

Dominik Nowak
Wydział Teologiczny
Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

Homo Salvandus – przyczynek do teologii antropologicznej Apostoła Pawła

Słowa kluczowe: teologia antropologiczna, struktura bytowa człowieka, kondycja człowieka.

Key words: Anthropological Theology, Ontic Structure of Human, Human's Existential Condition.

Schlüsselworte: die anthropologische Theologie, die ontische Struktur des Menschen, die existenzielle Kondition des Menschen.

Nie ulega wątpliwości, że Pawłowa refleksja o człowieku wyrasta z tradycji starotestamentowo-judaistycznej. Niemniej jednak Paweł był człowiekiem, na którego formację intelektualną wpłynęła również styczność z grecką refleksją filozoficzną, co także miało wpływ – choć wyraźnie należy podkreślić, że nie decydujący – na jego rozważania dotyczące człowieka. Jest to dostrzegalne przede wszystkim w bogatej terminologii antropologicznej. W niniejszym artykule w pierwszej kolejności zaprezentowana zostanie struktura bytowa człowieka, a następnie jego kondycja z punktu widzenia genologii, hamartiologii oraz soteriologii¹.

¹ W rozważaniach brane są pod uwagę te listy, które w powszechnej opinii egzegetów pochodzą bezpośrednio od Pawła, a więc w hipotetycznej, chronologicznej kolejności: 1 Tes, Ga, 1 Kor, Flp, Fm, 2 Kor, Rz, przy czym chronologiczne usytuowanie Flp i Fm nie jest pewne. Ważniejsza jednakże od chronologii absolutnej jest chronologia względna, przede wszystkim pierwszeństwo Ga w stosunku do korespondencji z Koryntianami. Zob J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, przekł. W. Szymona, Kraków 2001, s. 434n (oryginał: *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*, Freiburg im Breisgau 1996); H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, *Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1993, s. 30.

1. Struktura bytowa człowieka

1.1. Σῶμα

Paweł używa pojęcia σῶμα w celu scharakteryzowania egzystencji człowieka jako istoty cielesnej, będącej Bożym stworzeniem. W myśl teologii apostoła cielesny wymiar ludzkiej egzystencji ukonstytuowany jest w akcie stworzenia².

Σῶμα w sensie neutralnym może oznaczać „ciało człowieka w sensie jego widzialnej, fizycznej struktury”. Paweł wspomina o cielesnej obecności (np. 1 Kor 5,3; 2 Kor 10,10), o cielesnym cierpieniu (Ga 6,17) czy o ranach na ciele (2 Kor 11,24n)³. Ciało jest siedliskiem słabości (1 Kor 9,27). Posiada ono wiele członków tworzących jego całość (1 Kor 12,12-26; Rz 12,4n)⁴.

Σῶμα stanowi fundament egzystencji człowieka, którą wie dzie on w konkretnej rzeczywistości, przynależy ono do jego istoty⁵. Dlatego może go charakteryzować jako „osobę” i być tożsame z „ja” lub z innym zaimkiem osobowym (por. 1 Kor 13,3; 9,27)⁶.

Jako σῶμα człowiek stanowi część stworzenia oraz historii, którą kształtuje jako istota odpowiedzialna⁷. Jest świadomy, że w przyszłości stanie przed trybunałem Chrystusa i odpowie za wszystko, co uczynił διὰ τοῦ σώματος (2 Kor 5,10)⁸. Ciało jest śmiertelne, a czas życia ograniczony (1 Kor 15,44; Flp 3,21)⁹. W cielesności człowieka wyraża się także jego indywidualność, którą σῶμα gwarantuje¹⁰.

Σῶμα charakteryzuje człowieka zwłaszcza w jego „egzystencjalnych możliwościach”. Jako σῶμα pozostaje on określonej relacji do samego siebie

² U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes*, Neukirchen-Vluyn 1991, s. 66.

³ G. Bornkamm, *Paulus. Zweite, durchgesehene Auflage*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1969, s. 141.

⁴ Tak rozumiane σῶμα Paweł stosuje w wypowiedziach o charakterze eklezjologicznym. Ciała wierzących są członkami ciała Chrystusa (1 Kor 6,15). Wszyscy wierzący należą do jednego ciała Chrystusa (1 Kor 12,27; por. 1 Kor 1,13; 6,15n; Rz 12,5 i in.).

⁵ J. Stepien, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 31.

⁶ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 9, Auflage, durchgesehen und ergänzt von Otto Merk, Tübingen 1984, s. 195. Jako że σῶμα odnosi się zarówno do cielesnej struktury człowieka, jak i określa go jako osobę, należy stwierdzić, że człowiek ma ciało i że jest on ciałem.

⁷ H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, s. 146.

⁸ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, przeł. W. Szymona, Kraków 2002, s. 50 (oryginał: *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg im Breisgau 1994).

⁹ Prawdę tę wyrażają sformułowania σῶμα ψυχικόν (1 Kor 15,44) czy σῶμα τῆς ταπεινώσεως (Flp 3,21). Nie znaczy to jednak, że σῶμα oznacza gorszą część człowieka.

¹⁰ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 52.

– dysponuje swym ciałem (1 Kor 9,27; 13,3)¹¹. W ciele także komunikuje się z innymi ludźmi¹². Σῶμα stanowi jednak przede wszystkim obszar, w którym człowiek służy¹³. W tym aspekcie panuje ambiwalencja – ciało może być oddane w służbę albo grzechowi (por. Rz 6), albo Bogu (por. 1 Kor 6,20; Flp 1,20; Rz 12,1). Σῶμα może z jednej strony stanowić „podstawę egzystencji człowieka nieodkupionego” (np. Rz 1,24; 4,19), z drugiej zaś jest ono „miejsce”, gdzie rodzi się wiara. Jako takie stanowi ono podstawę „egzystencji człowieka odkupionego” (por. Rz 8,11.23)¹⁴.

Z perspektywy objawienia człowiek doświadcza siebie w swej cielesności jako grzesznika, jednak cielesność oraz zbawienie przynależą do siebie¹⁵. Myśl, że σῶμα jest obiektem zbawczego działania Boga, jest wyrażona szczególnie w tekstach traktujących o zmartwychwstaniu (1 Kor 15,35-49; Flp 3,20; 2 Kor 5,1-10). Po zmartwychwstaniu wierzący nadal będzie istniał w ciele-σῶμα, ale jego doczesne σῶμα ulegnie przemianie. Σῶμα stanowi więc o ciągłości między doczesną a eschatologiczną egzystencją wierzącego, a tym samym o jego personalnej tożsamości.

1.2. Σάρξ

W znaczeniu neutralnym σάρξ oznacza *mięso* w sensie materialnej cielesności człowieka, innymi słowy, jego *ciało*. Σάρξ dotyczą choroby i cierpienie (Ga 4,13; 1 Kor 7,28), a jego kresem jest śmierć (1 Kor 5,5). Σάρξ może także oznaczać *indywidualną osobę* (2 Kor 7,5), a łącznie z πᾶσα κατὰ ludzkość (Ga 2,16; 1 Kor 2,29)¹⁶. Σάρξ może wyrażać też „pokrewieństwo” (np. Rz 9,3.5).

Σάρξ charakteryzuje także człowieka jako *istotę słabą i przemijalną* (Ga 1,6; 1 Kor 15,50). Σάρξ oznacza sferę, w której człowiek żyje, i która nakreśla horyzonty dla jego działań oraz doświadczeń¹⁷. Wiodącą rolę w tym kontekście pełni formuła ἐν σαρκί (np. Ga 2,20; Flp 1,22). Opisuje ona prowadzenie

¹¹ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 197.

¹² H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, s. 147.

¹³ E. Schweizer, σῶμα, TWNT VII, s. 1063; W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart–Berlin 1934, s. 36n.

¹⁴ U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 69. Owo ambiwalentne rozumienie terminu σῶμα przez Pawła ukazuje zwłaszcza Rz 6-8. W miejscu, gdzie jak wskazuje kontekst wypowiedzi, powinno pojawić się σάρξ apostoł używa pojęcia σῶμα (por. Rz 8,13), stosuje też sformułowania τὸ σῶμα τῆς αμαρτίας (Rz 6,6), θνητὸν σῶμα (Rz 6,12), νεκρὸν σῶμα (Rz 8,10-11) i τὸ σῶμα τοῦ θανατοῦ (Rz 7,24), przez co czyni z σῶμα κορέλατ σάρξ (Rz 1,24). Por. A. Paciorek, *Człowiek bez Chrystusa w soteriologii Listu św. Pawła do Rzymian*, Tarnów 1995, s. 49–62.

¹⁵ K.A. Bauer, *Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus*, Gütersloh 1971, s. 185.

¹⁶ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 233–234.

¹⁷ Ibidem, s. 234.

życia na sposób ludzki, bez momentu kwalifikacji etycznej czy teologiczno-antropologicznej¹⁸. Ἐν σαρκί bywa jednak przeciwstawiane ἐν πνεύματι, gdzie to ostatnie oznacza Ducha Bożego. Dlatego wyrażenie ἐν σαρκί może orzekać, że życie w ciele jest grzesznym sposobem egzystencji (np. Ga 2,20).

Σάρξ zatem to „także sfera tego, co grzeszne”. Myśl tę wyraża zwłaszcza formuła κατὰ σάρκα¹⁹. Kto żyje κατὰ σάρκά ugruntowuje swe życie nie w Bogu, lecz w przynoszącej zgubę mocy ciała (2 Kor 11,18). Σάρξ jawi się jako spersonifikowana i zniewalająca moc, sprawująca nad człowiekiem całkowitą władzę.

Σάρξ stanowi źródło grzechu człowieka, ale nie samo z siebie, lecz w takiej mierze, w jakiej człowiek czyni z niego normę swego postępowania. Człowiek nie potrafi sam z siebie wyzwolić się ze związku pomiędzy mocami ciała, grzechu i śmierci. Jest to możliwe jedynie dzięki Chrystusowi, który przyjął cielesną egzystencję (Rz 8,3) i zniszczył moc grzechu tam, gdzie się ona ujawnia – w ciele²⁰.

1.3. Ψυχή

Termin ψυχή pojawia się u Pawła rzadko. Może oznaczać „naturalne życie ludzkie” (por. Rz 2,9). Apostoł wspomina o oddaniu swojego lub czyjśgo życia (Flp 3,20; 2 Kor 1,23) czy o nastawianiu na czyjeś życie (Rz 11,3)²¹. Ψυχή przynależy do sfery ziemskiej i dlatego jest przemijalne. Myśl ta docho- dzi także do głosu w rozważaniach o zmartwychwstaniu. W 1 Kor 15,44-46 Paweł pisze o Adamie, że stał się on istotą żyjącą (ψυχήν ζῶσαν), której egzystencja, w przeciwieństwie do Chrystusa określonego jako πνεῦμα ζωοποιού byłą ograniczona²². Użyta antyteza σῶμα ψυχικόν σῶμα πνευματικόν odpo- wiednio odniesiona do Adama i Chrystusa, wskazuje, że ψυχικός oznacza to,

¹⁸ J. Stepień, *Teologia świętego Pawła*, s. 29.

¹⁹ Związek ciała z grzesznością Paweł opisuje za pomocą określonych pojęć i zwrotów, np. ἐπιθυμῆν/ἐπιθυμία – *pragnąć, pożądać/pragnienie, pożądanie, żądza* (Ga 5,16n., 24; Rz 6,12), μεριμνᾶν – *martwić się, niepokoić, mieć staranie o coś* (1 Kor 7,32n; por. Flp 4,6); καυχᾶσθαι – *chlubić się, chwalić, chwalić się* (1 Kor 1,19-31; Rz 2,17.23.27; por. Ga 6,4; 1 Kor 1,31; 2 Kor 10,17; Rz 11,17n) oraz πεποιθέναι ἐν σαρκί – *pokładać zaufanie w ciele* (Flp 3,3-9; Rz 2,19.23). Por. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 241n; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995, *ad locos*.

²⁰ Por. U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 73-74; J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 72.

²¹ U. Schnelle, *Seele*, TBNT II, s. 1622.

²² J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 65.

co doczesne i podlegające zniszczeniu²³. Człowiek naturalny to ψυχικὸς ἄνθρωπος (1 Kor 2,14), dlatego też ψυχή nie oznacza przeciwieństwa ciała ani jakiejś lepszej części człowieka.

Ψυχή w sensie „życie” wskazuje też „na pełnię egzystencji” człowieka. W związku z tym oznacza także *osobę jako całość* (Rz 2,9; 13,1). Tak rozumiane może stanowić synonim zaimka osobowego (np. 1 Tes 2,8)²⁴.

Znamienną wymowę ma raz użyty przez Pawła zwrot μιᾶ ψυχῆ – *jak jeden człowiek, jednomyślnie* (Flp 1,27). Ψυχή odniesione jest tu do „wolitywnej sfery człowieka”. Sformułowanie μιᾶ ψυχῆ dotyczy relacji interpersonalnych i oznacza jednomyślność co do ukierunkowania wspólnych dążeń. Μιᾶ ψυχῆ winno być zasadą wspólnotowego życia.

Raz w pismach Pawłowych występuje zestawienie τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα (1 Tes 5,23), które mogłoby sugerować, że prezentuje on trychotomiczną wizję człowieka. Klucz do właściwej interpretacji tego fragmentu stanowią użyte w sensie przysłówkowym przymiotniki ὁλοτελής – „w pełni doskonały, pełny” oraz ὁλόκληρος – „całkowity, nienaruszony”. Wskazują one, że apostoł ma tu na myśli całego człowieka²⁵.

1.4. Πνεῦμα

Πνεῦμα może określać „siedzibę myśli” i oraz „aktów woli człowieka” (2 Kor 7,13; Rz 1,9). Wyrażenia ἐν ἐνὶ πνευματός lub κοινωνία πνευματός (Flp 1,27; 2,1) opisują jednomyślność w dążeniach i działaniach (2 Kor 12,18)²⁶. Gdy mowa jest o pokrzepieniu ducha (1 Kor 16,18; 2 Kor 7,13) lub o jego pokoju (2 Kor 2,13), πνεῦμα jawi się jako „siedlisko uczuć i wrażeń”²⁷. W połączeniu z odpowiednią przydawką πνεῦμα może charakteryzować „usposobienie człowieka”, np. duch łagodności (1 Kor 4,21), duch wiary (2 Kor 4,13) czy duch niewoli (Rz 8,15)²⁸.

Choć πνεῦμα oznacza najgłębszą „warstwę” w strukturze bytowej, jednak obejmuje „całego człowieka”. Nawet tam, gdzie pojawia się zestawienie ciało i duch (1 Kor 7,34; 2 Kor 7,1), nie chodzi o dualistyczne przeciwstawienie,

²³ J. Stepień, *Teologia świętego Pawła*, s. 33, przyp. 21; W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, s. 79.

²⁴ E. Schweizer, ψυχή, TWNT IX, s. 648.

²⁵ G. Harder, U. Schnelle, *Seele*, TBNT II, s. 1622; A. Sand, ψυχή, EWNT III, kol. 1200–1201. Zob. też T.M. Dąbek, *Duch, dusza i ciało w 1 Tes 5,23*, RBL 40 (1987), nr 4, s. 288–296.

²⁶ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 207.

²⁷ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 66.

²⁸ J. Stepień, *Teologia świętego Pawła*, s. 35.

lecz o ukazanie zewnętrznej i wewnętrznej strony człowieka postrzeganego jako całość²⁹.

Duch jest udzielany człowiekowi przez Boga i nie stanowi jego autonomicznej własności (1 Kor 2,11; Rz 8,15n)³⁰. Πνεῦμα ukazuje człowieka i Boga w dynamicznej relacji. Duch Boży przekształca ducha ludzkiego³¹. Nie istnieje neutralny sposób istnienia – żyje się albo według ciała (κατὰ σάρκα), albo według Ducha (κατὰ πνεῦμα). Tę drugą możliwość daje człowiekowi chrzest. W nim udzielany jest mu Duch Boży (np. Ga 3,2,4). Odtąd wierzący nie żyje już sam z siebie, lecz z Boga i wiezie „pneumatyczny” sposób egzystencji. Nowość d(D)ucha (Rz 7,6) implikuje nowość życia (Rz 6,4). Ciało nie jest więzieniem dla d(D)ucha, lecz j(J)ego świątynią (1 Kor 6,19)³². Udzielony dar Ducha konstituuje społeczność pomiędzy człowiekiem a Chrystusem jako Jego Panem – są oni *jednym duchem* (1 Kor 6,17).

1.5. Καρδία

Καρδία w pismach Pawła ma zawsze sens metaforyczny. Stanowi ono „centrum ludzkiego »ja«, najbardziej wewnętrzną część człowieka”, przeciwstawianą wszystkim zewnętrznym przejawom³³.

Καρδία to ukryte miejsce w człowieku, w nim mają siedzibę jego myśli. Może ono pozostać zakryte przed drugą osobą, ale nie przed Bogiem (np. 1 Tes 2,4)³⁴. Jako organ „myślenia, rozważania oraz poznawania” καρδία zbliża się znaczeniowo do νοῦς, ale aspekt intelektualny pozostaje w tle (np. 1 Kor 2,9; Rz 2,15)³⁵.

Καρδία to „siedlisko uczuć i afektów”. W sercu pojawia się np. smutek (Rz 9,2), strach (2 Kor 2,4) lub miłość (2 Kor 7,3). Tu też rodzi się interpersonalna więź (np. 2 Kor 3,2n)³⁶.

Καρδία odnosi się także do „sfery woliwnej”. Serce jest miejscem chcenia oraz planowania, jest podmiotem podejmowania decyzji (np. 1 Kor 7,37). Pragnienia człowieka i wynikające z nich działania mogą być świadomie zwrócone ku dobru albo złu (np. Ga 1,7; 4,9). Wola człowieka niekoniecznie musi

²⁹ E. Kamlah, W. Klaiber, *Geist*, TBNT I, s. 705.

³⁰ E. Schweizer, *πνεῦμά*, TWNT VI, s. 433–434.

³¹ Por. J. Gnilk, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 67.

³² Por. U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 53–59; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments. Herausgegeben von Jürgen Roloff. Unveränderter Nachdruck der dritte Auflage*, Göttingen 1991, s. 447–453.

³³ U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 120.

³⁴ J. Gnilk, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 64.

³⁵ J. Stępień, *Teologia świętego Pawła*, s. 37; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 222.

³⁶ V. Stolle, *Herz*, TBNT I, s. 951.

„współgrać” ze sferą świadomości. Ujawnia się wówczas tendencja ludzkiego „ja”, której pozytywne nakierowanie może zostać zniekształcone przez skłonność człowieka do grzechu (por. Ga 5,17)³⁷.

Καρδιά będące centrum „ja”, a także charakteryzujące ludzką egzystencję w jej różnych przejawach, może opisywać „całą osobę”, stając się niekiedy synonimem zaimka osobowego (np. Flp 1,7)³⁸.

Przemożną rolę odgrywa καρδιά w kontekście teologicznym. Serce jest „siedzibą religijnego życia” człowieka, podmiotem wiary lub zwątpienia³⁹. W sercu człowiek zwraca się do Boga, a Bóg działa przez nie w człowieku. W καρδιά swój początek mają akt nawrócenia, wiary oraz wyznania (Rz 10,9n). Dzięki darowi Ducha udzielonego do serca jako zadatek (2 Kor 1,22), człowiek jest zdolny do posłuszeństwa wiary (por. Rz 6,15n)⁴⁰. Ludzkie serce jednakże jest zdolne zamknąć się na Boga (Rz 2,5), dlatego potrzebuje Bożego oświecenia (2 Kor 4,6)⁴¹.

1.6. νοῦς

Wśród autorów nowotestamentowych jedynie Paweł przypisuje pojęciu νοῦς szczególną rolę⁴². Uważa, że człowiek jest „świadomym podmiotem chcenia oraz działania”⁴³. Νοῦς wyraża się zasadniczo w swej egzystencjalnej funkcjonalności. Jedną z jego funkcji jest „racjonalne rozumienie”, istotne dla właściwego funkcjonowania społeczności wierzących (1 Kor 14,14n.19). Ludzka zdolność rozumowania jest jednak ograniczona (Flp 4,7)⁴⁴.

³⁷ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 223–224.

³⁸ J. Stępień, *Teologia świętego Pawła*, s. 38.

³⁹ J. Behm, καρδιά, TWNT III, s. 615.

⁴⁰ U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 120. H. Schlier, *Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus*, w: idem, *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge. III*, Freiburg–Basel–Wien 1971, s. 196n.

⁴¹ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 64; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 221.

⁴² Prócz listów proto-Pawłowych, termin ten występuje jeszcze jedynie w pismach deuteropawłowych (Ef 4,17.23; Kol 2,18; 1 Tm 6,5; 2 Tm 3,8; Tyt 1,15) oraz w Łk 24,45 i Ap 13,18; 17,9. Paweł zapożyczył go z języka filozofii greckiej, wpływ na niego być może miała także literatura judaizmu hellenistycznego (np. Mdr 4,12; 2 Mch 15,8; 4 Mch 1,35; FlavAnt VIII 23). Νοῦς jest natomiast pojęciem obcym dla Starego Testamentu oraz judaizmu palestyńskiego. Przez νοῦς LXX tłumaczy najczęściej מַחְשָׁבָה (np. Wj 7,23; Joz 14,7), a jeden raz חַיִּי (Iz 40,13).

⁴³ Νοῦς nie oznacza jakiegos boskiego lub spokrewnionego z bóstwem elementu w człowieku. Jest ograniczony czasowo, a nie wieczny, immanentny, a nie transcendentny. Jednocześnie pozostaje on Bożym darem, który jest udzielony człowiekowi przez Stwórcę i przyczynia się do człowieczej godności. J. Behm, νοῦς TWNT IV, s. 956; Th. Söding, *Denken/Vernunft*, TBNT I, s. 276.

⁴⁴ U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 124.

Zasadniczo jednak νοῦς akcentuje nie to, co teoretyczne, lecz to, co przekłada się na działanie⁴⁵. Tak pojmowane odnosi się do „sfery wolitywnej”. Jako νοῦς człowiek rozumowo do czegoś dąży, planuje i realizuje swoje zamia-ry⁴⁶. Νοῦς ma także zdolność wydawania orzeczeń o charakterze moralnym. Człowiek oceniany jest w konkretnej sytuacji, a punktem odniesienia jest zawsze wiara i wola Boża (np. Ga 6,4n)⁴⁷.

W νοῦς człowiek może nakierować się zarówno na to, co dobre, jak i na to, co złe. Według Rz 7,23 *prawo w członkach człowieka walczy z prawem jego umysłu*. To pierwsze jest identyfikowane z *prawem grzechu* (Rz 7,23), to drugie oznacza „ja” człowieka, które zgadza się w swoim najgłębszym przekonaniu z wolą Bożą. Νοῦς człowieka zgodny z wolą Bożą sprzeciwia się grzechowi (Rz 7,25)⁴⁸. Człowiek zaś, który świadomie odrzucił Boga, ma umysł „nieużyteczny, nieistniejący”, wiodący go ku niestosownym czynom (Rz 1,28-31). Jednak, by człowiek mógł rozpoznawać Bożą wolę i stosownie do niej działać, jego umysł potrzebuje odnowy (por. Rz 12,2).

Według Pawła rozum i wiara się nie wykluczają. Dzięki νοῦς możliwość poznania Boga na podstawie stworzenia mieli już poganie (por. Rz 1,20)⁴⁹. Tym bardziej okazuje się, jak istotną rolę pełni νοῦς w kształtowaniu chrześcijańskiej egzystencji. Νοῦς wierzącego, odnawiany przez Ducha, nie utrudnia poznania treści Bożego objawienia – on dopiero je umożliwia. Poza wiarą νοῦς traci swe możliwości i cel⁵⁰.

1.7. Συμείδησις

Pojęcie συμείδησις⁵¹ oznacza „instancję samooceny człowieka”, w której dokonywana jest krytyczna autorefleksja jego postępowania⁵². Συμείδησις z jednej strony zawiera wiedzę o tym, co słuszne lub nie, z drugiej zaś dokonu-

⁴⁵ W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, s. 50.

⁴⁶ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 212.

⁴⁷ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 57.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ A. Paciorek, *Człowiek bez Chrystusa*, s. 120; J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 57.

⁵⁰ U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 125.

⁵¹ Paweł przejął ten termin z filozofii greckiej lub judaizmu hellenistycznego. Pojęcie to nie ma odpowiednika w tradycji starotestamentowej. Pokrewnym znaczeniowo i funkcjonalnie terminem jest אָפּוּקָה. Tą samą drogą zmierza literatura qumrańska, apokryficzna i pseudoepigraficzna oraz rabinacka (np. TestJud 5,20; TestRub 4,3). W LXX termin ten pojawia się trzykrotnie (Kz 10,20; Mdr 17,10; Syr 42,18) i dochodzą w niej już do głosu wpływy hellenizmu. Istotny rozwój w refleksji na temat tego pojęcia widoczny jest natomiast u Filona (por. 1.2.1.7). Zob. H.Ch. Hahn, M. Karrer, *Gewissen*, TBNT I, s. 779.

⁵² Συμείδησις stanowi konstytutywny element struktury bytowej człowieka, ale zarazem jest ono, w stosunku do niego samego oraz jego woli, instancją samodzielną. Jest autonomicznym „głosem” w człowieku, występuje jako samodzielny świadek i sędzia. W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1989, s. 200.

je moralnej oceny postępowania⁵³. *Συμείδησις* łączy więc w sobie aspekt intelektualny i moralny – tych, którym brak wiedzy, nazywa się ludźmi o słabych sumieniach (por. 1 Kor 8,1-13).

Kryterium oceny moralnej dla sumienia wierzącego stanowi Boża wola, która konkretyzuje się zwłaszcza w obowiązku miłości względem bliźniego (np. 1 Kor 10,23-24). Istotą *συμείδησις* jest jego ściśle powiązanie z Bogiem, który jest dla sumienia najwyższą „instancją odwoławczą”⁵⁴. Kto w swym postępowaniu nastaje na sumienie drugiego człowieka, grzeszy przeciwko Chrystusowi (1 Kor 8,12)⁵⁵. Tak rozumiane *συμείδησις* wyznacza zarazem granicę wolności człowieka i wzywa go do odpowiedzialnego działania. Na tej podstawie Paweł może apelować do sumienia (Rz 13,5; 1 Kor 10,25-30).

Συμείδησις uchodzi dla apostoła za fenomen ogólnoludzki (por. 2 Kor 4,2n; Rz 13,4). Choć jego działanie jest u wszystkich ludzi jednakowe, to różne są kryteria, do jakich ono się odwołuje. W Rz 2,14n Paweł opisuje funkcję sumienia w odniesieniu do pogan jako wewnętrzną walkę myśli, które nawzajem się oskarżają lub bronią. Skoro poganie, nie mając Prawa, potrafią je wypełniać, tzn. że mają oni Prawo Boże wypisane w sercach. Sumienie jest tego świadkiem (Rz 2,14)⁵⁶. Sumienie to nic innego jak Prawo wypisane w sercach pogan (Rz 2,15a)⁵⁷.

Συμείδησις nosi jednak na sobie znamiona ludzkiej słabości, która dotyczy zarówno wiedzy o swym postępowaniu, jak i związanego z nim osądu, dlatego jego wskazania nie zawsze są nieomyłne⁵⁸.

2. Kondycja człowieka

2.1. Pochodzenie człowieka

Paweł odnosi pochodzenie człowieka do Boga. Myśl ta wpisana jest w całokształt jego przekonania o tym, że Bóg jest początkiem wszystkiego, co istnieje (por. 1 Kor 1,18n; Rz 4,17)⁵⁹. Apostoł nie powołuje się nigdzie bezpo-

⁵³ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 217.

⁵⁴ W tym momencie ujawnia się również ścisła relacja pomiędzy *συμείδησις* a *πίστις*. Dochodzi ona do głosu w takiej mierze, w jakiej wiara oznacza dla Pawła posłuszeństwo wobec Bożych żądań. Zob. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 219–220.

⁵⁵ W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, s. 201; K. Romaniuk, *Studia nie tylko nad św. Pawłem*, Poznań 1999, s. 230–235.

⁵⁶ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 61.

⁵⁷ Więcej na temat sposobów interpretacji Rz 2,14n w dziejach egzegezy: U. Wilkens, *Der Brief an die Römer*, Teilband 1. Röm 1-5, series: EKK VI/1, Zürich–Einsiedeln–Köln–Neukirchen–Vluyn 1978, s. 138–142.

⁵⁸ J. Stepień, *Teologia świętego Pawła*, s. 75.

⁵⁹ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 44–45.

średnio na starotestamentowe przekazy o stworzeniu człowieka, lecz czyni doń pewne aluzje. Przeświadczenie o tym, że Bóg jest Stwórcą człowieka, stanowi dla Pawła nie teoretyczną odpowiedź na pytanie o antropogenezę, a prawdę determinującą kondycję ludzkiej egzystencji.

Protoplastą rodu ludzkiego jest Adam, który dzięki stwórczemu aktowi Boga stał się ψυχὴ ζῶσα (1 Kor 15,45)⁶⁰. Powstał on z *prochu ziemi* (ἐκ γῆς χοῖκος” 1 Kor 15,47) i jest człowiekiem ziemskim (ψυχικὸς ἄνθρωπος” 1 Kor 15,47n). Jako taki Adam – a tym samym każdy człowiek, gdyż każdy nosi w sobie obraz Adama (τὴν εἰκόνα τοῦ χοῖκοῦ” 1 Kor 15,49) – jest istotą przemijającą i niszczalną. Czas życia człowieka jest ograniczony, a po jego upływie powraca on do ziemi (por. 1 Kor 15,21-22)⁶¹. Człowiek, jako że zawdzięcza swe życie Bogu, jest zupełnie od Niego zależny i winien Mu się podporządkować (Rz 9,20n)⁶². Przed Bogiem każdy jest równy (Rz 3,28n)⁶³.

Stworzenie i świat mają wymiar pozytywny – człowiek jest z nimi nierozdzielnie połączony, stanowią one horyzont jego egzystencji i są mu dane do dyspozycji, ale także przynależą im rys pejoratywny, gdyż stanowią obszar działania demonicznych mocy (2 Kor 4,4). Jeśli człowiek zwróci się do świata zamiast do Boga, może on stać się dlań destrukcyjną mocą (Rz 1,25)⁶⁴.

Apostołowi znane jest również wyobrażenie o stworzeniu człowieka, ściśle męzczyzny, na obraz Boży (1 Kor 11,3n)⁶⁵. Szczególną rolę odgrywa ono w kontekście soteriologii Pawła. Z jednej strony bowiem nazywa Chrystusa *obrazem Boga* (εἰκὼν τοῦ θεοῦ 2 Kor 4,4), co oznacza utożsamienie Go

⁶⁰ Należy zwrócić uwagę, że powyższa „nauka” Pawła o pochodzeniu człowieka pojawia się w kontekście jego rozważań o zmartwychwstaniu (1 Kor 15).

⁶¹ J. Gniska, *Paweł z Tarsu*, s. 279–280.

⁶² W. Foerster, κτίζω, TWNT III, s. 1033.

⁶³ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 232.

⁶⁴ G. Bornkamm, *Paulus*, s. 140; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 230–231, 254–260.

⁶⁵ Myśl ta pojawia się ponownie „przy okazji”, a mianowicie w kontekście pouczeń apostoła dotyczących właściwego porządku i zachowania podczas nabożeństw. W ich ramach pojawia się nawiązanie do jahwistycznego opisu stworzenia niewiasty z męzczyzny. Interpretacja omawianego fragmentu jest dość problematyczna ze względu na to, że obecne jest w nim, o teologicznym uzasadnieniu, wyobrażenie o podporządkowaniu kobiety męzczyźnie – to jedynie męzczyzna nazwany jest *obrazem i odbiciem chwały Bożej* (w. 7) i *głową kobiety* (w. 3), kobieta z kolei jedynie *chwałą męzczyzny* (por. w. 7). Poglądy apostoła zawarte w 1 Kor 11,3n są przypuszczalnie efektem wpływów teologii aleksandryjskiej lub innych nurtów judaizmu. Filon z Aleksandrii wyraża ideę podobieństwa człowieka do Boga za pomocą dwóch szeregów o charakterze zstępującym: Bóg – Logos – człowiek; Bóg – Logos = „Eikon” Boga – ἄνθρωπος κατ εἰκόνα – empiryczny człowiek. Paweł podejmuje tę myśl w wierszu 3. Niewykluczone jednak, że apostoł przedstawił tu własne poglądy, wykoncypowane z lektury i interpretacji jahwistycznego oraz kapłańskiego opisu stworzenia, choć nieco dalej wskazuje na równość kobiety i męzczyzny wobec Pana (w. 11n). Więcej na ten temat: H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, s. 176n.

z Adamem, względnie wyraża ideę Chrystusa nowego Adama⁶⁶. Z drugiej zaś stwierdza, że Bóg przeznaczył wierzących, by mieli oni udział w objawionym w Chrystusie podobieństwie do Boga (por. Rz 8,29). Proces upodabniania ma charakter ciągły i narastający – rozpoczął się już, a dopełni się w czasie paruzji Chrystusa. Wskazuje na to w szczególności 2 Kor 3,18: *My wszyscy zaś, którzy odsłoniętą twarzą odzwierciedlamy chwałę Pana, za sprawą Pana, którym jest Duch, przemieniani jesteśmy od chwały ku chwale w ten sam obraz* (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν). Podobieństwo do Boga – na co wskazuje kontekst Rz 8,9, a w 2 Kor 3,18 wyrażone jest *explicite* – jest identyczne z δόξα κυρίου (por. Flp 3,21)⁶⁷. Tylko ten, kto jest „w Chrystusie”, jest obrazem Boga *par excellence* (por. Rz 3,23). „Bycie” obrazem Boga i „posiadanie” Bożej chwały przynależą ściśle usprawiedliwionemu⁶⁸. Εἰκὼν jako pojęcie odnoszące się do relacji pomiędzy chrześcijaninem a Chrystusem, określa szczególny związek istniejący między nimi. Chrystus – jako εἰκὼν τοῦ θεοῦ – włącza wierzącego w dziejowy proces, u końca którego znajduje się jego przemiana⁶⁹.

W teologii apostoła stworzenie i ludzkość mają nie tylko tę samą przyczynę istnienia, lecz wzajemnie powiązany jest także ich eschatologiczny los. Ujęte w chrystologicznej perspektywie dzieło stworzenia ma swą dalszą historię i nakierowane jest na odkupienie (por. Rz 8,18n)⁷⁰.

2.2. Grzeszność człowieka

Problem grzeszności człowieka zajmuje w refleksji teologicznej Pawła istotne miejsce, jednak nie stanowi on tematu samodzielnego, lecz pozostaje związany z soteriologią. Według apostoła odkupienie człowieka polega w pierwszej mierze na wyzwoleniu z mocy grzechu i śmierci⁷¹. Wypowiedzi o grzechu należy odczytywać w perspektywie chrystologicznej – to, co Paweł mówi na temat grzechu, wypływa z wyroku wydanego przez Boga nad człowiekiem „bez Boga” w obliczu objawienia Chrystusa i Jego krzyża⁷².

Najważniejszymi z pojęć, którymi apostoł opisuje rzeczywistość grzechu, są: ἀμαρτάνω – chybić celu, pobiłdzić; uchybiać, grzeszyć; ἀμαρτία/ἀμάρτημα

⁶⁶ J. Gnilda, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 47; U. Luz, *Obraz Boży w Chrystusie i człowieku według Nowego Testamentu*, Concilium (wersja polska) 1–5 (1969), s. 288–290.

⁶⁷ G. Kittel, εἰκὼν TWNT II, s. 395; Ch. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, THNT VIII, Berlin 1989, s. 78n; H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, s. 216n.

⁶⁸ H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, s. 217n.

⁶⁹ U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 116–120.

⁷⁰ Ibidem, s. 44; H.H. Eßer, *Schöpfung*, TBNT II, s. 1565.

⁷¹ G. Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 136.

⁷² W. Grundmann, ἀμαρτάνω ἀμάρτημά ἀμαρτία, TWNT I, s. 311.

– chybienie celu, pobłędzenie, utracenie, zawinienie; grzech; ἀμαρτωλός – grzeszny, grzesznik, παράπτωμα – wykroczenie, przestępstwo; grzech; παράβασις – przekroczenie, wykroczenie, przestępstwo; ἀδικέω – czynić niesprawiedliwość; krzywdzić oraz ἀδικία – nieprawość, niesprawiedliwość⁷³.

Dla Pawła grzech stanowi przede wszystkim złowrogą, demoniczną, niemalże spersonifikowaną moc, która zniewala człowieka, niszczy jego życie i unieszczęśliwia go, to moc, wobec której jest on zupełnie bezradny (Rz 7,14.18)⁷⁴. Każdy pojedynczy grzech, przybierający różnorakie zewnętrzne postaci, jest o tyle grzechem, o ile ujawnia się w nim ἀμαρτία – moc grzechu⁷⁵.

Istota grzechu polega na aktywnej postawie wrogości człowieka względem Boga, innymi słowy, na dążeniu do samodzielnego rozporządzania sobą i swym życiem⁷⁶. W tym sensie wyobrażenie o grzeszności człowieka koresponduje ściśle z pojęciem σάρξ (zob. wyżej). Człowiek nie jest w stanie sam wyzwolić się z mocy ciała i grzechu (Rz 7,24-25). Możliwość tę daje mu jedynie przyjęcie w wierze prawdy o zbawieniu dokonanym w Chrystusie i otrzymanie w chrzcie daru Ducha Świętego. Wierzący jest nadal skłonny do popełniania uczynków ciała, ale równocześnie jest uzdolniony do wypełniania Bożej woli (Ga 5,19-22n). Walczą w nim ze sobą ciało i Duch (Ga 3,3; Rz 8,12)⁷⁷.

Grzech ma powszechny charakter. Świat i ludzkość są naznaczone nie tylko stwórczym charakterem (Rz 1,20), lecz także grzechem⁷⁸. Nie ma tu żadnych wyjątków (Ga 3,22; Rz 3,23). Dla ludzi „przed” i „poza” Chrystusem nie istnieje stan bezgrzeszności, dlatego cała ludzkość potrzebuje wybawienia od swej winy i gniewu Bożego (Rz 1,18)⁷⁹.

W Rz 5,12nn apostoł wywodzi stan powszechnej grzeszności od przestępstwa pierwszego człowieka⁸⁰. Czyn Adama, przez który grzech wszedł na

⁷³ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, ad locos*.

⁷⁴ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 245. Na temat zniewalającej mocy grzechu Paweł traktuje wyczerpująco w Rz 6,6.12n, gdzie uwikłanie człowieka w grzech ujmuje w ramy relacji pan (= grzech) – niewolnik (= człowiek). Stosuje przy tym obrazowe pojęcia: δουλεύειν – służyć, κυριεύειν – panować, być panem, rządzić; βασιλεύειν – królować, panować; ὑπακούειν – być posłusznym, uległym, poddawać się komuś/czemuś; ἀρίστημι – oddawać, wystawiać do czyjejś dyspozycji, ἐλευθερωθῆναι – zostać wyzwolonym, uwolnionym; δοῦλοι – niewolnicy, oddani w niewolę. Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, ad locos*.

⁷⁵ A. Paciorek, *Człowiek bez Chrystusa*, s. 160n.

⁷⁶ W. Grundmann, ἀμαρτάνω ἀμαρτημά ἀμαρτία, s. 312.

⁷⁷ W. Günther, *Schuld/Sünde*, TBNT II, s. 1600.

⁷⁸ W. Grundmann, ἀμαρτάνω ἀμαρτημά ἀμαρτία, s. 313.

⁷⁹ G. Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 138; K. Haacker, *Zorn/Zank*, TBNT II, s. 2029; E.P. Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen*, Göttingen 1997, s. 450.

⁸⁰ Należy jednak pamiętać, że zasadniczym tematem tej perykopy nie jest kwestia początków, względnie przyczyny grzechu, lecz rozważania na temat prawdziwego życia, którego źródłem jest zbawcze dzieło Chrystusa. H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, s. 244.

świat (Rz 5,12), sytuuje człowieka w stanie grzechu, a w jakimś ścisłym, choć dokładnie nieokreślonym przez Pawła związku, z jego – Adama – grzechem pozostaje grzeszność wszystkich ludzi (Rz 5,12: ἐφ’ ᾧ πάντες ἡμαρτον; w. 19: δία τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί)⁸¹. Adam, jako protoplasta całej ludzkości, przywiódł ją do grzesznej kondycji i odtąd żyje ona w sytuacji naznaczonej grzechem, winą i śmiercią⁸². Grzeszność jawi się zatem poniekąd jako los. Nie oznacza to jednak losu nieuniknionego i tego, że człowiek jest pozbawiony odpowiedzialności za swe postępowanie. Dużo bardziej grzeszność stanowi egzystencjalną możliwość, która stała się obiektywną rzeczywistością wraz z grzechem Adama, ale realizowana jest w indywidualnej odpowiedzialności przez każdego człowieka⁸³.

Grzech pozostaje w ścisłej relacji do Prawa. Poprzez Prawo dochodzi do ujawnienia potęgi grzechu (Rz 3,20; 7,7n)⁸⁴. Grzech istniał wprawdzie już przed i bez Prawa (Rz 5,13n), ale dopiero ono ujawniło cały jego tragiczny charakter (Rz 7,8). Prawo czy też pojedyncze przykazanie nie jest identyczne z grzechem, przeciwnie – jest ono święte, sprawiedliwe i duchowe (Rz 7,12.14), ale jawi się ono jako moc grzechu (1 Kor 15,56), gdyż wzbudza w człowieku różnorakie pożądliwości, którymi grzech „posługuje się”, by nad nim zapanować (Rz 7,13)⁸⁵. Prawo nie tylko nie usunęło grzechu, lecz zostało nawet wykorzystane w celu jego pomnożenia i ukazania jego ogromu (Rz 5,20; 7,14). Grzech zamieszkuje w człowieku i powoduje w nim tak głębokie rozdarcie, że ten, choć w głębi pragnie dobra, czyni w rezultacie to, czego nie chce (Rz 7,20)⁸⁶.

Następstwem grzechu jest śmierć – jest ona zapłatą za grzech (Rz 6,23), żądłem śmierci (1 Kor 15,56), przez nią grzech zaznaczył swe panowanie (Rz 5,21). W panowaniu śmierci jawnym staje się powszechność grzechu (Ga 3,22; Rz 3,9.23; 5,9.10; 8,7). Jak wspomniano, istnieje ścisły związek pomiędzy czynem Adama a powszechnym grzesznym stanem ludzkości oraz jej przezna-

⁸¹ Związek grzeszności wszystkich ludzi z czynem Adama, wyrażony przez Pawła sformułowaniem ἐφ’ ᾧ πάντες ἡμαρτοῦ stanowi egzegetyczno-teologiczny problem, który w dziejach egzegezy doczekał się różnych prób rozwiązań. Więcej na ten temat: K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 160–164, w szczególności podana tam liczna bibliografia; M. Uglorz, *Adam – Chrystus (Komentarz do Rz 5,12-21)*, TA 14 (1997), s. 3–18; A. Paciorek, *Człowiek bez Chrystusa*, s. 172n.

⁸² J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s. 306.

⁸³ U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 76n; G. Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 138.

⁸⁴ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 266.

⁸⁵ U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 81.

⁸⁶ A. Paciorek, *Człowiek bez Chrystusa*, s. 215; zob. też G. Bornkamm, *Sünde, Gesetz und Tod. Exegetische Studie zu Röm 7*, w: idem, *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, München 1958, s. 51–69.

czeniu ku śmierci⁸⁷. Śmierć to nie tylko naturalna granica życia człowieka, lecz także – w sensie duchowym – życie chybione i dalekie od Boga⁸⁸.

Grzech wywołuje gniew Boga. Apostoł uwydatnia myśl o karzącej działalności Boga w trakcie sądu eschatologicznego, ale zdarza się, że ideę tę sytuje już w terażniejszości (np. 1 Tes 1,10; 2,16; 5,9; Rz 1,18n). Wyobrażenie o sądzie nie jest jednolite. Z jednej strony pojawia się myśl o sądzie powszechnym (Rz 2,5-11; 14,10; 2 Kor 5,10), z drugiej zaś Paweł oczekuje ponownego przyjścia Chrystusa jako Wybawiciela od gniewu Boga (1 Tes 1,10; Flp 3,20). W związku z tym wierzący nie muszą obawiać się sądu, gdyż nie jest on dlań dniem gniewu (Rz 2,5.10), lecz momentem zbawienia (np. 2 Kor 2,15n)⁸⁹. Zwycięstwem nad grzechem jest eschatologiczne wydarzenie Chrystusa. Celem Jego zbawczej misji było wydanie sądu nad grzechem i jego unicestwienie (Rz 8,3).

2.3. Zbawienie człowieka

Dla Pawła jest oczywiste, że zbawienia ludzkości może dokonać jedynie Bóg. Zbawienie, będące dla człowieka niezasłużonym darem, urzeczywistniło się przez Chrystusa, konkretnie przez Jego krzyż i zmartwychwstanie, które przestrzega apostoł w perspektywie człowieka i jego zbawienia (por. 1 Kor 15,1-4)⁹⁰.

Skutki zbawczego wydarzenia Chrystusa mają wieloaspektowy i doniosły dlań charakter, dlatego dla ich opisu stosuje bogatą terminologię⁹¹. Najważniejsze pojęcia to *σῶζῶσθηρίᾱ* *καταλλάσσω/καταλλαγή* – pojednać, być pojednanym/pojednanie; *ἀπολύτρωσις* – wykupienie, uwolnienie, odkupienie; *ἀγοράζω* – kupować, wykupować; *ἐλευθερόω/ἐλευθερία* – wyzwalać, czynić wolnym/wolność; oraz *δικαιόω/δικαιοσύνη* (i ich derywaty) – czynić sprawiedliwym, uznawać za sprawiedliwego/sprawiedliwość⁹².

Rzeczywistość zbawienia wyrażana pojęciami *σῶζω* i *σωτηρία* ma dla Pawła charakter przyszły (np. 1 Tes 5,8n; 1 Kor 3,15)⁹³. Jednocześnie *σῶζω* i *σωτηρία* stanowią cel zwiastowania Ewangelii, mogącego przynieść ratunek

⁸⁷ W. Grundmann, *ἀμαρτάνω ἀμαρτημά ἀμαρτία*, s. 313.

⁸⁸ J. Gnilk, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 82.

⁸⁹ E. Synofzik, *Gerechtigkeit/Gericht*, s. 750; F. Büchsel, κρίνω, TWNT III, s. 938.

⁹⁰ J. Gnilk, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 93; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologi*, Erster Teil, *Die Verkündigung Jesu*, Berlin 1973, s. 277.

⁹¹ H. Ordon, *Dzieło odkupienia w nauczaniu św. Pawła*, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Biblia o odkupieniu*, Lublin 2000, s. 177.

⁹² Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, ad locos*.

⁹³ W tym sensie myśl o zbawieniu, wyrażana za pomocą pojęć *σῶζῶσθηρίᾱ*, jest wyraźnie odróżniana – ale nie oddzielana – od rzeczywistości usprawiedliwienia i pojednania (por. Rz 5,9n). J. Schneider, W. Haubeck, *Erlösung*, TBNT I, s. 371; W. Foerster, *σῶζω κτλ*, TWNT VII, s. 992.

„już teraz” (1 Kor 9,22; Rz 10,8n)⁹⁴. Dla wierzących zbawienie jest już rzeczywistością teraźniejszą (1 Kor 15,2: δι οὗ τὸ εὐαγγέλιον σφύζεσθε; 2 Kor 6,2: ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας). Znamienne dla Pawła napięcie pomiędzy „już” a „jeszcze nie” wyraża prawdę, że wierzący już teraz żyje w zainaugurowanym przez Chrystusa eschatologicznym eonie, „już teraz” znalazł się on w posiadaniu „środków” koniecznych do tego, by zjednoczyć się z Bogiem, ale zjednoczenie to pozostaje kwestią przyszłości⁹⁵.

„Już teraz” zbawienia Paweł wyraża przede wszystkim przez stwierdzenie, stanowiące zarazem podstawową tezę jego soteriologii, że Bóg już teraz usprawiedliwia człowieka przez wiarę w Jezusa Chrystusa, niezależnie od uczynków wynikających z Prawa (Rz 3,28; por. Ga 2,16). Wydarzenie Chrystusa zmieniło zdecydowanie sytuację człowieka wobec Boga. Stanowi ono zarazem objawienie δικαιοσύνη θεοῦ (2 Kor 5,21; Rz 1,17; 3,5.21-26)⁹⁶.

Wyrażenie δικαιοσύνη θεοῦ odnosi się z jednej strony do Boga – Bóg jest sprawiedliwy, innymi słowy, wierny swym zbawczym obietnicom (Rz 3,5.25n). Z drugiej strony δικαιοσύνη θεοῦ odnosi się do człowieka – Bóg czyni go sprawiedliwym, co jest dowodem Jego sprawiedliwości (Rz 3,26). To znacznie więcej niż jedynie odpuszczenie grzechów – Bóg stawia w ten sposób człowieka w personalnej i nowej relacji wobec siebie⁹⁷. Jest to Jego łaskawy dar. Usprawiedliwienie na podstawie uczynków Prawa (Ga 3,11; 5,4) czy sprawiedliwość na podstawie Prawa (Ga 3,21; por. Flp 3,9) są wykluczone, gdyż nikt nie może wypełnić Prawa⁹⁸.

Usprawiedliwiającemu działaniu Boga odpowiada ze strony człowieka wiara, która stanowi jedyną drogę wiodącą do usprawiedliwienia⁹⁹. Strukturalnymi elementami wydarzenia usprawiedliwienia są łaska i wiara¹⁰⁰. W wierze człowiek partycypuje w Bożym zwróceniu się ku niemu, przy czym wiara nie stanowi jego zasługi, a jest darem Boga (1 Kor 12,3b; por. Flp 1,29). Wiara stanowi egzystencjalne założenie do przyjęcia daru usprawiedliwienia. Jako

⁹⁴ Tak pojmowane σφύζω/σωτηρία stają się tożsame z usprawiedliwieniem i pojednaniem. W. Radl, σφύζω, EWNT III, s. 770.

⁹⁵ K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 190. W kontekście tym przemożną rolę spełnia pojęcie καιρός – właściwa chwila, stosowna pora, właściwy czas; czas krytyczny, które u Pawła nabiera szczególnego teologicznego i historiozbowczego charakteru.

⁹⁶ Δικαιοσύνη θεοῦ stanowi dla Pawła wyrażenie soteriologiczne, z pomocą którego rozwija on swoją naukę o usprawiedliwieniu. Więcej na ten temat: E. Käsemann, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, w: E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 2, Göttingen 1964, s. 220–233.

⁹⁷ L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 471.

⁹⁸ K. Grünwaldt, *Gerechtigkeit/Gericht*, TBNT I, s. 736.

⁹⁹ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 104.

¹⁰⁰ G. Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 163; E.P. Sanders, *Paulus und das palästini-sche Judentum*, s. 464.

usprawiedliwiony, człowiek jest uwolniony od zniewalającej mocy ciała, grzechu i śmierci, a zarazem uzdolniony oraz wezwany do uświęcenia, nowego posłuszeństwa oraz odpowiedzialnego działania. Wydarzenie Chrystusa, w które wierzący zostaje ontycznie włączony przez Chrzest (Rz 6,1nn; por. Ga 3,27.29) jest dla Pawła fundamentem chrześcijańskiej etyki¹⁰¹.

Eschatologiczne σωτηρία obejmuje z jednej strony aspekt negatywny – wybawienie od gniewu Bożego (1 Tes 5,9; 1 Kor 3,15), z drugiej zaś pozytywny – odkupienie ciała, pełne urzeczywistnienie Bożego synostwa (Rz 8,23n), obdarzenie na powrót Bożą chwałą (Rz 8,30; por. Rz 3,23) i przekształcenie na obraz Chrystusa (Rz 8,29)¹⁰². Z eschatologicznym σωτηρία związane jest również cielesne zmartwychwstanie. Jak Chrystus został wskrzeszony z martwych, tak wierzący może mieć nadzieję, że Bóg także jego wzbudzi z martwych (np. 1 Tes 4,14; Rz 6,4n). Paweł zna zarówno wyobrażenie o eschatologii powszechnej, z jej centralną prawdą o paruzji (np. 1 Tes 4,13-18; 5,1-5), jak i indywidualnej, związanej z „byciem” z Chrystusem zaraz po śmierci (Flp 1,20-24; 2 Kor 5,1-10)¹⁰³.

Zakończenie

Dla Pawłowej wizji człowieka fundamentalnym punktem odniesienia jest perspektywa chrystologiczna. Apostoł Paweł nigdy nie postrzega człowieka jako istotę „samą w sobie”, obcy jest mu sposób abstrakcyjnych rozważań o człowieku oraz jego dychotomiczna czy też trychotomiczna wizja. W tym „typie” antropologii człowiek stanowiący psychosomatyczną jedność oraz całość to zawsze człowiek „przed Bogiem”. Apostoł wprawdzie nie rezygnuje ze wskazania struktury bytowej człowieka, ale dokonuje wyraźnego przesunięcia akcentów. Jego antropologia jest na wskroś egzystencjalna. Według Apostoła ludzka egzystencja we wszystkich swych wymiarach ukonstytuowana jest w Bogu. W życiu człowieka nie ma niczego, co nie pochodziłoby od Boga i nie byłoby Jego darem. To decydująco determinuje jego stosunek do świata i do drugiego człowieka. Płaszczyzna teologiczna i antropologiczna wzajemnie oraz istotnie się przenikają, warunkują oraz kwalifikują.

¹⁰¹ H. Langkammer, *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985, s. 155n; R. Hoppe, *Der Mensch auf der Suche nach sich selbst. Zu einigen Ansätzen griechisch-hellenistischer und paulinischer Ethik*, *Bibel und Kirche* 40 (1985), s. 123n.

¹⁰² W. Foerster, σῶζω κτλ, s. 993.

¹⁰³ Por. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 50n, 195n; J. Stępień, *Nauka św. Pawła o śmierci*, *RBL* 15 (1962), nr 5, s. 283–291.

Apostoł bardzo jaskrawo opisuje zepsucie człowieka i jego grzech. Człowiek jest poddany destrukcyjnej mocy grzechu, na skutek czego traci swą podmiotowość. Grzech oddziela go tak głęboko od Boga, że sam nie jest on w stanie tego oddzielenia pokonać i jest tragicznie uwikłany w nierozzerwalny związek pomiędzy mocami grzechu i śmierci. Sytuacja człowieka jest więc dramatyczna, ale nie beznadziejna. Paweł podkreśla, że mimo wszystko dla ludzkości istnieje ratunek – jest nim Chrystus. Człowiek jest istotą, która, by wyrwać się spod potężnego panowania grzechu, potrzebuje Bożej łaski i miłosierdzia, objawionych w Jezusie Chrystusie. Inaczej mówiąc, człowiek jest *homo salvandus* – tym, który potrzebuje ratunku od Boga.

HOMO SALVANDUS – THE CONTRIBUTION FOR ANTHROPOLOGICAL THEOLOGY OF APOSTLE PAUL

(SUMMARY)

Anthropology of apostle Paul is entirely existential. According to him human's life with all its dimensions has its source in God. In person's life there is nothing that would not come from God and not be his gift at the same time. At the same time Paul describes very clearly the human's sin. It separates human from God so much that he himself is not able to overcome it. The human condition is then dramatic but all the same it isn't hopeless. Paul strongly emphasizes that there is salvation for all the humanity in the person of Jesus. The human for the apostle means *homo salvandus* – the one who needs rescue from God's.

HOMO SALVANDUS – EIN BEITRAG ZUR ANTHROPOLOGISCHEN THEOLOGIE DES APOSTELS PAULUS

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Apostel Paulus ist der älteste anthropologische Theologe des Neuen Testaments. Gültig bleibt Behauptung Rudolph Bultmann's, dass jeder Satz über Gott zugleich ein Satz über den Menschen ist und umgekehrt. In diesem Sinne ist die paulinische Theologie zugleich Anthropologie. Dieses organische Beziehung muss in diesem Sinne verstanden werden, daß jede Aussage über Gott zugleich darüber redet, was er am Menschen tut und von Menschen fordert, und entsprechend umgekehrt – jede Aussage über den Menschen darüber redet, wie Gottes Tat und Forderung den Menschen qualifizieren und wie sie sollen sich gegen sie verhalten. Durch diese Perspektive ist auch die paulinische Christologie geprägt. Jede Aussage über Christus, wie er am Menschen für ihre Heil wirkt, ist zugleich die Aussage über den Menschen und umgekehrt. Die Christologie des Paulus ist demnach zugleich Soteriologie. Sowohl der Reichtum der anthropologischen Terminologie des Paulus als die Tiefe und Originalität seiner Reflexion über die menschliche Existenz mit Gott, bzw. ohne Gott, machen den Apostel der größte anthropologische Theologe unter den Autoren des Neuen Testaments.