako sposobu działania chrześcijańskiej wiary (Ga 5,5). Por. KKB 88, 140.

<sup>55</sup> U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, w: *Evangelisch-Katholischer Kommentar Zum Neuen Testament*, hrsg. von J. BLANK, R. SCHNACKENBURG, E. SCHWEIZER, U. WILCKENS, Bd. 6, Teilband 2, Neukirchen/Vluyn 1980, 97-117.

<sup>56</sup> *Wykład Listu do Rzymian*, Scholion Rz 4,7 (WA 56, 269). Inne teksty Lutra odnoszące Rz 7,7-25 do *simul iustus et peccator*: WA 56, 68,12n; 56, 347,2-6; 2, 497,22; 8, 112,37; 39 II, 221,9.

wienia; patrząc jednak na siebie samego, może jedynie opłakiwać nędzę swojego grzechu<sup>57</sup>

Współczesna egzegeza zakwestionowała takie pojmowanie tego fragmentu. Wyniki jej badań skłaniają do odrzucenia interpretowania Rz 7,7-25 jako opisu sytuacji usprawiedliwionych chrześcijan. Należy odnosić go raczej do stanu człowieka przed spotkaniem z Chrystusem, tak jak on może być postrzegany z perspektywy wiary<sup>58</sup>

Taka egzegeza, zapoczątkowana przez teologów protestanckich, zmieniła w zasadniczy sposób bazę biblijną dyskusji wokół formuły *simul*<sup>59</sup> O.H. Pesch zauważa jednak, że rezultaty badań egzegetów nie wywarły adekwatnego wpływu na kształtowanie systematycznej oceny zagadnienia<sup>60</sup> Jako dowód dla poparcia tej tezy wskazać można na fragment WD, omawiający kwestię „grzeszności usprawiedliwionego” Zapisano tam, jako prawdę wspólnie wyznawaną przez katolików i luteran, że ochrzczonego „nie omija trwająca przez całe życie walka z egoistycznym pożądaniem starego człowieka, wymierzonym przeciw Bogu”<sup>61</sup> Biblijnym uzasadnieniem pojawiającym się w tym miejscu jest Ga 5,6 oraz Rz 7,7.10. Odwołanie do Rz 7,7-25 pojawia się raz jeszcze w *Deklaracji* jako oparcie dla luterńskiego przekonania, iż chrześcijanin „dzięki zakonowi poznaje, że nadal pozostaje grzesznikiem i że grzech jeszcze w nim mieszka (1 J 1,8; Rz 7,17.20)”<sup>62</sup> Oba te powołania się na Rz 7,7-25 są z punktu widzenia współczesnej egzegezy bardzo problematyczne<sup>63</sup>

Oczywiście, problemu zakorzenienia luterńskiej tezy w pismach Pawłowych nie można ograniczyć jedynie do literalnej egzegezy fragmentu Rz 7,17-25. Nawet jeśli Apostoł opisywał tam stan rozdarcia starego człowieka przed

<sup>57</sup> AB, 408.

<sup>58</sup> „Paulus kennt keinen Getauften, der als solcher noch *peccator in re*, bleibend Sünder ist. Zwar hat Luther das *Simul iustus et peccator* durch Röm 7,14-8,1 als belegt angesehen. Doch ist die ntl. Exegese heute mehrheitlich überzeugt, dass Paulus hier auf seine vorchr. Vergangenheit zurückblickt,.. PESCH, *Simu*, w: LThK 3, 612. Por. KKB 52, 75; *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.A. FARMER, W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2000, 1437-1442; GNILKA, *dz. cyt.*, 303-304; W.G. KÜMMEL, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*, München 1974, 104-110; SÖDING, *art. cyt.*, 30-81; E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 360-362; WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, 117.

<sup>59</sup> AB, 408-409. Przebieg egzegetycznej dyskusji na forum teologii protestanckiej omawia R. Oechslen (*Kronzeuge Paulus. Paulinische Theologie im Spiegel katholischer und evangelischer Exegese und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung*, München 1990, 25-44).

<sup>60</sup> O.H. PESCH, *Simul iustus et peccator. Sinn und Stellenwert einer Formel Martin Luthers Thesen und Kurzkommentare*, w: *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, 147-148.

<sup>61</sup> WD 28.

<sup>62</sup> WD 29.

<sup>63</sup> U. WILCKENS, *Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GE) und ihre biblische Grundlage*, w: *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“, von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund*, hrsg. von T. SÖDING, Freiburg in Breisgau 1999, 47-56.

usprawiedliwieniem, to przecież szereg innych jego tekstów poświadcza, że jest on świadomy niebezpieczeństwa działania „starej” pożądliwości w życiu „nowego człowieka”<sup>64</sup> Wskazuje na to fragment Ga 5,16n. Św. Paweł pisze w tym przypadku niewątpliwie o chrześcijanach: „Postępujcie według ducha, a nie spełnicie pożądania ciała (*sarks*). Ciało bowiem pożąda na przekór duchowi, duch natomiast przeciw ciału. A tak są sobie przeciwne, że czynicie to, czego nie chcecie” (Ga 5,16-17). Augustyńsko-luterańska tradycja zawsze pojmowała tę wypowiedź jako paralelę do Rz 7,7-25<sup>65</sup> Paralelne potraktowanie obu tekstów występuje również w WD 28. Parenetyczne wypowiedzi Apostoła nie mogą być jednak interpretowane jako dowód na istnienie w chrześcijaństwie dwóch równouprawnionych, równoważnych sił: ciała i ducha. Chrześcijanin należy do Chrystusa, jest włączony w Ciało Chrystusa, przynależy do rzeczywistości oprowadzonej przez Ducha Chrystusowego. Żaden tekst św. Pawła, który mógłby być przytoczony na poparcie tezy *simul*, nie opisuje grzechu jako rzeczywistości charakteryzującej i określającej sytuację chrześcijanina. Św. Paweł przyznaje, że uczniowie Jezusa żyją w napięciu między śmiercią i życiem, smutkiem i radością, nędzą i bogactwem (2 Kor 6,9n), ale nigdzie nie mówi o istnieniu w życiu ochrzczonych dialektyki grzechu i sprawiedliwości<sup>66</sup>.

### 3. Pozostałe Pisma Nowego Testamentu

Dyskusji o podstawie biblijnej *simul iustus et peccator* nie można zawęzić tylko do teologii św. Pawła. Nauczanie Apostoła o grzechu i wyzwoleniu z niego, zachowując swoją specyfikę, jest zbieżne z pozostałymi tradycjami Nowego Testamentu.

Jezus istotę grzechu upatruje w uchybieniu przeciw miłości Boga i bliźniego (Mk 12,28-34). Pogłębia starotestamentalne i wczesnojudaistyczne tradycje mądrościowe przez głoszenie miłości do nieprzyjaciół (Łk 6,27-36; Mt 5,38-48; Łk 15,1-32). Liczy się z mocą zła, która może stać się śmiertelnym niebezpieczeństwem dla ludzi, aczkolwiek głosi ostateczne zwycięstwo Boga (por. Łk

<sup>64</sup> „Paulus kennt keinen *peccator in re*. [...] Paulus weiß freilich um die Gefahr des Rückfalls unter die alte Herrschaft der „Begierlichkeit,.. Auch geben sowohl Paulus als auch die späteren Schriften des Neuen Testament zahlreiche Hinweise, die erklären, wie die eigentlich niedergelegte Herrschaft der Sünde im Leben des Christen neu zugreift. Ohne dass darauf reflektiert würde, kündigt sich hier die Problematik an, die in Luthers *simul*-Formel ihren prägnantesten Ausdruck gefunden hat”. PESCH, *Simul*, 148.

<sup>65</sup> AB, 409.

<sup>66</sup> OECHSLEN, *dz. cyt.*, 76. „...Paulus zwar von einem Sein im sterblichen Leibe, nirgends aber im Bezug auf den Christen von einem „Sein in der Sünde“ spricht. Er gibt jener Auseinandersetzung, in der auch der Christ, solange im Fleische, mit der Sünde steht, gerade nicht diese ontologische Etikette. Er sagt auch nicht: Der Christ ist ein Sünder. Noch weniger redet er von einem unentrinnbaren Sündersein.(...) Paulus kennt also in der Tat keine Dialektik von Sein in der Sünde und Sein in Christus, von Sündersein und Christsein”. JOEST, *art. cyt.*, 290-291.

10,8-12). Jezus wie, że „z serca człowieka” pochodzą złe myśli, słowa i uczynki (Mk 7,21). Z mocą głosi odpuszczenie grzechów przez Boga (Mk 2,1-12; Łk 7,35-50) i przypieczętuje swoją misję „oddając swoje życie jako okup za wielu” (Mk 10,45; por. Mk 14,22-25)<sup>67</sup>

Pierwszeństwu łaski, głoszonemu z naciskiem przez Pawła, odpowiada rzeczowo Jezusowe przepowiadanie Królestwa Bożego, które z kolei odwołuje się do zbawczego przepowiadania w Izraelu (por. Iz 61,1n; Łk 4,18n). Kolejną paralelę, w odmiennym kontekście, odnajdujemy w Ewangelii św. Jana, gdzie objawienie miłości Ojca do świata (J 3,16; por. 1J 4,8.16) jest przedstawione jako zbawcze dzieło Jezusa dokonane przez wcielenie, publiczną działalność, śmierć i zmartwychwstanie<sup>68</sup> Pisma Janowe posługują się pojęciem „grzechu” (l. poj.), który ukazują jako kosmiczną moc działającą razem ze „śmiercią” (J 8,21-24). Manifestuje się ona przez to, że ludzie stworzeni przez Boga „bardziej umiłowali ciemność niż światłość” (J 3,19; por. J 1,5). Kto służy grzechowi, staje się jego niewolnikiem (J 8,34)<sup>69</sup>. Natomiast w 1 J (2,1n; 5,16n) mowa jest o „grzechach” (l. mnoga) popełnianych przez chrześcijan.

Problem grzechów wierzących zaznacza się wyraźnie w tradycji synoptrycznej. Apostołowie i pierwsi chrześcijanie zostali przedstawieni jako ci, którzy mogą grzeszyć (Mt 14,30n; 18,22.35; 20,20n; 26,40.56.69n; Łk 17,3n; 22,32). Pojawienie się grzechu w Kościele jest wyraźnym założeniem tekstu „Jeśli twój brat zawini...” (Łk 17,3; Mt 18,15.2) oraz wcześniejszych słów Jezusa „niemożliwe jest, żeby nie przyszły zgorszenia” (Łk 17,1; Mt 18,7). Jezus w różnych kontekstach mówi wprost o swoich uczniach, że są źli (Mt 7,11; Mk 10,18; Mt 16,23). Słowa wyrzutu adresowane do Apostołów w Getsemani: „Duch wprawdzie jest pełen zapału, ale ciało słabe” (Mk 14,38) zachowują swoje znaczenie także w okresie popaschalnym. Uczniowie modlą się codziennie o odpuszczenie win (Łk 11,1-4; Mt 6,9-13), celebryją Eucharystię jako uobecnienie zastępczej przebłagalnej śmierci Jezusa, która dokonała się „dla przebaczenia grzechów” (Mt 26,28). Wymowna jest również w tym kontekście przypowieść o faryzeuszu i celniku (Łk 18,10-14)<sup>70</sup> Także Dzieje Apostolskie wspominają o grzechach popełnianych przez chrześcijan (Dz 5,1n; 6,1).

W Listach powszechnych, podobnie jak w Listach Pawła, pojawiają się kierowane do wierzących ostrzeżenia przed grzechem (1 P 2,1; 5,8), wezwania do odrzucenia „wszelkiej nieczystości i bezmiar zła” (Jk 1,21). Potwierdzeniem prawdy o obecności grzechu w życiu chrześcijan są słowa Jk 3,2: „Wszyscy przecież często błądzimy”<sup>71</sup>

Na szczególną uwagę zasługuje tekst 1 J 1,5-2,2, który w sposób najbardziej jednoznaczny opisuje sytuację grzechu chrześcijanina i wynikającej stąd

<sup>67</sup> Por. AB, 413.

<sup>68</sup> AB, 409.

<sup>69</sup> AB, 413-414.

<sup>70</sup> Łk 18,13 przytoczone jest w *Aneksie* (1999) do WD.

<sup>71</sup> Jk 3,2 przytoczone jest tamże.

potrzeby nowego przebaczenia. Protestancki biblista U. Wilckens twierdzi, że fragment ten jest jedynym miejscem w Nowym Testamencie, które wprost traktuje o tym, co twierdzi formuła *simul iustus et peccator*<sup>72</sup>. Analiza tekstu św. Jana rzuca nowe światło na nasze zagadnienie, poszerzając jego tradycyjną biblijną bazę.

Wilckens podkreśla, że charakterystyczne dla całego Nowego Testamentu, także dla pism św. Jana, jest następujące przeciwstawienie: chrześcijanin był „kiedyś” grzesznikiem, ale „teraz” jest sprawiedliwym, ponieważ przez wiarę i chrzest spotkał Jezusa Chrystusa i w Jego imię otrzymał przebaczenie grzechów<sup>73</sup>. Na tym tle poniższe stwierdzenia Jana są zaskakujące i nie mają paraleli w Nowym Testamencie: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to sami siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy. Jeśli wyznajemy nasze grzechy, to Bóg, który jest wierny i sprawiedliwy, odpuści nam grzechy i oczyści nas z wszelkiej naszej nieprawości. Jeśli mówimy, że nie zgrzeszyliśmy, czynimy Go kłamcą i nie ma w nas Jego Słowa” (1,8-10). Najbliższy kontekst wypowiedzi powiększa jeszcze zamieszanie. Św. Jan podkreśla w charakterystyczny dla siebie sposób ontologiczny dualizm: „Bóg jest światłością i nie ma w Nim żadnej ciemności” (1,5). Konsekwencje tego w życiu wierzącego są następujące: „Jeśli mówimy, że trwamy we wspólnocie z Nim, a chodzimy w ciemności, to kłamiemy i nie postępujemy w prawdzie. Jeśli natomiast chodzimy w światłości, podobnie jako On jest w światłości, to trwamy we wspólnocie z sobą, a krew Jezusa, Jego Syna oczyszcza nas z wszelkiego grzechu” (1,6-7). Te zdania wydają się stać w sprzeczności z wierszami 1,8-10, w których Jan w podobny sposób mówi o niemożliwości uznawania się chrześcijanina za wolnego od grzechu<sup>74</sup>. Jak tłumaczy tę niezgodność Wilckens?

Otóż Bóg sam jest obecny w swoim zbawczym działaniu. Jeśli zatem On sam oczyszcza człowieka z grzechów, byłoby bluźnierstwem stawać przed Nim w poczuciu bezgrzeszności, tak jak gdyby chrześcijanin już nie potrzebował tego jedyne światła, które może usunąć ze świata ciemności grzechu. Jako duszpasterz, św. Jan chce zachęcić „swoje dzieci” do „korzystania” ze wstawienniczego działania Jezusa Chrystusa, który przez swoją śmierć stał się ofiarą przebłagalną za nasze grzechy, także te aktualnie popełnione, jak również za grzechy całego świata (1J 2,2). Apostoł uzgadnia właściwy stosunek między bezgrzesznością chrześcijan jako ich zadaniem życiowym a koniecznością przyznania się do aktualnych grzechów. Wyłączną przyczyną obu tych zadań

<sup>72</sup> U. WILCKENS, „*Simul iustus et peccator*” in *1 Joh 1,5-2,2*, w: *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, 82. Por. TENZE, *Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre”*, 49.

<sup>73</sup> WILCKENS, „*Simul iustus et peccator*”, 82-83.

<sup>74</sup> Jeszcze mocniej wyodrębnia sprzeczność zestawienie wierszy 1,8-10 z 3,9: „Każdy, kto narodził się z Boga, nie grzeszy, gdyż pozostaje w nim nasienie Boga i nie może grzeszyć, bo narodził się z Boga”

jest Bóg, który jest miłością (4,16). Wolno nam nadal korzystać z tego przebaczenia grzechów, którego doświadczyliśmy w chrzcie, uciekając się do orędownictwa Syna przed Ojcem. To przebaczenie jest jednocześnie źródłem zobowiązania, by więcej nie grzeszyć. Kto „narodził się z Boga”, jest w swoim całym istnieniu i życiu dzieckiem Boga, należy do Niego i służy Mu. I tak samo: kto przez Boga został oczyszczony z grzechu, należy tak głęboko do przebaczącej miłości Boga, że jako grzesznik zawsze tej miłości potrzebuje<sup>75</sup> Jeśli św. Jan pisze, że kto należy do Boga, nie może grzeszyć (3,9), to ta niemożliwość nie opiera się na doskonałości chrześcijanina, lecz cała jest w Bogu. To jest Boża rzeczywistość, że chrześcijanie są bezgrzeszni i powinni żyć bez grzechu – ponieważ żyją oni „w Jezusie” Jest w nich rzeczywistość Bożej miłości – bo Jezus żyje „w nich” Miłość Boga oczyszcza ich wciąż na nowo z grzechów, jeśli niestety je popełnili. Jest to miłość, dzięki której „posłał Bóg swojego Syna jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (4,10; por 2,2)<sup>76</sup>

Podsumowując swoją analizę, Wilckens zauważa, że 1 J 1,8-10 nie funkcjonuje w luterzańskich *Księgach wyznaniowych*, poza dwoma mało znaczącymi wzmiankami, jako biblijny dowód dla tezy *simul iustus et peccator*<sup>77</sup> Odnotujemy, że tekst św. Jana przywołany jest jako biblijny dowód luterńskiej formuły dwukrotnie w WD<sup>78</sup> oraz w *Aneksie* z 1999 r.<sup>79</sup>

#### 4. Przebaczenie grzechów w pierwotnym Kościele

Zagadnienie grzeszności usprawiedliwionego wiąże się ściśle z pytaniem o możliwości i formy odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie. Ta kwestia nabierała stopniowo znaczenia w pierwotnym Kościele (por. Kol 3,13; Jk 5,16). Kiedy Ewangelia Jana łączy ściśle misję uczniów z władzą odpuszczania grzechów (J 20,21-23), to odnosi się to nie tylko do misyjnego nawracania (którego elementem był chrzest „na odpuszczenie grzechów”), lecz także do praktyki pokutnej wewnątrz Kościoła. Proces kształtowania się zarówno praktyki odpuszczania grzechów, jak i jej teologicznego uzasadnienia rozciąga się w znacznej mierze poza czas powstawania Nowego Testamentu. Decydujące

<sup>75</sup> WILCKENS, „*Simul iustus et peccator*”, 85-86.

<sup>76</sup> *Tamże*, 86.

<sup>77</sup> *Tamże*, 91.

<sup>78</sup> WD 28: „Również usprawiedliwiony, jak o tym świadczy Modlitwa Pańska, musi prosić Boga codziennie o przebaczenie (Mt 6,12; 1 J 1,9)[...]”; WD 29: „Natomiast dzięki zakonowi [chrześcijanin] poznaje, że nadal pozostaje grzesznikiem i że grzech jeszcze w nim mieszka (1 J 1,8; Rz 7,17.20)” Zestawienie tekstu Pawłowego i Janowego w WD 29 jest, jak to już zostało powiedziane, z biblijnego punktu widzenia niepoprawne, ponieważ Paweł mówi o człowieku „poza Chrystusem”, natomiast Jan mówi wyraźnie o chrześcijaninie.

<sup>79</sup> *Aneks*, 2 A: „Bylibyśmy jednak w błędzie, gdybyśmy mówili, że jesteśmy bez grzechu (1 J 1,8-10; por. WD 28)”

bodźce do rozwoju tego procesu pochodzą jednak z przekazu biblijnego. Problematyka z tym związana ma również swoje wyraźne odniesienie do tematu *simul iustus et peccator*<sup>80</sup>.

Jakie formy przebaczenia grzechów w Kościele są poświadczone przez Listy Pawła i inne Pisma Nowego Testamentu? Dla Apostoła narodów przebaczenie grzechów jest zawsze aktualnym nakazem miłości (1 Kor 13,4-7), która nie kończy się w granicach Kościoła (1 Tes 4,9n; Rz 12,9-31). Stałym zadaniem wszystkich członków wspólnoty jest *correctio fraterna*, czyli braterskie wskazanie właściwej drogi (1 Tes 5,12; Ga 6,1n; Rz 15,14). Apostolska „posługa pojednania” (2 Kor 5,18) nie ustaje wraz z nawróceniem pogan i ich włączeniem w Kościół, lecz zyskuje nowe znaczenie wewnątrz chrześcijańskiej wspólnoty. Paweł liczy się już wyraźnie z koniecznością odpuszczenia grzechów w Kościele (2 Kor 2,5-11). W późnych pismach nowotestamentalnych istnieją (zbliżone do praktyki synagogi) pierwsze zaczątki właściwej procedury, którą należało praktykować. Mt 18 nakreśli Jezusowymi słowami porządek radzenia sobie z problemem grzechu we wnętrzu kościelnej wspólnoty<sup>81</sup>

Pytanie o to, czy i jak odpuszczenie grzechów celebrowano liturgicznie w pierwotnym chrześcijaństwie (poza chrztem i Wieczerzą Pańską) musi otwarte pozostać. List św. Jakuba wymienia wprawdzie modlitwę wstawienniczą i widzi związek między namaszczeniem chorych i odpuszczeniem grzechów (5,14n), jednak Nowy Testament nie daje żadnych informacji o liturgii pokuty. Nie ma świadectw wskazujących na kontynuację w Kościele starotestamentalnych liturgii pokutnych (por. Jl 1-2; Est 9n; Ne 9) ani indywidualnych rytów pokutnych (Ne 9,1; Jl 1,13n; Ps 51,9). Kanoniczna pokuta dla pojednania „grzechów śmiertelnych” jest obecna dopiero w czasach Ojców. Wyraźnie widać jednak, że w zgromadzeniu gminy ważne miejsce przyznawano nie tylko wyznaniu grzechów, napomniani i krytyce grzesznika (1 Kor 5,12; Mt 18,17), lecz także ponownemu przyjęciu grzesznika do wspólnoty Kościoła (2 Kor 2,5-11)<sup>82</sup>

Jakie było teologiczne uzasadnienie praktyki postępowania wobec grzesznych chrześcijan? Praktykę odpuszczania grzechów w Kościele można zrozumieć, jeśli pamięta się o jej teocentrycznej perspektywie i chrystologicznym kształcie. To Bóg sam przez Jezusa Chrystusa przebacza winy wtedy, gdy Jego uczniowie, posłuszni Jego słowu i w Jego imię, wypowiadają słowa przebaczenia (por. J 20,21-23). Decydujące jest odwołanie się do zastępczej prześlągalnej śmierci Jezusa, dzięki której grzesznik został pojednany z Bogiem. W 1 J czytamy o chrześcijanach, którzy są wezwani, by nie grzeszyć (2,1n). „Gdyby jednak ktoś zgrzeszył, mamy Orędownika przed Ojcem – Jezusa Chrystusa sprawiedliwego. On jest ofiarą prześlągalną za nasze grzechy, a nie tylko za nasze, lecz także za grzechy całego świata” Dla św. Pawła decydujące znaczenie ma

<sup>80</sup> AB, 418. Por. SÖDING, *art. cyt.*, 50-53.

<sup>81</sup> AB, 418.

<sup>82</sup> AB, 418-419.

perspektywa eschatologiczna. Wszyscy ludzie podlegają ostatecznemu wyrokowi sądu Bożego (Rz 2,1-16; 14,10; 1 Kor 4,4; 2 Kor 5,10), przy czym dla wierzących, także w przypadku upadku, istnieje nadzieja ratunku (1 Kor 3,11-15). Zarówno przebaczenie grzechów w chrzcie, jak i przebaczenie grzechów, których dopuścił się ochrzczony, wyprzedza w jakiejś mierze akt usprawiedliwienia na sądzie ostatecznym. To przebaczenie dokonuje się dzięki działaniu Ducha Świętego, który sprawia, że śmierć Jezusa przynosi zbawczy, aktualny i zarazem eschatologiczny skutek w życiu osoby ludzkiej. Spojrzenie na chrzest i usprawiedliwienie w perspektywie eschatologicznej, pozwala dostrzec, że przebaczenie grzechów jest antycypacją nowego stworzenia, które zrealizuje się w pełni przy zmartwychwstaniu i na sądzie ostatecznym<sup>83</sup>

Przebaczenie grzechów ma wymiar eklezjalny. Dokonuje się we wspólnocie, w której Ewangelia okazuje swoją zbawczą moc (Rz 1,16n) wobec usprawiedliwionego, który na nowo zawinił. Wina wymagająca przebaczenia dotyczy zawsze także wspólnoty wierzących. Według świadectwa Ewangelii, uczniowie Jezusa otrzymali od swojego Pana pełnomocnictwo do udzielania odpuszczenia grzechów (J 20,22n; por. Mt 18,18). Także dla Pawła elementem jego apostołskiej misji jest „służba pojednania” (2 Kor 5,18) wobec chrześcijan, którzy ponownie zawinili. Na podstawie 1 Kor 5,1-11 i 2 Kor 2,5-11 trudno jednak ustalić jakie były w tym zakresie kompetencje gminy, a jakie Apostoła. Wydaje się, że obie strony pełniły tu aktywną rolę<sup>84</sup>

Przebaczenie zakłada – jak podaje Stary Testament (Kpł 16,21; Ezd 9,6-10; Ps 51,5n), a Jezus potwierdza (Łk 15,18.21) – wyznanie grzechów, skrucę i gotowość do zadośćuczynienia. Także św. Paweł podziela ten pogląd (2 Kor 2,5-11). Nawrócenie i wiara, wiążą się ściśle ze sobą, nie tylko w procesie nawrócenia (por. Mk 1,15), ale również przy wyznaniu grzechów i prośbie o przebaczenie<sup>85</sup>

Problem przebaczenia w Kościele zawiera w sobie jeszcze jedno zagadnienie. Jest to kwestia granicy przebaczenia. Św. Paweł (1 Kor 5,1-11) oraz św. Mateusz (18,15-18) znają takie przypadki, gdy – po wielu chybionych próbach pojednania – wyłączenie z Kościoła jest ostatnią możliwością, aby zachować znaczenie prawdy Ewangelii. Listy Jana również odzwierciedlają to bolesne doświadczenie rozbicia w gronie uczniów (1 J 2,18n; por. J 6,60-71), które prowadzi do wykluczenia z kościelnej wspólnoty. Św. Jan (1 J 5,16n; 2 J; 3 J) pisze o „grzechu, który prowadzi do śmierci” O przebaczenie tego grzechu już modlić się nie można. Jednak wyraźne odrzucenie powtórnego nawrócenia nie występuje w tym miejscu (w przeciwieństwie do Hbr 6,4-8)<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> AB, 419.

<sup>84</sup> AB, 420.

<sup>85</sup> *Tamże.*

<sup>86</sup> *Tamże.*

Teksty mówiące o ekskomunice odnoszą się do różnych sytuacji, stąd stawiają sobie różne cele. Dają one istotne wskazówki dla teologicznego rozumienia, jak radzić sobie w Kościele z poważnym problemem odszczepieństwa od wiary i innych najcięższych wykroczeń przeciw Bożym przykazaniom. Po pierwsze, żaden z tekstów nie rozumie „grzechu ku śmierci” jako jakiegoś przeznaczenia, które powodowałoby na powrót brak łaski, ale raczej jako najcięższą osobistą winę. Po drugie, mowie o zamierzonej ekskomunice towarzyszy nadzieja, że do niej nie dojdzie. Z reguły chodzi o ostrzeżenie i upomnienie (Hbr 6,4-8); w pojedynczych przypadkach (2 J; 3 J; Jud; 2 P) także o to, by ukazać teologiczne i społeczne konsekwencje ewentualnego błędzenia. Po trzecie, co widać wyraźnie u Pawła, sama najbardziej surowa kara nałożona grzesznikowi przez gminę ostatecznie powinna służyć jego eschatologicznemu zbawieniu (1 Kor 5,1-11). Po czwarte, wszystkich wspomnianych tekstów dotyczy następujące zastrzeżenie: Bóg sam jest tym, do którego należy ostatnie słowo, co do stworzenia (1 Kor 4,4n). Słowa Jezusa o niemożliwym do odpuszczenia grzechu „przeciw Duchowi Świętemu” (Mk 3,28n) nie ograniczają Bożej mocy przebaczenia „wszelkich grzechów” Stanowią one przestrożę: kto się odwraca od działania Ducha Bożego, zostanie w grzechu, ponieważ odpuszczenie może się dokonać tylko przez moc Ducha<sup>87</sup>

## 5. Wnioski dla ekumenicznej reinterpretacji formuły

A/ Przy dzisiejszym stanie wiedzy biblijnej formuła Lutra *simul iustus et peccator* nie znajduje bezpośredniego uzasadnienia w teologii św. Pawła. Lutekańska interpretacja Rz 7 nawiązująca do sformułowań św. Augustyna, nie wytrzymuje krytyki. Historia egzegezy Rz 7 wskazuje wprawdzie, że tekst ten mógł być odnoszony do chrześcijan, ale bez wyciągania wniosku, że jest on „sprawiedliwym i grzesznikiem jednocześnie”, ponieważ działające w ochrzczonego pożądanie musiałoby wtedy być rozumiane jako grzech we właściwym sensie<sup>88</sup> Wydaje się, że jest to zgodne stanowisko katolików i protestantów.

B/ Kontrowersyjna formuła Lutra zwraca jednak uwagę na egzystencjalny problem, który pojawia się już w Starym Testamencie i domaga się rozwiązania: jak można wyjaśnić i ocenić fakt, że członkowie wspólnoty zbawienia grzeszą? W Nowym Testamencie przede wszystkim 1 J stawia to pytanie i daje odpowiedź, która okazuje się rzeczowo szczególnie bliska *simul iustus et peccator* (1,8-2,2).

<sup>87</sup> AB, 421.

<sup>88</sup> AB, 421. Przykładowo przytoczmy opinie teologa katolickiego i protestanckiego: „Paulus kennt keinen *peccator in re*. Denn in Röm 7 beschreiben er nicht die Situation des Christen, sondern blickt zurück auf die ‘nun aber’ überwundene Situation des Sünders vor seiner Taufe” (Pesch, *Simul*, w: GuS, 148); „Die lutherische Formel ‚zugleich Gerechter und Sünder‘ ist aus paulinischer Theologie nicht zu begründen” (WILCKENS, *Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*, 48).

Także Paweł, aczkolwiek nie określa ochrzczonych *explicite* jako grzeszników, dostrzega problem i powie jasno (Ga 5,16n): pożądanie ciała, któremu ulegał „stary Adam” nie ustaje po prostu po chrzcie, lecz wpływa stale na myślenie i działanie chrześcijan. Przez to objawia się moc zła, która od Adama aż do dziś poprzez grzechy ludzi tworzy swoistą grzeszną „solidarność”, z której żaden człowiek, także chrześcijanin, w trakcie swojego życia nie jest wyłączony<sup>89</sup>

C/ W świetle fragmentów: Ga 5,16n i 1 J można ocenić, w jaki sposób teza *simul iustus et peccator* może być interpretowana w kontekście biblijnym. Decydujący jest prymat łaski. *Simul* może zostać wypowiedziane w zgodzie z Biblią tylko wtedy, gdy określenia: „grzesznik” i „usprawiedliwiony” są rozumiane w sensie radykalnej asymetrii. To znaczy, że kto przez Boga został usprawiedliwiony, ten jest sprawiedliwy. Wie on jednocześnie, że nieustannie wystawiony jest na atak mocy grzechów i w słabości swojego ciała często tej mocy ulega. Dlatego musi wyznawać, że grzeszy i jest grzesznikiem (por. Łk 5,8; Jk 4,8), który całą swoją nadzieję pokłada tylko w łasce Bożej i jedynie w mocy Ducha może stać się Panem swojego pożądania (Ga 5,16-25)<sup>90</sup>

D/ Pogłębiona analiza danych biblijnych, zmusza do krytycznej interpretacji tradycji kościelnych<sup>91</sup> Słowo Boże stawia krytyczne pytania obu tradycjom. Kiedy strona luterńska z naciskiem deklaruje, że także usprawiedliwiony jest całkowicie grzesznikiem, to jest ona przez Nowy Testament wezwana do wyjaśnienia, jak wyraża ona trwałą, nową konstytucję człowieka po chrzcie. Katolicka teologia obstaje z kolei przy tym, że tylko wtedy może być mowa o grzechu, który wymaga przebaczenia, kiedy przy powstaniu tego grzechu aktywną rolę odgrywają ludzkie serce, wola i rozum. To przekonanie domaga się w świetle Nowego Testamentu wyjaśnienia, jakie pojęcie odnajduje strona katolicka dla wyrażenia działania niszczącej mocy grzechu, która uaktywnia się „w ciele” chrześcijanina wtedy, kiedy nie pozwala się on „prowadzić przez Ducha” (Ga 5,18)<sup>92</sup>

<sup>89</sup> AB, 421-422.

<sup>90</sup> AB, 422.

<sup>91</sup> Por. *Drogi do wspólnoty*, nr 65, tłum. S.C. Napiórkowski, w: TENŻE, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterński. Część 1: lata 1965-1981*, Lublin 1985, 185. „...trzeba przemyśleć fakt, że sama nasza identyfikacja zanurza się w jakimś procesie historycznym, który winien nas skłaniać do sprawdzenia w nowy krytyczny sposób naszych tradycji przez zestawianie ich z Pismem św.” *Tamże*.

<sup>92</sup> „Wenn die lutherische Seite erklärt, weshalb sie an der Interpretation festhält, auch der Gerechtfertigte sei *ganz* Sünder, sieht sie sich vom Neuen Testament herausgefordert, gleichzeitig zu erklären, wie sie die bleibende Neukonstitution des Menschen durch die Taufe zum Ausdruck bringen will. Wenn die katholische Seite darauf beharrt, von Sünde in dem Sinn, dass um ihre Vergebung gebeten werden muss, könne nur dort gesprochen werden, wo das menschliche Herz, der menschliche Wille und Verstand aktiv im Spiel seien, sieht sie sich vom Neuen Testament herausgefordert, gleichzeitig zu erklären, wie sie einen Begriff für die Unheilsmacht der Sünde finden kann, die im Fleisch des Christenmenschen dann und dadurch auflebt, dass er sich nicht vom Geist führen lässt (Ga 5,16)” AB, 422.

E/ Luterkańska tradycja na określenie trwałego grzechu chrześcijanina posługuje się terminem: „grzech opanowany” (*peccatum regnatum*). Grzech jest „opanowany”, ponieważ Bóg go nie poczytuje, nie zalicza (Ps 32,2n; Rz 4,7n). Wobec takiego konfesyjnego sformułowania należy postawić z biblijnego punktu widzenia następujące pytanie: czy takie ujęcie nie pomija lub poważnie nie osłabia stwórczej, kreatywnej mocy słowa Boga, który, ogłaszając grzesznika sprawiedliwym, jednocześnie takim go realnie czyni.

Katolicka tradycja z kolei twierdzi, że pozostające w chrześcijaninie pożądanie (*concupiscentia*) jako zarzewie grzechu (*fomes peccati*) nie jest we właściwym sensie „grzechem”. Takiemu postawieniu sprawy należy postawić biblijnie uzasadnione pytanie: jakie jest odniesienie grzesznego pożądania (konkupiscencji) do grzechów przeciwko dziewiątemu i dziesiątemu przykazaniu Dekalogu? Przykazania te bowiem wyraźnie wskazują, że „samo tylko pożądanie” kogoś lub czegoś nosi już charakter grzechu (por. Rz 13,9)<sup>93</sup>

F/ Kolejny problem to interpretacja pojęcia „pożądania” (*epithymia*). Św. Paweł używa tego słowa na określenie zarówno najgłębszej przyczyny upadku chrześcijanina, której można przeciwstawić jedynie moc Bożej łaski, jak również na przejawy mocy zła w „ciele”, przeciw którym człowiek sam musi walczyć. Wyjaśnienie tego dwuznacznego zastosowania terminu daje podstawę, by usunąć wyznaniowe nieporozumienia, które w części polegają na ekwiwokacji w rozumieniu grzechu (*hamartia; peccatum*) i pożądania (*epithymia, concupiscentia*)<sup>94</sup> Ewangelicka tradycja rozumie pożądanie nie jako uchybienie przeciw nakazowi pojedynczego przykazania, lecz jako aktywną wewnętrzną presję, aby chcieć być jak Bóg (Rdz 3,5; por. Rz 7,7n). Luteranie uważają, że konkupiscencja jest grzechem we właściwym sensie. Akcentują, że św. Paweł nazywa „grzechem” ową antyzbawczą moc zła z ważnego teologicznego powodu i że chrześcijanin nie tylko pozornie, lecz całkowicie żyje „w ciele”, w którym uaktywnia się pożądanie. Katolicka tradycja przeciwnie, rozróżnia między grzechami popełnionymi z własnej woli (włącznie z uchybieniami przeciw przykazaniom IX i X), a „cielesną” zdolnością do bycia kuszonym. Odzwierciedla ona w ten sposób fakt, że Pawłowe zastosowanie terminu *hamartia* jest samo w sobie zróżnicowane i że chrześcijanie wprawdzie muszą modlić się o uwolnienie „z tego śmiertelnego ciała” (Rz 7,24), ale jeśli chodzi

<sup>93</sup> „Wenn die lutherische Tradition sagt, die im Christenmenschen bleibende Sünde sei beherrschte Sünde (*peccatum regnatum*), weil Gott sie nicht anrechne (Ps 32,2n; Röm 4,7n), stellt sich die Frage nach der schöpferischen Macht des Wortes Gottes, der den Sünder zum Gerechten erklärt. Wenn die katholische Tradition sagt, die im Christen als Zünder zum Sündigen (*fomes peccati*) bleibende Begierde (*concupiscentia*) sei nicht im eigentlichen Sinne des Wortes „Sünde”, stellt sich die Frage nach der Verbindung zum sündigen Begehren im Verstoß gegen das 9. und 10. Gebot (vgl. Röm 13,9)”. *Tamże*.

<sup>94</sup> AB, 422-423. Ekwiwokacja – to błąd logiczny polegający na dwukrotnym użyciu w jednej wypowiedzi terminu w dwóch różnych znaczeniach, podczas gdy poprawność wypowiedzi wymaga użycia go za każdym razem w tym samym znaczeniu.

o winę, to przed Bogiem muszą wyznać tylko to zło, które osobiście uczynili lub dobro, które zaniedbali<sup>95</sup>

Specyficzne uwrażliwienia wyznaniowe są oczywiste. Widziane jednak na nowo z perspektywy Nowego Testamentu, mogą być traktowane nie jako przeciwstawne tezy, lecz okazują się – każda w swoim teologicznym i pastoralnym kontekście – jako zupełnie słuszne, rzeczowe zastosowania Pawłowej nauki o usprawiedliwieniu<sup>96</sup>. Wniosek ten wydaje się bardzo istotną przesłanką dla ekumenicznej reinterpretacji formuły *simul iustus et peccator*.

### **Martin Luthers Formel *simul iustus et peccator*. Biblische Grundlagen der ökumenischen Interpretation**

#### Zusammenfassung

Als der schwächste Punkt der katholisch-lutherischen *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* erwies sich die Formel *simul iustus et peccator*. Die Voraussetzung für die Erreichung zufriedenstellender Einigung diesbezüglich ist die Analyse biblischer Grundlagen der Formel. Ihr Urheber, Martin Luther, stützte sich primär auf die Lehre des Apostels Paulus. Für die Deutung des Wortes *simul* ist es wichtig, folgende Faktoren paulinischer Anthropologie zu beachten: erstens, seine Unterscheidung zwischen „Sünde“, die eine Sündenmacht, Sündenquelle bedeutet, und „Sünden“, d.h. einzelnen Verstößen gegen die Moral; zweitens, den mehrdeutigen Gebrauch von „Begehren“; drittens, „Rechtfertigung“, die sowohl Sündenvergebung (als forensischer Spruch Got-

<sup>95</sup> AB, 423.

<sup>96</sup> „Die konfessionsspezifischen Unterschiede sind unverkennbar, lassen sich aber, neutestamentlich gesehen, nicht gegeneinander ausspielen, sondern erweisen sich – je in ihren theologischen und pastoralen Kontexten – als durchaus sachgerechte Applikationen paulinischer Rechtfertigungslehre... Tamże. AB odwołuje się w tym miejscu do podobnych ustaleń w kwestii pojęcia „pożądania“, zapisanych w LV (s. 51), gdzie czytamy: „Auch im Leben des Gerechtfertigten ist sie [*epithymia* als selbstsüchtiges Begehren] als Neigung zur Sünde noch wirksam und kann so der versucherischen Macht der Sünde ständig zur ‘Anlaufstation’ werden. Der Apostel Paulus fordert daher die Glaubenden zur Wachsamkeit gegenüber den Begierden und zum Kampf gegen die immer noch andrängende Macht der Sünde auf (vgl. Röm 6,12-14). Sieht man diese unmittelbare Verbundenheit der Begierde mit der Sünde, aber auch ihre begriffliche Unterschiedenheit dann wird der theologische Stellenwert des Konkupiszenzbegriffes; in den verschiedenen Konzeptionen von Sünde und Rechtfertigung in der evangelischen und katholischen Theologie verständlich, die einander nicht notwendig ausschließen müssen”

tes) als auch innere Veränderung des Menschen besagt; viertens, den Schwerpunkt seiner Hamartologie, d.h. den Sieg Christi über die Sünde, an dem jeder Gläubige aufgrund der Taufe teilhat.

In der heutigen exegetischen Forschung überwiegt die Stellung, die den Text aus Röm 7, der für Luther biblische Grundlage des *simul* darstellte, als eine Beschreibung der Menschenlage vor der Begegnung mit Christus (vor Rechtfertigung) ansieht. Es ist jedoch wahr, dass die Briefe des Apostels Paulus und andere neutestamentliche Traditionen die Sündhaftigkeit der Christen feststellen. Der vom Inhalt her dem Begriff *simul* ähnlichste Abschnitt ist 1 Joh 1,8-2,2. Die im Leben der Gerechtfertigten vorhandene Sünde hat die ursprüngliche Kirche dazu veranlasst, die Frage der Sündenvergebung in Bezug auf die nach der Taufe begangenen Sünden aufzugreifen. Im Neuen Testament erscheint dieses Problem im Anfangsstadium. Erst als der neutestamentliche Kanon seine letzte Gestalt angenommen hatte, hatte sich konkrete Formen der Sündenvergebung herausgebildet, die dann theologisch begründet wurden.

Biblische Daten lassen wesentliche Schlüsse für die ökumenische Neu-deutung der Formel ausarbeiten. Der Schwerpunkt der biblischen Soteriologie bleibt der Sieg Christi über die Sünde. Der Begriff *simul* steht im Widerspruch zum Neuen Testament, sofern Sünde und Gnade als zwei gleichwertige, die Lage des Christen bestimmende Faktoren verstanden würden. Andererseits verweisen biblische Zeugnisse darauf, dass der Gerechtfertigte, der „im Fleisch“ lebt, weiter der Sündenmacht verfällt. Der Getaufte sollte sich also für einen Sünder halten und Gott unaufhörlich um Vergebung bitten. Das im Getauften wirksame Begehren wird von Paulus zuweilen „Sünde“ genannt. Aufgrund dessen kann anerkannt werden, dass die Formel *simul iustus et peccator* ihre Begründung in den biblischen Daten findet, wobei die Interpretation der These Luthers im Licht der Schrift immer den Sieg der Gnade über die Sünde hervorheben lässt. Vom Neuen Testament her gesehen sollten konfessionsspezifische Empfindlichkeiten nicht als widersprüchliche Thesen, sondern als begründete, sich gegenseitig ergänzende Auslegungen der Bibel betrachtet werden.