

TEOLOGIA NOWEGO TESTAMENTU



RED. SERII KS. MARIUSZ ROSIK
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY

TEOLOGIA NOWEGO TESTAMENTU

TOM III
LISTY PAWŁOWE, KATOLICKIE
I LIST DO HEBRAJCZYKÓW

PRACA ZBIOROWA POD REDAKCJĄ
KS. MARIUSZA ROSIKA

WROCŁAW 2008

IMPRIMATUR
Kurii Metropolitalnej Wrocławskiej
L.dz. 134/2008 — 12 stycznia 2008 r.

† Marian Gołębiewski
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

© Copyright TUM Wrocław

Projekt okładki *Andrzej Duliba*

Korekta *Anna Kowalska-Grygajtis*

TUM
Wydawnictwo
Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej
50-329 Wrocław, pl. Katedralny 19,
tel./fax 071 322 53 68, tel. 071 322 72 11
e-mail: ksiegarnia@archidiecezja.wroc.pl
e-mail: tum@archidiecezja.wroc.pl
www.ksiegarnia.archidiecezja.wroc.pl
www.wydawnictwo.archidiecezja.wroc.pl

ISBN 978-83-7454-093-3

Drukarnia Tumską – Wrocław, zam. 93/2008



W ostatnich latach dość dużo dyskutowano na temat koncepcji teologii biblijnej i jej miejsca pośród nauk biblijnych. Na obecnym etapie wiedzy biblijnej możemy stwierdzić, że teologia stanowi zwieńczenie bogatej panoramy nauk biblijnych. Poprzedza ją zawsze egzegeza, która jest nauką typowo analityczną. Polega na szczegółowej analizie filologicznej tekstu świętego: wyraz po wyrazie, zdanie po zdaniu, rozdział po rozdziale – i tak przez całą księgę, która jest przedmiotem badań. Tymczasem teologia biblijna jest nauką syntetyczną. Podejmuje określony temat teologiczno-biblijny i rozważa go na tle ksiąg biblijnych, tworząc organiczną całość. Stąd też do pisania teologii biblijnej autor powinien się zabierać po przyswojeniu sobie lub przynajmniej gruntownym zapoznaniu się z wynikami nauk, które teologię biblijną poprzedzają, a zwłaszcza z wynikami egzegezy, z których zamierza stworzyć syntezę. W naszym przypadku chodzi o teologię biblijną Nowego Testamentu.

Studenci teologii i ci, którzy interesują się osiągnięciami biblistyki, otrzymują do rąk 3-tomową *Teologię Nowego Testamentu*. Jest to dzieło biblistów polskich nowej generacji, pochodzących z różnych ośrodków naukowych. Układ tematów w poszczególnych tomach jest identyczny, ale rozpracowywane są one w trzech działach pism nowotestamentowych, a mianowicie: w Ewangeliiach synoptycznych i Dziejach Apostolskich (tom I), w Dziale Janowym (tom II) i w Listach Pawłowych, Katolickich i w Liście do Hebrajczyków (tom III). Ten powtarzający się w każdym tomie schemat wypełniony jest następują-

cymi tematami: obraz Boga, chrystologia, pneumatologia, eklezjologia, eschatologia, mariologia (antropologia) i zagadnienia etyczne. Niektóre z tych tematów podejmowane już były niejednokrotnie w innych publikacjach, ale tutaj otrzymują nowe naświetlenia, na podstawie najnowszej literatury przedmiotu.

Jako biblista cieszę się, że taka pozycja pojawiła się na rynku wydawniczym.

Gratuluje Wydawnictwu Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej podjęcia tak cennej inicjatywy. Mam nadzieję, że dzieło to przyczyni się do pogłębienia prawd teologicznych zawartych w pismach Nowego Testamentu. Drogim Czytelnikom życzę radości z odkrywania nieznanych lub mniej znanych złóż myśli biblijnej Nowego Testamentu. Niech książka ta towarzyszy przede wszystkim studentom teologii, dla której duszą powinno być zawsze Pismo Święte.

Wrocław, 7 kwietnia 2008 r.

† Marian Gołębiewski
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

WPROWADZENIE

Od czasu słynnego dzieła J. P. Gablera *Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae* (1787), a więc od chwili, kiedy zaczęto jasno odróżniać teologię biblijną od dogmatycznej, na gruncie polskim doczekaliśmy się kilku opracowań, które pretendują do całościowego objęcia zagadnień wchodzących w skład teologii biblijnej, ograniczonej do Nowego Przymierza. Każde z nich przyjęło nieco inny klucz ukazywania zasadniczych zagadnień teologii Nowego Testamentu. H. Langkammer podzielił swą pracę, wydaną we Wrocławiu w 1985 roku, na dwie części. Pierwsza, omawiająca Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Listy Katolickie i Apokalipsę, nosiła podtytuł: *Jezus Chrystus wczoraj – Jezus Chrystus dziś – Jezus Chrystus na wieki*. Tom drugi tej pracy, obejmujący omówienie teologii Pawłowej i Listu do Hebrajczyków, opatrzony został podtytułem: *Ex Deo – per Christum (in Christo) – ad Deum*. Już samo spojrzenie na tytuły tak pojętej teologii Nowego Testamentu dowodzi, iż jest ona na wskroś chrystologiczna; nie ulega przecież wątpliwości, że właśnie Chrystus ze swoim dziełem jest centralną postacią Nowego Przymierza.

Nieco innym tropem poszli autorzy trzytomowej *Teologii Nowego Testamentu*, wydanej rok później (1986) w Lublinie, pod redakcją F. Gryglewicza. Wychodząc od omówienia kryteriów dotarcia do *ipsissima verba Jesu* (i obalając tym samym skrajne ujęcie postulatu socjologicznego Bultmanna), zatrzymano się w pierwszym tomie na teologii Ewangelii synoptycznych, tom drugi poświęcono św. Pawłowi, natomiast w tomie trzecim ujęto zagadnienia poruszone w Dziejach Apostolskich, pismach Janowych i Listach Katolickich. Staraniem redakcji było „pokazanie

teologicznej myśli każdego autora, zawartej w każdej jego księdze, która weszła do Nowego Testamentu” (F. Gryglewicz, *Wprowadzenie*, w: J. Kudasiewicz, *Teologia Nowego Testamentu*, I, *Teologia ewangelii synoptycznych*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, 8).

W ostatnich latach ukazało się także polskie tłumaczenie znanej *Teologii Nowego Testamentu* J. Gnili (tłum. W. Szymona, Kraków 2002). Autor rozpoczyna ukazywanie teologicznej myśli Nowego Przymierza od pism Pawłowych, następnie omawia teologię synoptyków, Jana, pism po-Pawłowych, Apokalipsy i Listów Katolickich. Stwierdza, że „spojrzenie na teologię Nowego Testamentu, a dokładniej: różne koncepcje teologiczne poszczególnych dokumentów, prowadzi do odkrycia wielu modeli” (s. 591). Następnie omawia te modele, starając się pozostać w swych refleksjach jak najbliżej tekstu biblijnego.

Wiele zagadnień teologii Nowego Testamentu, choć już nie w całościowym ujęciu, można znaleźć w *Wykładzie Pisma Świętego Nowego Testamentu* E. Szymanka (Poznań 1990). Już we wstępie autor zaznacza, że jego praca przeznaczona jest „dla czytelnika ksiąg Nowego Przymierza, który pragnie nieco wnikliwiej odczytywać święte teksty tak dla własnego życia religijnego, jak i dla ewentualnego wspierania innych w pielgrzymowaniu do Pana” (s. 5). W poszczególnych częściach opracowania autor przybliża osobę i dzieło Chrystusa u synoptyków, następnie mówi o „Ewangelii w Dziejach Apostolskich” i w listach Pawła, koncentruje się na postaci Chrystusa w Liście do Hebrajczyków, omawia pasterską troskę Kościoła w listach powszechnych, a ostatecznie prezentuje myśl teologiczną Jana. W syntezie całej myśli teologicznej Nowego Testamentu koncentruje się na dwóch zagadnieniach: na nowym stworzeniu świata i człowieka oraz na idei Nowego Przymierza.

W niniejszej prezentacji zagadnień teologicznych Nowego Przymierza, opracowanej w trzech tomach, obrano jeszcze inną drogę niż proponowane dotychczas. Kilkunastu autorów, znanych polskich biblistów, porusza zasadnicze kwestie teologiczne Nowego Testamentu, które zostały ujęte w osiem dyscyplin: nauka

o Bogu Ojcu – chrystologia – pneumatologia – eklezjologia – antropologia – mariologia – eschatologia – zagadnienia etyczne. Przyjęty podział może być – i z konieczności jest – w niektórych przypadkach nieostry. Autorzy starali się jednak nie pominąć takich tematów, jak idea królestwa Bożego (która nierozzerwalnie wiąże się z eklezjologią), angelologia, demonologia, ewangelizacja, teologia cierpienia i pozostałych ważnych dla zasadniczego przesłania ksiąg Nowego Testamentu zagadnień. Tom pierwszy poświęcony został Ewangeliom synoptycznym i Dziejom Apostolskim. W dzisiejszej biblistyce mówi się o dwudzieciu Łukasza, obejmującym Ewangelię Łukasza i Dzieje Apostolskie, stąd postulat, by przy omawianiu teologii tych dwu ksiąg nie oddzielać ich. Tom drugi omawia myśl teologiczną św. Jana, w tomie trzecim zaprezentowano zaś Listy Pawłowe, Katolickie i List do Hebrajczyków. Przy końcu każdego tomu zamieszczono spis bibliograficzny. Bibliografia wykorzystana przez autorów, którzy zrezygnowali z przypisów, również została do niego włączona.

Dziękując Autorom za podjęty wysiłek w systematyzacji i przybliżeniu Czytelnikom poszczególnych dziedzin wchodzących w skład zagadnień teologii Nowego Testamentu, wyrażam nadzieję, że stanie się on inspirujący nie tylko dla adeptów teologii zajmujących studenckie ławy, ale także dla szerokiego grona teologów, którzy w sposób systematyczny szukają w źródłach Objawienia głębszego zrozumienia Tajemnicy Boga, który „w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1).

Ks. Mariusz Rosik
Papieski Wydział Teologiczny
we Wrocławiu

OBRAZ BOGA OJCA

Biorąc do ręki dzieła z teologii Nowego Testamentu z ostatnich lat, można by odnieść wrażenie, że w Piśmie św. w ogóle – w tym także w szeroko pojętych pismach Pawłowych, w Liście do Hebrajczyków oraz w Liście Jakuba, 1 i 2 Piotra oraz Judy – które są przedmiotem zainteresowania w niniejszym opracowaniu, niemal nie ma nauki o Bogu, a w jeszcze mniejszym stopniu jest obecna nauka o Bogu jako Ojcu. R. Bultmann doszedł nawet do wniosku w swojej teologii, że św. Paweł, mówiąc o Bogu, ma właściwie na myśli człowieka, i odwrotnie. Paweł ukazuje – według niego – Boga wyłącznie w kontekście możliwości zbawienia człowieka i zapewne dlatego, mówiąc o teologii Pawła, nie widział potrzeby poświęcenia choćby małego rozdziału nauce o Bogu¹. Z podobnym zjawiskiem mamy do czynienia w dwutomowej teologii biblijnej Nowego Testamentu P. Stuhlmachera, który ani jednego paragrafu, nie mówiąc już o rozdziale, nie poświęca nauce o Bogu czy Bogu Ojcu². Także J. Gnilka, mimo że teologii Pawła poświęcił ponad 100 stron tekstu w swojej teologii NT (s. 16-132), nie widział potrzeby zajmowania się w osobnym paragrafie nauką o Bogu czy Bogu Ojcu³.

¹ R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1977⁷, 191n.

² P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, 1, 1997²; 2, 1999.

³ J. GNILKA, *Theologie des Neuen Testaments*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband 5, Freiburg – Basel – Wien 1994, 16-132; podobnie K. NIEDERWIMMER, *Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss*, Wien 2003. Również K.H. Schelkle w swojej czterotomowej teologii NT nie widział potrzeby zajmowania się osobno tym zagadnieniem, K.H. SCHELKLE, *Theologie des Neuen Testaments*, 1-4, Düsseldorf 1968-1976.

Nieco lepiej wygląda sytuacja w opracowaniach poświęconych wyłącznie Pawłowi. I tak wspomniany przed chwilą Gnilka w swojej książce o Pawle poświęca wprawdzie sporo miejsca Apostołowi Narodów jako teologowi (s. 182-289), a więc także różnym tematom teologicznym obecnym w jego nauczaniu, ale ani jednego paragrafu wskazanemu w tytule tematowi⁴. Wprawdzie J.D.G. Dunn w swojej obszernej teologii Pawła zauważa już potrzebę mówienia o Bogu, który dla Apostoła Narodów jest wręcz aksjomatem, a więc faktem pewnym, ale ciągle jeszcze brakuje, także u tego autora, choćby krótkiego fragmentu poświęconego nauce o Bogu jako Ojcu⁵. Trzeba jednak przyznać, że w obcojęzycznej literaturze można już znaleźć opracowania, w których pojawia się temat Boga jako Ojca, choć nie są one zbyt liczne. Tak więc D. Gutrie i R.P. Martin w słowniku poświęconym Pawłowi i jego listom przeznaczają jeden paragraf na naukę o Bogu Ojcu⁶. W dwóch dalszych opracowaniach podejmują ich autorzy problematykę Boga Ojca⁷. Kilka lat temu tematem Boga Ojca zajął się w niemałym artykule M. Buscemi, ale ograniczył się jedynie do listów Pawłowych⁸.

A jak przedstawia się sytuacja w polskiej literaturze teologicznej w tym zakresie? Nieco lepiej niż w obcojęzycznej.

⁴ J. GNILKA, *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel*, HTKNT 6, Freiburg – Basel – Wien 1996, 182-289.

⁵ J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids – Michigan – Cambridge 1999. Z podobnym zjawiskiem mamy do czynienia w książce poświęconej Pawłowi W. FENSKEGO, *Paulus lesen und verstehen. Ein Leitfaden zur Biographie und Theologie des Apostels*, Stuttgart 2003, 55-61. Wspomniany Fenske poświęca Bogu zaledwie kilka stron i również nie ma wzmianki o Bogu jako Ojcu.

⁶ D. GUTRIE I R.P. MARTIN, *The Dictionary of St. Paul and His Letters*, za: M. BUSCEMI, *Dio Padre in San Paolo*, Ant 76, 2 (2001), 247-269.

⁷ S.V. MacCASLAND, *Abba Father*, JBL 72 (1953), 79-91; W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, AncBib 19, Roma 1963.

⁸ M. BUSCEMI, *Dio Padre in san Paolo*, 247-269.

Wprawdzie w teologii poświęconej wyłącznie Pawłowi nie da się znaleźć osobnego fragmentu, mówiącego o Bogu, a w szczególności o Bogu Ojcu, mimo że tytuł taką naukę sugeruje⁹, ale w teologiach NT można już to zauważyć. H. Langkammer w swojej dwutomowej teologii NT poświęca już niemało miejsca w drugim tomie nie tylko nauce o Bogu, ale także Bogu jako Ojcu w Listach Pawłowych i do Hebrajczyków, a w pierwszym także w Listach Katolickich¹⁰. Ten sam autor pisze o tym również w drugim tomie trzypięciotomowej teologii NT, opracowanej przez trzech znanych biblistów polskich związanych ze środowiskiem lubelskim. Tym razem ogranicza się jedynie do listów Pawła. Z kolei nieżyjący już autor trzeciego tomu tej samej teologii, F. Gryglewicz, podejmuje ten temat, choć w mniejszym zakresie, w Listach Katolickich¹¹. Temat Boga Ojca podejmował też nieżyjący już A. Jankowski, choć niewiele miejsca poświęcił tekstom Pawłowym¹². Najobszerniejsze jednak studium na temat ojcostwa Boga zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie powstało w środowisku biblistów związanych z UKSW w Warszawie w 1999 r. Także tu pismom Pawła poświęcony jest tylko jeden rozdział, żadnej natomiast wzmianki nie ma, gdy chodzi o ten temat w Hbr, Jk, 1 i 2 P oraz Jud¹³. W tym

⁹ J. STĘPIEŃ, *Teologia św. Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979. Dopiero podtytuł wyjaśnia, czego należy oczekiwać.

¹⁰ H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, 1-2, Wrocław 1984-1985.

¹¹ TENŻE, *Teologia Nowego Testamentu*, 2, Lublin 1992; F. GRYGLEWICZ, *Teologia Nowego Testamentu*, 3, Lublin 1986. Można też nieco materiału na ten temat znaleźć w: K. ROMANIUK, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983.

¹² A. JANKOWSKI, *Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa*, Znak 26, 241-242 (1974), 956-968; tenże, *Bóg Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa – naszym Ojcem*, Anamnesis 5, 4 (1998/1999), 23-33.

¹³ F. MICKIEWICZ, „Przez Jezusa w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2,18). *Bóg jako Ojciec w Listach św. Pawła*, w: Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, 125-148.

samym roku ukazała się książka H. Langkammera, w której poruszono temat ojcstwa Boga z punktu widzenia kerygmatycznego we wszystkich księgach NT. Pismom Pawłowym autor poświęcił w niej strony 191-203, natomiast Hbr oraz czterem interesującym nas Listom Katolickim strony 205-217¹⁴.

Żeby nie wracać do problemu autorstwa poszczególnych pism, które będą przedmiotem badań w niniejszym opracowaniu pod kątem zawartej w nich nauki o Bogu jako Ojcu, warto w tym miejscu poświęcić temu nieco uwagi. Jak wiadomo, nie ma problemu Pawłowego autorstwa siedmiu jego listów: Rz, 1-2 Kor, Ga, Flp, Flm, 1 Tes. Nie ma też właściwie problemu z nie-Pawłowym autorstwem Hbr¹⁵. W przypadku pozostałych listów sprawa nie jest tak jednoznaczna. I tak np. M. Buscemi podaje w wątpliwość Pawłową autentyczność tylko trzech listów: Ef, Kol i 2 Tes, z czego wynika, że pozostałe dziesięć są niewątpliwie Pawłowymi, o czym zresztą wyraźnie wspomina¹⁶. Z kolei H. Langkammer mówi tylko o Ef jako po-Pawłowym piśmie, choć jednocześnie widzi go w *Corpus Paulinum* i dlatego uwzględnia go również w swojej książce¹⁷. Wolno mniemać, że obydwaj wspomniani tu autorzy Listy Pasterskie traktują jako autentyczne pisma Pawła, choć ten ostatni o tym wyraźnie nie wspomina, aczkolwiek w innej swojej książce podaje dość powszechną opinię współczesnych uczonych o nie-Pawłowym pochodzeniu tych listów, ale nie zajmuje wobec nich wyraźnego stanowiska¹⁸.

¹⁴ H. LANGKAMMER, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom 1999.

¹⁵ Warto tu przytoczyć opinię P. Ellingwortha, według którego ostatnim autorem broniącym jeszcze Pawłowego autorstwa Listu do Hebrajczyków był Nichol w roku 1980: P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, NIGTC, Grand Rapids 1993³, przyp. 1.

¹⁶ M. BUSCEMI, *Dio Padre in san Paolo*, 247.

¹⁷ H. LANGKAMMER, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, 191.

¹⁸ TENŻE, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1992³, 197.

Większość współczesnych uczonych jest jednak przekonana o ich późniejszym pochodzeniu¹⁹.

Zgodnie z powszechnym przekonaniem współczesnych uczonych List do Efezjan nie wyszedł spod pióra Pawła²⁰. Nieco bardziej skomplikowana jest problematyka autorstwa Listu do Kolosan. Najogólniej mówiąc, uczeni ostatnich lat z kręgu języka niemieckiego są zdecydowanie za nie-Pawłowym jego autorstwem²¹. Nie brak jednak takich,

¹⁹ U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2002⁴, 375n.; Y. REDALIÉ, *Les Épîtres Pastorales (1 et 2 Timothée; Tite)*, w: *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, red. D. Marguerat, Genève 2000, 307: „Une majorité de commentateurs modernes les considèrent comme écrits non pas de la main de Paul [...]”; L. OBERLINER, *Die Pastoralbriefe. Kommentar zum Ersten Timotheusbrief*, HTKNT 11/2, Freiburg – Basel – Wien 1994, XXIII-XLV; W. RAKOCY, *Parweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003, 361: „Znaczy to, że najprawdopodobniej LP nie wyszły spod ręki apostoła (w pierwszej kolejności dotyczy 1 Tm i Tt)”. Listę zwolenników nie-Pawłowego autorstwa Listów Pasterskich można by wydłużyć. Wypada nadmienić, że ostatnio dwóch autorów (M. PRIOR i J. MURPHY-O’CONNOR) przyjmuje Pawłowe autorstwo 2 Tm; zob. W. RAKOCY, *Parweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, 365n.

²⁰ U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 349-351; A. DETTWILER, *L’Épître aux Éphésiens*, w: *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, red. D. Marguerat, Le Monde de la Bible 41, Genève 2000, 282: „Aujourd’hui, son caractère deutero-Paulinien est presque unanimement accepté [...]”; M.Y. MacDONALD, *Colossians and Ephesians*, Sacra Pagina 17, Collegeville 2000, 16: „The majority of commentators today consider Ephesians to be deutero-Pauline and this is the position being taken in this commentary”; S. MĘDALA, *Tajemnica Bożej ekonomii zbawienia (List do Efezjan)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, 9, red. J. Frankowski i S. Mędała, Warszawa 1997, 450nn.

²¹ I. MAISCH, *Der Brief an die Gemeinde in Kolossä*, Stuttgart 2003, 16; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 336. Por. także: B. ADAM-CZEWSKI, *List do Filemona. List do Kolosan*, Częstochowa 206, 133: „Należy zatem przyjąć, iż rzeczywistym autorem Listu do Kolosan jest Tymoteusz [...]”; A. PACIOREK, *Parweł Apostoł – Pisma*, cz. 2, Tarnów 1997, 12n.; M.Y. MacDONALD, *Colossians and Ephesians*, 7: „In my opinion some of the most telling evidence in favor of the deutero-Pauline authorship of Colossians comes sharply into view with the aid of social-scientific perspective”.

którzy bronią Pawłowego autorstwa tego listu²². Również w przypadku 2 Listu do Tesaloniczan zdania teologów są podzielone, choć w ostatnich latach przeważa opinia o jego nie-Pawłowym pochodzeniu, przede wszystkim w środowisku teologów niemieckich, ale także ostatnio w kręgu języka angielskiego, zmienne natomiast stanowisko prezentuje teologia francuska²³.

Pozostało na koniec podjąć ten sam problem w odniesieniu do wyżej wspomnianych listów wśród Listów Katolickich. Również w odniesieniu do Listu św. Jakuba brak jednomyślności wśród uczonych w sprawie jego autorstwa, aczkolwiek większość jest przekonana o jego późniejszym pochodzeniu,

²² Należą do nich między innymi polscy teologowie, choć nie wyłącznie: H. LANGKAMMER, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, 183; tenże, *List do Kolosan*, Biblia Lubelska, Lublin 2002, 17; W. RAKOCY, *PaWEŁ ApostoŁ. Chronologia życia i pism*, 320 (tu też można znaleźć przegląd różnych opinii na temat autorstwa Kol). Na trudność rozwiązania tego problemu wskazuje również fakt, że niektórzy autorzy ograniczają się wyłącznie do zaprezentowania różnych opinii, bez zajmowania własnego stanowiska w tej kwestii, np. J.N. ALETTI, *Sant Paul. Épitre aux Colossiens*, Paris 1993, 27-31; I. MAISCH, *Der Brief an die Gemeinde in Kolossä*, 16, zalicza do takich Bartha z Anglii i Arnolda z Ameryki, co nie znaczy, że w Ameryce nie ma w ostatnich latach zwolenników nie-Pawłowego autorstwa (zob. przypis 21– M.Y. MacDONALD).

²³ P.G. MÜLLER, *Der Erste und Zweite Brief an die Thessaloniker*, Regensburger Neues Testament, Regensburg 2001, 230nn.; E.J. RICHARD, *First and Second Thessalonians*, Sacra Pagina 11, Collegeville 1995n.: „A further, basic conclusion also reached after considerable analysis is the pseudonymous [...] The autor addresses, in the name of Paul [...]”; A. DETTWILLER, *La Deuxième Épitre aux Thessaloniens*, w: *Introduction au Nouveau Testament*, Le Monde de la Bible 41, red. D. Marguerat, Genève 2000, 295, przypominając o różnym stanowisku francuskich uczonych w tej kwestii, sam opowiada się za nie-Pawłowym pochodzeniem 2 Tes. Za Pawłowym pochodzeniem naszego listu opowiada się W. RAKOCY, *PaWEŁ ApostoŁ. Chronologia życia i pism*, 145. Brak jednoznacznego stanowiska w tej materii prezentuje H. LANGKAMMER, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, 148.

czyli odmawia Jakubowi autorstwa²⁴. To samo trzeba powiedzieć o autorstwie 1 i 2 Piotra oraz Judy²⁵. Ponieważ zagadnienie autorstwa poszczególnych listów, które będą przedmiotem zainteresowania, nie należy ściśle do tematu, dlatego ograniczyliśmy się tylko do przypomnienia opinii większości współczesnych uczonych, nie zajmując własnego stanowiska. Z punktu widzenia podjętego tematu nie ma to istotnego

²⁴ M. DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus*, Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 15, Göttingen 1984¹², 35: „So bleibt der Verf. für uns mit Recht ein Unbekannter unter den Vielen, mehr Zeuge als Gestalter”; F. VOUGA, *L'Épître de Jacques*, w: *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, 413; BO REICKE, *The Epistles of James, Peter and Jude*, AncBib 37, Garden City – New York 1981², 4: „We come to the conclusion that it is a production of a later author”; H. LANGKAMMER, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, 230n.; R. BARTNICKI, *Problem żywej wiary (List św. Jakuba)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwwanie ksiąg biblijnych*, 10, 118: „Bardziej prawdopodobna jest opinia upatrująca w Liście Jakuba dzieło nieznanego judeo-chrześcijanina[...]”. Nieco inaczej postrzega ten problem P.J. Hartin w swoim komentarzu, którego zdaniem Jakub, biskup Jerozolimy, jest autorem listu, choć jego ostateczna wersja mogła powstać krótko po śmierci Jakuba. Oto tytuł jego dzieła: P.J. HARTIN, *James*, Sacra Pagina 14, Collegeville 2003, 24n.

²⁵ BO REICKE, *The Epistles of James, Peter and Jude*, The AncBib 37, Garden City – New York 1981², 70 (dotyczy autorstwa 1 P), 143 (dotyczy autorstwa 2 P), 190n. (dotyczy autorstwa Jud); L. GOPPELT, *Der Erste Petrusbrief*, Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 12/1, Göttingen 1978, 37 (obaj wymienieni tu autorzy są zdania, że autorem 1 P jest Sylwan, który napisał 1 P na zlecenie Piotra); H. PULSEN, *Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief*, Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 12/2, Göttingen 1992, 44n. (dotyczy Jud), 93 (dotyczy 2 P). Podobnego zdania jest U. Schnelle w odniesieniu do omawianej tu części Listów Katolickich: U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 434 (Jk), 447 (1 P), 462 (Jud), 471 (2 P). Spośród polskich biblistów za pseudoepigraficzne uważają omawiane tu listy: H. LANGKAMMER, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, 244 (1 P), 261n. (2 P i Jud); J. ZAŁĘSKI, *Chrześcijanin w świecie i wobec świata (Pierwszy List św. Piotra)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwwanie ksiąg biblijnych*, 10, 103; R. BARTNICKI, *Walka z herezjami (List św. Judy)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwwanie ksiąg biblijnych*, 133; tenże, *W trosce o czystość wiary (Drugi List św. Piotra)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwwanie ksiąg biblijnych*, 10, 144.

znaczenia i nie wpływa na przedstawienie nauki o Bogu jako Ojcu w wyżej wspomnianych pismach NT. Wstępna formuła pozdrowienia występuje w tym samym lub bardzo zbliżonym brzmieniu zarówno w pismach niewątpliwie Pawłowych, jak i w podawanych w wątpliwość. Wprawdzie nauka o Bogu Ojcu znajduje się też w Hbr i w interesującej nas części Listów Katolickich, ale pojawia się we wstępnej ich części albo w znacznie zmienionej formie (Jk, 1 i 2 P, Jud), albo brakuje jej w ogóle (Hbr).

Może dziwić rzeczywiście tak małe zainteresowanie tematyką Boga we współczesnej literaturze teologicznej, jeśli wziąć pod uwagę częstotliwość terminu $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, który w interesujących nas księgach NT pojawia się łącznie niemal 700 razy w ponad 600 wersetach, a w *Corpus Paulinum* i Hbr ponad 600 razy w niemal 550 tekstach. A jeśli dodać do tego jeszcze liczne peryfrazy, w których wyraźnie jest mowa o Bogu jako Ojcu, choć niekonieczne za pomocą wspomnianej wyżej formuły, to liczba tekstów powiększyłaby się jeszcze bardziej. Ze zrozumiałych względów także w niniejszym opracowaniu nie możemy uwzględnić wszystkich tekstów, w których wprost czy przynajmniej domyślnie jest mowa o Bogu. Zgodnie z zakreślonym tematem trzeba będzie ograniczyć się z konieczności tylko do tych tekstów, gdzie termin $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ występuje w połączeniu z terminem $\pi\alpha\tau\eta\rho$ bądź z terminem $\upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$. Warto dla całości obrazu wspomnieć także, że rzeczownik $\pi\alpha\tau\eta\rho$ występuje łącznie 82 razy w 79 wersetach. Już ten fakt zacieśnia znacznie pole naszych badań, a przecież nie zawsze ten ostatni termin odnosi się do Boga; często – tylko do ludzi. W *Corpus Paulinum*, łącznie z Hbr, pojawia się on 72 razy w 69 tekstach, w pozostałych listach, będących przedmiotem zainteresowania, 10 razy w 9 tekstach.

Żeby można było dokładniej zbadać naukę natchnionych autorów na wskazany wyżej temat, trzeba będzie najpierw zaprezentować dokładniej terminologię z tym związaną (1), a po jej ustaleniu przebadać najpierw wyrażenia wskazujące,

że Bóg jest Ojcem Jezusa (2), a potem, że Jezus jest Synem Bożym (3) i wynikające stąd implikacje dla nauki o Bogu jako Ojcu Jezusa, i wreszcie przebadać te teksty, w których pojawia się przekonanie autorów wspomnianych wyżej pism, że Bóg jest naszym Ojcem (4).

I. TERMINOLOGIA

Zobaczmy teraz bardziej szczegółowo częstotliwość występowania terminu *theos* w łączności z *patēr*. W sumie w *Corpus Paulinum* pojawia się ta formuła ok. 40 razy, a w Listach Katolickich – pięciokrotnie. Najczęściej spotyka się połączenie tych dwóch terminów razem bez rodzajnika przed każdym z nich, czyli formuła *theos patēr*, która występuje w 17 tekstach Pawłowych (Rz 1,7; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Ga 1,1.3; Ef 1,2; 6,23; Flp 1,2; 2,11; Kol 1,2.3; 3,17; 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1.2; 1 Tm 1,2; 2 Tm 1,2; Tt 1,4; Flm 3) i w trzech tekstach w interesujących nas Listach Katolickich (1 P 1,2; 2 P 1,17; Jud 1)²⁶. W 2 tekstach wyżej wspomniana formuła występuje z rodzajnikiem przed *theos* (Kol 1,3; 3,17). Inne wyrażenie, a mianowicie *theos kai patēr* można spotkać 12 razy w pismach Pawła (Rz 15,6; 1 Kor 15,24; 2 Kor 1,3; 11,31; Ga 1,4; Ef 1,3; 4,6; 5,20; Flp 4,20; 1 Tes 1,3; 3,11.13) i 2 razy w Listach Katolickich (Jk 1,27; 1 P 1,3). Wypada zaznaczyć, że jedynie w dwóch przypadkach nie ma przed pierwszym z tych terminów rodzajnika *ho*. We wspomnianych dwóch przypadkach zamiast rodzajnika mamy w Ef 4,6 liczebnik *eis* przed *theos*, a w 1 Tes 1,2 – przyimek *en* przed *theos*. Ponadto 5 razy pojawia się tylko termin *patēr*, odnoszący się niewątpliwie do Boga (Rz 6,4; 2 Kor 6,18; Ef 2,18; 3,14; Kol 1,12), co może wskazywać, że te dwa terminy: Bóg i Ojciec są zamienne. W 4 spośród nich ten termin poprzedzony jest rodzajnikiem *ho*, a w jednym (2 Kor 6,18) poprzedzony jest przy-

²⁶ M. BUSCEMI, *Dio Padre in san Paolo*, 249, podaje niedokładnie, że formuła ta brzmi $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma \acute{o} \pi\alpha\tau\eta\rho$ i występuje 18 razy.

imkiem *eis*. Odrębny problem stanowi Ef 1,17, w którym przed chwilą wspomniany termin można potraktować jako umieszczony oddzielnie; z drugiej jednak strony w tym samym wierszu, tylko na jego początku, mamy termin *ho Theos*. Obydwa są poprzedzone rodzajnikiem. Można więc zaliczyć to wyrażenie do formuły *Theos patēr* bądź jako oddzielnie występujący rzeczownik²⁷. Najrzadziej można znaleźć formułę *Theos ho patēr* (tylko dwukrotnie: 1 Kor 8,6 i 2 Tes 2,16), a dokładniej mówiąc, spotykamy ją jedynie w 2 Kor 8,6, gdzie przed *theos* stoi liczebnik główny *eis*, a nie rodzajnik; natomiast w 2 Tes 2,16 przed obydwojma terminami naszej formuły mamy rodzajnik *ho*. Z podobnym zjawiskiem mamy do czynienia w Ef 1,17, przy czym obydwa rzeczowniki poprzedza rodzajnik *ho*, choć są one od siebie oddzielone dalszą częścią zdania: „Bóg Pana naszego Jezusa Chrystusa, Bóg chwały”. Na koniec trzeba jeszcze wspomnieć jedną formułę, w której termin *patēr* jest poprzedzony innym terminem niż Bóg, ale niewątpliwie odnoszącym się do Boga; chodzi o formułę *Abba ho patēr*, którą spotykamy jedynie dwukrotnie u Pawła (Rz 8,15; Ga 4,6). Reasumując więc ogólną liczbę terminów określających Boga jako Ojca, łatwo można stwierdzić, że w pismach Pawłowych mamy ich 39, a w Listach Katolickich (bez pism Janowych) – 5. Widać wyraźną przewagę w *Corpus Paulinum* w stosunku do Jk, 1 i 2 P oraz Jud. Wynika też z owych danych statystycznych, że dla Pawła Bóg jest przede wszystkim Ojcem²⁸.

Po dokonaniu analizy statystyczno-terminologicznej wypada zapytać, w jakiej relacji do siebie pozostają obydwa terminy. Stawiając to samo pytanie inaczej, należy zastanowić się, dla kogo Bóg jest Ojcem?

²⁷ M. BUSCEMI, *Dio Padre in san Paolo*, 251, zalicza go do samodzielnie istniejącego terminu w odniesieniu do Boga.

²⁸ M. BUSCEMI, *Dio Padre in san Paolo*, 248: „Di più: non c'è nell'epistolario paolino un altro titolo riguardante Dio che possa stare alla pari con quello di 'Dio', il Padre”; s. 251: „Dio, per Paolo, è per definizione il Padre”. Warto zaznaczyć, że ten autor upraszcza nieco problematykę pojawiania się omawianych w jego artykule terminów z rodzajnikiem czy bez.

II. BÓG OJCEM JEZUSA

Przynajmniej pięciokrotnie pojawia się określenie Boga jako Ojca Jezusa Chrystusa w *Corpus Paulinum* (Rz 15,6; 2 Kor 1,3; 11,31; Ef 1,3; Kol 1,3) i 1 raz w 1 P 1,3. Pięciokrotnie występuje stwierdzenie autora odnośnego listu, iż Bóg jest Ojcem Jezusa, który jest jednocześnie naszym Panem (Rz 15,6; 2 Kor 1,3; Ef 1,3; Kol 1,3; 2 Kor 11,31; 1 P 1,3). 1 raz można znaleźć stwierdzenie św. Pawła, że Bóg jest Ojcem Jezusa, bez wzmianki o naszym Panu (2 Kor 11,31). W czterech przypadkach formuła wstępna została poszerzona o słowo „błogosławiony” (2 Kor 1,3; 11,31; Ef 1,3 i 1 P 1,3), choć zawiera też wzmiankę o tym, że Jezus jest naszym Panem, z wyjątkiem 2 Kor 11,31. Jeszcze jedno warto podkreślić: niemal we wszystkich tekstach (wyjątek stanowi jedynie Kol 1,3) terminy „Bóg” i „Ojciec” połączone są spójnikiem *kai*. Tego rodzaju formuła występuje częściej wraz z towarzyszącymi jej wyrażeniami występującymi w genetiwie. I tak w Ga 1,4; Flp 4,20; 1 Tes 1,3; 3,13 pojawia się z genetiwem zaimka osobowego *hēmōn*, w Ef 4,6 z *pantōn*, a z wyrażeniem „Pana naszego Jezusa Chrystusa” w Rz 15,6; 2 Kor 1,3; 11,31; Ef 1,3; 1 P 1,3. Mamy tu do czynienia z uroczystą formułą oryginalną, zaczerpniętą z liturgii²⁹.

Wróćmy jednak do formuły, w której mowa jest o Bogu jako Ojcu Jezusa. Mimo że występuje ona w różnych kontekstach i w różnych miejscach listów, pochodzących przecież od różnych autorów, to jednak można w nich znaleźć, jak zresztą przed chwilą wspomniano, pewne wspólne elementy. Jednym z nich, o bardzo doniosłym znaczeniu teologicznym, jest fakt, że po wyrażeniu *Theos patēr*, niezależnie od tego, w jakim przypadku oba rzeczowniki występują, następuje odniesienie do Jezusa Chry-

²⁹ M. BUSCEMI, *Dio Padre in san Paolo*, 250-252. O jej liturgicznym *Sitz im Leben* wspomina np. K. ROMANIUK, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo św. w 12 tomach, 6, cz. 1), Poznań – Warszawa 1978, 272; B. BYRNE, *Romans*, Sacra Pagina 6, Collegeville 1996, 427.

stusa zawsze w drugim przypadku liczby pojedynczej. Ale tu nasuwa się pytanie, czy wyrażenie „Pana naszego Jezusa Chrystusa” należy odnieść do całego wyrażenia „Bóg i Ojciec”, czy też do pierwszego jego członu (Bóg), czy wreszcie tylko do ostatniego (Ojciec)?

G. Schrenk zwraca uwagę, że spójnik *kai* w wyrażeniu „Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa” charakteryzuje się przede wszystkim asydentycznym ujęciem, jeżeli po rzeczowniku *patēr* następuje genetiwnus. Jego zdaniem, należałoby potraktować *Theos* jako samodzielnie stojący termin, a część dalszą zdania, wyrażoną w genetiwie, odnieść tylko do Ojca. Używając *Theos*, Apostoł chciał podkreślić chwałę Boga, natomiast przez zastosowanie *patēr* wyrazić objawienie Jezusa Chrystusa³⁰. Przy takim założeniu należałoby oczywiście zgodzić się, że także genetiwnus *hēmōn* zależy od *patēr*, a nie tylko wyrażenie *Kyriou Jesou Christou*, o czym nie ma wznianki u wspomnianego tu autora. Nieco inaczej widzi to M. Buscemi, którego zdaniem wyrażenie *Kyriou Jesou Christou* można interpretować dwójako: a) w sensie wyłącznie podmiotowym, czyli Bóg i Ojciec objawił nam Jezusa Chrystusa; b) w sensie podmiotowym w odniesieniu do terminu Bóg i przedmiotowym w odniesieniu do terminu Ojciec – w takim przypadku forma genetiwu mogłaby oznaczać dwie różne rzeczywistości: 1) Bóg, o którym mowa w tych fragmentach tekstu świętego, nie jest ani Bogiem filozofów, ani Bogiem objawionym w ST, lecz Bogiem objawionym przez Jezusa Chrystusa; 2) Bóg jest Ojcem, który zrodził Jezusa Chrystusa i w Nim wezwał również nas do istnienia i świętości; c) wreszcie można to wyrażenie rozumieć w sensie przedmiotowym pośrednim, co mogłoby oznaczać, że Bóg i Ojciec objawił się nam w Jezusie Chrystusie³¹.

Nie jest łatwo rozstrzygnąć, która forma z owych analiz filologicznych służy lepiej wydobyciu właściwej intencji autorów

³⁰ G. SCHRENK, *Patēr*, w: TWNT V, 1009.

³¹ M. BUSCEMI, *Dio Padre in san Paolo*, 250n.

posługujących się tą formułą. Nie bez znaczenia jest tu użycie spójnika *kai*, niemal we wszystkich rozważanych tu tekstach (wyjątek stanowi Kol 1,3), za pomocą którego zapewne nasi autorzy chcieli podkreślić prawdę nie tylko o Bogu, ale jednocześnie pragnęli mocno zaakcentować, że ten Bóg jest Ojcem, a więc wchodzi w szczególnie bliskie relacje z Jezusem. Zanim ustosunkujemy się do tej kwestii, warto jeszcze przypomnieć, że w większości interesujących nas tu tekstów, z wyjątkiem Kol 1,3 i Rz 15,6, pojawia się dodatkowe określenie Boga jako *eulogetos* (błogosławiony). Mamy tu niewątpliwie nawiązanie do znanych w ST błogosławieństw (np. 1 Krl 8,15.56; Ps 41,14; 72,18.19), a także w tekstach qumrańskich (np. 1 QS 11,15; 1 QH 5,20), które tworzą tło dla wypowiedzi wspomnianych wyżej autorów NT (por. także Łk 1,68; Rz 9,5). W ST stosowano eulogie do Jahwe Izraela. LXX hebrajskie błogosławieństwo (*berakah*, a dokładniej mówiąc, jego participialną formę pasywną: *baruk*) przetłumaczyła, nieznanym w świecie pozabiblijnym, przymiotnikiem odsłownym *eulogetos* (błogosławiony). W NT tylko Łk w swoim tekście odnosi ów termin do Boga Izraela. W interesujących nas tu tekstach NT ich autorzy określają Boga jako Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa³².

Znana już nam dobrze formuła „Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa” występuje w różnych kontekstach. I tak w niektórych tekstach, a szczególnie wyrażnie tam, gdzie mowa jest o uwielbionym Bogu, pojawia się w kontekście modlitwy uwielbienia (2 Kor 1,3; Ef 1,3; 1 P 1,3). Z kolei w 2 Kor 11,31 Bóg także jest błogosławiony, i to na wieki, ale kontekst jest nieco inny. Tu owa poszerzona wersja eulogii ma służyć Pawłowi, bro-

³² C.M. MARTINI, *Il segreto della Prima Lettera di Pietro*, Casale Monferrato 2005, 36n.; L. GOPPELT, *Der erste Petrusbrief*, Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 12/1, Göttingen 1978, 91; M.Y. MacDONALD, *Colossians and Ephesians*, 197. Na temat eulogii w Ef 1,3 zob. więcej w: C. BASEVI, *La benedizione di Ef 1,3-14: il disegno di salvezza di Dio Padre*, Annales Theologici 14 (2000), 314n.

niącemu swojej godności apostołskiej, za autorytet, wobec którego stwierdza, iż to wszystko, co o sobie do tej pory powiedział, jest prawdą. Kolejne dwa teksty są umieszczone bądź to w kontekście modlitwy dziękczynnej (Kol 1,3), bądź chwały należnej Bogu (Rz 15,6). Godzi się przypomnieć, że w przypadku tych ostatnich tekstów nie ma formuły błogosławieństwa. W kilku tekstach po interesującej nas formule (z lub bez eulogii) następują po niej lub ją poprzedzają propozycje pozytywne, wskazujące na źródło i podstawę zawartych tam wskazówek dla chrześcijan. Ten sam Bóg, który jest Ojcem Jezusa, kierując się miłosierdziem, jest w stanie zrodzić nas do żywej nadziei (1 P 1,3), a jako miłosierny Ojciec jest źródłem pociechy (2 Kor 1,3). Taki Bóg, napełniający cierpliwością i pociechą, jest w stanie spowodować, żeby chrześcijanie jednomyślnie Go wysławiali (Rz 15,4-6)³³.

Mimo różnych kontekstów i różnych autorów, nasza formuła, mająca swoje liturgiczne *Sitz im Leben*, wyraża wiarę pierwotnego Kościoła, że Boga, o którym jest mowa we wspomnianych tekstach, nie da się porównać z bogiem, mniej lub bardziej osobowym, w grecko-rzymskim świecie, ani nawet z tym samym Bogiem w judaizmie. Formuła „Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa” wyrażona w modlitewnej formie liturgicznej wyraża przekonanie pierwotnego chrześcijaństwa, że teraz Bóg nie potrzebuje już więcej objawiać się tylko jako Bóg Izraela, lecz jako Ojciec swojego Syna. Można też odkryć jeszcze inną myśl, a mianowicie, że dla pierwotnego chrześcijaństwa, a zwłaszcza dla Pawła, nie można już zatrzymywać się tylko na stwierdzeniu, że mamy jedynego Boga, lecz że mamy takiego Boga, który wchodzi w relacje personalne ze swoim Synem i ludźmi³⁴.

³³ U. WICKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 12-16)*, Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6/3, Neukirchen-Vluyn 1989², 102n.

³⁴ L. GOPPELT, *Der Erste Petrusbrief*, 91n.; C.M. MARTINI, *Il segreto della Prima Lettera di Pietro*, 37; M. BUSCEMI, *Dio Padre in san Paolo*, 251; M.Y. MacDONALD, *Colossians and Ephesians*, 197; G. SCHRENK, *Patēr*, w: TWNT V, 1009.

III. JEZUS SYNEM BOŻYM

Kolejnym wyrażeniem, wskazującym na bliskie relacje między Bogiem i Jezusem, jest termin *hyios* w połączeniu z *Theos*. Także w tym przypadku warto podać dane statystyczne. Otóż termin *hyios* występuje 58 razy w 51 tekstach, przy czym tylko 30 razy w 25 tekstach w połączeniu mniej lub bardziej oczywistym z rzeczownikiem *theos*. W wielu tekstach interesujących nas tu pism NT rzeczownik *hyios* odnosi się do ludzi (24 razy). Przedmiotem dalszego zainteresowania pozostaną, ze zrozumiałych względów, tylko te teksty, w których zawarta jest myśl natchnionych autorów o synostwie Bożym Jezusa. Najczęściej zawiera się to przekonanie w Liście do Rzymian (siedmiokrotnie: 1,3.4.9; 5,10; 8,3.29.32) i w Liście do Hebrajczyków (trzynastokrotnie: 1,2.5 (dwukrotnie); 1,8; 2,6; 3,6; 4,14; 5,5.8; 6,6; 7,3.28; 10,29). Najrzadziej zaś wśród interesujących nas Listów Katolickich, bo tylko 1 raz, w 2 P 2,17, pojawia się przekonanie, że Jezus jest Synem Boga. Dla całości statystycznej odnotujmy jeszcze, że wśród pozostałych pism 2 razy pojawia się w 1 Kor (1,9; 15,28), 1 raz w 2 Kor (1,19), 4 razy w Ga (1,16; 2,20; 4,4.6) 1 raz w Ef (4,13), 1 raz w Kol (1,13) i 1 raz w 1 Tes (1,10). Z owych danych statystycznych można wysnuć wniosek, że w żadnym, z wymienionych do tej pory, tekście nie pojawiają się razem terminy „Ojciec” i „Syn”. Tam, gdzie mówi się o Bogu jako Ojcu Jezusa, nie pojawia się termin „Syn” i tam, gdzie jest mowa o Jezusie jako Synu Boga, nie ma terminu „Ojciec”. Można się tylko domyślać przyczyny: zestawienie pary terminów „Ojciec – Syn” lub „Syn Ojca” byłoby niezręczne i stanowiłoby swoistego rodzaju pleonazm³⁵.

Łukasz w drugim swoim dziele przypominał, że Paweł zaraz po nawróceniu zaczął głosić naukę o synostwie Bożym Jezusa: „Jakiś czas spędził z uczniami w Damaszku i zaraz zaczął głosić w synagogach, że Jezus jest Synem Bożym” (Dz 9,20). Nic więc

³⁵ F. MICKIEWICZ, „Przez Jezusa w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2,18). *Bóg jako Ojciec w Listach św. Pawła*, 131n.

dziwnego, że tego rodzaju nauka znalazła odbicie także w jego listach. Uderza wśród pism Pawłowych najczęstsze pojawianie się relacji „Bóg – Syn” w odniesieniu do Jezusa w 2 listach, a mianowicie w Rz i Ga, których głównym tematem jest nauka Apostoła Narodów o usprawiedliwieniu przez wiarę, a nie uczynki Prawa (zob. wyżej dane statystyczne). O swoim wybraniu do głoszenia Ewangelii Bożej Paweł przypomina zaraz na początku Rz (1,1). Wprawdzie wzmianka o Jego Synu pojawi się dopiero w Rz 1,3, ale nie ma wątpliwości, że Boga wspomnianego w Rz 1,2 należy odnieść do „Jego Syna” w 3. wierszu. Autor listu wyjaśnia dalej, co jest głównym tematem głoszonej przez niego Ewangelii; jest nim „Jego Syn”. Myśl o synostwie Bożym Jezusa powtórzy jeszcze raz w 1,4. Podobną myśl wyrazi Paweł w Ga 1, 16 i uczyni to również w kontekście wybrania go do głoszenia Ewangelii. Autor tego ostatniego listu odwołuje się tu do wybrania go jeszcze w łonie matki, na wzór proroka Iz (49,1) czy Jr (1,5), aby w ten sposób mógł Bóg objawić swojego Syna przez Pawła powołanego do głoszenia Ewangelii poganom. Tym razem sam Paweł potwierdza, że natychmiast, czyli nie szukając rady u ludzi, zaczął głosić Ewangelię o Synu Bożym. Oto jego słowa: „Gdy jednak spодobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją, aby objawić Syna swego we mnie, bym Ewangelię o Nim głosił poganom...” (Ga 1,15n.). Jak widać, w obydwóch tekstach nauka o synostwie Bożym Jezusa powiązana jest ściśle z głoszeniem Ewangelii. Innym elementem, łączącym te dwie wypowiedzi, jest czasownik *aforidzō*. Różnica polega na tym, że w Rz 1,1 mamy participialną formę perfektum pasywnego, a w Ga 1,15 – participialną formę aorystu aktywnego.

W obydwóch też tekstach jest mowa o powołaniu Apostoła (Rz 1,1; Ga 1,15), przy czym w pierwszym przymiotnik *klētos* poprzedza *afōrismenos*, a w drugim z nich jest w odwrotnym porządku. Niewątpliwie obracamy się w tym samym polu semantycznym w obu tekstach. Przymiotnik pozostaje bowiem w jakimś związku z czasownikiem *kaleō*. Obydwa więc teksty

mówią o powołaniu Apostoła, przy czym w Rz 1,1 Paweł, posługując się przymiotnikiem „powołany”, miał – być może – na myśli wydarzenie pod Damaszkiem, gdzie dokonało się jego nawrócenie, a w konsekwencji tego jego powołanie, natomiast „oddzielony” oznaczałoby bliższe określenie zadań nałożonych na niego w chwili powołania go przez Boga do głoszenia Ewangelii³⁶. W podobnym znaczeniu występują obydwie te czasowniki w Ga 1,15, tym razem obydwie w participialnej formie aorystu, przy czym owo wydzielenie dotyczy tu jeszcze wcześniejszego momentu życia Pawła, bo jeszcze w łonie matki, a powołanie należy powiązać z łaską, dzięki której został wezwany do głoszenia Ewangelii poganom. Inaczej mówiąc, obydwie czasowniki wskazują na misję zleconą Pawłowi przez Boga, czyli głoszenie Tego, który jest Jego Synem³⁷. Oznacza to oczywiście, że Paweł głosi Jezusa jako Syna, którego Ojcem jest Bóg.

Wypada jeszcze zatrzymać się przez chwilę na treści teologicznej Rz 1,3-4. Apostoł przypomina najpierw w Rz 1,2, że Ewangelia, do głoszenia której został powołany, była przez Boga zapowiedziana już w nauczaniu prorockim. Paweł uznał za stosowne przybliżyć w Rz 1,3-4 postać Jezusa, Syna Bożego, którego będzie głosił poganom. Posługując się znany mu z tradycji wczesnochrześcijańskim wyznaniem wiary lub przed-Pawłowym tekstem liturgicznym, stwierdza, że Syn Boży pochodzi z rodu Dawida, a tym samym wskazuje na mesjańską godność Jezusa. Dalsze natomiast stwierdzenie o ustanowieniu Jezusa pełnym mocy Synem Bożym według Ducha świętości przez powstanie z martwych odnosi się do Jego bóstwa. Trudno zgodzić się z twierdzeniami niektórych uczonych, jakoby wyrażenie greckie w Rz 1,4 *ek anastaseōs nekrōn* sugerowało, że Jezus stał się Synem Bożym dopiero po zmartwychwstaniu. Na Bóstwo Jezusa jesz-

³⁶ K. ROMANIUK, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* 6,1, Poznań – Warszawa 1978, 77.

³⁷ A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico* (Studium Biblicum Franciscanum Analecta 63), Jerusalem 2004, 110n.

cze przed Jego zmartwychwstaniem wskazuje wyrażenie z Rz 1,3 *peri tou hyiou autou*, a także wiele innych tekstów Pawłowych (np. 1 Kor 1,9; 15, 28; Ga 1,16; 4,6). Ma rację J. Łach, który twierdzi, że dopiero razem wzięte wiersze Rz 1,3b-4a dają pełny obraz ludzkiej i Boskiej osoby Jezusa³⁸.

Dalszy ciąg dowodzenia, że Jezus jest Synem Bożym, znajdujemy w tej części Rz, która jest poświęcona nauce o usprawiedliwieniu przez wiarę w Chrystusa. Jednym ze skutków usprawiedliwienia jest pojednanie. Otóż zdaniem autora listu takie pojednanie ludzi z Bogiem stało się możliwe dzięki śmierci Syna Bożego. Tak brzmi pełny tekst Pawła: „Jeżeli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, to tym bardziej, będąc już pojednani, dostąpimy zbawienia przez Jego życie” (Rz 5,10). Autor listu przypomina w tekście bezpośrednio poprzedzającym zacytowany tu tekst, że Chrystus umarł za nas w konkretnym czasie, gdy byliśmy grzesznikami (por. Rz 5,6.10). Z tego faktu wyciąga optymistyczny dla ludzi wniosek, że tym bardziej jest to możliwe po usprawiedliwieniu przez Jego krew przelaną za nas na krzyżu. Tak więc śmierć Syna Bożego nie jest daremna. Dzięki niej otworzyła się dla nas droga zbawienia. Mamy tu też do czynienia z soteriologicznym wymiarem śmierci Syna Bożego³⁹.

³⁸ J. ŁACH, „[...]Okazał się Synem Bożym w mocy według Ducha uświęcenia przez zmartwychwstanie” (Rz 1,4), w: *Pan moim światłem. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jerzego Chmiela w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, 219-231, a zwł. 220n.; tenże, *Jezus Syn Dawida (studium egzegetyczno-teologiczne)*, Warszawa 1973, 38-40; F. MICKIEWICZ, „Przez Jezusa w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2,18). *Bóg jako Ojciec w Listach św. Pawła*, 129n.; K. ROMANIUK, *List do Rzymian*, 78-80; H. LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Attende Lectioni 3, Katowice 1976, 70-74. Niemal wszyscy wspomniani tu autorzy (z wyjątkiem Langkammera) uważają omawiany tekst za przed-Pawłowy.

³⁹ K. ROMANIUK, *List do Rzymian*, 133-135. O owym soteriologicznym wymiarze wspomina B. BYRNE, *Romans*, 171n.; H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, HTKNT 6, Freiburg – Basel – Wien 1979, 154-157.

Kontynuację tej myśli znajdujemy w 8. rozdziale Rz (8,3.29.32) oraz w Ga (2,20; 4,4.6). Widać to bardzo wyraźnie w pierwszym z tekstów 8. rozdziału, gdzie nie tylko podobna myśl jest zawarta, ale także można dostrzec bez trudu podobieństwo terminologiczne. Także tu występują terminy „Bóg – Syn”, „grzech”, „śmierć”. W Rz 8,3 autor dodatkowo podkreśla za pomocą zaimka zwrotnego *heautou*, że Bóg zesłał własnego Syna podobnego nam w celu zniszczenia grzechu. Jeszcze mocniej podkreśli to w Rz 8,32, gdzie użyje przymiotnika *idios* (własny) przed *hyios*⁴⁰. Raz mowa jest o posłaniu Syna Bożego w tym celu, by wydać wyrok potępiający na grzech (Rz 8,3), innym razem o nieoszczędzeniu nawet własnego Syna dla dobra ludzi (Rz 8,32), a wszystko po to, byśmy mogli się stać „na wzór obrazu Jego Syna” (Rz 8,29). Także w kontekście polemiki z Prawem pojawia się nauka o Synu Bożym w 2. i 4. rozdziale Ga. Także tu można znaleźć wzmiankę o wydaniu się Syna Bożego za Pawła (Ga 2,20); mamy tu ten sam czasownik, co i w Rz 8,32 (wydać) oraz wyrażenie „Syn Boży”. Mamy wreszcie wzmiankę o posłaniu Syna Bożego zarówno w Rz (8,3), jak i w Ga (4,4.6), choć przy użyciu dwóch różnych czasowników na oznaczenie idei posłania: *pempō* (Rz 8,3) i *apostellō* w złożonej formie (Ga 4,4.6). Na podobieństwo między Rz 5,10 i Ga 2,19n. wskazuje wreszcie wzmianka o życiu i śmierci.

W kontekście bezpośrednio poprzedzającym Ga 2,20, gdzie mamy wyraźną wzmiankę o synostwie Bożym Jezusa, jest mowa o śmierci Pawła dla Prawa, aby mógł on żyć dla Boga. Życie zaś dla Boga osiągnął Apostoł Narodów – jak dalej sam wyznaje – przez współukrzyżowanie z Chrystusem (Ga 2,19). Pośrednio więc mamy tu też aluzję do śmierci na krzyżu. Kontynuację tej myśli znajdujemy w Ga 2,20, wersecie zbudowanym podwójnie antytetycznie: Chrystus – ja, życie – śmierć. W tekście greckim

⁴⁰ K. ROMANIUK, *List do Rzymian*, 188; bardzo mocno akcentuje użycie przez Pawła w Rz 8,32 *idios* – „własny”, według którego Paweł rozróżnia dzięki temu wyrażenie między jedynym Synem Boga a ludźmi, którzy są adoptowanymi dziećmi Boga.

łatwo można dostrzec akcent położony na „ja” i „Chrystus”; obydwa bowiem terminy występują na końcu odnośnych części zdania („Żyję już nie ja, żyje we mnie Chrystus”)⁴¹. Podobnie jak w poprzednim wierszu, tak i w 2,20, myślą przewodnią jest życie, co również podkreśla powiązanie tych dwóch wierszy ze sobą. Nie bez racji można w powiedzeniu Pawła „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” dostrzec „najbardziej kompletną definicję życia chrześcijańskiego” podaną przez Pawła lub „teologię życia duchowego”⁴². Od momentu, kiedy Apostoł zaczął żyć dla Boga, jego własne „ja” (*egō*) zastąpił Chrystus (por. Rz 8,10). Z własnym „ja” Pawła spotykamy się wielokrotnie także w 7. rozdziale Rz (7,9.10.14.17.20.24.25) w kontekście grzesznego życia Pawła (7,20). Tu jednak stosunek Apostoła do własnego „ja” jest bardziej pozytywny. W Ga 2 natomiast akcent spoczywa wyraźnie na zamianie owego „ja” na Chrystusa.

W dalszej części Ga 2,20 autor listu odwołuje się do życia fizycznego. Wprawdzie użyty tu termin *sarks* (ciało) ma często u Pawła negatywne znaczenie, ale tu należy go rozumieć w znaczeniu życia fizycznego właściwego człowiekowi żyjącemu⁴³. Chociaż Apostoł jest świadom, iż żyje życiem w pełni ludzkim (życie w ciele), to jednak dzięki ściślej łączności z Chrystusem („żyje we mnie Chrystus”), jego ziemskie życie realizuje się dzięki wierze w Syna Bożego. W greckim wyrażeniu *en pistei dzō tē tou hyiou tou Theou* genetiwiu *tou hyiou tou Theou* można rozumieć jako genetiwiu obiectiwu bądź subiectiwu. Jeżeli mielibyśmy tu do czynienia z pierwszym genetiwiem, to wówczas należałoby

⁴¹ F.J. MATERA, *Galatians*, Sagra Pagina 9, Collegeville 1992, 96; E. SZYMANEK, *List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1978, 67.

⁴² E. SZYMANEK, *List do Galatów*, 66; M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico*, 233.

⁴³ F.J. MATERA, *Galatians*, Sagra Pagina 9, 96; M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico*, 223. Ten ostatni autor przypomina, że termin *sarks* występuje w Ga 18 razy, ale najczęściej w sensie etycznym. W naszym tekście należy go jednak rozumieć w znaczeniu życia ziemskiego.

przetłumaczyć nasze wyrażenie „żyję w wierze w Syna Bożego”⁴⁴. Przy założeniu, że chodzi o genetiwiu subiectiwu, Paweł żyje dzięki wierze w Syna Bożego⁴⁵. Trzeba chyba zgodzić się z większością tłumaczy oraz niemałej liczby komentatorów naszego wyrażenia, według których jest tu mowa o wierze Pawła w Syna Bożego. Wsparciem dla takiego rozumienia owego genetiwiu może być nieco wcześniej zapisany tekst, w tym samym rozdziale Ga (2,16), gdzie zdecydowanie jest mowa o wierze w Chrystusa. Wiara Pawła w Syna Bożego opiera się na miłości Jezusa, który wydał się za Pawła na śmierć.

Także w kontekście polemiki z Prawem pojawia się dwukrotnie w 4. rozdziale Ga wzmianka o synostwie Bożym Jezusa (Ga 4,4.6). O ile w Ga 2,20 Chrystus sam wydaje się za Pawła, o tyle w Rz 4,25 i 8,32 to Bóg nie oszczędził własnego Syna, lecz wydał Go za ludzi. Również w Ga 4.4.6 jest mowa o przewodniej roli Boga, który w odpowiednim czasie posłał swojego Syna, aby wykupił ludzi spod panowania Prawa. Przypomina to też Rz 8,3, gdzie także autor listu mówi o zesłaniu Syna w celu usunięcia grzechu. Nawiązując do Ga 4,2, gdzie to ojciec decyduje o tym, kiedy kończy się władza opiekunów nad jego synem, w Ga 4,4 tym, kto decyduje o posłaniu swojego Syna, jest Bóg jako Ojciec. To Bóg ustalił dokładnie czas (kiedy nadeszła pełnia czasu), kiedy należy posłać swojego Syna na świat. Czasownik „posłał” pojawi się także w Ga 4,6, choć w nieco innym kontekście. Nie ulega wątpliwości, że inicjatywa w obu przypadkach należy do Boga jako Ojca. Wprawdzie nie ma w 4,4 wprost mowy o preegzystencji Chrystusa, ale nie można też takiej myśli tu zawartej wykluczyć (por. też Rz 8,3; 1 Kor 8,6; 2 Kor 8,9; Flp 2,6-8).

⁴⁴ Tak to interpretuje M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico*, 224 i wyjaśnia, że chodzi o wiarę, którą mamy w Synu Bożym; zob. także F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, HTKNT 9, Leipzig 1973 (przedruk z serii wydawniczej Herdera), 183.

⁴⁵ Takie rozumienie proponuje F.J. MATERA, *Galatians*, Sagra Pagina 9, 96-101; E. SZYMANEK, *List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, 66.

Nawiązując niejako do swojego ziemskiego życia w Ga 2,20, Paweł w Ga 4,4 wskazuje także na ziemskie uwarunkowania Syna Bożego: „zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem”. Choć nie można wykluczyć, że Paweł mógł znać imię Maryi, matki Jezusa, to jednak w tym jedynym jego tekście maryjnym nie wymienia jej imienia. Wypada zgodzić się z twierdzeniem, że ten tekst nie mówi o dziewiczym poczęciu przez Maryję Syna Bożego, choć niektórzy uczeni sugerowali taką interpretację tego tekstu⁴⁶. Na ojcostwo Boga w odniesieniu do Jezusa wskazuje też Ga 4,6, choć tu pojawia się tego rodzaju przekonanie Pawła w kontekście przybranego synostwa wierzących, o czym wspomina już wiersz poprzedzający (4,5).

Zaraz na początku w. 4,6 pewien problem stwarza właściwe przetłumaczenie spójnika *hoti*. Gramatycznie rzecz biorąc, może on mieć znaczenie przyczynowe (ponieważ) lub deklaratywne (dlatego że, na dowód że). W pierwszym przypadku chodziłoby o to, że posłanie Ducha Syna Bożego w serca wierzących jest następstwem ich przybranego synostwa; w drugim przypadku synostwo Boże wierzących jest następstwem działania Ducha. Obydwie propozycje mają swoich zwolenników⁴⁷.

⁴⁶ F.J. MATERA, *Galatians*, Sagra Pagina 9, 151; E. SZYMANEK, *List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, 89n.; M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico*, 386nn. Szymanek, powołując się na starszych uczonych (Cornely, Brover, Jacono, de Roover, Bonnard, Jankowski), przychylił się do opinii o zawartej tu nauce o dziewiczym poczęciu Maryi; Matera jest zdania, że nie można tego rodzaju nauki ani potwierdzić, ani zaprzeczyć; M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico*, 390n., podobnie jak wielu wcześniejszych uczonych (Bousset, Amiot, Duncan, Ridderbos, Lagrange) jest przekonany, że Paweł chciał w tym tekście jedynie podkreślić fakt wcielenia Syna Bożego.

⁴⁷ E. SZYMANEK, *List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, 92, opowiada się za tłumaczeniem deklaratywnym wspomnianego spójnika; M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico*, 395, preferuje jego znaczenie przyczynowe. F.J. MATERA, *Galatians*, Sagra Pagina 9, 151, zdaje się opowiadać za deklaratywnym znaczeniem, choć jest świadom, że pierwszym jego znaczeniem jest „ponieważ”. Podzielone są zdania także wśród współczesnych tłumaczy obcojęzycznych i polskich tego spójnika.

W pierwszym przypadku należałoby więc przetłumaczyć nasz tekst następująco: „Ponieważ jesteście synami, Bóg posłał Ducha swojego Syna w serca nasze...”. W drugim przypadku nasz tekst powinno się przetłumaczyć w ten sposób: „Dlatego że jesteście synami, Bóg posłał Ducha swojego Syna w serca nasze...”. Za deklaratywnym rozumieniem owego spójnika może przemawiać najbliższy kontekst poprzedzający (Ga 4,5), z którego wynika, że przybrane synostwo Boże wierzących jest następstwem zesłania przez Boga swojego Syna, a także Rz 8,14-15, tekst bardzo podobny w swojej wymowie do tego z Ga 4,4-6. Podobieństwo to polega także na tym, że w obydwóch wspomnianych tu fragmentach jest mowa o Duchu, przy czym w Rz 8,14 jest mowa wyraźnie o Duchu Bożym, podczas gdy w Ga 4,6 – o Duchu Jego Syna, co czyni ten ostatni tekst nieco trudniejszym do zrozumienia. Pewnie dlatego P⁴⁶ opuścił po *to pneuma* wyrażenie *to hyiou autou*, odnosząc w ten sposób bezpośrednio Ducha do wcześniej wspomnianego Boga. Nie można jednak przyjąć sugestii kopisty, poświadczonej jedynie w jednym odpisie. Jest ona jednak o tyle zrozumiała, że wyrażenie „Duch Jego Syna” (Ga 6,6) nie występuje nigdzie więcej w NT, a w Ga, poza naszym tekstem, jest mowa jedynie o Duchu. Niemniej jednak możemy spotkać w pismach Pawła wyrażenie „Duch Pana” (2 Kor 3,17), „Duch Jezusa Chrystusa” (Flp 1,19). O tej samej rzeczywistości pisze Paweł w Rz, używając tam wyrażenia „Duch Boga”, „Duch Chrystusa”, czy też mówiąc o zamieszkanii Chrystusa w chrześcijanach (8,9-10). Ma rację – być może – F.J. Matera, powołując się na opinię Burtona, kiedy mówi, iż Pawłowi zależało tu bardziej na zaakcentowaniu różnicy między Chrystusem i Bogiem Ojcem niż na rozróżnianiu Chrystusa i Ducha. Przypomnijmy, że w Ga 4,4 kryła się aluzja do preegzystencji Chrystusa, z kolei w Ga 4,6 podobną myśl można odnieść do Ducha. Tak więc zarówno Syn, jak i Duch pochodzą od Ojca, który ich posłał aktem wolnej woli w celu usynowienia wierzących. Jest więc z pew-

nością mowa w Ga 4,6 o osobowej sile Boga przejawiającej się w naszym tekście w Duchu Syna Bożego⁴⁸.

Potwierdzeniem tego, że w relacji „Bóg – Syn” ma Paweł na myśli Boga jako Ojca, jest końcowy fragment Ga 6,6, w którym Duch Syna Jego może zwracać się do Boga terminem *abba ho patēr* niejako w imieniu usynowionych wcześniej chrześcijan. W bardzo podobnym kontekście występuje ta myśl o Bogu jako Ojcu w Rz 8,15; w tym ostatnim tekście odnoszącymi się w ten sposób do Boga są wierzący. Kolejny raz mamy dowód, jak bardzo podobny jest u Pawła w Rz i Ga kontekst nauki o Bogu jako Ojcu Jezusa, choć w tych ostatnich dwóch tekstach przewija się już również myśl o ojcostwie Boga wobec ludzi. Godzi się w tym miejscu przypomnieć, że wspomniany przed chwilą termin występuje w NT tylko jeszcze w Mk 14,36, gdzie, podobnie jak w Ga 4,6, tak zwraca się do Boga Jezus: „I mówił: «Abba, Ojcze, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie!...»” (Mk 14,36). Mamy tu do czynienia z najstarszą formułą określającą Boga jako Ojca, którą posłużył się Jezus, zwracając się do swojego Ojca w modlitwie w Ogrójcu. Jak na to wskazują teksty Rz 8,14-15 i Ga 4,6, tę formę zwracania się do Boga przejął Kościół pierwotny. Nie wynika z nich jednak, że miało to miejsce na modlitwie. Z pewnością chodziło w nich o doświadczenie przybranego synostwa i przeżywania wewnętrznej łączności z Bogiem w Jezusie i mocy jego Ducha⁴⁹.

Zobaczmy jeszcze, jak przedstawia się nauka Pawła o synostwie Bożym w pozostałych jego pismach (abstrahujemy tu od problemu autorstwa). Przypomnijmy, że występuje ona 2 razy w 1 Kor (1,9; 15,28), 1 raz w 2 Kor (1,19), 1 raz w Ef (4,13), 1 raz

⁴⁸ J.F. MATERA, *Galatians*, Sagra Pagina 9, 151; E. SZYMANEK, *List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, 92n.; M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico*, 396.

⁴⁹ M. BUSCEMI, *Dio Padre in san Paolo*, 248; tenże, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico*, 398; A. KURAS, *Bóg Ojcem w Nowym Testamencie*, RBL 35, 3 (1982), 191n.

w Kol (1,13) i 1 raz w 1 Tes (1,10). W trzech wymienionych tu fragmentach (1 Kor 1,9; 15,28; 1 Tes) pojawia się ona w kontekście niewątpliwie eschatologicznym. W dwóch z nich (1 Kor 1,9; 1 Tes 1,10) pojawia się zaraz na początku, w ramach wstępnego pozdrowienia i dziękczynienia (1 Kor 1,19; 1 Tes 1,2-10). Zaczniemy od najstarszego wyznania wiary w pierwotnym Kościele i zarazem od najstarszego tekstu dogmatycznego chrześcijaństwa (1 Tes 1,9n.)⁵⁰. Jednym ze skutków działalności Pawła było nawrócenie Tesaloniczan od bożków do Boga i ich chęć służenia odtąd Bogu żywemu i prawdziwemu (1 Tes 1,9). Następstwem zaś ich nawrócenia było oczekiwanie przyjścia Chrystusa. Dla wyrażenia tej prawdy autor listu posłużył się złożonym czasownikiem *anamnein* (*hapax legomenon* w NT), którego przedrostek *ana* wskazuje na powtórne przyjście kogoś, kto już wcześniej był wśród ludzi. Tak więc Tesaloniczanie oczekują (*anamnein*) kogoś. O kogo chodzi, wyjaśnia Paweł w 1,10. Chodzi o oczekiwanie na Jego Syna, czyli Syna Bożego, o którym to Bogu była mowa w poprzednim wierszu (1,9). Żeby nie było wątpliwości, na kogo mają czekać adresaci 1 Tes, autor listu dodaje, że chodzi o Jezusa, którego Bóg wskrzesił z martwych, naszego Wybawiciela od nadchodzącego gniewu (1,10). Wzmianka o oczekiwaniu paruzji i o sądzie nie pozostawia wątpliwości, że obracamy się w kontekście eschatologicznym. Gniew także przywodzi na myśl sąd Boży i wyrok na grzeszników. Tak więc Bóg jawi się tu jako Ojciec Jezusa, swojego Syna, który będzie dla nas ratunkiem⁵¹.

W podobnym kontekście pojawia się myśl o Jezusie Chrystusie jako Synu Bożym w 1 Kor 1,9. W wierszu bowiem bezpośrednio poprzedzającym jest mowa o potrzebie gotowości adresatów na dzień Pana naszego Jezusa Chrystusa. Jak wia-

⁵⁰ J. STĘPIEŃ, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie, Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1979, 134; S. LÉGASSE, *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniens*, Lectio Divina. Commentaires 7, Paris 1999, 104.

⁵¹ J. STĘPIEŃ, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, 133; S. LÉGASSE, *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniens*, 103n.

domo, określenie „dzień Pański” stanowi od czasów Amosa termin techniczny na oznaczenie dnia sądu⁵². Pojawia się tu jednak nowy element w stosunku do poprzednio rozważanego tekstu (1 Tes 1,10), a mianowicie element naszej wspólnoty z Synem Bożym, Jezusem Chrystusem oraz zapewnienie o wierności Boga względem człowieka: „Wierny jest Bóg, przez którego zostaliśmy wezwani do wspólnoty z Jego Synem Jezusem Chrystusem”. Wierność Boga (1,9; por. Pwt 7,9), jako jeden z Jego przymiotów, jest gwarantem umocnienia adresatów (1,8) na spotkanie z Panem na końcu czasów. Także powołanie nas do wspólnoty z Jego Synem powinno wzmocnić przekonanie, że Ten, który, kierując się miłością, zawarł przymierze ze swoim ludem, pozwoli kiedyś na końcu czasów stawieć się również nam przed Panem „bez zarzutu”. Uderza tu użycie podwójnego tytułu w odniesieniu do Jezusa: Syn Boży i nasz Pan. Pierwotny Kościół dostrzegał w pierwszym określeniu Jezusa, który zmartwychwstał, mesjańskiego króla. Dla Pawła jednak tytuł ten wskazuje na pochodzenie Jezusa (zob. Rz 1,4; 5,10; 8,3.29.32; Ga 4,4; 1 Tes 1,10), który umożliwia innym uczestnictwo w swoim synostwie. Drugi natomiast tytuł wyraża szczególną bliskość względem Boga z jednej strony, z drugiej natomiast – szczególny stosunek do ochrzczonych, którzy wzywają zarówno Jego, jak i Jahwe jako swojego Pana (por. 1,2)⁵³.

Kolejnym tekstem, w którym można znaleźć naukę o Synu Bożym w kontekście eschatologicznym, jest 1 Kor 15,28. Cały 15.

⁵² R.F. COLLINS, *First Corinthians*, Sacra Pagina 7, Collegeville 1999, 65; E. DĄBROWSKI, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1965, 149n.

⁵³ J. KREMER, *Der Erste Brief an die Korinther (Regensburger Neues Testament)*, Regensburg 1997, 26n.; R.F. COLLINS, *First Corinthians*, 66. Na pytanie, czy imię Jezus jest równoznaczne z innym określeniem Go, np. „nasz Pan”, H. Langkammer jest zdania, że są to niemal synonimy: *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, 192; tenże, *Motywy Boga jako Ojca w teologii św. Pawła*, RTK 26, 1 (1979), 57. F. Mickiewicz natomiast jest zdania, że zachodzi między tymi dwoma określeniami Jezusa (Kyrios i Syn Boży) istotna różnica (zob. art. cyt., 134).

rozdział tego listu jest poświęcony nauce o zmartwychwstaniu. Wiersz ten zamyka mniejszą jednostkę, którą da się wyodrębnić w ramach tego rozdziału, zaczynającą się w. 20. i kończącą w. 28. W tej mniejszej jednostce (15,20-28), która stanowi centrum większej jednostki (15,12-39, według niektórych zaś 15,12-49), można wyróżnić 2 mniejsze fragmenty: 1) 15,20-24a, gdzie autor listu koncentruje się na pokazaniu relacji między Chrystusem i człowiekiem, a dokładniej mówiąc, podkreśla znaczenie zmartwychwstania Chrystusa dla przyszłego losu zmarłych ludzi. Na tym etapie nie ma jeszcze wyraźnej wzmianki o Bogu; 2) 15,24b-28, gdzie w centrum rozumowania Apostoła znajduje się relacja między Chrystusem i Bogiem w kontekście ostatecznego panowania Boga. O ile w pierwszej części tego fragmentu Chrystus stoi po stronie człowieka (15,20.21), o tyle w drugiej jego części Chrystus staje po stronie Boga, choć jest Mu całkowicie podporządkowany. Głównym podmiotem działania w drugiej części naszego fragmentu jest Bóg (15,24-28)⁵⁴.

Wyraźnie pojawi się w tej jednostce po raz pierwszy Bóg jako Ojciec w 1 Kor 15,24: „Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekaze królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc”. Po raz kolejny wystąpi Bóg w 15,28, tym razem w relacji do swojego Syna. W pierwszej części naszego fragmentu Chrystus przedstawiony jest jako gwarant przyszłego i powszechnego zmartwychwstania umarłych. W drugiej zaś części (ww. 24-28) mowa jest o przekazaniu królowania Bogu i Ojcu, który jawi się tu jako absolutny władca, zdolny do podporządkowania sobie wszystkiego, z wyjątkiem Tego, który Mu wszystko poddał (15,26-27). Ostatecznie na końcu czasów także Syn zostanie poddany Bogu po wypełnieniu swojej misji, ponieważ to Bóg poddał swojemu Synowi wszystko (15,28). Bóg jawi się w in-

⁵⁴ M. GIELEN, *Universale Totenaufstehung und universales Heil? 1 Kor 15,20-28 im Kontext paulinischer Theologie*, BZ 47, 1 (2000), 87; por. też S. LEWIS, *So that God may be all in All: 1 Corinthians 15,12-34*, SBFLA 49 (1999), 197n.

interesującym nas tu fragmencie jako główny podmiot działania, jako Ten, od którego wszystko zależy, ale jednocześnie jako dobry Ojciec, który chce być wszystkim dla wszystkich. Autor listu przedstawia tu Syna Bożego aktywnie wykonującego swoją władzę przekazaną Mu przez Ojca aż do końca czasów, a więc pełną harmonii relację między Bogiem jako Ojcem i Chrystusem jako Synem⁵⁵.

Również autor 2 P podaje naukę o Bogu jako Ojcu Jezusa (1,17) w kontekście eschatologicznym, o którym jest wyrażona wzmianka w poprzedzającym kontekście (1,11.16). Cześć i chwałę otrzymał Jezus Chrystus od Boga Ojca (1,17), a dowodem tego jest dla autora 2 P głos „wspaniałego Majestatu”: „To jest Syn mój umiłowany, w którym mam upodobanie” (1,17). Nasuwa się tu podejrzenie o korzystanie ze wspólnego materiału Tradycji, aczkolwiek dokładniejsze porównanie zacytowanego tu tekstu z tym, który podają synoptycy (por. Mk 9,2-10 par), przy opisie przemienienia Jezusa na górze Tabor, wskazuje na różnice między nimi. W 2 P brakuje słów Jezusa skierowanych do Jego uczniów: „Jego słuchajcie”, wyraźnie zaznaczonych przez wszystkich synoptyków, nie mówiąc o innych jeszcze różnicach. Dowodzi to, że autor 2 P nie cytuje tu któregoś z tekstów synoptycznych, lecz jedynie skorzystał z dostępnej mu Tradycji⁵⁶. Dla nas ważne jest w tym momencie to, że dla autora 2 P Jezus jest Synem Bożym, co znajduje potwierdzenie w dwukrotnie aż użytym określeniu Jezusa. Jezus jest nie tylko Synem Boga Ojca, lecz także Jego umiłowanym Synem. To podwójne określenie Syna Bożego

⁵⁵ M. GIELEN, *Universale Totenauf resurrection und universales Heil? 1 Kor 15,20-28 im Kontext paulinischer Theologie*, 88-100, a zvl. 99; S. LEWIS, *So that God may be all in All: 1 Corinthians 15,12-34*, SBFLA 49 (1999), 206n., doszedł do wniosku, że w. 28 nie jest łatwy do interpretacji. Pewnego rodzaju paralelę dla naszego tekstu można znaleźć w Ef 1,20-23 i Kol 3,11.

⁵⁶ Więcej na temat H. PAULSEN, *Der Zweite Petrusbrief und Judasbrief*, Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 12/2, Göttingen 1992, 118-120.

wyraża – w przekonaniu natchnionego autora – szczególną relację, relację miłości między Ojcem i Synem⁵⁷.

Kolejne 3 teksty (2 Kor 1,19; Ef 4,13; Kol 1,3), w których można znaleźć naukę o Synu Bożym, pojawiają się w kontekście wspólnotowym, co miało miejsce także w 1 Kor 1,9. W pierwszym z wyżej wymienionych tekstów (2 Kor 1,19), gdzie Paweł tłumaczy adresatom listu powody zmiany planów swojej do nich podróży, odwołuje się najpierw w skrócie do eschatologii (1,14: „jak już po części zostaliśmy przez was zrozumiani: mianowicie, że w dzień Pana naszego Jezusa ja będę waszą chlubą, tak jak i wy moją”), a potem przywołuje Boga na świadka (1,18), że nie ma w nim nic z zakłamania wobec Koryntian. Dominuje tu jednak ów wspólnotowy element Kościoła korynckiego, założonego przecież przez Pawła, i na jedności którego bardzo mu zależy. Temu podporządkowana jest jego wspomniana przed chwilą argumentacja. W tekście bezpośrednio poprzedzającym nasz tekst (1,18) pojawia się znane nam już wyrażenie *pistos Theos* (por. 1 Kor 1,9), będące świadectwem wierności Boga i mające potwierdzić prawdomówność Apostoła (por. 2 Kor 11,31). Otóż jest on bardzo mocno przekonany, że nie jest w stanie stawiać na tej samej płaszczyźnie negatywnego i pozytywnego twierdzenia (1,17: „[...] iżby «tak, tak» było u mnie równocześnie «nie, nie»”). Podobnie jak Bóg, tak i Jego Syn, Jezus Chrystus, którego Paweł wraz z Sylwanem i Tymoteuszem głosił, nie może być w tej samej sprawie „tak” i „nie”; wszystko, co się w Nim i przez Niego dokonało, sprowadza się do „tak”.

Samoobrona prowadzi autora listu do medytacji nad dziełem Bożym, dokonany w Jezusie Chrystusie, który jest definitywnym „tak” Boga, czyli wiernym wypełnieniem wszystkich obietnic Boga. Także w tym tekście, podobnie jak to miało miejsce w 2 P 1,17, mamy podwójne określenie Jezusa. Podkre-

⁵⁷ F. GRYGLEWICZ, *Teologia Nowego Testamentu* 3, Lublin 1986, 37; A. VÖGTLE, *Der Judasbrief. Der Zweite Petrusbrief*, EKKNT 22, Düsseldorf 1994, 167.

ślając ojcostwo Boga, Apostoł najpierw mówi o Synu Bożym, a potem dodaje, żeby nie było wątpliwości, że chodzi o Jezusa Chrystusa. Pojawia się tu także element, o którym już wcześniej była mowa, że nauka Pawła o synostwie Bożym Jezusa pozostaje w związku z głoszoną przez niego Ewangelią. Słowo w 2 Kor 1,18 (*ho logos*) dotyczy czegoś więcej niż tylko wyjaśnienia zmiany planów podróży Pawła do Koryntu; ono jest uczestnictwem w głoszeniu Ewangelii i wiernością Boga i Jego Syna, którym jest Jezus Chrystus. To właśnie Ewangelia głoszona przez Pawła jest owym „tak” Bożym dla świata (2 Kor 1,19-20)⁵⁸.

Podobnie ostatnie 2 teksty (Ef 4,13; Kol 1,13) podejmują problematykę synostwa Bożego Jezusa w kontekście wspólnotowym. Że taką wspólnotą ludzi wierzących jest Kościół, dowiadujemy się niedwuznacznie i wielokrotnie z Ef. Raz jest on nazywany właśnie Kościołem (Ef 3,10: „po to, by wieloraka w przejawach mądrość Boga teraz poprzez Kościół stała się jawna...”), innym razem Ciałem Chrystusowym (Ef 4,12: „... celem budowania Ciała Chrystusowego”). Wprawdzie w Ef 4,13 nie poprzedza bezpośrednio wyrażenia „Syn Boży” termin „Bóg” ani „Ojciec”, ale wcześniej, zarówno w 3., jak i w 4. rozdziale występują one kilkakrotnie (3,7.9.10 – Bóg; 3,14 – Ojciec; 4,6 – Bóg i Ojciec). Nie ma więc wątpliwości, że „Syna Bożego” z 4,13 należy łączyć z nieco wcześniej występującymi rzeczownikami „Bóg” i „Ojciec”. Żebyśmy mogli dojść do pełnego poznania Syna Bożego, we wspólnocie ludzi wierzących, jaką jest zbudowany przez Chrystusa Kościół, potrzebni są różni ludzie (apostołowie, prorocy, ewangelicści, pasterze, nauczyciele – 4,11) „do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego” (4,12). Także w tym przypadku podmiotem działającym jest Bóg. 3 elementy są niezbędne przy budowaniu Ciała Chrystusowego: jedność wiary w jednego Syna Bożego (4,5), „Człowiek

⁵⁸ J. LAMBRECHT, *Second Corinthians*, Sacra Pagina 8, Collegeville 1999, 34n.; E. DĄBROWSKI, *Listy do Koryntian*, 406n.

Doskonały”, czyli „Ciało” do końca ukształtowane i bogactwo łask, jakimi On rozporządza i napełnia wszystko. Warto dodać, że wyrażenie „Syn Boży” występuje w Ef tylko jeden raz, właśnie w 4,13, choć częściej można spotkać terminy „Bóg” czy „Ojciec”, jak o tym przed chwilą była wzmianka⁵⁹.

Oprócz kontekstu wspólnotowego mamy do czynienia w Kol 1,13 dodatkowo z kontekstem modlitewnym. Już w 1,3, gdzie pojawia się po raz drugi Bóg jako Ojciec Jezusa, obydwie te terminy występowały w kontekście modlitwy dziękczynno-błagalnej. Z czymś podobnym spotykamy się we fragmencie Kol 1,9-14, gdzie autor listu najpierw prosi Boga, aby adresaci poznali wolę Boga (1,9), a potem zachęca ich do dziękczynnej modlitwy. Otóż dziękować powinni Kolosanie Bogu, tak właśnie najpierw określono (1,10), a potem nazwanemu Ojcem (1,12). Powodem wdzięczności wobec Boga Ojca jest to, że tak właśnie rozumiany przez nich Bóg uzdolnił ich do uczestnictwa nie tylko we wspólnocie ludzi wierzących, ale także poruszających się w światłości (1,12). Używając dwóch terminów łącznie *tēn merida tou klērou*, stosowanych w LXX synonimicznie (np. Pwt 10,9; Iz 57,6; Mdr 2,9), autor listu chciał zaznaczyć, że chodzi tu o udział czy dziedzictwo im należne. Dla podkreślenia, jak wielkiej łaski doznali adresaci od Boga jako Ojca, autor posłużył się w 1,13, wierszu najbardziej nas interesującym, kontrastowym, w stosunku do światłości, obrazem ciemności. Otóż wcześniej byli oni we władaniu ciemności, z których Bóg jako miłujący Ojciec ich wyrwał i przeniósł do królestwa umiłowanego Syna (por. 1,13). Dla podkreślenia dobroci i zbawczej woli Ojca, Paweł zaznaczył, że wspólnota ludzi wierzących została przez Niego wyrwana nie tylko z ciemności, ale wręcz spod władzy ciemności, czyli spod niszczącej człowieka siły, człowieka trwającego w oddaleniu od Boga. Konsekwencją uwolnienia spod władzy ciemności jest przeniesienie do królestwa Syna. Jak wiadomo, temat

⁵⁹ A. JANKOWSKI, *Listy więzienne. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, 448n.; M.Y. MacDONALD, *Colossians and Ephesians*, 292n.

królestwa nie należy do zbyt często podejmowanych przez Pawła (por. jednak 1 Tes 2,12; Ga 5,21; 1 Kor 4,20; 6,9n.; 15,24. 50; Rz 14,17; Kol 4,11; 2 Tes 1,5). Królestwo pojmował on zawsze jako eschatologiczne pojmowanie Boga, choć znał też ideę królowania Chrystusa, co widać wyraźnie w 1 Kor 15,24-28. Otóż królestwo Chrystusa urzeczywistnia się już teraz w pokonywaniu mocy zła, a w pełni objawi się dopiero na końcu czasów.

Nie ulega wątpliwości, że użyte tu nieco inne określenie, a mianowicie „umiłowanego Syna swojego”, jest równoznaczne z występującym często gdzie indziej w analizowanych tu tekstach „Syn Boży”. Następstwem przebywania w królestwie Syna Bożego jest dla wierzących odkupienie, które polega na odpuszczeniu grzechów. To kolejny tekst soteriologiczny, podkreślający skuteczność działania Syna Bożego. W pismach Pawłowych Bóg bez dodatkowych określeń jest nazywany Ojcem niezbyt często (zob. jednak Rz 6,4; 2 Kor 6,18; Ef 2,18, 3,14; Kol 1,12). W Kol 1,12 mamy z czymś takim do czynienia, z czego można wyciągnąć wniosek, że występuje tu patrocentryczne podejście autora listu⁶⁰. W chrystologicznym hymnie, podkreślającym bezwzględne pierwszeństwo Chrystusa, mamy dalsze określenia Syna Bożego: obraz Boga niewidzialnego, pierworodny wszelkiego stworzenia, głowa Ciała-Kościoła (Kol 1,15-20).

Ostatnim pismem nas interesującym jest Hbr, w którym wprawdzie tylko 4 razy mamy wyrażenie „Syn Boży” (4,14; 6,6; 7,3; 10,29), ale wiele razy pojawia się tylko „Syn”, bez bliższych dopowiedzeń (1,2.5.8; 2,6; 3,6; 5,5.8; 7,28). W sumie więc mamy 12 tekstów w Hbr, w których 13 razy występuje interesująca nas terminologia (w 5,5 występuje dwukrotnie termin „Syn”). A je-

⁶⁰ B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona. List do Kolosan*, Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament, Częstochowa 2006, 179-186; M.Y. MacDONALD, *Colossians and Ephesians*, 50-51; A. JANKOWSKI, *Listy więzienne*, 220-222; I. MAISCH, *Der Brief an die Gemeinde in Kolossä*, 64-71; E. SCHWEIZER, *Der Brief an die Kolosser*, EKKNT 12, Zürich, Einsiedeln, Köln, Neukirchen-Vluyn 1980², 47-49.

śli do tego dodamy jeszcze te wzmianki, w których wprawdzie w greckim tekście nie ma terminu *hyios*, ale nie ma wątpliwości, że znajduje się tam nauka o Synu Bożym, to Hbr jawi się jako wyjątkowo bogate pismo zawierające naukę o ojcostwie Boga (np. 1,3, gdzie zaimek względny *hos* wskazuje na nieco wcześniej występujący termin „Syn”; 1,4.6.7.9).

Jak wiadomo, głównym tematem Hbr jest wyższość Nowego Przymierza i wyższość kapłaństwa Chrystusa. Inaczej mówiąc, zawiera się w Hbr nauka o arcykapłaństwie Chrystusa. W ramach więc takiego kontekstu zasadniczego autor listu przedstawia naukę o Bogu jako Ojcu swojego Syna, umieszczając ją niekiedy w bardziej jeszcze szczegółowych kontekstach. Już prolog tego listu (1,1-4) zawiera właściwie, oczywiście w zarysie, treść całego listu. Obejmuje ona najpierw najważniejsze podobieństwa i różnice między Objawieniem zawartym w obu Przymierzach (1,1-2a), a następnie – najbardziej skrótowo przedstawioną postać Syna Bożego, pośrednika Nowego Testamentu (1,2b-4). Nie będziemy zastanawiać się nad tym, jak to robi wielu uczonych, czy w Hbr 1,1-2 mamy do czynienia z kontrastem czy ciągłością objawionej nauki⁶¹, choć mamy tu niewątpliwie wspólne i różne elementy. Do tych pierwszych należy zaliczyć przemawiającego Boga niegdyś i „w tych ostatecznych dniach”. Autor listu oddał to za pomocą tego samego czasownika *laleō* zarówno w 1,1, jak i w 1,2. Do tych drugich trzeba odnieść sposób, czas i pośredników Objawienia, które w ST dokonywało się „wielokrotnie i na różne sposoby”; mówiąc inaczej, było ono progresywne. Natomiast Objawienie nowotestamentalne było ostateczne i jednolite zarówno pod względem treści, jak i formy. Bóg objawił siebie

⁶¹ Na ten temat duży artykuł napisał G.R. SMILLIE'A, *Contrast or Continuity in Hebrews 1,1-2?*, NTS 51, 4 (2005), 543-560, którego autor przedstawia, poczynając od Ojców Kościoła, historię interpretacji tak zarysowanego problemu. Mimo że wielu autorów jest odmiennego zdania, to jednak on sam dostrzega tu ciągłość objawienia. Przed przesadą w doszukiwaniu się w 1,1-2 kontrastu przestrzega także P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 91. Woli on raczej mówić o „continuity in contrast”.

ludziom przez swojego Syna, czyli Słowo współistotne Ojcu. Objawienie ST określa autor listu jako dokonane „niegdyś”, zaś NT – „w tych ostatecznych dniach”. I wreszcie ostatnia różnica dotyczy pośredników Objawienia. Objawienie ST docierało przez proroków, rozumianych szeroko, a więc także Abrahama, Mojżesza i patriarchów, objawienie zaś NT – przez Syna. I jeszcze jedna różnica: odbiorcami objawienia w Starym Testamencie byli „ojcowie”, w Nowym Testamencie natomiast – „my”⁶².

Wypada więc zacząć nasze rozważania od wspomnianego prologu. Wprawdzie termin „Syn” pojawi się dopiero w drugim wierszu, ale nie może być wątpliwości, że stoi on w ścisłym związku z rzeczownikiem „Bóg” z pierwszego wiersza. Tenże Bóg przemawiał wiele razy i na różne sposoby wcześniej do ojców przez proroków (1,1; por. Rz 1,2). Wprawdzie termin *πατέρες* często oznaczał patriarchów, ale w tym przypadku, ze względu na następujące po nim wyrażenie „przez proroków”, wskazuje raczej na ogólniejsze określenie, czyli ich potomków, poprzednie pokolenia, a więc najogólniej mówiąc, cały naród⁶³. Ten sam Bóg, który przemawiał w ST przez proroków, teraz, tzn. w „ostatecznych dniach”, przemówił przez Syna. W ramach owego szerokiego kontekstu arcykapłaństwa Chrystusa w Hbr, spotykamy się zaraz na jego początku z dodatkowym kontekstem, o którym była wcześniej mowa (por. Rz 1,1nn.; Ga 1,16), a mianowicie głoszenia prawdy o synostwie Bożym Jezusa w związku z przepowiadaniem tej prawdy przez samego Boga.

W dalszej części prologu następują kolejne określenia, użytego absolutnie w Hbr 1,2, „Syna”. Jest on więc dziedzicem wszystkich rzeczy ustanowionym przez Boga (1,2a). Według autora Hbr jest to pierwszy tytuł, jaki przysługuje Synowi. Na

ścisły związek między dziedzictwem i synostwem wskazuje św. Paweł (Rz 8,17: „Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa...”; Ga 4,7: „A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej”). Mamy tu aluzję do Ps 2,8: „Żądaj ode Mnie, a dam Ci narody w dziedzictwo i w Twoje posiadanie krańce ziemi”, gdzie jest mowa o wzięciu w posiadanie ziemi obiecanej przez Boga Izraelitom. Termin „dziedzic” w Hbr 1,2 nie odnosi się do obecnego stanu posiadania ani panowania nad wszystkim przez Syna. Dotyczy on raczej powtórnego Jego przyjścia, kiedy to Bóg Ojciec podda Synowi nieprzyjaciół (Hbr 1,13; 10,13) i przekaze Mu władzę nad wszystkim (Hbr 2,5). W odróżnieniu od proroków, którzy byli tylko sługami, Chrystus jest Synem i dziedzicem⁶⁴.

Syn Boży, o którym jest mowa w Hbr 1,2, jest też w dalszej części tego wersetu stwórcą świata: *di'ou kai epoiēsen tous aionas*. Dosłowne tłumaczenie: przez którego uczynił świat, doprowadziło arian do wniosku, że Syn jest istotą niższą od Boga. W innych pismach NT występuje podobne przekonanie, że Bóg stworzył świat przez Chrystusa: J 1,3.10 – wszystko/świat stał się przez Niego (*di'autou*); 1 Kor 8,6 – przez którego wszystko (*di'autou*); Kol 1,16 – w Nim wszystko zostało stworzone (*en autō*). Można tu dostrzec synonimiczne zastosowanie *dia* i *en*. Uzasadnione jest więc niekoniecznie narzędziowe tłumaczenie przyminka *diā* w naszym tekście. Jest to tym bardziej do przyjęcia, że współudział w stworzeniu świata przypisywały księgi mądrościowe Mądrości Bożej (Prz 8,22-30; Mdr 9,1n.) czy Duchowi Pańskiemu (Mdr 1,7). Znana więc była idea pośredników w dziele stworzenia świata w Biblii i poza nią (np. u Filo-

⁶² D. J. MacLEOD, *The Finality of Christ: An Exposition of Hebrews 1,1-4*, BS 162 (2005), 212-215; S. ŁACH, *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959, 121-125.

⁶³ P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 92; S. ŁACH, *List do Hebrajczyków*, 125; A. C. MITCHELL, *Hebrews*, Sacra Pagina 13, Collegeville 2007, 36.

⁶⁴ D. J. MacLEOD, *The Finality of Christ: An Exposition of Hebrews 1,1-4*, 216; S. ŁACH, *List do Hebrajczyków*, 125n.; P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 95; W. FÖRSTER, *Klbrono, moj*, w: TWNT III, 781, nawiązując do przypowieści w Mk 12,1-12 i parafrazując ją, stwierdza, że dziedzicem jest Syn, a dziedzictwem – królestwo Boże.

na). Skorzystał z tego zapewne autor Hbr, by pokazać wyższość Syna nad światem, który od Niego pochodzi na zasadzie współudziału w stwórczym dziele Boga jako Jego Ojca⁶⁵. Nie wchodząc w szczegółowe dyskusje egzegetów, dlaczego natchniony autor użył w Hbr 1,2a terminu *aiōnas*, a nie *kosmos*, kiedy mówił o współudziale Syna Bożego w stworzeniu świata, ani nie wchodząc w różne możliwości znaczeniowe tego pierwszego terminu w liczbie mnogiej czy pojedynczej, wypada zauważyć, że zapewne chodziło autorowi listu o jego sens zarówno czasowy, materialny, jak i przestrzenny, czyli o to, co my określamy jako *universum*⁶⁶.

O ile pierwsze określenia Syna (dziedzic, stwórca) zwracają uwagę na odwieczność i współistotność Ojca i Syna, o tyle dwa następne podkreślają różność tych dwóch osób. Dla autora Hbr Syn jest „odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty” (Hbr 1,3). Nie zatrzymując się nad dyskusją, czy 1,3 jest hymnem czy nie⁶⁷, warto zwrócić uwagę na to, że do tej pory podmiotem był Bóg jako Ojciec swojego Syna (Hbr 1,1-2), teraz zaś podmiotem staje się Syn (Hbr 1,3). Zostawiając niejako na boku preegzystencję i kosmiczną rolę Syna (1,2), przechodzi autor listu do ukazania Jego roli jako wcielonego Objawiciela Boga (1,3). Ujawnia to autor w następujących terminach: *apaugasma tēs doksēs kai charaktēr tēs hypostaseōs autou*. Syn jest więc odblaskiem chwały i odbiciem istoty Bożej. Mamy tu kolejny raz do czynienia z wyraźnym podkreśleniem wyższości Syna nad innymi pośrednikami Boga. W LXX termin „chwała” był ściśle łączony z Bogiem; był

niejako substytutem dla rzeczownika „Bóg”. Z czymś podobnym spotykamy się w naszym tekście; Syn jest więc odblaskiem Boga. Inaczej mówiąc, „w tych ostatecznych dniach” chwała Boża jest postrzegana przez Jego Syna (por. J 1,14).

Co więcej, Syn jest odbiciem istoty Bożej (*charaktēr tēs hypostaseōs autou*). Oprócz podkreślenia bóstwa Ojca, mamy tu zaakcentowane również bóstwo w osobie Syna. Inaczej mówiąc, wyższość Syna polega na tym, że jest On dokładnym odzwierciedleniem natury Bożej. Termin „hipostaza” oznacza w naszym tekście substancję, istotę. Tak więc Syn nie jest tylko podobny do Ojca. On ma tę samą naturę, co Ojciec, czyli jest Bogiem. Nawiązując do 1,2, gdzie była mowa o współudziale Syna w stworzeniu świata, autor listu stwierdza następnie w 1,3, że jest On zdolny podtrzymywać świat „słowem swojej potęgi”. Przyjmując jednak dynamiczne znaczenie użytego tu czasownika *ferō*, można sądzić za natchnionym autorem, że Syn Boży nie tylko stworzył świat, ale także jest w stanie sprawować nad nim władzę i prowadzić go do celu. Wzmianka zaś o potędze Jego słowa jest aluzją do bóstwa i wszechmocy Syna Bożego. Mamy tu dowód, jak dalece autor listu utożsamiał Syna z Ojcem⁶⁸.

Kończąc rozważania w Hbr 1,3, autor listu przypomina kolejne zadanie Syna: oczyszczenie świata z grzechów oraz zasiadanie po prawicy Ojca. Jawi się więc On także jako Odkupiciel. W ten sposób wprowadza autor główny temat listu. Odkupienie bowiem jest zasadniczym zadaniem najwyższego arcykapłana, Jezusa Chrystusa, co zapewne zostało podkreślone w liście przez użycie aorystu *poiēsamaenos* dla wyrażenia prawdy, że oczyszczenie z grzechów dokonało się w przeszłości, na Kalwarii, jako akt

⁶⁵ D.J. MacLEOD, *The Finality of Christ: An Exposition of Hebrews 1,1-4*, 217; P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 96; E. GRÄSSER, *An die Hebräer*, EKKNT 18/1, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1990, 59.

⁶⁶ D.J. MacLEOD, *The Finality of Christ: An Exposition of Hebrews 1,1-4*, 217n., gdzie można znaleźć dyskusję na ten temat, wraz z bibliografią; P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 96; S. ŁACH, *List do Hebrajczyków*, 126.

⁶⁷ Dyskusję na ten temat zob. D.J. MacLEOD, *The Finality of Christ: An Exposition of Hebrews 1,1-4*, 218n., zwł. przypis 52 i 53, w których można znaleźć nazwiska zwolenników pierwszej czy drugiej opcji; zob. też A.C. MITCHELL, *Hebrews*, 42.

⁶⁸ D.J. MacLEOD, *The Finality of Christ: An Exposition of Hebrews 1,1-4*, 219-222; A.C. MITCHELL, *Hebrews*, 37n., 41n.; J. FRANKOWSKI, *Nurty i kierunki rozwoju myśli chrystologicznej w świetle Hebr 1,3*, w: *Studia z biblistyki 4* [brak redaktora], Warszawa 1984, 189-376 i 226-230; H. LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Attende Lectioni 3, Katowice 1976, 146-148; tenże, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 2, *Paweł. List do Hebrajczyków*, Wrocław 1984, 276n.

zawsze skuteczny. Καθαρισμός w znaczeniu ofiary złożonej przez Chrystusa na krzyżu występuje tylko jeszcze w 2 P 1,9. W innych tekstach NT (np. Mk 1,44; Łk 2,22) odnosi się ten termin do oczyszczenia nakazanego przez Prawo. Najwyższy Arcykapłan dokonuje oczyszczenia ludzkiego serca czy sumienia (zob. Hbr 9,14.22.23; 10,22; 12,24), czego nie byli w stanie dokonać kapłani w ST. Ofiara złożona raz przez Chrystusa kontrastuje wyraźnie z wielokrotnie powtarzaną ofiarą arcykapłanów w ST⁶⁹.

Po dokonaniu oczyszczenia, ostatnią czynnością Syna jest zasiadanie po prawicy Ojca (Hbr 1,3), a dosłownie: „po prawicy Majestatu na wysokościach”. Kryje się tu zapewne aluzja do Ps 110,1. Zasiadanie Chrystusa w niebie ma podwójne znaczenie: 1) sugeruje, że Syn Boży dokonał dzieła odkupienia. Kapłani ST stawali codziennie do składania ofiar, ponieważ ich ofiary nigdy nie były doskonałe ani nie mogły zgładzić grzechów (Hbr 10,11). Syn natomiast zasiadł po prawicy; 2) wskazuje to, iż zasługuje On na najwyższy szacunek; prawa ręka króla wskazywała na wielkie wyróżnienie (por. 1 Krl 2,19). Syn zasiadł po prawicy Majestatu, co w naszym tekście równa się określeniu Boga oraz Jego transcendencji. Autor listu wskazuje tu trzeci etap uwielbienia Jezusa (zmartwychwstanie, wniebowstąpienie, zasiadanie po prawicy Ojca), wyrażając w ten sposób swoje przekonanie, że u Ojca w niebie znalazło uznanie wszystko to, czego dokonał Jego Syn⁷⁰.

Ostatnie określenie Syna, znajdujące się w prologu, również podkreśla Jego wyższość, tym razem nad aniołami (Hbr 1,4), a tym samym tworzy inkluzję; otwierało bowiem prolog stwierdzenie wyższości objawienia Boga przez Syna, w porównaniu do

⁶⁹ D.J. MacLEOD, *The Finality of Christ: An Exposition of Hebrews 1,1–4*, 223n.; A.C. MITCHELL, *Hebrews*, 38; H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, 277; J. FRANKOWSKI, *Nurty i kierunki rozwoju myśli chrystologicznej w świetle Hebr 1,3*, w: *Studia z biblistyki* 4, 258nn.

⁷⁰ D.J. MacLEOD, *The Finality of Christ: An Exposition of Hebrews 1,1–4*, 225; H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, 277n.; tenże, *Hymny chrystologiczne NT*, 154n.; S. ŁACH, *List do Hebrajczyków*, 128n.; P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 103.

głoszonego orędzia przez proroków. Wyższość Jezusa obejmuje więc nie tylko materialny, ale i duchowy świat. Potwierdza to także przekonanie autora listu, wyrażone wcześniej (1,2) o udziale Syna w stwórczym dziele Boga jako Ojca całego wszechświata. Wzmianką o aniołach w Hbr 1,4 wprowadza natchniony autor nowy i ważny temat do swojego listu. Wiersz ten stanowi jednocześnie przejście do następnego fragmentu, w którym wraca do tematyki aniołów (1,5–8). Syn wyższy jest od aniołów, ponieważ odziedziczył wyższe od nich imię (por. Flp 2,9). Imię odgrywało w biblijnej tradycji ważną rolę; było synonimem osoby. Zwrot „odziedziczyć imię” nie jest znany w NT. Autor Hbr wspomniał już nieco wcześniej, że Jezus jest dziedzicem wszystkiego (1,2). Tu natomiast potwierdza tę prawdę, mówiąc o dziedziczeniu przez Syna imienia wyższego od aniołów. Warto zauważyć, że o ile wcześniej użył aorystu, o tyle teraz (1,4) zastosował perfektem. Pewnie chciał przez to wyrazić myśl, że Syn Boży jako dziedzic wszystkiego nie tylko to dziedzictwo przyjął, ale także będzie je na stałe posiadał⁷¹.

Podsumowując to, co zawiera się w prologu Hbr na temat synostwa Bożego Jezusa, nie można nie zauważyć, że nie ma tu mowy wprost o relacji Ojciec – Syn, a jedynie o relacji Bóg – Syn. Po zaprezentowaniu jednak Syna zarówno od strony ontycznej (Syn jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty), jak i teologiczno-zbawczej (Syn jest stwórcą świata i jego Zbawicielem dzięki oczyszczeniu z grzechów), nie może być wątpliwości, że te dwie osoby Boskie pozostają w najbliższej z możliwych relacji między sobą, a taką jest niewątpliwie relacja Ojciec – Syn. Żeby uniknąć nieszczęśliwej zbitki stylistycznej (warto tu wspomnieć, że Hbr jest napisany dobrym językiem greckim) zaraz w 1,1, iż Ojciec przemawiał kiedyś do ojców, posłużył się tam terminem Bóg. Miał bowiem prawo zakładać, że po tak wszech-

⁷¹ D.J. MacLEOD, *The Finality of Christ: An Exposition of Hebrews 1,1–4*, 226; A.C. MITCHELL, *Hebrews*, 45; H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, 278n.; S. ŁACH, *List do Hebrajczyków*, 129.

stronnej prezentacji swojego Syna (1,1-4) adresaci nie będą mieli żadnych trudności z ustaleniem właściwej relacji, jaka istniała między Bogiem i Jego Synem, czyli relacji Boga jako Ojca względem swojego Syna⁷².

Kontynuując zasygnalizowaną w Hbr 1,4 myśl, natchniony autor dowodzi wyższości Syna nad aniołami w dalszej części rozdziału 1. Czyni to na sposób rabinistyczny, odwołując się do tekstów biblijnych, w tym przypadku do cytatów ze ST. Przywołując Ps 2,7 i 2 Sm 7,14, autor listu dowodzi, że wyższość Syna nad aniołami polega nie tylko na tym, że otrzymał On imię wyższe od aniołów (1,4), ale także na tym, że Bóg nigdy do żadnego z aniołów nie powiedział: „Ty jesteś moim Synem, ja ciebie dziś zrodziłem” (1,5). Mamy tu już wyraźniej, niż to miało miejsce do tej pory w Hbr, zaznaczoną relację Ojca do Syna dzięki owemu dodatkowi *hyios mou ei sy*. Jeszcze wyraźniej uczyni to w drugiej części tego samego wiersza (1,5), gdzie czytamy: *egō esomai autō eis patēra, kai autos estai moi eis hyion*. Nazwany tylko Synem w 1,2, tu staje się już Synem moim, czyli Boga, który już wprost określony jest jako Ojciec: „Ja będę dla Niego Ojcem, a On będzie moim Synem”. Jezus jest Synem Bożym w znaczeniu dosłownym, co autor listu zaznacza stwierdzeniem: „Ja Ciebie dziś zrodziłem” (1,5)⁷³. Do Ps 2,7 odwoła się natchniony autor jeszcze raz w nieco dalszej części listu, tym razem w kontekście wyższości arcykapłanstwa Chrystusowego, które trwać będzie wiecznie (5,5n.), by za chwilę dodać, że także w przypadku Jezusa, Syna Bożego, cierpienie było szkołą posłuszeństwa: „A chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał” (Hbr 5,8)⁷⁴.

W Hbr 1,6 mamy do czynienia z kolejnym określeniem Syna jako Pierworodnego, co zresztą jest kontynuacją poprzed-

niego wersetu, w którym była mowa o zrodzeniu Syna. Wyższość Pierworodnego jest tym razem podkreślona potrzebą oddania Mu pokłonu przez wszystkich aniołów: „Niech mu się kłaniają wszyscy aniołowie Boży”, co jest również odwołaniem się do ST (Ps 97,7). Z kolei 1,8-12 to dalszy ciąg dowodzenia, dlaczego aniołowie są mniejsi od Syna. Odwołując się kolejny raz do ST (Ps 45,7n. i 102, 26-28), autor listu pokazuje, że Syn jest królem i Bogiem i dlatego aniołowie powinni być Jego sługami. Raz jeszcze powraca autor listu do wyższości Syna nad aniołami w 1,13, przypominając to, co już wcześniej zaznaczył w 1,3, a mianowicie, że do żadnego z aniołów Bóg nigdy nie powiedział, żeby zasiadali po Jego prawicy. Czyniąc aluzję do Ps 110,1, wskazuje, że już tam została zawarta myśl mesjańska, zgodnie z którą Chrystus jako Syn Boga jako Ojca (por. Hbr 1,5) w zgodności z Jego wolą zwycięży wrogów. Podkreśla tym samym, że Syn jest równy Bogu⁷⁵.

Mimo że określenie „syn człowieczy” w Hbr 2,6 niekoniecznie musi odnosić się do Jezusa⁷⁶, jak to ma miejsce w Ewangeliach synoptycznych czy u Jana, to jednak w 2. rozdziale tegoż listu jest mowa o Jezusie (2,9). Ten właśnie Jezus, zdaniem autora Hbr, został ukoronowany czią i chwałą za cierpienia, które doprowadziły Go do śmierci. Warto zauważyć, że podmiotem w 2,5 jest Bóg, choć formalnie nie jest On tam wspomniany, który poddał swojemu Synowi „przyszły świat”; podobnie jest w 2,10, gdzie mowa jest o udoskonaleniu przewodnika ludzi do zbawienia przez cierpienie. Jest też wzmianka o tym, że przez Niego wszystko się stało (por. Hbr 1,2). Mamy wreszcie wzmiankę o jedności uświęcającego z uświęconymi (2,11). Wszystko to

⁷² H. LANGKAMMER, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, 205.

⁷³ S. ŁACH, *List do Hebrajczyków*, 131n.; P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 113n.; E. GRÄSSER, *An die Hebräer*, EKKNT 18/1, 76.

⁷⁴ P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 291; A.C. MITCHELL, *Hebrews*, 111.

⁷⁵ A.C. MITCHELL, *Hebrews*, 14-48 i 53-54; S. ŁACH, *List do Hebrajczyków*, 132-135.

⁷⁶ P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 150; P. KASIEŁOWSKI, *Solidarność w Liście do Hebrajczyków* (Seria Bobolanum), Warszawa 2002, 65; M. CZAJKOWSKI, *Die Interpretation von Psalm 8 im Hebräerbrief*, SSc 4 (2000), 104.

może wskazywać, że nie da się z całą pewnością wykluczyć chryologicznej interpretacji przez natchnionego autora zacytowanego tekstu z Ps 8,5-7, którego nieznany bliżej autor miał na uwadze przede wszystkim człowieka i jego wielkość⁷⁷. Można więc także w 2. rozdziale Hbr wyczytać myśl o relacji Boga jako Ojca do Jezusa jako swojego Syna.

W kontekście solidarności Jezusa z ludźmi, zaznaczonej już w 2. rozdziale omawianego listu, pojawia się ponownie myśl o wyższości Jezusa w 3. rozdziale (3,2), tym razem nad Mojżeszem. Łączy te 2 postacie idea wierności oraz przewodzenia społecznościom, na czele których stoją. Różni ich natomiast to, że Syn jest godzien większej chwały niż Mojżesz właśnie dlatego, że jest Synem, Mojżesz zaś – tylko sługą. Żeby lepiej wyjaśnić odbiorcom listu różnicę między tymi postaciami, autor odwołuje się do metafory budowania. Otóż Mojżesz jako sługa jest w „jego domu” (3,2), Syn zaś jako Syn jest „nad swoim domem” (3,6). Niższość Mojżesza wynika nie tylko z jego statusu sługi, lecz także z faktu, że jest jedynie świadkiem tego, co miało potem nastąpić, kiedy to Bóg przemówi przez swojego Syna (por. Hbr 1,1). Także cierpienia Mojżesza były zapowiedzią cierpienia Syna (Hbr 11,26)⁷⁸.

Wprawdzie nie jest to typowe dla Hbr, ale także w tym liście pojawia się w kontekście Prawa nauka o wyższości kapłaństwa Chrystusa nad kapłaństwem ustanowionym przez Prawo. Otóż natchniony autor twierdzi na zakończenie nauki o wyższości kapłaństwa Chrystusa, czemu poświęca 7. rozdział swojego listu, że kapłani ustanawiani przez Prawo byli obciążeni grzechami, natomiast przysięga złożona po nadaniu Prawa dała Syna doskonałego. Widać tu wyraźnie 2 elementy pokazujące kontrast między tamtymi kapłanami

a kapłaństwem Chrystusa. Ci pierwsi są grzeszni (Hbr 7,27), On jest bez grzechu (Hbr 4,15), oni są śmiertelni (Hbr 7,23), On żyje na wieki i dlatego może zbawiać tych, którzy zbliżą się do Boga za Jego pośrednictwem (Hbr 7,24-25)⁷⁹. Wspomniany w 7,25 Bóg nie pozostawia wątpliwości, że „Syn doskonały na wieki” w 7,28 ma odniesienie do Boga jako Ojca. Tylko „Syna doskonałego” mógł autor listu przedstawić jako „świętego, niewinnego, nieskalanego, wywyższonego nad niebiosy [...], który nie jest zobowiązany [...] do składania codziennej ofiary najpierw za swoje grzechy, a potem za grzechy ludu” (Hbr 7,26-27).

Pozostało jeszcze zobaczyć, w jakim kontekście występuje w Hbr nauka o Chrystusie jako Synu Ojca w tych fragmentach listu, w których mamy do czynienia z wyrażeniem „Syn Boży”. Warto je tu przypomnieć: 4,14; 6,6; 7,3; 10,29. Nie ma wątpliwości, że 3 pierwsze znajdują się w kontekście wyższości kapłaństwa Chrystusowego. 2 pierwsze sytuują się dodatkowo w kontekście wyznawania wiary przez chrześcijan, a tym samym kontynuują myśl obecną już w 3. rozdziale. Wskazawszy na wyższość Chrystusa nad aniołami, nad Mojżeszem i nad całym światem, w 4. rozdziale przypomina autor adresatom wyższość kapłaństwa Chrystusa. Nie ma on wątpliwości, że Chrystus jest arcykapłanem, i to wielkim (*echontes oun archiereia megan*). Podobne wyrażenie można spotkać dwukrotnie w 1 Mch 13,42; 14,27 w odniesieniu do Szymona. W innych księgach ST wielokrotnie pojawia się natomiast określenie „wielki kapłan”: *ho hiereus ho megas* (np. Kpł 21,10; Lb 35,25; Neh 3,1; Jdt 4,6; Ag 1,1; 12,14; Za 3,1.8). Autor listu zachęca adresatów do trwania w wierze, ponieważ mogą liczyć na wsparcie ich wiary ze strony wielkiego arcykapłana, „który przeszedł przez niebiosy”. Arcykapłani ST mogli wchodzić raz w roku do „Świętego Świętych”, arcykapłan zaś NT przeszedł wszelkie nieba, których, zgodnie z judaistycznym przekonaniem, było aż 7. Autor nie wykazuje tu

⁷⁷ A.C. MITCHELL, *Hebrews*, 65: „This may impede a christological interpretation of the psalm in Hebrews, although it need not disqualify such an interpretation”.

⁷⁸ A.C. MITCHELL, *Hebrews*, 84n.; F. MANZI, *La fede degli uomini e la singolare relazione filiale di Gesù con Dio nell' Epistola agli Ebrei*, Bb 81, 1 (2000), 40.

⁷⁹ A.C. MITCHELL, *Hebrews*, 157; S. ŁACH, *List do Hebrajczyków*, 202n.

jednak zainteresowania co do szczegółów owego pobytu w niebie, choć kilkakrotnie w Hbr wspomina o wywyższeniu Syna ponad niebiosy (7,26), o zasiadaniu po prawicy Boga (1,3; 8,1), czy wreszcie o wejściu do świątyni niebieskiej (9,24). Zwraca natomiast uwagę na to, kim jest wspomniany arcykapłan. Otóż jest Nim Jezus, Syn Boży (4,14). Łącząc Syna Bożego z arcykapłanem, dokonuje autor połączenia wcześniej występujących określeń Jezusa jako Syna z nazwanym tu wyraźnie Synem Bożym. Można przypuszczać, że uznanie Jezusa za Syna było istotnym elementem wyznania wiary pierwotnego Kościoła, a szczególnie wyraźnie jawi się to w naszym fragmencie⁸⁰. Tak więc to Jezus jako Syn Boży i zarazem arcykapłan wielki pozostaje w ścisłej relacji z Bogiem jako swoim Ojcem.

Autor Hbr zakłada w 6. rozdziale znajomość podstawowych prawd o Chrystusie u adresatów, choć kontrastuje to nieco z kontekstem poprzedzającym (5,11-14), gdzie mowa jest o tym, że potrzebują pouczenia. Pomijając je więc chwilowo, stara się zachęcić czytelników do sięgania po rzeczy doskonalsze (6,1). Niemniej jednak przypomina je w dużym skrócie. Otóż fundament stanowi 6 wymienionych elementów: pokuta za uczynki martwe, wyznanie wiary w Boga, nauka o chrzcie i wkładaniu rąk, o zmartwychwstaniu i o sądzie (6,2). Natchniony autor nie wyklucza jednak możliwości wykładu nauki o Chrystusie (6,3). Po tym wprowadzeniu przechodzi autor do ostrzeżenia tych, którzy „raz zostali oświeceni, a nawet zakosztowali daru niebieskiego i stali się uczestnikami Ducha Świętego, zakosztowali również wspaniałości słowa Bożego i mocy przyszłego wieku” (Hbr 6,4-5). Otóż tego rodzaju ludzi trudno czy wręcz niemożliwe będzie odnowić ku nawróceniu. A potem następuje uzasadnienie: „krzyżują bowiem w sobie Syna Bożego i wystawiają Go na pośmiewisko” (6,6).

⁸⁰ A.C. MITCHELL, *Hebrews*, 105n.; H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Philadelphia 1989, 139; C.R. KOESTER, *A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 2001, 282.

Mamy tu niewątpliwie do czynienia z jednym z najtrudniejszych do interpretacji tekstów NT⁸¹. Główną trudność stanowi stwierdzenie, że apokatów nie uda się doprowadzić do nawrócenia. Jedną z prób przybliżenia treści tego stwierdzenia jest propozycja, że autor Hbr zwraca się tu ku tym, którzy oczekują na nową ekonomię zbawienia, oprócz dokonanego już przez śmierć Chrystusa⁸². W takim to kontekście pojawia się wzmianka o Synu Bożym, którego apokaci w sobie krzyżują i wystawiają na pośmiewisko (6,6). Na określenie czynności ukrzyżowania użył autor listu złożonego czasownika *anastauroō* w połączeniu z zaimkiem zwrotnym *heautois*, zamiast zwykle używanego czasownika prostego *stauroō*. Wśród uczonych trwa dyskusja, jakie znaczenie może mieć przedrostek *ana* we wspomnianym wyżej czasowniku? Może on bowiem wskazywać na ruch ku górze lub ponowienie czynności. Nie może tu chyba chodzić o ponowne ukrzyżowanie Jezusa, ponieważ w Hbr niejednokrotnie jest mowa o ofiarowaniu się Jezusa jeden raz na zawsze (7,27; 9,28; 10,10: „Na mocy tej woli uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze”). Dla autora naszego listu jedyną ofiarą Chrystusa była przeciwstawieniem wielokrotnie składanych ofiar w czasach ST (7,27; 9,6). Należy raczej przyjąć jego pierwsze znaczenie.

Chodziłoby więc autorowi o podniesienie na krzyżu. Apokata byłby więc współwinnym śmierci Jezusa na krzyżu. W ten sposób dochodzi tu do głosu przekonanie, że śmierć Jezusa na krzyżu to nie tylko historyczne wydarzenie, ale także dramat, którego uczestnikami są wszyscy ludzie: jedni jako obrońcy są współkrzyżowani z Chrystusem (Ga 2,19), inni zaś współkrzy-

⁸¹ Na temat historii jego interpretacji zob. S. ŁACH, *List do Hebrajczyków*, 175-182; A.C. MITCHELL, *Hebrews*, 119-125; P. KASŁOWSKI, *Solidarność w Liście do Hebrajczyków*, 162-174; P. PROULX – L. ALONSO – SCHÖKEL, *Hebr 6,4-6 εἰς μετάνοιαν, ἀνασταυροῦντας*, Bb 56 (1975), 193-209; L. SABOURIN, *Crucifying Afresh for One's Repentance*, BTB 6 (1976), 264-271.

⁸² Tamże (w odniesieniu do wszystkich pozycji wymienionych w poprzednim przypisie).

żują Go. Użyty na końcu zdania (6,6) czasownik *paradeigmatidzō* znaczy „wystawiać kogoś na publiczne pośmiewisko” i wzmacnia dodatkowo przekonanie autora listu, że ci, którzy doznali wcześniej wiele dobroci ze strony Boga, a później odpadli od wiary, swoją postawą przyczyniali się do ośmieszenia zbawczej roli Syna Bożego na krzyżu⁸³. Krótko mówiąc, Jezus, Syn Boży, wypełnia wolę swojego Ojca, mimo próby wyszydzenia Go na krzyżu (por. Mt 26,67).

Z kolejnym tekstem, gdzie pojawia się wyrażenie „Syn Boży”, mamy do czynienia zaraz w następnym rozdziale (7,3). Żeby udowodnić Hebrajczykom, że Chrystus jest prawdziwym kapłanem, autor odwołuje się do ST, a konkretnie do Ps 110,4. Dla udowodnienia, że Chrystus przewyższa godnością kapłanów ST, również posługuje się Pismem Świętym, tym razem opierając się na Rdz 14,17-20, gdzie jest wzmianka o Melchizedeku błogosławiącym Abrahama po jego zwycięstwie nad wrogami. W tym kontekście pojawia się wzmianka o Synu Bożym (7,3). Zanim jednak Hbr to uczyni, podaje najpierw w nietypowy sposób pochodzenie wspomnianego już wcześniej (5,6; 6,20) nieco tajemniczego Melchizedeka. Oto owa charakterystyka: „Bez ojca, bez matki, bez rodowodu, nie ma ani początku dni, ani też końca życia, upodobniony zaś do Syna Bożego, pozostaje kapłanem na zawsze” (7,3). Jest to o tyle nietypowe, że Semicci przywiązywali ogromną wagę do genealogii, a już w sposób szczególny doceniano to w przypadku genealogii kapłanów, którzy mieli obowiązek wykazać swoje pochodzenie od Aarona i żydowskiej matki, żeby mogli być dopuszczeni do spełniania funkcji kapłańskich. Tymczasem Melchizedek, król i kapłan, pojawia się w omawianym liście bez podania ojca czy matki, a więc bez jakiegokolwiek linii genealogicznej.

Dzięki owemu nietypowemu zaprezentowaniu Melchizedeka autor listu chciał wskazać na różnicę między jego kapłaństwem a kapłaństwem lewickim, którego genealogia była znana, a tym

⁸³ A.C. MITCHELL, *Hebrews*, 125; S. ŁACH, *List do Hebrajczyków*, 180.

samym przygotować podstawę dla ukazania arcykapłaństwa Chrystusa. Trudno posądzać natchnionego autora o przypadkowe pominięcie drzewa genealogicznego tak ważnej postaci, której ważność i godność uznał patriarcha Abraham, składając mu dary ofiarne. Zarówno pominięcie genealogii, jak i brak wzmianki o początku i końcu życia Melchizedeka posłużyły natchnionemu autorowi do porównania owej niezwyklej, niezwiązanej ściśle z historią, osoby do Syna Bożego. Siła owego porównania tkwi we wzmiance o wieczności każdej z tych dwóch osób. Ten opis antycypuje opis kapłaństwa Chrystusa zaprezentowany także nieco dalej w Hbr 7, 15. Różnica między nimi polega na tym, że w pierwszym z nich (Hbr 7,3) Melchizedek upodabnia się do Chrystusa, a w drugim – Chrystus do Melchizedeka. Autor listu chciał, być może, przez to podkreślić, jak dalece można identyfikować te dwie osoby w ich kapłaństwie. Melchizedek ze swoim kapłaństwem przewyższającym kapłaństwo lewickie stanowi podstawę w argumentacji autora listu na rzecz arcykapłaństwa Chrystusa, którego kapłaństwo jest wieczne⁸⁴. Tak więc Jezus jako Syn Boży przewyższa wszelkie kapłaństwo ludzkie, bo Jego kapłaństwo jest wieczne.

Ostatni tekst z wyrażeniem „Syn Boży” występuje w Hbr 10,29. Tym razem nauka Hbr o Jezusie, mającym za Ojca Boga, pojawia się w kontekście parenetycznym. Począwszy od 10,19, autor listu zachęca adresatów do wyciągnięcia wniosków z dotychczas zaprezentowanej im nauki. Hebrajczycy, mając kapłana wielkiego, Jezusa, który zapewnił im wejście do „Miejsca Świętego” (10,19) przez swoją krew przelaną na krzyżu, powinni dbać o czystość serca, o podtrzymanie wiary, o oczyszczenie z wszelkiego zła, o podtrzymanie nadziei, o wzajemną miłość i pełnienie dobrych uczynków, i wreszcie o udział we wspólnotcie Kościoła (10,19-25). Jak więc widać, oprócz wspomnianego kontekstu parenetycznego, przejawia się też tu motyw wiary, który występo-

⁸⁴ S. ŁACH, *List do Hebrajczyków*, 189n; A.C. MITCHELL, *Hebrews*, 139 i 142-144.

wał już wcześniej tam, gdzie można było spotkać naukę o Bogu jako Ojcu Jezusa.

We fragmencie bezpośrednio następującym (Hbr 10,26-29) natchniony autor wprowadza ostrzeżenie, które czyni go paralelnym do nieco wcześniej analizowanego fragmentu, a mianowicie Hbr 6,4-8. W obydwóch fragmentach jest mowa o dobrowolnie popełnianych grzechach mimo poznania prawdy (6,4 – „którzy raz zostali oświeceni”; 10,26 – „grzeszymy po otrzymaniu pełnego poznania prawdy”), o grzesznikach, którzy krzyżują Syna Bożego (6,6) lub depczą Syna Bożego (10,29), którzy wystawiają Go na pośmiewisko (6,6) lub depczą Krew Przymierza (10,29). Mamy wreszcie wprowadzony przez autora listu w obydwóch fragmentach element kary (6,8; 10,30). Warto tu przypomnieć, że w 6,4-6 miał autor zapewne na uwadze apokatów, o czym wspominaliśmy przy okazji omawiania tego tekstu. Można więc przypuszczać, że na zasadzie paralelizmu między tymi tekstami także tu ma ich na uwadze i dlatego kieruje pod ich adresem tak srogie ostrzeżenia (10,26-27: „Jeśli bowiem dobrowolnie grzeszymy po otrzymaniu pełnego poznania prawdy, to już nie ma dla nas ofiary przebłagalnej za grzechy, ale jedynie jakieś przerażające oczekiwanie sądu i żar ognia, który ma strawić przeciwników”). Dotykamy również tu bardzo trudnego do rozwiązania problemu możliwości lub niemożliwości darowania ludzkich grzechów (10,26). Wiersz (10,28) sugeruje, że obracamy się w ramach przepisów Prawa w ST, gdzie za jego naruszenie w wielu sytuacjach groziła kara śmierci (por. Kpł 20,1-17; 24,13-16; Pwt 13,7-12; 17,2-7.12; Lb 35,30).

Autor listu przypomina te surowe kary w Starym Testamencie nakładane na grzeszników popełniających ciężkie wykroczenia niejako tylko po to, by pokazać, że coś takiego, a nawet jeszcze coś większego może spotkać tych, którzy okazują pogardę Synowi Bożemu (dosłownie: depczą Go) i Krwi przelanej przez Niego (dosłownie: beczeszczą Krew Przymierza), a takimi są apokatci. Powodem niewystarczalności ofiar starotestamentalnych jest to, że wraz ze śmiercią Chrystusa na krzyżu została

dana ludziom możliwość darowania grzechów, o ile poznają Boga w nowy sposób i będą mieli dostęp do Niego (8,11). Należyte poznanie Boga pozwala Mu okazać miłosierdzie wobec ludzkich nieprawości i nie pamiętać więcej ich grzechów (Hbr 8,8-12; 10,16-18)⁸⁵. Ewidentnie mamy w naszym tekście (Hbr 10,29) bardzo mocno podkreśloną godność Jezusa, który jako Syn Boży zasługuje na szczególny szacunek, co można było zauważyć nie tylko we fragmentach z formułą „Syn Boży”, mocno ze sobą powiązanych, ale także tam, gdzie mieliśmy do czynienia jedynie z terminem „Syn”.

Na zakończenie rozważań nad tekstami o Jezusie jako Synu Bożym, wskazującymi przede wszystkim na relacje Ojciec – Syn między Jezusem a Bogiem, warto podkreślić, że wielokrotnie przewijała się również myśl o relacjach między Bogiem jako Ojcem i chrześcijanami, na co wskazywano przy analizowaniu konkretnych tekstów, a co za chwilę będzie widoczne jeszcze bardziej w tych fragmentach listów, gdzie jest bardzo wyraźnie mowa o ojcostwie Boga względem ludzi.

IV. BÓG NASZYM OJCEM

Wypada najpierw zauważyć, że niekiedy okaże się niezbędne odwołać do tekstów omówionych już w punkcie drugim czy trzecim, gdzie znajduje potwierdzenie myśl o ojcostwie Boga także w stosunku do ludzi. W pismach przypisywanych Pawłowi myśl o Bogu jako Ojcu ludzi pojawia się już we wstępnych pozdrowieniach. Formuła „łaska wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa” znajduje się w następujących listach: Rz 1,7; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Ga 1,3; Ef 1,2; Flp 1,2; 2 Tes 1,2; Flm 1,3. Do tego trzeba dodać jeszcze te teksty, w których jest także mowa o Bogu jako na-

⁸⁵ S. ŁACH, *List do Hebrajczyków*, 242-244; A.C. MITCHELL, *Hebrews*, 215-221.

szym Ojcu w pozdrowieniach, choć w nieco zmienionej formule. I tak w Ga 1,4 jest mowa o woli Boga i Ojca naszego, w Kol 1, 2 występuje skrócona formuła „łaska wam i pokój od Boga, Ojca naszego”. Brakuje, jak łatwo zauważyć, wzmianki o Panu Jezusie. Wprawdzie tę samą treść wyraża pozdrowienie w 1 Tes 1,1, ale inaczej wyrażone: „do Kościoła Tesaloniczan w Bogu Ojcu i Panu Jezusie Chrystusie. Łaska wam i pokój!”; pojawi się też wzmianka o Bogu jako naszym Ojcu, ale bez odwołania się do Jezusa Chrystusa w 1 Tes 1,3. Znajdziemy też wspomnienie Boga jako naszego Ojca w 2 Tes 1,1, ale bez wstępnej formuły „łaska wam i pokój”. Z kolei w 1 i 2 Tm formuła ta we wstępnym pozdrowieniu zostanie poszerzona o jeden element – o miłosierdzie. Brzmi ona w obydwóch tych listach następująco: „Łaska, miłosierdzie, pokój od Boga Ojca i Chrystusa Jezusa” (1 i 2 Tm 1,2). W Tt 1,4 mamy życzenie łaski i pokoju od Boga Ojca, ale do Chrystusa Jezusa dołączone jest dodatkowe określenie „Zbawiciela naszego” w miejsce zwyczajowego „Pana naszego”.

Nie ma tej formuły w ogóle w Hbr, Jk, 1 i 2 P, Jud, choć jest w pozdrowieniu 1 P 1,2 w formie zasadniczo zmienionej wzmianka o Bogu jako Ojcu adresatów: „Bóg Ojciec [...] łaska wam i pokój niech będą udzielone obficie”. Z kolei w Jud 2 jest wzmianka o Bogu jako Ojcu adresatów, natomiast autor tego pisma życzy im miłosierdzia, pokoju i miłości; miłość zastępuje tu występującą w innych pismach łaskę. Wypada zauważyć wzmiankę o Bogu jako Ojcu ludzi, pojawiającą się niekiedy także w zakończeniu listu (Ef 6, 23), choć zdecydowanie częściej występują w zakończeniu życzenia łaski tylko od Jezusa. Nie uwzględniając wariantów tekstu, 11 razy termin *πατήρ* łączy się z zaimkiem osobowym *hēmōn* w szeroko pojmowanych pismach Pawłowych i ani razu w interesującej nas części Listów Katolickich w owych wstępnych formułach pozdrowieniowych. Nie można nie zauważyć, że wyrażenie *patēr hēmōn* występuje także poza wzmiankowanymi formułami pozdrowienia w Flp 4,20: „Bogu zaś i Ojcu naszemu...”; 1 Tes 3,11: „Drogę naszą

do was niech utoruje sam Bóg, Ojciec nasz, i Pan nasz Jezus!”; 1 Tes 3,13: „aby serca wasze [...] wobec Boga, Ojca naszego...”; 2 Tes 2,16: „Sam zaś Pan nasz Jezus Chrystus i Bóg, Ojciec nasz...”. Dodając także teksty, gdzie wyrażenie „Bóg, nasz Ojciec” znajduje się poza wstępnymi pozdrowieniami, daje to łącznie liczbę 15⁸⁶. Ponadto wyrażenie „Bóg i Ojciec”, bez dopełnienia „nasz” pojawia się w Ef 5,20, a w Hbr 12,9 występuje użycie terminu „Ojciec” z dopełnieniem „dusz”.

Niezależnie od drobnych zmian występujących w poszczególnych pismach w formule pozdrowienia, ich autorzy wyrażają w ten sposób głębokie przekonanie, że źródłem bardzo ważnych darów dla chrześcijan, jakimi są łaska, pokój, miłosierdzie i miłość, jest Bóg, ich Ojciec. Na równi z Bogiem Ojcem źródłem owych darów jest też Jezus Chrystus określany jako Pan⁸⁷. Mamy tu nawiązanie do dobrze znanej w judaizmie formuły błogosławieństwa czy życzenia łaski i pokoju. Na ogół nie zgadzają się teologowie z sugestią, jakoby wzmianka o łasce (*charis*) nawiązywała do greckiego *chaireō*. Niewątpliwie autorzy interesujących nas listów życzą adresatom nadprzyrodzonych dóbr; do takich bowiem należy łaska, która zapewnia człowiekowi możliwość zbawienia. Jest to więc zbawczy dar Boga Ojca względem człowieka. Podobnie drugi ze składowych elementów życzenia, pokój,

⁸⁶ M. BUSCEMI, *Dio Padre in san Paolo*, 254.

⁸⁷ Tego zdania jest większość współczesnych teologów, np. R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser*, EKKNT 10, Zürich, Einsiedeln, Köln, Neukirchen-Vluyn 1982, 41; R.F. COLLINS, *The Theology of the Epistle to Titus*, EThL 76,1 (2000), 68: „The grace and peace that pastor wishes for the Community are gifts that come from God our Father and Jesus Christ our Savior”; W. TRILLING, *Der Zweite Brief an die Thessaloniker*, EKKNT 14, Zürich, Einsiedeln, Köln, Neukirchen-Vluyn 1980, 38; S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Galates*, Lectio Divina. Commentaires 9, Paris 2000, 50. Do tego samego wniosku dochodzi też J. SUGGIT, *The Fatherhood of God: Galatians 1,3*, Neot 37, 1 (2003), 97-102. Na przykładzie Ga 1,3, choć – według niego – Bóg jest naszym Ojcem przede wszystkim dlatego, że jest w sposób szczególny Ojcem Jezusa, w którego my zostaliśmy włączeni (zwl. s. 99).

pozostając w ścisłym związku z łaską, bądź też będąc jej następstwem, wyraża coś więcej niż tylko zewnętrzny pokój czy psychologiczny stan spokoju. Właśnie dzięki jego powiązaniu z łaską staje się także znakiem zbawienia czy odkupienia człowieka dokonanego przez Chrystusa. Obydwa nie są darami ludzkimi, lecz pochodzą od Boga jako Ojca i Jezusa i dlatego mają moc zbawczą.

Do tych dwóch darów dorzucają autorzy Listów Pasterskich jeszcze miłosierdzie (1 i 2 Tm), a Jud pozostawia jedynie pokój z tradycyjnej formuły, do miłosierdzia zaś dodaje miłość, zachowując w ten sposób trójczłonowe pozdrowienie wraz z życzeniami przekazywanymi adresatom tych listów od Boga Ojca. Wypada też odnotować, że w Tt w miejsce określenia Jezusa Chrystusa jako Pana jest dopowiedzenie, że Jezus jest naszym Zbawicielem. Autorzy wspomnianych przed chwilą listów (1 i 2 Tm, Jud) dowodzą, że nie było im obce judaistyczne zestawienie obok siebie miłosierdzia (*eleos*) i pokoju, które zna także Paweł (Ga 6,16), choć on sam najczęściej stosuje terminologię „łaska i pokój”. Mdr 3,9 i 4,15 pokazuje wyraźnie, że w żydowskim błogosławieństwie może zawierać się łaska. Dodając więc życzenie miłosierdzia, autorzy wspomnianych tu listów dali wyraz przekonaniu, że chrześcijanie znajdujący się w trudnej sytuacji i niemogący sami znaleźć drogi do Boga mogą doświadczyć pomocnej i zbawczej Jego opieki. Inaczej mówiąc, miłosierdzie pokazuje motywację zbawczego działania Boga. Bóg zawsze jest gotów pomagać człowiekowi, co dodatkowo Jud wyraża za pomocą wzmianki o miłości, przekazując życzenia adresatom listu. Nie może dziwić w Jud dodatek o miłości w formule pozdrowieniowej; jest ona bowiem antycypacją tego, co kilkakrotnie jeszcze zaznaczy autor tego listu (21 – miłosierdzie i miłość; 17.20.21 – miłość; 22.23 – o miłosierdziu w formie czasownikowej). Nie powinno też budzić niepokoju określenie Jezusa Zbawicielem, a nie Panem w Tt, jeżeli weźmie się pod uwagę, że jest to typowe dla tego autora określenie zarówno w odniesieniu do Boga (2,13; 3,4), jak i w stosunku do

Chrystusa (1,3; 3,6)⁸⁸. Tak więc dla Tt i Bóg jako Ojciec, i Jezus Chrystus w jednakowej mierze pragną zbawienia człowieka. Prawda ta zresztą zawarta jest niemal we wszystkich tekstach branych pod uwagę w tym punkcie (z wyjątkiem Kol 1,2 i 1 P 1,2), choć nie tak wyraźnie jak w Tt 1,4, co podkreślone jest użyciem spójnika καί, który podkreśla, że w jednakowym stopniu Bóg i Jezus Chrystus pragną naszego zbawienia.

Wprawdzie już poza tradycyjną formułą wyrażającą życzenie błogosławieństwa, ale jeszcze w ramach pozdrowienia znajduje się w Ga 1,4 ponowne stwierdzenie, że Bóg jest naszym Ojcem, tym razem w kontekście soteriologiczno-eschatologicznym. Św. Paweł wyraźnie podkreśla, że wydanie się Jezusa za grzechy ludzi w celu ich odkupienia dokonało się zgodnie z wolą Boga. Spójnik καί po τοῦ θεοῦ, a przed *patros hēmōn* dodatkowo wzmacnia fakt, iż Bóg nie jest tylko abstrakcyjną istotą bezosobową, ale także naszym Ojcem, tzn. Bogiem wchodzącym w ścisłe relacje ze swoimi dziećmi⁸⁹. Pozostałe 4 teksty (Flp 4,20; 1 Tes 3,11.13; Tes 2,16) pojawiają się w kontekście parenetyczno-eschatologicznym, czyli różnego rodzaju pouczeń pod adresem odbiorców tych pism, przy czym tylko w pierwszym z nich jest mowa o Bogu jako naszym Ojcu, bez wzmianki o Jezusie, natomiast 3 z nich (1 Tes 3,11.13 i 2 Tes 2,16) podejmują tematykę Boga jako naszego Ojca i Jezusa jako naszego Pana w kontekście paruzji, następującej bądź poprzedzającej odnośny fragment, bądź też bezpośrednio towarzyszącej.

Dziękując Filipianom za troskę o jego potrzeby materialne, Paweł wyraża nadzieję, że Bóg, któremu on oddaje cześć, nie zapomni także ich właściwej postawy i w stosownym czasie

⁸⁸ J. ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus*, EKKNT 15, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1988, 59; A. WEISER, *Der zweite Brief an Timotheus*, EKKNT 16/1, Zürich, Neukirchen-Vluyn 2003, 81n; R.F. COLLINS, *The Theology of the Epistle to Titus*, EThL 76, 1 (2000), 65n; H. PAULSEN, *Der Zweite Petrusbrief und Judasbrief*, Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 12/2, 53.

⁸⁹ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Galates*, 51n.

(„gdy będziecie w chwale w Chrystusie Jezusie”) ją wynagrodzi (Flp 4,10-20). W tej sytuacji Apostoł kończy swoje uwagi doksologią na cześć Boga jako naszego Ojca (Flp 4,20). W 3. rozdziale 1 Tes wzmianka o Bogu jako naszym Ojcu pojawia się w szerszym kontekście pewnego niepokoju Apostoła o wytrwanie Tesaloniczan w wierze i miłości. Po relacji Tymoteusza, iż adresaci trwają we wspomnianych cnotach, Paweł dziękuje za to Bogu (3,1-10), by w następnych wierszach (3,11-13) przejść do modlitwy błagalnej, aby Bóg i Jezus Chrystus przygotował ich spotkanie w Tesalonice. Następnie autor listu wyraża życzenie, by zostali umocnieni w świętości przed Bogiem i w ten sposób przygotowani na spotkanie z Jezusem w czasie paruzji. Mamy w tym krótkim fragmencie aż dwukrotnie wzmiankę o Bogu jako naszym Ojcu i Panu Jezusie jako jednym źródle działania na rzecz świętości adresatów listu (1 Tes 3,11.13). O traktowaniu tych dwóch osób Boskich jako jednego źródła świadczy ponadto użycie czasownika *kateuthynai* w liczbie pojedynczej (3,11)⁹⁰. W podobnym kontekście przekazuje autor 2 Tes naukę o Bogu jako naszym Ojcu, przy czym mamy w 2 Tes 2,16 najpierw wymienionego Jezusa, a dopiero na drugim miejscu Boga jako naszego Ojca, traktowanych również jako jedno źródło nadziei. Mimo że taka kolejność może dziwić, to jednak można ją spotkać w niektórych pismach Pawłowych (Ga 1,1; 2 Kor 13,13). Nie należy z tego wyciągać przesadnych wniosków teologicznych, tym bardziej że po wymienieniu dwóch osób oddzielnie na początku wiersza zwraca się w dalszej części tego samego wiersza jako do jednego Boga. Tak więc zarówno Bóg jako nasz Ojciec, jak i Jezus Chrystus, nasz Pan, miłują i uzdalniają nas do żywej nadziei i spełniania dobrych czynów⁹¹.

⁹⁰ T. HOLZ, *Der Erste Brief an die Thessaloniker*, EKKNT 13, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1990², 142-145; E.J. RICHARD, *First and Second Thessalonians*, 165-167; S. LÉGASSE, *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniens*, Paris 1999, 191-198.

⁹¹ W. TRILLING, *Der Zweite Brief an die Thessaloniker*, 131n.; J. STĘPIEŃ, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, 231n.; S. LÉGASSE, *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniens*, 413n.

Warto jeszcze zauważyć te teksty, w których pojawia się tylko wyrażenie „Bóg Ojciec” bez owego dopełnienia „nasz” bądź dopełnienie zaimkowe pojawia się nie w genetiwie *hēmōn* przed rzeczownikiem *patēr*, jak to miało miejsce w dotychczas omawianych tekstach, lecz w datiwie *hymīn*. I tak wzmiankę o Bogu jako Ojcu chrześcijan znajdujemy w Jk 1,27, choć mamy tu tylko wyrażenie „Bóg Ojciec”, przy czym występuje ono tu w datiwie liczby pojedynczej poprzedzone przyimkiem *para*. Terminy „Bóg” i „Ojciec” rozdzielone są spójnikiem *kai*. Tym razem pojawia się ono w kontekście rozpoznawania prawdziwej pobożności wśród wierzących. Otóż człowieka prawdziwie pobożnego cechuje – według autora Jk – religijność i prawe życie oraz pomoc sierotom i wdowom. Wprawdzie brak tu wprost wzmianki o tym, że Bóg jest naszym Ojcem, ale wynika to niedwuznacznie z kontekstu, a spójnik „i” podkreśla przekonanie autora listu, że Bóg jawi się tu jako Ojciec wierzących⁹².

Podobne wyrażenie bez bliższego dopowiedzenia, tym razem bez żadnego przyimka, ale w datiwie, występuje w 1 Kor 15,24 w kontekście eschatologicznym. Wspominaliśmy je już w punkcie trzecim przy omawianiu nauki o Jezusie jako Synu Bożym. Warto jednak jeszcze raz wrócić do niego w tym miejscu w kontekście absolutnie występującego wyrażenia „Bóg Ojciec”. Jest w tym tekście mowa o przekazaniu absolutnej władzy Bogu Ojcu przez Syna po Jego zmartwychwstaniu, jako pierwszego spośród umarłych. Można więc doszukać się tu nauki o Bogu jako Ojcu, który dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa pragnie ożywienia wszystkich w Chrystusie (1 Kor 15,20-22). Również tu autor łączy te dwa rzeczowniki (Bóg i Ojciec) spójnikiem *kai* dla podkreślenia, iż Bóg, o którym mowa, jest Ojcem chrześcijan. Należałoby w tym miejscu przywołać niektóre spośród tekstów ukazujących wprost synostwo Boże Jezusa, ale równocześnie w powiązaniu z ludźmi, dla dobra których Jezus się ofiarował (np. Rz rozdz. 5 i 8; 1 Kor 1,9; 2 Kor

⁹² W. SCHRAGE, *Der Jakobusbrief*, w: *Die Briefe des Jakobus, Petrus und Judas*, red. H. Balz, W. Schrage, Göttingen, Zürich 1993, 24.

1,19; Ga 1,6). Ponieważ już wcześniej wskazywano na ten element, dlatego teraz nie będziemy już podejmować ich analizy.

W kontekście parenetycznym pojawia się w Ef 5,20 wezwanie do wdzięczności Bogu zawsze i za wszystko. Wcześniej jednak (5,15-19) autor listu zachęca adresatów, by postępowali rozsądnie, usiłując zrozumieć, czego Bóg od nich oczekuje. Dla tak postępujących chrześcijan staje się oczywista potrzeba wdzięczności Bogu. Zamiast jednak zwykłej formuły o Bogu jako Ojcu naszego Pana Jezusa Chrystusa mamy tu zachętę do wdzięczności Bogu Ojcu w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa. Pomijając rozważania, dlaczego autor zmienił tu wspomnianą przed chwilą formułę, która wcześniej w tym liście się znajduje (por. Ef 1,2.3), zauważmy to, co dla nas w tym momencie jest istotne, a mianowicie, że także tu mamy potwierdzenie znanej już nam prawdy, że Bóg jest Ojcem wierzących, co podkreśla autor Ef za pomocą spójnika καί między rzeczownikiem „Bóg” i „Ojciec”⁹³.

Z kolei autor Hbr 12,9 zastosował termin „Ojciec” w kontekście wskazówek pedagogicznych dla ojca w odniesieniu do swojego syna (Hbr 12,5-8). Temat wychowania dzieci przez ich karcenie jest obecny także w ST, a zwłaszcza w księgach mądrościowych (Prz 3,11-12; 5,12-13; 13,24; 15,32; Syr 4,17; 51,26). Autor listu podejmuje go w 12,5-10, cytując w 12,5-6 Prz 3,11n. z drobnymi tylko zmianami. Autorowi natchnionemu zależy na pokazaniu, że jedną z metod wychowania dzieci jest karcenie, którego konsekwencją może być cierpienie. Jednocześnie zwraca uwagę na pozytywne elementy takiej metody wychowawczej. Otóż może to być znakiem miłości ojca do swojego syna, podobnie jak jest znakiem miłości Boga do człowieka (Hbr 12,5-6; por. Prz 3,11-12). Co więcej, autor listu przekonuje, że wychowywany w karności syn dojdzie zapewne kiedyś do wniosku,

⁹³ Przy analizie Ef 5,20 interesuje komentatorów bardziej to, czy w tym tekście można znaleźć podstawę do mówienia o Eucharystii ze względu na występujący tam czasownik εὐχαριστέω, niż znajdująca się tu niewątpliwie nauka o Bogu jako Ojcu. Zob. np. R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser*, EKKNT 10, 244; M.Y. MacDONALD, *Colossians and Ephesians*, 319.

że miało to w efekcie służyć jego dobru. Nic więc dziwnego, że takich ojców (autor określa ich jako ojców według ciała) dzieci szanują. I tu dochodzi do tego momentu, który jest przedmiotem zainteresowania niniejszego opracowania. Jeżeli więc ojcowie ziemscy zasługują na szacunek, to tym bardziej należy się to Ojcu dusz; a nawet więcej, Ojcu dusz należy się posłuszeństwo. Bogu należy się cześć i posłuszeństwo dlatego, że w przeciwieństwie do ojców ziemskich jest On w stanie zapewnić swoim dzieciom udział w Jego świętości, a także zagwarantować życie (Hbr 12,9-11). Mimo że termin „Ojciec” nie ma żadnego dodatkowego określenia odnoszącego go do Boga, to jednak z kontekstu poprzedzającego, w którym zresztą pojawia się określenie „Pan” (12,5-6) czy „Bóg” (12, 7) wynika wyraźnie, że chodziło autorowi listu o Boga jako Ojca⁹⁴.

Chyba najpełniej i zarazem najwyraźniej prawdę o Bogu, naszym Ojcu, wyraża Paweł w 2 Kor 6,18: „i będę wam Ojcem, a wy będziecie moimi synami i córkami – mówi Pan wszechmogący”. Mamy tu do czynienia niewątpliwie z cytatem ze ST (2 Sm 7,14), który Apostoł nieco zmienił w stosunku do oryginalnego tekstu, gdzie występuje liczba pojedyncza zaimka osobowego i brakuje wzmianki o córkach. W cytowanym tu tekście znajduje się trzeci przypadek zaimka osobowego – *hymīn* w miejsce dotychczasowego *hēmōn*. Zmiana dotyczy więc nie tylko przypadku, ale także osoby. Wprawdzie nie ma tu wprost wzmianki, że termin πατήρ odnosi się do Boga, ale wskazuje na to szerszy kontekst, w którym wyraźnie wspomniany jest Bóg (1 Kor 1,16). Autor listu, zachęcając adresatów do zerwania ze sposobem pogańskiego życia, wskazuje na korzyści życia związanego z Bogiem. Czyni to przez odwołanie się do różnych tekstów ST (1 Kor 6,16-18) w celu pokazania Boga opiekującego się swoim ludem już w czasach ST, by na końcu stwierdzić, że ten sam Bóg będzie teraz ich Ojcem⁹⁵.

⁹⁴ P. KASIEŁOWSKI, *Solidarność w Liście do Hebrajczyków*, 174-180.

⁹⁵ F. MICKIEWICZ, „Przez Jezusa w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2,18). *Bóg jako Ojciec w Listach św. Pawła*, 137; H. LANGKAMMER, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, 194; M. BUSCEMI, *Dio Padre in san Paolo*, 254.

W podobnym kontekście pojawia się myśl o Bogu jako naszym Ojcu w 1 Kor 8,6, gdzie również występuje zaimek osobowy w datiwie liczby mnogiej – *hēmin*. Jednocześnie autor listu rozszerza tu swoją myśl na wszystkich. Oto jego słowa: „Dla nas istnieje tylko jeden Bóg Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my jesteśmy, oraz jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy”. Tego rodzaju wyznanie wiary było spowodowane przekonaniem autora listu, że nie ma innych bogów, oprócz jednego Boga, i dlatego nie ma właściwie problemu spożywania mięsa z ofiar im składanych. Podobną myśl można znaleźć w Ef 4,6, gdzie mamy tylko terminy „Bóg” i „Ojciec”. Zamiast podkreślenia, że jest to nasz Bóg i Ojciec, autor listu wskazuje na jego jedyność i jedność zarazem dzięki połączeniu tych dwóch rzeczowników spójnikiem „i” i dodaje zaraz, że jest on ponad wszystkimi ludźmi i działa przez wszystkich i we wszystkich. Warto tu przypomnieć, że autor Ef nieco wcześniej (Ef 2) naucza o potrzebie jedności między poganami i żydami, a więc ma na uwadze całą ludzkość, co oddaje dobrze wyrażenie *eis Theos kai patēr pantōn* (Ef 4,6)⁹⁶.

Nie można nie zauważyć w tym miejscu, że przytoczone tu 2 teksty (1 Kor 8,6; Ef 4,6), a trzeba dodać do nich jeszcze jeden, Ef 3,14, o którym za chwilę powiemy nieco więcej, oprócz myśli o ojcostwie Boga względem ludzi, zawierają także ideę ojcostwa kosmicznego. Wszystkie one wskazują wyraźnie, że to właśnie od

⁹⁶ M.J. FOTOPOULOS, *Arguments Concerning Food Offered to Idols: Corinthian Quotations and Pauline Refutations in a Rhetorical Partitio* (1 Corinthians 8,1-9), CBQ 67,4 (2005), 626n.; M. BUSCEMI, *Dio Padre in san Paolo*, 254, podkreśla, że formuła „Ojciec nasz” nie jest równoznaczna z formułą o charakterze uniwersalnym w Ef 4,6, gdzie jest mowa o Bogu jako Ojcu wszystkich. H. LANGKAMMER, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, 194, zauważa, że dla Pawła Bóg nie jest nigdy Ojcem wszechświata ani wszystkich ludzi, a jednocześnie poświęca krótki paragraf w tej samej książce objawieniu się Boga Ojca jako Stworzyciela (s. 200-203). Podobnego zdania jak Langkammer jest F. MICKIEWICZ, „Przez Jezusa w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2,18). *Bóg jako Ojciec w Listach św. Pawła*, 135n.

Boga Ojca pochodzi wszystko. On jako jedyny Bóg i Ojciec nie tylko stworzył nas i cały świat, ale też jest i działa przez wszystkie rzeczy stworzone (1 Kor 8,6; Ef 4,6) i dlatego Paweł zgina kolana przed Ojcem, od którego pochodzi wszelki ród na niebie i na ziemi, a dokładniej mówiąc: wszelkie ojcostwo (Ef 3,14.15). Wspomniana tu modlitwa adoracyjna, której przejawem jest zginięcie kolan Apostoła, jest wyrazem poddania, głębokiej pobożności i uznania potęgi Bożej z jednej strony, a z drugiej – znakiem ufności i spokrewnienia kogoś, kto może wołać do Boga „Abba, Ojczy” (por. Ga 4,6; Rz 8,15)⁹⁷. Warto podkreślić, że tego rodzaju nauka nie pojawia się w interesujących nas Listach Katolickich, a w Hbr, jako piśmie typowo chrystologicznym, tego rodzaju władza, czyli podtrzymywanie wszelkiego stworzenia, została przeniesiona na Syna Bożego (por. Hbr 1,2-3).

Pozostało jeszcze przypomnieć 4 teksty, w których pojawia się absolutnie użyty termin *patēr* (Rz 6,4; Ef 2,18; 3,14; Kol 1,12). Nie ma on odniesienia wprost ani do ludzi, ani do Boga. Niemniej jednak wydaje się nie ulegać wątpliwości, że mowa jest w nich o Bogu jako naszym Ojcu. W szerszym kontekście pierwszego z nich (Rz 6,1-4) Apostoł przypomina, że chrześcijanin przez chrzest został włączony w Chrystusa, to znaczy w Jego śmierć. Zostaliśmy niejako po to pogrzebani w Chrystusie, by razem z Nim powstać do nowego życia. Wszystko to stało się możliwe dzięki chwale Ojca. Chwała znaczy tu zapewne tyle, co moc Boga. Wprawdzie główna myśl wyżej wspomnianego fragmentu koncentruje się na teologii chrztu, ale podkreślona też została rola Boga jako Ojca zarówno w odniesieniu do Chrystusa, który zmartwychwstał dzięki mocy Boga, jak i chrześcijan, którzy razem z Nim powstał do nowego życia (Rz 6,4)⁹⁸.

⁹⁷ M. BUSCEMI, *Dio Padre in san Paolo*, 253; H. LANGKAMMER, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, 200.

⁹⁸ U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 12-16)*, 12; B. BYRNE, *Romans*, 189-196.

Jednym z głównych tematów Ef jest eklezjologia. Kościół jest tu postrzegany jako Ciało, którego głową jest Chrystus. Autor Ef pokazuje tu Chrystusa jako Tego, „który obie części [ludzkości] uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość” (Ef 2,14). Wskazując na ogromną rolę Chrystusa w próbie doprowadzenia pogan i żydów do pojednania w jednym Kościele Chrystusowym, przypomina autor listu, że to właśnie dzięki Niemu mają jedni i drudzy dostęp do Ojca (Ef 2,18). Kontynuując troskę o zdobycie jednych i drugich dla Chrystusa, autor listu napisał nieco dalej w tym samym liście w formie modlitwy błagalnej: „Dlatego zginam kolana przed Ojcem, od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi...” (Ef 3,14). Choć nie ma tu wyraźnego odniesienia terminu „Ojciec” do Boga, to jednak wynika to zdecydowanie z kontekstu, gdzie jest mowa o Bogu, którego współobywatelami i domownikami są chrześcijanie (Ef 2,19), czy też z możliwości dojścia do pełni Bożej (Ef 2,19). Mamy tu kolejny raz poszerzenie myśli na wszystkich ludzi. Także według Kol 1,12 to Bóg jako Ojciec jest w stanie uzdolnić człowieka do udziału w życiu świętych. Wprawdzie nie ma w najbliższym kontekście wzmianki o Bogu, ale zaraz w następnym wierszu (1,14) mówi się o Jezusie jako umiłowanym Synu, a to nie pozostawia wątpliwości, że chodzi o Syna Bożego, o czym wcześniej była mowa. Mimo różnych kontekstów w ostatnio wspomnianych tekstach wymienia się Boga jako naszego Ojca, choć ten termin nie występuje w nich łącznie z terminem „Bóg”⁹⁹.

Nawet tam, gdzie wprost nie ma mowy, że Bóg jest naszym Ojcem, można taki wniosek wyciągnąć z najbliższego kontekstu, co pokazano w ostatnim paragrafie opracowania.

S. Ewa Józefa Jezierska OSU

CHRYSTOLOGIA

Listy Pawłowe, List do Hebrajczyków, Listy Katolickie skierowane są do różnych wspólnot wierzących w Jezusa Chrystusa. Mają na celu umocnienie adresatów w wierze, wyjaśniają prawdy wiary, pomagają w rozwiązywaniu różnych problemów życia chrześcijańskiego, zawierają rady, upomnienia, także strofowania. Cały przekaz Listów opiera się na nauce „naszego Pana Jezusa Chrystusa”, którą adresaci przyjęli i według której powinni postępować.

Adresatów wymienionych Listów interesuje przede wszystkim dzieło Jezusa Chrystusa – Jego śmierć zastępcza, zmartwychwstanie i przebywanie w chwale – oraz wynikające stąd, dla ich życia doczesnego i przyszłego, konsekwencje. W Listach nie znajdujemy odpowiedzi na pytania dotyczące życia ziemskiego Jezusa Chrystusa. O życiu ziemskim Jezusa Listy przekazują mało danych i jakby okazjonalnie, kiedy omawiają skutki zadośćuczynnego, zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa.

Niniejsze opracowanie jest próbą wydobywania elementów chrystologii z treści Listów Pawłowych, Listu do Hebrajczyków i Listów Katolickich. Omawiając chrystologię, nie sposób oczywiście pominąć zagadnień z zakresu soteriologii, obie te dziedziny łączą się ściśle, zwłaszcza w listach Nowego Testamentu.

W tekście opracowania przedstawiono chrystologię każdego Listu z osobna. Opracowując temat można było omówić zagadnienie całościowo, jednakże Listy nie mają jednego autora, są zróżnicowane tematycznie i dlatego metoda oddzielnego zajęcia się każdym z Listów wydawała się korzystniejsza.

⁹⁹ E. SCHWEIZER, *Der Brief an die Kolosser*, 46n.

I. CHRYSTOLOGIA LISTU DO RZYMIAN

Głównym tematem Listu do Rzymian jest problem usprawiedliwienia. Inne zagadnienia poruszane w liście to chrzest, który jest wyrazem wiary, nowa egzystencja człowieka ochrzczonego i wynikające z niej konsekwencje etyczne¹⁰⁰. Chrystologia a także soteriologia włączone są w tok rozważań listu.

1. Jezus – Synem Bożym

W adresie Listu do Rzymian św. Paweł w skrócie podaje treść głoszonej przez siebie Ewangelii: jest to Ewangelia o Jezusie, którego nazywa Synem Bożym (Rz 1,3). Określenie „Syn Boży” powtórzy się w Rz 1,9, gdzie Apostoł podkreśla, że głosi „Ewangelię Jego Syna”. Synostwo Boże Jezusa, Jezusa-Boga, zakłada Jego preegzystencję, ponieważ słowo *genomenos* (występujące w Rz 1,3 *peri tou hyiou tou auton genomenon*) wskazuje na istnienie Syna przed Wcieleniem¹⁰¹. Jako Bóg Jezus istniał przed wszelkim stworzeniem, natomiast jako Człowiek, jako Bóg Wcielony, pochodził z rodu Dawida: „według ciała z rodu Dawida” (Rz 1,4). Pochodzenie Jezusa z rodu królewskiego Dawida potwierdza genealogia zawarta w Ewangelii św. Mateusza (Mt 1,6), która wykazuje pochodzenie Jezusa po linii męskiej Jego legalnego ojca Józefa. Synostwo Boże Jezusa zostało ujawnione przez Ducha Świętego poprzez fakt powstania Jezusa z martwych¹⁰². Zmartwychwstanie Jezusa definitywnie potwierdziło Syno-

¹⁰⁰ J. CZERSKI, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Opole 1996, 102.

¹⁰¹ H. LIGHTFOOT, *Epistle of the Romans. Notes of the Epistles of St. Paul*, [brak miejsca wydania] 1999, 245; P. ALTHAUS, *Der Brief an die Römer* (NTD B.6), Göttingen 1978, 9.

¹⁰² H. LANGKAMMER, *List do Rzymian* (Biblia Lubelska), Lublin 2005, 25-26.

stwo Boże Jezusa historycznego, Tego, który jest – jak mówi Paweł – „Panem (*Kyrios*) naszym” (Rz 1,4), czyli Panem chrześcijańskiej egzystencji. Jezus Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy, dlatego Duch Boży, który Go wskrzesił z martwych, przywróci tak samo do życia śmiertelne ciała wierzących w Dniu Pańskim (Rz 8,11)¹⁰³.

2. Jezus – zadośćczyniący Bogu za ludzi

Z Woli Bożej Jezus stał się „narzędziem prześlągania” Boga (Rz 3,25). Jego krew wylana została za drugich, by zadośćuczynić Bogu za grzechy ludzi, by uzyskać dla nich zbawczą łaskę¹⁰⁴ i ukazać równocześnie sprawiedliwość Bożą i łaskawość, wyrażającą się w usprawiedliwieniu każdego, kto wierzy w Jezusa (Rz 3,26). Jezus umarł w oznaczonym czasie, zastępczo, za ludzi, wtedy gdy byli grzesznikami, gdy byli bezsilni, bez łaski wobec Boga (Rz 5,6-8). Bóg wydał Jezusa za wszystkich, nie oszczędził swego Syna (Rz 8,32). Przez krew Jezusa: „przez Jego życie” (Rz 5,10), przez Jego synowskie posłuszeństwo Ojcu (Rz 5,19), ludzie zostali pojednani z Bogiem, uzyskali zbawienie, a nadto udział w chwale Bożej¹⁰⁵. Życie Jezusa było ceną za uzyskanie pojednania ludzi z Bogiem: „przez Którego [Jezusa] uzyskaliśmy pojednanie” (Rz 5,11). Śmierć Jezusa była wydaniem się za drugich, On nie szukał w życiu tego, co by było dogodne dla Niego. Na Nim spełniło się proroctwo psalmisty: „Urągania tych, którzy Tobie urągają, spadły na Mnie” (Ps 69,10).

¹⁰³ PH. ROLLAND, *A l'écoute de l'Épître aux Romains*, Paris 1991, 89; P. ALTHAUS, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1978, 89; H. LANGKAMMER, *List do Rzymian*, 106.

¹⁰⁴ H. LANGKAMMER, *List do Rzymian*, 53.

¹⁰⁵ PH. ROLLAND, *A l'écoute de l'Épître aux Romains*, 168; P. ALTHAUS, *Der Brief an die Römer*, 56; T. HERGESEL, A. MICHALCZAK, *Pawłowe rozumienie śmierci w świetle Listu do Rzymian*, w: „Żyjemy dla Pana” (Rz 14,8). *Studia ofiarowane Prof. Ewie J. Jezierskiej OSU*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, 173.

3. Skutki dzieła zbawczego Jezusa

Jezus Chrystus jest zatem pośrednikiem w uzyskaniu zbawienia i wszelkiej łaski, i daru Boga (Rz 3,24), zatem łaska spłynęła na wszystkich dzięki jednemu Człowiekowi, Jezusowi Chrystusowi (Rz 5,15). Ta łaska przyniosła usprawiedliwienie ze wszystkich grzechów (Rz 5,16)¹⁰⁶. W darowaniu grzechów i obdarzeniu łaską objawia się Boża sprawiedliwość, która nie karze za złe uczynki, a nagradza za dobre, lecz usprawiedliwia ludzi czyli zbawia¹⁰⁷. Sprawiedliwość Boża zagwarantowała ludziom życie i królowanie w wieczności (Rz 5,21). Natomiast na ziemi daje możliwość udziału w owocach dzieła zbawczego Jezusa przez chrzest, który przez Pawła nazwany jest zanurzeniem w śmierci i pogrzebaniu z Chrystusem (Rz 6,4). Chrzest daje już teraz, w życiu doczesnym, łaskę nowego życia będącego zadatką życia wiecznego¹⁰⁸.

Jezus, nazwany: „pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8,34), zmartwychwstał i potem wstąpił do nieba. Wierzący w Niego są tak jak On przeznaczeni do chwały.

4. Jezus wywyższony

Jezus, który poniósł śmierć *hyper hemōn* (za nas), zmartwychwstał, „siedzi po prawicy Bożej i przyczynia (wstawia, oręduje) się za nami” (Rz 8,34). Zasiadanie po prawicy Ojca (tekst Listu do Rzymian nie nawiązuje do Wniebowstąpienia) jest śladem tradycji, której tematem jest Wniebowstąpienie Jezusa i która jest wyrazem wiary we Wniebowstąpienie. „Zasiadanie po prawicy” jest symbolicznym przedstawieniem panowania i władzy Chrystusa. Natomiast orędownictwo nad wiernymi („za [*hyper*]

¹⁰⁶ PH. ROLLAND, *À l'écoute de l'Épître aux Romains*, 71; H. LIGHTFOOT, *Epistle of the Romans*, 290-291.

¹⁰⁷ J. CZERSKI, *Wprowadzenie do Księg Nowego Testamentu*, 101.

¹⁰⁸ T. HERGESEL, A. MICHALCZAK, *Pawłowe rozumienie śmierci*, 174.

nimi”) jest kontynuacją obiektywnego aspektu odkupienia ludzkości: Jezus nadal wstawia się u Ojca za odkupionymi¹⁰⁹. To orędownictwo wprowadza ideę Chrystusa-Kapłana. Przebywanie w niebie związane jest z funkcją kapłańską Jezusa. Jego wstawianie się za wiernymi u Ojca stanowi wyraz Jego miłości. Jezus jest arcykapłanem Nowego Testamentu, kontynuuje pośrednictwo w uzyskaniu łaski u Boga, będąc w niebie oręduje u Ojca za tymi, których odkupił¹¹⁰.

List do Rzymian wyznaje Jezusa Chrystusa, który jest Synem Bożym i Człowiekiem. Jako Syn, Jezus Chrystus przeżył u Ojca, a w odpowiednim czasie przyjął postać człowieka, potomka Dawida. Z posłuszeństwa Ojcu wydał się za ludzi, za grzeszników. Poniósł śmierć, przez co stał się pośrednikiem łaski Bożej, pośrednikiem pojednania człowieka z Bogiem, jego usprawiedliwienia i królowania w wieczności. Jezus został wskrzeszony mocą Boga za pośrednictwem Ducha Świętego. Wskrzeszenie Jezusa świadczy o Jego boskim pochodzeniu. Po zmartwychwstaniu Jezus został wzięty do nieba, skąd, jako Arcykapłan Nowego Testamentu, wstawia się za wierzącymi u Boga.

II. CHRYSTOLOGIA PIERWSZEGO LISTU DO KORYNTIAN

Pierwszy List do Koryntian jest pismem okolicznościowym, napisanym dla konkretnych adresatów, zawiera odpowiedzi na konkretne ich pytania i problemy. List nie ma systematycznego wykładu tematów teologicznych, zawiera natomiast wiele na-

¹⁰⁹ J.A. FITZMYER, *List do Rzymian, Katolicki komentarz biblijny*, red. naukowa oryginału: R. E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. nauk. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2001, 1299; P. ALTHAUS, *Der Brief an die Römer*, 97.

¹¹⁰ K. ROMANIUK, *List do Rzymian. Wstęp – Przekład z oryginału – komentarz* (PNT 6, cz. 1), Poznań – Warszawa 1978, 93-94; PH. ROLLAND, *À l'écoute de l'Épître aux Romains*, 99.

pomnień, pouczeń, wskazań. Rekonstrukcję obrazu Chrystusa, zawartą w tym liście, ułatwia występujący w tekście: przekaz dotyczący śmierci i zmartwychwstania Jezusa, a także tytuły Jezusa: *Christos* (Chrystus – Mesjasz, Pomazaniec) i *Kyrios* (Pan).

1. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa

Pierwszy List do Koryntian zawiera tylko krótkie wzmianki o zastępczej śmierci Jezusa za ludzkie grzechy (1 Kor 8,11 – Chrystus umarł za brata; 1 Kor 11,26 – Eucharystia jest głoszeniem śmierci Pana; 1 Kor 15,3 – Chrystus umarł za nasze grzechy). Natomiast List zajmuje się obszernie zmartwychwstaniem Jezusa – jest ono jednak początkiem wyjścia w dyskusji z tymi adresatami, którzy negowali powszechne zmartwychwstanie zmarłych wierzących¹¹¹.

W 1 Kor 15,3–4 przytoczona jest najstarsza formuła wiary, zawierająca cztery charakterystyczne czasowniki: umarł, (został) pogrzebany, zmartwychwstał, objawił się. Wymienione czasowniki stwierdzają, że Jezus umarł, jak każdy człowiek. Nie ma wzmianki o pustym grobie. Natomiast dowodem na zmartwychwstanie, według tekstu, są objawienia się Jezusa, Jego chrystofanie. 1 Kor 15,35–49 wskazuje, że Apostoł zdał sobie sprawę z tego, że ciało ziemskie ożywione duchem (*soma psychikos*) nie jest identyczne z tym po zmartwychwstaniu, z ciałem duchowym (*soma pneumatikon*). Ciało duchowe jest inne i ma inny sposób egzystencji niż ciało ziemskie¹¹². Fakt zmartwychwstania Chrystusa potwierdzają chrystofanie, z których niektóre Apostoł wymienia, są to: ukazanie się Kefasowi, Dwunastu, ukazanie się więcej niż pięciuset braciom, także Jakubowi, wszystkim Apostołom, a także Pa-

¹¹¹ J. CZERSKI, *Pierwszy List do Koryntian (1 Kor 1,1–6,20)*, Opole 2006, 79.

¹¹² E. JEZIEŃSKA, „A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele?” (1 Kor 15,35). *Zmartwychwstanie wierzącego i natura jego wskrzeszonego ciała w ujęciu św. Pawła*, *Życie konsekrowane* 1/45 2004, 64–69.

włowi (1 Kor 15,5–8; 9,1; 15,8). Zmartwychwstanie Jezusa nadaje sens życiu religijnemu wiernych i działalności apostołskiej, uzasadnia wiarę i parenezę chrześcijańską (1 Kor 15,15. 30–32. 58), jest podstawą przepowiadania w Kościele (1 Kor 15,12nn.)¹¹³.

2. Jezus Chrystus – Mesjaszem

Tytuł *Christos* (Mesjasz) występuje w Pierwszym Liście do Koryntian 6 razy i jest odpowiednikiem hebrajskiego słowa *masziah* – Mesjasz. Trudno jednak dokładnie stwierdzać, kiedy w tekście określenie „Chrystus” występuje jako tytuł, a kiedy jako imię, dlatego teksty zawierające określenie *Jesous Christos* wyrażają nie identyczne treści¹¹⁴. W ujęciu Pierwszego Listu do Koryntian tytuł „Chrystus” wskazuje na uniwersalne i soteriologiczne funkcje Jezusa. Jako „Chrystus” (Pomazaniec) jest On (1) Zbawcą wszystkich ludzi, Izraelitów i pogan, ponieważ umarł na krzyżu za grzechy wszystkich ludzi (1 Kor 1,13: „Czyż Chrystus jest podzielony?”, 1 Kor 1,17: „my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego”, 1 Kor 5,17: „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha”) i zmartwychwstał (1 Kor 15,12–13. 15–16. 17. 20). Tytuł „Chrystus” służy (2) określeniu Kościoła jako *soma Christou*, zatem tytuł ten zawiera aspekt eklezjalny. Tytuł ten (3) służy także nauczaniu Apostoła Pawła, jest przedmiotem jego nauczania (np. 1 Kor 15,1–8), wyraża treść jego „Ewangelii o Chrystusie” (1 Kor 9,12)¹¹⁵. Jezus Chrystus nie jest jednak oczekiwanym przez współczesnych Mu Żydów Mesjaszem, który odnowi Królestwo Izraela. Jezus jest Mesjaszem Zbawcą.

¹¹³ J. CZERSKI, *Pierwszy List do Koryntian (1 Kor 1,1–6,2)*, 80.

¹¹⁴ K. ROMANIUK, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, 59–63.

¹¹⁵ J. CZERSKI, *Pierwszy List do Koryntian (1 Kor 1,1–6,2)*, 79; H. LANGKAMMER, *Pierwszy List do Koryntian*, w: *Pierwszy i Drugi List do Koryntian* (Biblia Lubelska), Lublin 1998, 81.

Połączenie imion Jezus i Chrystus najwyraźniej wskazuje na wywyższenie Chrystusa i zwraca uwagę na powtórne Jego przyjście: „On też będzie umacniał was aż do końca, abyście byli bez zarzutu w dzień Pana naszego, Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1,8). Zwrot „nasz Pan Jezus Chrystus” (1 Kor 1,2) lub „Jezus Chrystus, nasz Pan” (1 Kor 1,9. 15. 31) służą w Pierwszym Liście do Koryntian do wyjaśnienia, względnie akcentowania idei teologicznych.

3. Jezus Chrystus – Panem

Nowy Testament, a także Pierwszy List do Koryntian, nazywa Jezusa Chrystusa Panem (*Kyrios*), znaczy to, że przypisuje Mu taką samą władzę jaką ma Bóg. Trudno określić, kiedy nastąpiło przeniesienie tytułu Pan – który w Starym Testamencie przysługiwał Bogu – na Jezusa. Aramejskie słowo *Mare* (Pan) w kościołach posługujących się językiem greckim zostało przetłumaczone na słowo *Kyrios*. Treść tytułu przeniesionego na Jezusa została poszerzona po refleksji nad śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa. To rozszerzenie treści tytułu Pan ukazało dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa i także wyjątkową pozycję Chrystusa w Kościele. Podobnie jak Bóg w historii zbawienia Izraela, tak teraz Jezus objawił się w historii jako Pan, który nadal okazuje swoją moc w Kościele¹¹⁶.

Imię Pan występuje w najstarszych formułach wiary zawartych w Pierwszym Liście do Koryntian, są to: „Łaska wam i pokój od Boga Ojca naszego i Pana Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1,3); „dla nas istnieje tylko jeden Bóg i Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my istniejemy” (1 Kor 8,6); „Nikt [też] nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12,3). Tekst 1 Kor 8,6 stawia obok siebie Boga i Pana Jezusa

¹¹⁶ J. CZERSKI, *Pierwszy List do Koryntian* (1 Kor 1,1–6,20), 77.

Chrystusa, mówiąc, że jeden jest Bóg i jeden Pan. Jednocześnie stwierdza preegzystencję Chrystusa¹¹⁷, kiedy zaznacza, że wszystko od Boga pochodzi, a przez Chrystusa się stało; Chrystus jest więc pośrednikiem w akcie stworzenia i musiał istnieć, zanim cokolwiek zostało stworzone. On jest także Tym, dzięki któremu stworzenie może istnieć dla Tego, który je stworzył. Aklamacja „Panem jest Jezus” (1 Kor 12,3) wyraża moc i władzę Jezusa. W imię „Pana naszego” gromadzi się Kościół (1 Kor 5,4–5), by rozstrzygać ważne sprawy, „w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa” udzielany jest chrzest (1 Kor 6,11), sprawowana jest Eucharystia, wierni piją wino „z kielicha Pana” (1 Kor 10,21; 11,20). Imię „Pan” jest, w pojęciu biblijnym, wielkością istniejącą, jest synonimem obecności Boga. „Pan” określa i formuje życie moralne wiernych (1 Kor 7,32; 15,58).

Tytuł „Pan” w Pierwszym Liście do Koryntian określa Jezusa zarówno na etapie historycznym, przedpaschalnym, jak i po zmartwychwstaniu. Historyczny Jezus – Pan, spożył z uczniami Ostatnią Wieczerzę i ustanowił Eucharystię (1 Kor 11,23), ten sam Pan po zmartwychwstaniu jest obecny w Kościele, którego członkowie wraz z całym kosmosem zmierzają do Jego paruzji, do „dnia Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1,8). Chrystus Pan, w przekonaniu Apostoła Pawła, jest równy Bogu¹¹⁸. Dlatego też jako suwerenny władca posiada te same prerogatywy co Bóg Ojciec, a w dniu ostatecznym będzie sędzią eschatologicznym¹¹⁹.

Podsumowując stwierdzić trzeba, że charakter imienia ma tylko imię Jezus. Formuła *Kyrios Jesus Christos* zdaje się być formułą techniczną na określenie Tego, który powołał Pawła na Apostoła, i który także innych wezwał do życia chrześcijańskiego. Formuła *Kyrios hemon Jesus Christos* jest najpełniejszym określeniem osoby i dzieła Jezusa, Tego, który poniósł śmierć zastępczą i zmartwychwstał. Ta formuła mo-

¹¹⁷ J. CZERSKI, *Pierwszy List do Koryntian* (1 Kor 1,1–6,20), 77.

¹¹⁸ K. ROMANIUK, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1986, 51.

¹¹⁹ J. CZERSKI, *Pierwszy List do Koryntian* (1 Kor 1,1–6,20), 78.

gła być przejęta przez Pawła z tradycji. *Jesous Christos* określa człowieka imieniem Jezus, wskrzeszonego z martwych przez Boga Ojca i obdarzonego godnością i powołaniem wybawiciela – Mesjasza. Natomiast *Christos Jesous* jest wskazaniem Jezusa jako Mesjasza, który objawił się w posłannictwie Jezusa. To określenie występuje jako formuła w wyznaniach wiary¹²⁰.

III. CHRYSTOLOGIA DRUGIEGO LISTU DO KORYNTIAN

Głównym tematem Drugiego Listu do Koryntian jest teologia apostołatu, przedstawiona przez św. Pawła na tle jego polemiki z przeciwnikami i jego obrony godności apostołskiej¹²¹. Jak pokazuje Paweł, źródłem jego powołania, i powołania każdego wierzącego, jest miłość Chrystusowa, której dowodem jest Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie. Występujące często w tekście wyrażenie „w Chrystusie” (*en Christo*) podkreśla wspólnotę wierzącego z Chrystusem, życie w sferze łaski Chrystusowej, natomiast wyrażenie „z Nim” (*syn Christo*) wskazuje na głębsze, ontyczne zjednoczenie wierzącego z Jezusem Chrystusem po Jego śmierci i zmartwychwstaniu¹²², by wiernego doprowadzić do Ojca.

1. Jezus – obrazem Ojca

Jezus Chrystus nazwany jest *ikoną* (obrazem) Ojca (2 Kor 4,4). Wpatrywanie się w oblicze Chrystusa, w Jego jasność, upodabnia do Niego, który jest obrazem Boga (2 Kor 3,18). Jezus

¹²⁰ K. ROMANIUK, *Soteriologia św. Pawła*, 62.

¹²¹ J. CZERSKI, *Wprowadzenie do Nowego Testamentu*, Opole 1996, 93.

¹²² E. SZYMANEK, *Wykład Pisma świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 315.

Chrystus jest prawdziwym człowiekiem jak Adam, i podobnie jak on jest obrazem Boga, Jezus objawia Ojca na ziemi¹²³.

2. Jezus – Panem

Jezus Chrystus jest nazwany „naszym Panem” (2 Kor 1,2.3), zatem historyczny Jezus jest Tym, który umarł i zmartwychwstał, i przebywa w chwale. Paweł głosi Chrystusa jako Pana (2 Kor 4,5) i rozgłasza Jego Ewangelię (2 Kor 10,14). Natomiast Bóg jest Ojcem „Pana naszego Jezusa Chrystusa” (2 Kor 1,3), Chrystus jest więc Synem Bożym, jest Bogiem (2 Kor 1,19), który preegzystował przed wszelkim stworzeniem.

3. Dzieło zbawcze Jezusa

Jezus umarł na krzyżu za wszystkich. Cel Jego zastępczej śmierci podaje tekst: „aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał” (2 Kor 5,14-15). Wartość zbawczą ma zarówno śmierć jak i zmartwychwstanie Jezusa¹²⁴. Jezus Chrystus spełnił Wolę Ojca, który „grzechem Go uczynił”, Jego, który nie miał żadnego grzechu. Swoim posłuszeństwem pojednał ludzi ze sobą, by ich uczynić „sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,21) i zarazem by stali się „nowym stworzeniem”. Zmartwychwstanie Chrystusa odnowiło egzystencję człowieka.

4. Charakterystyka ziemskiego życia Jezusa

Życie Jezusa – od Wcielenia po krzyż – Paweł określa jako rezygnację z bogactwa, stanie się ubogim, aby innych ubogacić posiadany bogactwem (2 Kor 8,9). Ubóstwo i bogactwo są

¹²³ H. LANGKAMMER, *Drugi List do Koryntian* (Biblia Lubelska), Lublin, 1998, 132-138.

¹²⁴ K. ROMANIUK, *Soteriologia świętego Pawła*, Warszawa 1983, 76.

pojęciami, które obrazują drogę umierania Chrystusa „dla nas” i „za nas”¹²⁵. Apostołowi zależy bardzo na ukazaniu, kim był Jezus od wieków i kim stał się dla ludzi po śmierci i zmartwychwstaniu. Wyrażenie „będąc bogatym” nawiązuje pośrednio do Listu do Filipian: „On istniejąc w postaci Bożej”, mając naturę Boga, równość z Bogiem, zrezygnował z ukazania swojej Boskiej chwały (Flp 2,6) i uwydatnia majestat Chrystusa¹²⁶. Chrystus został ukrzyżowany wskutek „słabości” – był słaby, kiedy umarł na krzyżu – ale żyje dzięki mocy Bożej (2 Kor 13,5). Wierzący także są słabi „w Nim”, ale żyć będą „z Nim”, dzięki mocy Boga. Przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa wierzący zostali tak zjednoczeni z Nim, że razem z Nim w życiu umierają grzechowi i zmartwychwstają do nowego życia w łasce, a zmartwychwstaną ostatecznie w Dniu Ostatnim¹²⁷.

Po dokonaniu dzieła zbawczego Chrystus jest pośrednikiem między Bogiem i ludźmi. Przez Niego wierni uzyskują łaskę, a szczególnie pociechę (2 Kor 6,1). Drugi List do Koryntian, mówiąc o Jezusie Chrystusie, akcentuje Jego człowieczeństwo i Jego bóstwo. Jezus jest Synem Bożym, a jako człowiek jest „ikoną” Ojca. Jest „Panem naszym”, który zmartwychwstał i swoim dziełem zbawczym wysłużył wierzącym dar nowego życia już w doczesności, a zmartwychwstanie w Dniu Ostatecznym.

IV. CHRYSTOLOGIA LISTU DO GALATÓW

Tematyka Listu św. Pawła do Galatów skupia się na problemie usprawiedliwienia i konsekwencji usprawiedliwienia, jakim jest wolność wierzącego, uzyskana dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Chrystologia nie jest więc głównym tematem listu, ale będąc punktem wyjścia dla poruszanej tematyki

¹²⁵ H. LANGKAMMER, *Drugi List do Koryntian*, 153.

¹²⁶ K. ROMANIUK, *Soteriologia świętego Pawła*, 109.

¹²⁷ H. LANGKAMMER, *Drugi List do Koryntian*, 190-191.

tyki dostarcza wiele informacji o życiu i dziele zbawczym Jezusa Chrystusa.

1. Jezus – Bogiem Wcielonym

Tekst z Listu do Galatów stwierdza, że w oznaczonym przez Ojca czasie, „gdy nadeszła pełnia czasu” (Ga 4,4), Bóg zesłał Syna swego na świat. „Pełnia czasu” oznacza czas ustalony w planie Bożym, czas przyjścia Mesjasza, zapowiedziany przez proroków i jednocześnie *to pleroma tou chromou* oznacza odpowiedni moment przekazania Ewangelii światu¹²⁸. „Zesłanie Syna” jest wtargnięciem do świata „wieku przyszłego”, rozpoczęciem czasu eschatologicznego w sensie szerszym.

Czasownik „zesłany” (*eksapestelein*) wskazuje na istnienie Syna przed życiem ziemskim, zatem Syn Boży preegzystował przed zejściem na świat. Jako człowiek został zrodzony z niewiasty (*genomēnon ek gynaiкас*). Tekst Ga 4,4 jest jedynym mariologicznym tekstem św. Pawła, ale nie podaje imienia niewiasty, matki Jezusa. Ukazuje uniżenie Syna Bożego aż do przyjęcia ludzkiej natury (stwierdzenie to potwierdza brak rodzajnika przy słowie „niewiasta”). W tekście Ga 4,4 można dopatrywać się paralelizmu między działaniami Ojca, który wysłał Syna i niewiasty, która Go rodzi. W jednym i drugim przypadku zachodzi wyłączość – tylko Ojciec wysłał Syna, tylko niewiasta rodzi Syna. Dalej tekst Ga 4,4 nic nie mówi o ziemskim ojcu Jezusa, co nasuwa myśl, iż Apostoł wiedział o dziewiczym macierzyństwie Maryi. Syn Boży został „zrodzony pod Prawem” (*genomēnon apo nomou*), dobrowolnie podzielił sytuację Żydów podlegających Prawu. Porównując wyrażenia podkreślające związek Syna Bożego z niewiastą i z Prawem zauważa się, że związek z niewiastą jest organiczny (wskazuje na to gr. *ek*), natomiast z Prawem związek ten jest względny (na co wskazuje gr. *hypo*).

¹²⁸ J. B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle to the Galatians* [brak miejsca wydania], 1999, 167.

Celem uniżenia Jezusa było wykupienie ludzi z niewoli Prawa i obdarzenie ich synostwem Bożym (*hypo nomon eksagorasē*), synostwem (*hyiothesia*), które jest aktem dobroci Boga i równocześnie udziałem w jednym, bezpośrednim, współnaturalnym synostwie Jezusa Chrystusa względem Boga¹²⁹.

2. Dzieło zbawcze Jezusa

Myśl o podjętym dziele zbawczym Jezusa Chrystusa zawarta jest w pozdrowieniu adresatów, mającym formę liturgiczną: „łaska wam i pokój od Boga Ojca naszego i Pana Jezusa Chrystusa, który wydał samego siebie za nasze grzechy” (Ga 1,3-4). Czasownik „wydał” (*dontos*), występujący w aoryście, dokładnie określa wydarzenie historyczne, jakim było „wydanie się” Jezusa „za nasze grzechy”. Przyimek „za” (*hyper*) w tym tekście Listu do Galatów (i jeszcze tylko w 1 Kor 15,3) łączy się z wyrazem „grzech”; w innych tekstach Pawłowych łączy się z osobą lub z zaimkiem osobowym. Sformułowanie Ga 1,4 pozwala sądzić, że Paweł utożsamiał grzech z ludźmi popełniającymi grzechy, czyli z grzesznikami. Dlatego dla uwolnienia człowieka z grzechu potrzeba było aż tak wielkiej ofiary.

Słowo „uwolnienie” wskazuje na dzieło dokonane, takie, które osiągnęło swój cel. Celem dzieła Jezusa Chrystusa było uwolnienie „z obecnego złego świata”. Zatem Jezus swoim „wydaniem samego siebie” uwolnił człowieka „od zła”, „wyrwał” z obecnego „złego świata” ze złego eonu, określającego ludzką egzystencję po grzechu¹³⁰. Początkiem i źródłem „wydania się Jezusa” była wola Boga: „wydał samego siebie [...] zgodnie

¹²⁹ A. JANKOWSKI, K. ROMANIUK, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1975, 826; H. LANGKAMMER, *List do Galatów* (Biblia Lubelska), Lublin 1994, 67-69; E. SZYMANEK, *List do Galatów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (PNT 6 cz. 2), Poznań – Warszawa 1978, 89-91; J. B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle to the Galatians*, 168.

¹³⁰ A. JANKOWSKI, K. ROMANIUK, L. STACHOWIAK, *Praktyczny komentarz do Nowego Testamentu*, 85.

z wolą Boga i Ojca naszego” (Ga 1,4c). Bóg jest autorem planu zbawienia i wszystko, czego dokonał Jezus, dokonał zgodnie z wolą Ojca. Dzieło zbawcze nie było osobistą inicjatywą Jezusa Chrystusa ani wynikiem naturalnego rozwoju historycznego. Wszystkim kierował, o wszystkim decydował Bóg Ojciec¹³¹.

Dziełem zbawienia była śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu. Święty Paweł głosił Jezusa ukrzyżowanego, Tego, który swoją śmiercią zastępczą wyzwolił człowieka z sytuacji przekleństwa: „z przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił” (Ga 3,13). Prawo swoim osądem „zamknęło” ludzi w kondycji grzeszników (Ga 3,22), oddzieliło od Boga swoimi przepisami. Powracanie do zależności od Prawa, szukanie w nim usprawiedliwienia, zaprzecza celowości śmierci Chrystusa. Jeśli usprawiedliwienie ma dokonywać się przez Prawo, to „Chrystus umarł na darmo” (Ga 2,21)¹³². Wyrażenie „stał się przekleństwem” wskazuje, iż Zbawiciel stał się człowiekiem i umarł za człowieka, dzięki temu mógł solidaryzować się z ludzkością, mógł zająć miejsce ludzi i stać się (w ich zastępstwie) „przekleństwem”. A „przeklęty każdy, którego powieszono na krzyżu” (Pwt 21,23)¹³³. Bezgrzeszny Chrystus stał się ofiarą ekspiacyjną.

3. Wskrzeszenie Jezusa

Po dokonaniu dzieła zbawczego, Bóg Ojciec wskrzesił (*egei-rontos*) Jezusa Chrystusa z martwych (Ga 1,1). Świadczy o tym św. Paweł, wskazując na warunek, jaki należy spełnić, by otrzymać misję apostołską. Tym warunkiem było oglądanie Zmartwychwstałego¹³⁴. Dla wierzących w Jezusa Chrystusa, jest On „Panem naszym”, a więc *Kyriosem*, Tym, który umarł i zmartwychwstał. Apo-

¹³¹ E. SZYMANEK, *List do Galatów*, 39-40.

¹³² R. PINDEL, *W obronie prawdy Ewangelii. Analiza literacko-retoryczna Ga 1,11-2,21*, Kraków 2001, 484-495.

¹³³ H. LANGKAMMER, *List do Galatów*, 62; E. SZYMANEK, *List do Galatów*, 74.

¹³⁴ E. SZYMANEK, *List do Galatów*, 37.

stoł chlubi się „z krzyża Pana naszego, Jezusa Chrystusa” (Ga 6,14). Wierzący wyznają Go Panem, a przez wiarę i chrzest, nazwany „przyobleczeniem się w Chrystusa” (Ga 3,27), stają się synami Bożymi w Chrystusie Jezusie (*en Christō Jesou*). Formuła „w Chrystusie Jezusie”, określająca chrześcijan, wyraża głęboką łączność z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, wyraża zatem „chrystosferę”, inaczej sferę działania łaski Chrystusa¹³⁵.

Można więc stwierdzić, że List do Galatów podkreśla Synostwo Boże Jezusa Chrystusa, Jego preegzystencję, Jego Wcielenie – narodzenie z niewiasty, narodzenie w narodzie i religii żydowskiej – Jego śmierć krzyżową zastępczą i zadośćuczynną, także wysłужenie przez Chrystusa dla człowieka pojednania z Bogiem i usprawiedliwienia. List podkreśla także wskrzeszenie Jezusa z martwych przez Boga Ojca.

V. CHRYSTOLOGIA LISTU DO EFEZJAN

Tematyka Listu do Efezjan dotyczy przede wszystkim eklezjologii. Skupia się na problemach Kościoła, który, zbudowany na fundamencie apostołów i proroków (Ef 2,20), rośnie, rozwija się, czerpiąc z pełni Chrystusa (Ef 3,19)¹³⁶. Elementy chrystologii znajdują się głównie w hymnie wychwalającym Boga za plan zbawienia, zrealizowany w Chrystusie i przez Chrystusa.

1. Jezus – Bogiem

Z tekstu Ef 1,3 wynika, że Jezus Chrystus jest Bogiem. Eulogia „niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa” (Ef 1,3), jednym rodzajnikiem obejmując Boga i Ojca,

¹³⁵ Tamże, 82; także H. LANGKAMMER, *List do Galatów*, 63–64; A. JANKOWSKI, K. ROMANIUK, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 825.

¹³⁶ J. CZERSKI, *Wprowadzenie do Księgi Nowego Testamentu*, Opole 1996, 117.

w jednakowym stopniu odnosi się do Boga Ojca i do „naszego Pana Jezusa Chrystusa” (*ho theos kai pater tou kariou hemōn Jesou Christou*). Zatem historyczny Jezus jest Synem Bożym¹³⁷.

2. Preegzystencja Jezusa

W Chrystusie (*en Christō*) wierzący zostali wybrani przed stworzeniem świata. Zwrot „w Chrystusie” określa sferę działania Jego łaski, tzw. chrystosferę¹³⁸. Chrystus więc preegzystował, zanim Bóg powziął swój plan zbawczy, istniał przed stworzeniem świata: „w Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata” (Ef 1,4). Jezus Chrystus był też pośrednikiem realizacji planu zbawczego Boga, ponieważ „przez Niego” Bóg przeznaczył ludzi do synostwa przybranego (Ef 1,5)¹³⁹.

3. Dzieło zbawcze Jezusa

Przez Krew Jezusa (*dia tou haimatos autou*) dokonało się dzieło zbawcze (Ef 1,7)¹⁴⁰, wysługując ludziom odkupienie z grzechów i wprowadzając pokój między nimi, między żydami i poganami¹⁴¹. Zadośćuczynna śmierć Jezusa była wyrazem Jego miłości ku ludziom. Jezus umarł „za nas”, wydał się w ofierze i dani Bogu za drugich (Ef 5,2). A ponieważ Jego ofiara z życia była wypełnieniem Woli Ojca, może być nazwana: „wonią miłą Bogu” (Ef 5,2)¹⁴².

¹³⁷ A. JANKOWSKI, *List do Efezjan*, w: *Listy Więzienne świętego Pawła* (PNT 8), Poznań 1972, 363.

¹³⁸ Tamże, 305.

¹³⁹ J. PFAMMATTER, *Epheserbrief*, w: *Epheserbrief. Kolosserbrief*, Würzburg 1987, 14.

¹⁴⁰ Ef 1,7 może nawiązywać do katechezy chrzcielnej czy eucharystycznej. J. PFAMMATTER, *Epheserbrief*, w: *Epheserbrief. Kolosserbrief*, Würzburg 1987, 15.

¹⁴¹ Z. NIEMIŃSKI, *Listy Pawłowe oraz List do Hebrajczyków (wprowadzenie)*, Radom 1996, 166–167.

¹⁴² A. PACIOREK, *Paweł Apostoł. Pisma II*, Tarnów 1996, 39–41.

4. Wskrzeszenie Jezusa

Jezus Chrystus został wskrzeszony mocą Boga (Ef 1,20) i posadzony po prawicy Ojca; wstąpił więc do nieba (powrócił tam, skąd przyszedł) i ma udział we władzy Boskiej. Wyniesiony został przez Ojca ponad całym światem (Ef 1,21), ponad wszelką potęgą, mocą i panowaniem, i ustanowiony Głową Kościoła, który Jego dziełu zbawczemu zawdzięcza powstanie i rozwój¹⁴³.

5. Skutki dzieła zbawczego Jezusa

Dzięki męce Jezusa, Jego śmierci i zmartwychwstaniu, wierzący w Niego zostali przywróceniu do życia w łasce: „razem z Chrystusem przywrócił do życia” (Ef 2,5), uzyskali dostęp do Ojca: „przez Niego w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2,18), stali się współobywatelami świętych i domownikami Boga: „jesteśmy współobywatelami świętych i domownikami Boga” (Ef 2,19). W imię Pana Jezusa wierzący składają dzięki Bogu Ojcu (Ef 5,20). Jezus Chrystus jest dla nich wzorem życia: wzorem miłości małżeńskiej, posłuszeństwa dzieci rodzicom, poddania się niewolników ich panom.

List do Efezjan wyznaje Jezusa historycznego Synem Bożym, preegzystującym przed stworzeniem świata, który przez swoją śmierć („wylanie krwi”) dokonał dzieła zbawczego „za drugich”. Celem tego odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa było odpuszczenie ludziom grzechów, pojednanie ich z Bogiem i zjednoczenie jednych z drugimi, pogan z Żydami. Jezus został wskrzeszony przez Boga. Wstąpił do nieba, dzieli władzę z Bogiem i wywyższony został ponad wszelkimi mocami, potęgami. Jezus jest także Głową Kościoła, i zarazem dla wierzących wzorem życia i posłuszeństwa Bogu.

¹⁴³ Tamże, 34; H. LANGKAMMER, *List do Efezjan* (Biblia Lubelska), Lublin 2001, 33-51.

VI. CHRYSTOLOGIA LISTU DO FILIPIAN

List do Filipian jest skierowany do wspólnoty umiłowanej przez Pawła, nie zawiera wydzielonej części dogmatycznej. Tematyka listu skupia się wokół podziękowania za okazaną pomoc i zawiera wiele uwag o charakterze sprawozdawczym. Jednakże fragment tekstu, Flp 2,6-11, będący najprawdopodobniej starożytnym hymnem włączonym w tekst listu, pozwala wydobyć główne treści chrystologiczne zawarte w Liście do Filipian. Zauważyć można, że życie Jezusa, przedstawione w hymnie, obejmuje trzy fazy: 1) preegzystencję „w postaci Bożej”, 2) okres uniżonego, dobrowolnie przyjętego bytowania ziemskiego „w postaci sługi”, 3) czas wywyższenia ostatecznego wraz z otrzymaniem adoracji boskiej ze strony całego kosmosu¹⁴⁴.

1. Preegzystencja Jezusa

Wprowadzając tekst starożytnego hymnu Flp (2,6-11) Apostoł stwierdza, że Jezus jest Bogiem. On istniał „w postaci Bożej (*en morphē Theou*)” – Flp 2,6), posiadał naturę Bożą. Filozoficzny termin *morphē* oznacza w tym tekście postać, zewnętrzny przejaw bytowania¹⁴⁵. Słowo „istniejąc” wskazuje, że będąc Bogiem, Jezus nie przestał Nim być, kiedy stał się człowiekiem, ale „nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem” (Flp 2,6). Przed Wcieleniem zdecydował się nie okazywać na zewnątrz swojej chwały¹⁴⁶. Mówiąc, że Jezus Chrystus istniał jako Bóg, tekst podkreśla jednocześnie preegzystencję Jezusa. On był przed wszelkim

¹⁴⁴ A. JANKOWSKI, *List do Filipian*, w: *Listy Więzienne. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PNT 8), Poznań 1962, 65.

¹⁴⁵ R. POPOWSKI, red., *Wielki słownik grecko-polski*, Warszawa 1997, 403; H. LANGKAMMER, *List do Filipian* (Biblia Lubelska), 2001, 47.

¹⁴⁶ A. JANKOWSKI, *Chrystus w obliczu kenozy. O właściwy przekład Flp 2,6b*, Anc 1978, 161-163; J. B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle to the Philippians* [brak miejsca wydania] 1999, 110.

stworzeniem. Inny Pawłowy tekst, Ef 1,4-6, uzupełnia ten obraz istnienia Jezusa *en morphē Theou* stwierdzeniem, że „w Nim” Bóg wybrał, powołał i odkupił człowieka, natomiast Kol 1,16 podkreśla wyraźnie, że „w Nim” Bóg wszystko stworzył.

2. Wcielenie Jezusa

Jezus jest Bogiem Wcielonym, który przybrał „postać sługi”, który dobrowolnie przyjął ziemskie bytowanie wcielając się w postać człowieka. Ogołocił się z blasku bóstwa, zrezygnował z zewnętrznych przejawów chwały Bożej (Flp 2,7). To ogołocenie, będące przyjęciem natury ludzkiej wraz z jej cierpieniami, trudami, było realizacją proroctwa Izajasza o słudze Jahwe (Iz 42,1-9; 49,1-9; 50,4-15; 52,13-53,12) i sprawiło, że spotykającym Go wydawało się, iż był tylko człowiekiem. Nacisk położony na określenie „w zewnętrznej postaci” (w ludzkiej postaci) jest zrozumiały wówczas, gdy przyjmuje się, że Chrystus jest nie tylko człowiekiem¹⁴⁷. Określenie „uniżył samego siebie” jest głębszym od ogołocenia etapem kenozy (Flp 2,8). Uniżenie polegało na wypełnieniu Woli Ojca. Słowa „stając się posłusznym aż do śmierci” (Flp 2,8) wskazują, że Jezus był posłuszny Ojcu aż do końca życia ziemskiego, a także do końca ludzkich możliwości. Podkreślenie, że Jezus umarł ukrzyżowany, że „była to śmierć krzyżowa”, zdaje się być wyjaśnieniem (czy uściśleniem) dodanym przez Pawła; na co wskazuje czwarty, dodany człon w trzeciej strofie hymnu Flp 2,6-11¹⁴⁸.

3. Wywyższenie Jezusa

Za dokonane dzieło zbawcze, za kenozę, Jezus został nagrodzony przez Ojca. Nagrodą było wywyższenie „ponad wszystko” (Flp 2,9) przez zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, a także

¹⁴⁷ H. LANGKAMMER, *List do Filipian* (Biblia Lubelska), Lublin 2001, 42-43.

¹⁴⁸ Tamże, 49-52; J. B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, 113.

przez nadanie Mu imienia Pan¹⁴⁹. Wniebowstąpienie jest wywyższeniem Jezusa Chrystusa przez Ojca, ale zarazem jest powrotem Jezusa do świata, z którego wyszedł. Imię *Kyrios* (Pan) podkreśla godność Jezusa Chrystusa, Jego autorytet i władzę najwyższą we wszechświecie. *Kyrios* ma znaczenie zbawczo-kosmiczne. Jako Panu, Jezusowi zostało poddane „wszystko”: „Bóg Go nad wszystko wywyższył” (Fp 2,9), to znaczy, wywyższył ponad istoty niebieskie, ziemskie i podziemne. Całe stworzenie oddaje Jezusowi-Panu hołd eschatologiczny, dotąd składany tylko Bogu. Tytuł Pan umieszcza Jezusa Chrystusa na równi z Bogiem Ojcem¹⁵⁰. Dla wiernych tytuł Pan (*Kyrios*) jest wyznaniem wiary w bóstwo Jezusa.

4. Jezus – Zbawcą

Tekst Flp 3,20 wskazuje na Jezusa Chrystusa przebywającego w niebie jako Zbawca – *soṓtēr*¹⁵¹. Nasza bowiem ojczyzna jest w niebie. Stamtąd także „jako Zbawcy wyczekujemy Pana Jezusa Chrystusa”. Korzystanie ze skutków zadośćuczynnego dzieła zbawczego, korzystanie ze zbawienia (*soṓteria*), opiera się na wierze w Ewangelię krzyża Jezusa Chrystusa. Wiara jest niezbędnym warunkiem zmartwychwstania wiernych. Na ziemi są oni pielgrzymami, ich ojczyzną jest niebo (*politeuma* – Flp 3,20). Stamtąd wyczekują Zbawiciela, jako praprzyczynę (*aparchē*) ich chwalebnego zmartwychwstania¹⁵².

Stamtąd Pan przyjdzie z mocą w „dniu Chrystusa” (Flp 2,16), czyli w dniu Jego paruzji, aby „wszystko”, także każde „poniżone ciało” (chrześcijan), przemienić na podobne do swe-

¹⁴⁹ K. ROMANIUK, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, 82; J. W. ROŚŁON, R. RUBINKIEWICZ, *List do Filipian*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 366-367.

¹⁵⁰ B. BYRNE, *List do Filipian*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 1405.

¹⁵¹ A. JANKOWSKI, *List do Filipian*, 163.

¹⁵² H. LANGKAMMER, *List do Filipian*, 80.

go chwalebnego ciała (Flp 3,21). Jezus Chrystus, Zbawiciel, Pan zmartwychwstały, ma moc zmienić egzystencję człowieka na chwalebną, niebieską.

List do Filipian podkreśla preegzystencję Jezusa u Boga Ojca, Jego bytowanie „w postaci Bożej”, następnie Jego posłuszeństwo i poddanie się Ojcu przez ogołocenie się z chwały, uniżenie, przyjęcie cierpienia i śmierci krzyżowej. Za kenozę Jezus został przez Ojca wywyższony i obdarzony imieniem Pan, Jemu poddane zostało wszystko „co na niebie i na ziemi” istnieje.

VII. CHRYSTOLOGIA LISTU DO KOŁOSAN

Chrystologia Listu do Kolosan skoncentrowana jest wokół pozycji i znaczenia Chrystusa w kosmosie i Kościele. Dziękczynienie i modlitwa za adresatów Listu (Kol 1,3-14) skierowana jest do Boga Ojca, który nazwany jest „Ojcem naszym” (Kol 1,2) i który jest także Ojcem „Pana naszego, Jezusa Chrystusa” (Kol 1,3); Jezus jest Bogiem, w Niego wierzą adresaci: „usłyszeliśmy o waszej wierze w Chrystusa” (Kol 1,4). Wspominane w adresie dobrodziejstwa Boże uzdolnią adresatów Listu do „uczestnictwa w dziele świętych w światłości” (Kol 1,1); uwolnią od grzechów, „spod władzy ciemności” (Kol 1,13) i pozwolą na przeniesienie do królestwa Jego umiłowanego Syna. Jezus Chrystus jest Synem Bożym, Bogiem, któremu zawdzięczają Jego wyznawcy odkupienie, polegające na odpuszczeniu grzechów (Kol 1,14).

Kolosanie nazwani są świętymi i wiernymi „w Chrystusie Jezusie” (Kol 1,2). Formuła *en Christo* oznacza sferę działalności łaski Chrystusa, czyli chrystosferę¹⁵³. Kolosanie żyją w sferze oddziaływania Tego, w którego uwierzyli.

¹⁵³ A. JANKOWSKI, *List do Kolosan*, w: *Listy Więzienne*, (PNT 8), Poznań – Warszawa 1976, 229; M.P. HORGAN, *List do Kolosan*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2001, 1412.

Fragment Listu do Kolosan 1,15-20, będący hymnem chrystologicznym, kreśli obraz Chrystusa jako pośrednika w dziele stworzenia, Tego, który jest pierworodnym wobec każdego stworzenia – i ma powszechną władzę – i równocześnie jest Głową wierzących, nowej ludzkości, która wyprowadza spod władzy ciemności na drogę do niebios¹⁵⁴.

1. Chrystus – obrazem Boga niewidzialnego

Pierwsza część hymnu zaczyna się zdaniem: „On (który) jest obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15), Chrystus jest nazwany ikoną Boga niewidzialnego. *Eikon tou theou* odnosi się nie tyle do pochodzenia Jezusa Chrystusa, ale bardziej do Jego podobieństwa Bogu Ojcu. Pojęcie „obraz” jest bliskie „postaci” preegzystującego (Flp 2,6) z Bogiem. Jako obraz Boga Chrystus ma chwałę Boga, jest Bogiem¹⁵⁵. Niewidzialność jest atrybutem Boga. Zatem Niewidzialny Bóg Ojciec dał poznać siebie przez objawienie Syna.

2. Jezus Chrystus – pierworodnym wobec stworzeń

Jezus jest „pierworodnym (*protokos*) wobec każdego stworzenia” i ma powierzona władzę nad wszelkim stworzeniem (Kol 1,15). Rzeczownik „pierworodny” podkreśla fakt pierwszeństwa w czasie („zrodzony przed każdym stworzeniem”), a więc preegzystencję, ale i pierwszeństwo w godności wśród stworzeń. Jezus Chrystus jest Wcielonym Synem Bożym¹⁵⁶. Jego władzę nad stworzeniem ukazują określenia: „w Nim wszystko zostało

¹⁵⁴ B. ADAMCZEWSKI, *List do Kolosan*, w: *List do Filemona. List do Kolosan*, Częstochowa 2006, 194.

¹⁵⁵ J. PFAMMATTER, *Kollosserbrief*, w: *Epheserbrief. Kollosserbrief*, Würzburg 1987, 61-62.

¹⁵⁶ A. JANKOWSKI, *List do Kolosan*, 227 oraz B. ADAMCZEWSKI, *List do Kolosan*, 197.

stworzone” (Kol 1,16a.c) oraz wskazujące na przywilej Chrystusa bycia Głową wiernych, „On jest Głową Ciała – Kościoła” (Kol 1,18). Chrystus preegzystujący, istniejący przed jakimkolwiek stworzeniem, nad każdym ze stworzeń sprawuje władzę¹⁵⁷. Tekst Kol 1,17 potwierdza Jego pierwszeństwo nad stworzeniem: „On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie”.

3. Jezus Chrystus – zasada wszechrzeczy

Ten Chrystus jest zasadą istnienia wszechrzeczy: „w Nim zostało wszystko (*pantes*) stworzone” (Kol 1,15). Znaczenie rzeczownika *pantes* (wszystko) wyjaśnia Kol 1,16: „i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi [...], czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone”. Słowo „wszystko” oznacza więc cały kosmos. Natomiast formuła „przez Niego” – *di autou* – („z powodu Niego”, „poprzez Niego”) zwraca uwagę na pośrednictwo Jezusa w dziele stworzenia. Jezus jest przyczyną sprawczą dla poddanego Mu stworzenia, czyli jako Syn Boży jest również Stwórcą¹⁵⁸. Druga występująca w tym tekście formuła „dla Niego” – *eis auton* – stwierdza, że tak jak Bóg, Syn jest celem całego stworzenia, jest Tym, w którym wszystko ma się podporządkować, w którym, jako w „Głowie”, wszystko ma się połączyć, pojednać i uwolnić od lęku oczekiwania na objawienie się dzieci Bożych¹⁵⁹. Trzeba nadto zauważyć, że wyrażenie *eis auton* zawiera dynamiczny przymek *eis*, stąd zwrot „dla Niego” wyraża ruch, skierowanie stworzenia ku Chrystusowi; wszystko zawdzięcza swoje istnienie Chrystusowi i do Niego jest w swoim życiu i działaniu skierowane¹⁶⁰.

¹⁵⁷ J. PFAMMATTER, *Kollosserbrief*, 62.

¹⁵⁸ Jeżeli wyrażeniu *di autou* nada się sens przyczyny narzędziowej, to wyrażenie ma sens: Bóg stwarza wszystko przez Syna. Por. A. JANKOWSKI, *List do Kolosan*, 229.

¹⁵⁹ A. JANKOWSKI, *List do Kolosan*, 225.

¹⁶⁰ H. LANGKAMMER, *List do Kolosan* (Biblia Lubelska), Lublin 2002, 39.

4. Chrystus – Głową Ciała Kościoła

Chrystus jeden ma przywilej bycia Głową Kościoła, Głową Ciała, które stanowi Kościół¹⁶¹: „On (Który) jest Głową Ciała Kościoła” (Kol 1,18a). Syn Boży, jako Pierworodny, ma władzę nad całym stworzeniem, ma władzę Głowy nad całym widzialnym i niewidzialnym światem. W szczególny sposób, widoczny dla wierzących, władza ta objawia się przez całkowite i wyłączne kierowanie Jego Kościołem.

5. Jezus Chrystus – wzorem i racją istnienia ludzkości

Druga część chrystologicznego hymnu Kol 1,15–20 rozpoczyna się, podobnie jak pierwsza, nagłówkiem „On (Który) jest Początkiem”. *Aparchē* (łac. *principium*) zawiera w sobie pierwszeństwo czasowe jak i charakter normatywny. Chrystus jako władca w porządku nadprzyrodzonym zajmuje takie samo stanowisko, jakie przysługuje Mu wobec świata. Jednakże występujące w Kol 1,18b słowo *archē* jest doprecyzowane przez zdanie „pierworodny spośród umarłych”. Chodzi zatem o to, że Chrystus, dzięki powstaniu z martwych, jest nie tylko pierwszym reprezentantem tej nowej wskrzeszonej ludzkości, ale jest jej wzorem i pośrednią racją istnienia¹⁶². Stwierdzenie to potwierdza Kol 1,18c: „tak, że stał się we wszystkim On właśnie przodującym” (tak tłumaczy Adamczewski), „aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim” (tak podaje BT). Zmartwychwstały Chrystus jest Tym, który wszystkim przewodzi, z tym, że czasownik *prōtenō* oznacza bycie pierwszym w pewnym sensie lokalno-czasowym lub oznacza prymat w godności i władzy. Kol 1,18c zawiera oba te aspekty. Chrystus jest pierwszym, który zmartwychwstał

¹⁶¹ B. ADAMCZEWSKI, *List do Kolosan*, 193; J. PFAMMATTER, *Kollosserbrief*, 65.

¹⁶² B. ADAMCZEWSKI, *List do Kolosan*, 206.

i zarazem jest Tym, który przewodzi, dzierży władzę nad całą ludzkością¹⁶³. Dopełnienie zdania – *en pasin* – („we wszystkim przodujący”) wskazuje na poddanie panowaniu Chrystusa wszystkiego, wszystkich sfer i aspektów życia wszystkich istot ludzkich.

6. Jezus Chrystus – pojednaniem stworzenia z Bogiem

Tekst Kol 1,19 stanowi uzasadnienie przypisywania Chrystusowi tytułu początku i Pierworodnego spośród umarłych. „Zechciał bowiem Bóg, by w Nim zamieszkała cała pełnia” (tłumaczenie BT), bo „w Nim zechciał, by cała pełnia zamieszkała” (tak tłumaczy B. Adamczewski). Wyrażenie przyimkowe „w Nim” (*en autō[i]*) podkreśla (zwłaszcza że rozpoczyna zdanie w języku greckim) desygnację Boga; to On zechciał, by tylko w Chrystusie, właśnie w Nim, pełnia (*pan to plērōma*) zamieszkała. *Plērōma* oznacza całą pełnię bóstwa, względnie moc zmartwychwstania, poprzez którą Chrystus został objawiony światu jako „pełen mocy Syn Boży”. Celem zamieszkania pełni w Chrystusie było pojednanie wszystkiego, *ta panta*, tego, „co na ziemi, co w niebiosach” (Kol 1,20); pojednanie z Bogiem wszystkiego we wszystkim, czyli wprowadzenie pokoju. Tekst BT mówi: „aby znów pojednać ze sobą (z Bogiem)”, co wskazuje, że pojednanie dzięki Chrystusowi jest powrotem stworzenia do swego Boga¹⁶⁴. Sposobem pojednania była śmierć krzyżowa Jezusa. Pozahymniczny wiersz Kol 1,21 powtarza myśl powyższą: teraz „znów (was) pojednał w doczesnym Jego ciele (*sōma*) przez śmierć”.

Pojednanie z Bogiem kosmosu, tego, co na ziemi i tego, co w niebiosach, dokonało się, zgodnie z myślą Bożą (Kol 1,20c), poprzez Jezusa Chrystusa, *eis auton* – „przez Niego”, czyli dzięki

¹⁶³ Tamże, 206; H. LANGKAMMER, *List do Kolosan*, 44-45.

¹⁶⁴ B. ADAMCZEWSKI tłumaczy „pojednać z Nim”, z Chrystusem, *List do Kolosan*, 213; H. LANGKAMMER: „pojednać wszystko ze sobą”, *List do Kolosan*, 45.

Jego dziełu zbawczemu: „wprowadziwszy pokój przez krew Jego Krzyża” (Kol 1,20)¹⁶⁵.

List do Kolosan wyznaje Jezusa Chrystusa Bogiem i obrazem (ikoną) Niewidzialnego. Jezus preegzystował, jako Syn Boży był „pierworodny wobec każdego stworzenia”, był pierwszy w czasie i pierwszy w godności. Bóg Ojciec w Nim wszystko stworzył. Jezus, jako Syn, jest przyczyną sprawczą stworzenia i ma nad nim władzę, także nad Kościołem (który jest Jego Ciałem), na zasadzie prymatu wynikającego z Jego śmierci i zmartwychwstania. Dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa pojednało stworzenie z Bogiem.

VIII. CHRYSTOLOGIA PIERWSZEGO LISTU DO TESALONICZAN

Pierwszy List św. Pawła do Tesaloniczan rozwiązuje przede wszystkim problem adresatów, dotyczący ich zmartwychwstania i zmartwychwstania tych chrześcijan, którzy już umarli. Chrystologia listu wynika z kilku wypowiedzi św. Pawła zawartych w omawianym tekście.

1. Jezus Chrystus jest Bogiem

Według 1 Tes 1,1 historyczny Jezus Chrystus jest Bogiem. Apostoł pozdrawia kościół Tesaloniki: „w Bogu Ojcu i w Panu Jezusie Chrystusie”. Tekst z jednej strony przypomina (w skrócie) naukę o zbawieniu Bożym zrealizowanym w (*en*) Kościele przez Jezusa Chrystusa, ale równocześnie tekst grecki tego pozdrowienia pozwala zauważyć, że przyimek *en* łączy Kościół w ten sam sposób z Bogiem Ojcem jak i z Jezusem Chrystusem. Połączenie jednym przyimkiem *en* dwu osób: Boga Ojca i Pana Jezusa Chrystusa wyraża myśl o równości natury boskiej Boga Ojca i Syna – Jezusa Chry-

¹⁶⁵ J. CZERSKI, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Opole 1996, 113.

stusa. Zatem Jezus historyczny, Ten, który jest Panem, równocześnie jest Bogiem¹⁶⁶.

Podobnie tekst 1 Tes 3,11: „a sam Bóg i Ojciec nasz i Pan nasz Jezus Chrystus, niechaj kieruje drogę naszą ku wam”, ujmując Osoby Boskie jednym czasownikiem w l. poj. („niechaj kieruje”), zdaje się wskazywać na unię Osób Boskich, na identyczność ich natury i działania (choć św. Paweł wyraża w tym tekście przede wszystkim życzenie, by Bóg pokierował jego planami do tarcia do Tesaloniczan). Teksty 1 Tes 1,1 i 3,1 wskazują na świadomość Apostoła, iż ziemski Jezus Chrystus jest Bogiem¹⁶⁷.

2. Jezus Chrystus umarł i zmartwychwstał

Jezus Chrystus jako człowiek umarł, został odrzucony i zabity przez Żydów. Zdanie: „ci (Żydzi) i Pana Jezusa zabili” (1 Tes 2,15) wyraża przekonanie tradycji o odpowiedzialności Żydów za śmierć Jezusa¹⁶⁸. Chrystus umarł, ale i zmartwychwstał (*anestē*). Użyte w formule 1 Tes 4,14 słowo *anistanai* w odniesieniu do Jezusa Chrystusa, słowo, które nie występuje w żadnym innym tekście Pawła (Apostoł posługuje się słowem *egeirein*, kiedy mówi o zmartwychwstaniu Jezusa), wskazuje, iż 1 Tes 4,14 zawiera starożytną formułę wiary o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Paweł wykorzystuje tę formułę w argumentacji dotyczącej skutków śmierci i zmartwychwstania Jezusa¹⁶⁹.

¹⁶⁶ J. STĘPIEŃ, *1 List do Tesaloniczan*, w: *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, Warszawa 1979, 121-122; F. LAUB, *1 Thessalonischerbrief*, w: *1. und 2. Thessalonischerbrief*, Würzburg 1988, 18; M. BEDNARZ, *Pierwszy List do Tesaloniczan*, w: *1-2 List do Tesaloniczan*, Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament XIII, Częstochowa 2007, 90-91.

¹⁶⁷ M. BEDNARZ, *Pierwszy List do Tesaloniczan*, 90-91.

¹⁶⁸ D. PATTE, *Preaching Paul*, Philadelphia 1984, 34-40-50; J. STĘPIEŃ, *1 List do Tesaloniczan*, 153; M. BEDNARZ, *Pierwszy List do Tesaloniczan*, 191.

¹⁶⁹ A. PACIOREK, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. I, Tarnów 1995, 91-92, A. LAUB, *1 Thessalonischerbrief*, 28; J. STĘPIEŃ, *1 List do Tesaloniczan*, 189; M. BEDNARZ, *Pierwszy List do Tesaloniczan*, 330.

3. Jezus Chrystus powróci w momencie paruzji

Jezus zmartwychwstały oczekiwany jest z niebios (1 Tes 1,10), by wybawić wierzących od nadchodzącego gniewu¹⁷⁰. Syn Boży przyjdzie „na dany znak”: „zstąpi z nieba” (1 Tes 4,16), aby porwać za sobą umarłych „w Jezusie”, czyli chrześcijan, a następnie, by stawić przed sobą żyjących, tych, którzy doczekali paruzji¹⁷¹. W tym „dniu Jego przyjścia” (1 Tes 2,19) nagrodzeni będą za dzieła życia doczesnego ci, którzy dokonali je dzięki Chrystusowi albo jakie Chrystus dokonał poprzez nich. Chrystus, który jest nadzieją i radością wierzących, otoczy chwałą tych, którzy Mu służyli całe życie¹⁷². Jednakże czas nastania „Dnia Pańskiego” nie jest znany. Dzień paruzji nadejdzie niespodziewanie (1 Tes 5,2-3). Dwie metafory: o złodzieju przychodzącym w nieprzewidzianym czasie¹⁷³, o bólach, jakie nagle odczuwa matka przed urodzeniem dziecka, obrazują to zaskoczenie czasem powtórnego przyjścia Pana. Dlatego tekst 1 Tes 5,8n. określa postawę tych, którzy żyjąc w Chrystusie i dla Chrystusa, oczekując na Jego przyjście, odziani są w pancerz wiary, nadziei i miłości.

4. Owoce zmartwychwstania Jezusa

Dzięki zadośćuczynnej śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, wierni otrzymują łaskę towarzyszącą im w życiu: „łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa niech będzie z wami” (1 Tes 5,28). Ci z wierzących, którzy pouczają we wspólnocie, przewodniczą jej,

¹⁷⁰ D. PATTE, *Preaching Paul*, 33.

¹⁷¹ J. CH. BEKER, *Paul's Apocalyptic Gospel. The Coming Triumph of God*, Philadelphia 1987, 51; J. STĘPIEŃ, *1 List do Tesaloniczan*, 191; M. BEDNARZ, *Pierwszy List do Tesaloniczan*, 351-353.

¹⁷² F. LAUB, *1 Thessalonischerbrief*, 23; J. STĘPIEŃ, *1 List do Tesaloniczan*, 161.

¹⁷³ Mt 24,42-44; Łk 12,39-40; E. JEZIEŃSKA, *Pawłowy warunek „bycia z Panem” na końcu czasów (1 Tes 4,14). Próba pogłębienia treści teologicznych*, w: *Księga Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, red. ks. Waldemar Chrostowski, Warszawa 2001, 166-169; M. BEDNARZ, *Pierwszy List do Tesaloniczan*, 363.

ci wypełniają swoje zadania *en Kyriō* – „w Panu”, w imię Pana, czyli w sferze działania Jego łaski (1 Tes 5,12), mogą prosić i błagać „w Panu Jezusie” (1 Tes 4,4), mogą prosić mocą autorytetu Jezusa¹⁷⁴. Podobnie „przez (*dia*) Pana Jezusa” wierni otrzymali przykazanie (1 Tes 4,2). Przyimek *dia* w tym wyrażeniu ma sens *en* („w”), co w zwrocie *en Kyriō Jesou* podkreśla łączność z Chrystusem. Mocą tej łączności z Panem można wydawać polecenia i rozporządzenia dotyczące form realizacji Chrystusowego orędzia¹⁷⁵ (co Apostoł czyni w stosunku do swoich adresatów).

5. Dar przebywania wierzących z Chrystusem w wieczności

Dzięki zbawczemu dziełu Jezusa wierzący uzyskali łaskę przebywania z Nim po życiu doczesnym: „nie przeznaczył nas Bóg, abyśmy zasłużyli na gniew, ale do osiągnięcia zbawienia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, który umarł za nas, abyśmy – żywi czy umarli – razem z Nim żyli” (1 Tes 5,9-10). U podstawy tego przekonania o przebywaniu wierzących z Chrystusem na wieki leży teza orędzia chrześcijańskiego, mówiąca o śmierci Chrystusa „za nas”, „za nasze grzechy”. Jezus Chrystus swoim dziełem zbawczym wysłużył wierzącym zbawienie, zmartwychwstanie i przebywanie z Nim w chwale. Poprzez chrzest wierzący już posiadają w życiu doczesnym dar życia „z Chrystusem”¹⁷⁶; dar, który jest zadatkiem udziału w przyszłej chwale.

¹⁷⁴ J. STĘPIEŃ, *1 List do Tesaloniczan*, 176.

¹⁷⁵ Tamże, 177.

¹⁷⁶ R. ZDZIARSTEK, *Chrystologia Świętego Pawła*, Kraków 1989, 116-117; J. STĘPIEŃ, *Teologia św. Pawła*, Warszawa 1989, 100; S. SCHNEIDER, *Vollendung des Auferstehens. Eine exegetische Untersuchung vor 1 Kor 15,51-52 und 1 Tes 4,13-18*, Würzburg 2000, 222-226; E. JEZIEŃSKA, *Święty Paweł o zmartwychwstaniu wiernych w Dniu Pańskim*, w: *Księga Pamiątkowa dla Ks. Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. ks. Waldemar Chrostowski, Warszawa 2004, 155; M. BEDNARZ, *Pierwszy List do Tesaloniczan*, 379-381.

Pierwszy List do Koryntian wyznaje Chrystusa Bogiem, głosi Jego śmierć i zmartwychwstanie i Jego powtórne przyjście w chwale. Dzień paruzji nadejdzie niebawem, ale termin tego dnia nie jest znany. List podkreśla także skutki dzieła zbawczego Jezusa, szczególnie łaskę życia z Chrystusem i dla Chrystusa w życiu doczesnym, i łaskę przyszłego, po życiu doczesnym, przebywania z Nim w chwale.

IX. CHRYSTOLOGIA DRUGIEGO LISTU DO TESALONICZAN

W tekście drugiego Listu do Tesaloniczan, którego tematyka dotyczy głównie problemu powtórnego przyjścia Jezusa, czasu nastania „Dnia Pańskiego” i zjawisk temu towarzyszących, Jezus Chrystus nazywany jest Panem (*Kyriosem*), czyli Chrystusem zmartwychwstałym. Tytuł „Pan” występuje w tekście Listu w trzech odmiennych sformułowaniach: wymieniany łącznie z Bogiem Ojcem, w kolejności „Bóg Ojciec i Pan Jezus Chrystus”, „Pan Jezus Chrystus i Bóg Ojciec” oraz wymieniany samodzielnie, bez połączenia z Bogiem Ojcem. Te sformułowania zdają się przekazywać treści chrystologiczne zawarte w tym Liście.

1. Sformułowanie „Bóg Ojciec i Pan nasz Jezus Chrystus”

Połączenie tytułu „Pan Jezus Chrystus” z „Bogiem Ojcem”, w kolejności najpierw Bóg Ojciec, a potem Jezus Chrystus, spotykamy w tekstach: 2 Tes 1,2.12. Pierwszy zawiera życzenie: „łaska wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa”, a drugi: „Aby w was zostało uwielbione imię Pana naszego, Jezusa Chrystusa, a wy w Nim – za łaską Boga naszego i Pana Jezusa Chrystusa”. Takie sformułowania wskazują, iż zarówno Bóg Ojciec, jak i Jezus Chrystus są dawcami pokoju i także wszelkich łask.

2. Sformułowanie „Pan nasz Jezus Chrystus i Bóg Ojciec”

Fragment modlitwy za adresatów (2 Tes 2,16) jest sformułowaniem wymieniającym w odwrotnej kolejności niż teksty 2 Tes 1,2.12 Pana Jezusa i Boga Ojca. Autor Drugiego Listu do Tesaloniczan prosi: „Sam zaś Pan nasz, Jezus Chrystus i Bóg, Ojciec nasz, który nas umiłował i przez łaskę udzielił nam wiecznego pocieszenia i dobrej nadziei, niech pocieszy serca wasze i niech utwierdzi w każdym działaniu i dobrej mowie”. Występująca w tym tekście kolejność wymienienia Pana Jezusa Chrystusa i Boga Ojca nie jest czymś odosobnionym w Listach Pawłowych, spotyka się ją jeszcze np. w 2 Kor 13,13; Ga 1,1. W przytoczonym tekście charakterystyczne jest zwracanie się do osób Boskich w trzeciej osobie liczby pojedynczej: „niech pocieszy”, „niech utwierdzi”. Zatem „nasz Pan” – *Kyrios* razem z „Bogiem, naszym Ojcem” udzieli wierzącym pocieszenia. Takie połączenie Chrystusa Pana z Bogiem Ojcem wskazuje na jedność Ojca i Syna, tym samym stwierdza godność boską Jezusa Chrystusa¹⁷⁷.

3. Sformułowania zawierające tytuł „Pan nasz Jezus Chrystus”

Tytuł „Pan nasz Jezus Chrystus” wymieniający Jezusa Chrystusa bez podkreślania związku z Bogiem Ojcem występuje w tekstach 2 Tes 2,1.14 i 3,18, które dotyczą powtórnego przyjścia Jezusa i udziału wiernych w Jego chwale. Tekst 2 Tes 2,1 mówi: „w sprawie przyjścia Pana naszego Jezusa Chrystusa i naszego zgromadzenia się wokół Niego, prosimy was, bracia, abyście się nie dali zbyt łatwo zachwiać w waszym rozumieniu [...], jakoby już nastawał dzień Pański”, 2 Tes 2,14 przypomina adresatom Listu, że Bóg: „wezwał was [...], abyście dostąpili chwały

¹⁷⁷ J. STĘPIEŃ, *2 List do Tesaloniczan*, w: *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie* (PNT 9), Poznań – Warszawa 1979, 23; M. BEDNARZ, *Drugi List do Tesaloniczan*, w: *1-2 List do Tesaloniczan*, Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament XIII, Częstochowa 2007, 448-489.

Pana naszego, Jezusa Chrystusa”¹⁷⁸. Końcowe pozdrowienie Listu (2 Tes 3,18) podkreśla, iż Jezus jest źródłem wszelkiej łaski: „Łaska Pana naszego, Jezusa Chrystusa, [niech będzie] z wami wszystkimi”. Zatem od Jezusa Chrystusa zależy w sposób bezpośredni sprawa przyszłego życia wierzących.

4. Paruzja Jezusa Chrystusa

Przychodzący w dniu Pańskim Jezus objawi się z nieba wraz: „z aniołami swojej potęgi” (2 Tes 1,7)¹⁷⁹. Towarzyszące Mu duchy pierwszy List do Tesaloniczan nazwał „świętymi” mówiąc, że Jezus objawi się „ze świętymi” (1 Tes 3,13). W drugim Liście do Tesaloniczan ponowne przyjście Jezusa będzie znakiem Jego potęgi i mocy¹⁸⁰. Paruzja nastąpi w „owym dniu”, kiedy Jezus przyjdzie jako sędzia (2 Tes 1,6-10)¹⁸¹. Wymierzy wtedy karę tym, którzy Boga nie uznają (2 Tes 1,8), a będzie uwielbiony w świętych swoich (2 Tes 1,10). Jednakże moment nastania dnia Pańskiego nie jest bliiski, jest odległy¹⁸². Nie można sądzić, „jakoby już nastawał” (2 Tes 2,2).

Drugi List do Tesaloniczan wyznaje Jezusa Chrystusa Bogiem. Jest On współdawcą wraz z Ojcem pokoju i łask. Jezus sam jest także dawcą łask, zwłaszcza związanych z Jego powtórnym przybyciem i z przyszłą chwałą wierzących. Drugi List do Tesaloniczan przekazuje nadzieję na powtórne przyjście Jezusa, które jednak nie nastąpi w najbliższym czasie, poprzedzą go róż-

¹⁷⁸ R. ZDZIARSTEK, *Chrystianologia Świętego Pawła*, 1, Kraków 1989, 132.

¹⁷⁹ F.LAUB, *2. Thessalonischebrief*, w: *1. und 2. Thessalnischer Brief*, Würzburg 1988, 47.

¹⁸⁰ B. SMOŁKA, *1 i 2 List do Tesaloniczan*, Wrocław 1995, 40.

¹⁸¹ A. PACIOREK, *Paweł Apostoł. Pisma II*, Tarnów 1996, 45-46; G.M. SO-ARES-PRABBU, *2 List do Tesaloniczan*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, red. wydania polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2000, 1572.

¹⁸² M. BEDNARZ, *Drugi List do Tesaloniczan*, 498-502.

ne znaki, apostazja, objawienie się antychrysta. Paruzja Jezusa Chrystusa, znak Jego potęgi i mocy, objawi Go jako Sędziego.

X. CHRYSTOLOGIA PIERWSZEGO LISTU DO TYMOTEUSZA

Pierwszy List św. Pawła do Tymoteusza jest listem skierowanym do umiłowanego ucznia, pełniącego funkcje biskupa Kościoła w Efezie. Zawiera wiele pouczeń, wskazówek praktycznych, dotyczących nauczania prawd wiary, nauki etycznej, rządów we wspólnocie wiernych, ustanawiania urzędów kościelnych. W Liście odnaleźć można także pewne dane o Jezusie Chrystusie.

1. Jezus Chrystus jest Bogiem

Już pozdrowienie, zawarte we wstępie Listu (1 Tm 1,3), nazywa Jezusa Chrystusa „naszym Panem”. Jezus obdarzony jest więc popaschalnym tytułem *Kyrios*. W zestawieniu z Bogiem Ojcem, Jezus Chrystus przedstawiony jest jako Syn Boży.

Tytuł „nasz Pan” (*Kyrios hemon*) może wskazywać (choć nie jest to wyraźnie wyrażone) na pośrednictwo Jezusa Chrystusa między Bogiem i ludźmi (por. 1 Kor 8,6)¹⁸³. Bóg Ojciec i nasz Pan, Jezus Chrystus, są jedynym źródłem łaski, miłosierdzia i pokoju¹⁸⁴. Przedstawienie się Pawła jako „apostół Chrystusa Jezusa według nakazu Boga naszego, Zbawiciela, i Chrystusa Jezusa, naszej nadziei” (1 Tm 1,1) nawiązuje do ST, który Boga nazywał Zbawicielem, jednocześnie wskazuje na Chrystusa, który ten plan zbawczy zrealizował¹⁸⁵.

¹⁸³ H. LANGKAMMER, *1 List do Tymoteusza*, w: *Listy Pastorskie* (Biblia Lubelska), Lublin 2006, 21.

¹⁸⁴ J. STĘPIEŃ, *1 List do Tymoteusza*, w: *Listy do Tesaloniczan i Listy Pastorskie*, Warszawa 1978, 319.

¹⁸⁵ H. LANGKAMMER, *1 List do Tymoteusza*, 20; J. STĘPIEŃ, *1 List do Tymoteusza*, 318; A. PACIOREK, *Paweł Apostoł. Pisma II*, Tarnów 1996, 62.

2. Jezus Chrystus – prawdziwym Człowiekiem

W tekście 1 Tm 3,16, będącym fragmentem hymnu starochrześcijańskiego o intronizacji Chrystusa, słyszymy, że Chrystus „objawił się w ciele, usprawiedliwiony został w Duchu”, co znaczy, że ukazał się w ludzkiej naturze, a Jego świętość (=sprawiedliwość) potwierdzona została czynami dokonanymi mocą Ducha Świętego¹⁸⁶. Wiersz 1 Tm 2,5 – wyraźniej niż 1 Tm 1,2 – podkreśla człowieczeństwo i zarazem pośrednictwo Jezusa Chrystusa między Bogiem i ludźmi w dziele zbawienia: „Jeden jest pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus”. Posłuszny woli Ojca, Jezus wykonał Boże zbawcze plany¹⁸⁷.

3. Jezus Chrystus – Zbawicielem

Tekst 1 Tm 2,6 ukazuje Jezusa – Człowieka jako Tego, który „wydał samego siebie na okup (*antilitron* – ‘zapłata za kogoś’) za wszystkich”. Tekst wyraża prawdę paschalną, ujętą w formule wydania zastępczego Jezusa „na okup”, „za wszystkich”. Jezus Chrystus jest więc pośrednikiem zbawienia (tekst 1 Tm 2,6 nawiązuje wyraźnie do Mk 10,45 i Mt 20,28)¹⁸⁸. Nadto tekst 1 Tm 1,15 stwierdza, że „Jezus Chrystus przyszedł zbawić grzeszników”, zatem wydał się zastępczo za innych. List 1 Tm nie wspomina formy wydania się Jezusa, rodzaju Jego śmierci zadośćuczynnej. Wprawdzie 1 Tm 6,13 stwierdza, że Jezus „złożył” (=zaświadczył) dobre wyznanie za Poncjusza

¹⁸⁶ A. PACIOREK, *Paweł Apostoł. Pisma II*, Tarnów 1996, 58.

¹⁸⁷ K. ROMANIUK, *Pośrednik*, w: *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, 59; C.S. KEENER, red. naukowy, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000, 471.

¹⁸⁸ H. LANGKAMMER, *1 List do Tymoteusza*, 35; J. STĘPIEŃ, *1 List do Tymoteusza*, 334-335; Z. NIEMIRSKI, *Listy Pastorskie*, w: *Listy Pawłowe oraz List do Hebrajczyków (wprowadzenie)*, Radom 1996, 181-182; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 479.

Piłata” – co może oznaczać mękę – ale raczej było to publicznym oświadczeniem, że jest Synem Bożym, Mesjaszem¹⁸⁹.

4. Jezus Chrystus – uwielbiony

Pierwszy List do Tymoteusza 3,16 przekazuje świadomość wniebowstąpienia Jezusa. Czasowniki „wskrzeszony”, „usprawiedliwiony”, wyrażone w stronie biernej (*passivum divinum*), wskazują na ingerencję Boga Ojca we wskrzeszenie Jezusa i w Jego usprawiedliwienie w Duchu. Zmartwychwskreszenie Jezusa podkreśla Jego bóstwo, wybraństwo Boże, pozycję Mesjasza.

„Ukazał się Aniołom” – wtedy, gdy został wzięty do nieba – odnosi się do zwycięstwa; „został wzięty w chwale” określa przejście Jezusa do wiecznej chwały, przynależnej Mu jako Bogu¹⁹⁰.

5. Paruzja Jezusa Chrystusa

Pierwszy List do Tymoteusza wyraża także wiarę w powtórne przyjście Jezusa, nazywając je „objawieniem (*epifaneia*) się naszego Pana”, „ukazaniem się we właściwym czasie” (1 Tm 6,14-15). Podobnie jak pierwsze, tak i drugie objawienie się Chrystusa będzie dziełem Boga Ojca. Bóg „ujawni” (*deiknyein*) Jezusa Chrystusa „we właściwym czasie”, tzn. w terminie przez Boga ustalonym¹⁹¹.

6. Jezus Chrystus – Panem wierzących, sferą ich życia

Paweł nazywa się „Apostołem Jezusa” (1 Tm 1,1), w jego życiu „Jezus Chrystus pokazał całą wielkoduszność” (1 Tm 1,15).

¹⁸⁹ J. STĘPIEŃ, *1 List do Tymoteusza*, 376; A. PACIOREK, *Paweł Apostoł. Pisma II*, 62.

¹⁹⁰ J. STĘPIEŃ, *1 List do Tymoteusza*, 548; H. LANGKAMMER, *1 List do Tymoteusza*, 48.

¹⁹¹ H. LANGKAMMER, *1 List do Tymoteusza*, 80.

Apostoł składa dzięki Chrystusowi Jezusowi, naszemu Panu, za powołanie do służby (1 Tm 1,12).

Łaska Pana (naszego) okazała się w życiu Pawła wraz „z wiarą i miłością, która jest w Chrystusie Jezusie” (1 Tm 1,13), czyli związek, jaki zaistniał z Chrystusem, wyraził się w relacjach proegzystencjalnych, w wierze w Chrystusa i miłości do Niego i braci¹⁹².

Inni współpracownicy Apostoła mają być wierni w wypełnianiu swoich zadań. Tymoteusz ma być sługą Jezusa Chrystusa (1 Tm 4,6). Paweł zaklina go „na Boga i Chrystusa Jezusa, i wybranych Aniołów”, by przestrzegał jego (Pawła) pouczeń (1 Tm 5,21), bo nadęty jest ten, kto niczego nie przyjmuje, kto naucza inaczej niż Paweł i „nie trzyma się żadnych nauk Pana naszego, Jezusa Chrystusa” (1 Tm 6,3-4). Diakoni sumiennie wykonujący swoją posługę zdobywają „mocne zaufanie w wierze, która jest w Chrystusie Jezusie” (1 Tm 3,13), co oznacza, że mogą „śmiało spoglądać w oczy i ludziom, którym służą, i Bogu, którego zlecenia wykonują”¹⁹³.

List do Tymoteusza podkreśla bóstwo Jezusa Chrystusa, będącego Synem Bożym, Jego pośrednictwo między Bogiem Ojcem i ludźmi. Wskazuje na wcielenie Jezusa, przybranie natury ludzkiej, celem złożenia Bogu ofiary zastępczej za innych. Jezus Chrystus został wzięty do chwały (wniebowstąpił), skąd, w czasie wyznaczonym przez Ojca, powtórnie przyjdzie. W doczesności Jezus Chrystus jest podstawą życia wierzących, motywem działania współpracowników Pawła Apostoła.

XI. CHRYSTOLOGIA DRUGIEGO LISTU DO TYMOTEUSZA

Drugi List św. Pawła do Tymoteusza jest ostatnim listem Apostoła. List zawiera wiele poleceń i pouczeń dla umiłowanego ucznia, Tymoteusza, zachęty do głoszenia Ewangelii i znoszenia

¹⁹² Tamże, 27.

¹⁹³ J. STĘPIEŃ, *1 List do Tymoteusza*, 346.

dla niej prześladowań, wskazówki odnośnie do zachowania się wobec pojawiających się odstępców od wiary. W końcowej swej części List jest testamentem św. Pawła (2 Tm 4,6-8), przewidującego bliską swą śmierć.

Między tymi pouczeniami znajdują się treści dotyczące chrystologii.

1. Jezus Chrystus – Bogiem i pośrednikiem między Bogiem i ludźmi

Z własnej swej woli („według własnego postępowania” – 2 Tm 1,9) Bóg Ojciec powziął plan zbawczy. Ten zamysł podjął „przed wiekami”, planując jego realizację „w Chrystusie Jezusie”. Tekst 2 Tm 1,9 wskazuje więc na preegzystencję Jezusa Chrystusa i podkreśla przyznanie ludziom, przez Jezusa Chrystusa, „z góry” owoców tego planu zbawczego; „z góry” – czyli niezależnie od ich życia i postępowania.

Jezus Chrystus, od którego razem z Bogiem Ojcem pochodzą łaska, miłosierdzie i pokój (2 Tm 1,2), jest Bogiem i pośrednikiem między Bogiem Ojcem i ludźmi¹⁹⁴.

2. Jezus Chrystus – Człowiekiem

Zbawcza łaska Boga została objawiona ludziom poprzez ukazanie się (*epifania*) Jezusa Chrystusa, przez Jego wcielenie – przyjęcie natury ludzkiej. Swoim życiem Jezus „zniweczył śmierć”, stwarzając ludziom możliwość uzyskania życia i nieśmiertelności (2 Tm 1,10). Dlatego Jezus Chrystus nazwany jest Zbawicielem¹⁹⁵.

Jako Człowiek, Jezus Chrystus był potomkiem Dawida (2 Tm 2,8). Pochodzenie z rodu królewskiego Dawida wskazuje

¹⁹⁴ J. STĘPIEŃ, *Drugi List do Tymoteusza*, w: *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, Poznań – Warszawa 1979, 412; H. LANGKAMMER, *Drugi List do Tymoteusza*, w: *Listy Pasterskie* (Biblia Lubelska), Lublin 2006, 96.

¹⁹⁵ A. PACIOREK, *Paweł Apostoł. Pisma II*, Tarnów 1996, 62.

na godność mesjańską Jezusa i przypomina, że w Jego Osobie spełniały się prorocтва ST. Tekst 2 Tm 2,8 kładzie akcent na zmartwychwstanie Jezusa: „pamiętaj o potomku Dawida, Jezusie Chrystusie, który powstał z martwych”¹⁹⁶.

3. Jezus Chrystus – Sędzią w „owym dniu”

2 Tm 4,1 przedstawia Jezusa Chrystusa jako Tego, „który będzie sądził żywych i umarłych”¹⁹⁷, który w „owym dniu”, jako sprawiedliwy Sędzia wręczy nagrodę („wieniec sprawiedliwości”) wszystkim, którzy „umiłowali pojawienie się Jego” (2 Tm 4,8). Ci wszyscy dostąpią zbawienia w Chrystusie Jezusie wraz z wieczną chwałą (2 Tm 2,10). Sam Apostoł Paweł wierzył, że Bóg ustrzeże jego depozyt (apostolat i głoszoną przez niego Ewangelię) aż do „owego dnia” (2 Tm 2,12), do dnia, kiedy Chrystus przyjdzie powtórnie, a zmarłym okaże w „owym dniu” miłosierdzie – „uży-czy miłosierdzia u Pana” (2 Tm 1,18).

4. Jezus Chrystus – sferą życia wiernych

Wszystkie zasady życia są wzorcem wiary i miłości w Chrystusie Jezusie (2 Tm 1,13), są świadectwem Pana naszego (2 Tm 1,8). Ewangelia Pawłowa jest głoszeniem życia obiecanego w Chrystusie Jezusie (2 Tm 1,1). Wewnętrzna moc wiernych ma źródło w łasce, która jest w Chrystusie Jezusie. Jednakże wszystkich, którzy pobożnie żyć będą w Chrystusie, spotkają prześladowania (2 Tm 3,12), dlatego muszą, podobnie jak żołnierz Chrystusa, brać udział w życiowych trudach i przeciwnościach¹⁹⁸.

¹⁹⁶ K. ROMANIUK, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa, 1983, 79; J. STĘPIEŃ, *Drugi List do Tymoteusza*, 420; H. LANGKAMMER, *Drugi List do Tymoteusza*, 106-107.

¹⁹⁷ K. ROMANIUK, *Soteriologia św. Pawła*, 59; Z. NIEMIRSKI, *Listy Pawłowe oraz List do Hebrajczyków (wprowadzenie)*, Radom 1996, 181-182.

¹⁹⁸ A. PACIOREK, *Paweł Apostoł*, 63.

Przytoczony w tekście 2 Tm 2,11-12 fragment hymnu liturgicznego wskazuje na ścisłe złączenie życia wiernego z życiem Jezusa Chrystusa i na wynikające stąd konsekwencje: „jeśli byśmy bowiem z Nim współumarli, wspólnie z Nim i żyć będziemy. Jeśli wytrwamy, z Nim królować będziemy”. Owocem współumierania z Chrystusem w życiu doczesnym będzie życie w Nim w wieczności, a owocem wytrwania będzie panowanie wraz z Nim¹⁹⁹.

Drugi List do Tymoteusza przypisuje zbawienie zarówno Bogu Ojcu, jak i Synowi, ponieważ autorem inicjatywy zbawczej jest Bóg Ojciec, a realizacja należy do Syna. Jezus Chrystus jest pośrednikiem zbawienia, nazwany Zbawicielem.

Jako Człowiek, Jezus pochodził z rodu Dawida. Poprzez swoją śmierć przezwyciężył grzech, wysługując ludziom możliwość uzyskania zbawienia wiecznego.

W doczesności dla wiernych Jezus Chrystus jest celem ich życia, celem oczekiwanym. Jezus ukaże się ponownie w „owym dniu” i jako Sędzia oceni życie wierzących w Niego.

XII. CHRYSTOLOGIA LISTU DO TYTUSA

List do Tytusa zaliczany jest do Listów Pasterskich, a który skierowany jest do biskupa Kreta, Tytusa. List podaje zasady ustanawiania prezbiterów, wskazówki dla duszpasterzy, dla grup specjalnych, przede wszystkim występuje przeciw błędnym teoriom rozpowszechnianym w Kościele na Krecie i akcentuje obowiązek głoszenia „zdrowej” nauki²⁰⁰. Uzasadnienie przekazywanych napomnień i rad zawiera elementy nauki o Jezusie Chrystusie i Jego dziele zbawczym.

¹⁹⁹ H. LANGKAMMER, *Drugi List do Tymoteusza*, 108.

²⁰⁰ J. CZERSKI, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Opole 1996, 126.

1. Jezus – Zbawicielem

List do Tytusa nazywa Jezusa Zbawicielem, przenosi bowiem tytuł Boga – Zbawiciela na Jezusa Chrystusa. Zaraz we wstępnym pozdrowieniu św. Paweł przekazuje życzenie łaski i pokoju: „od Boga Ojca i Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego” (Tt 1,2). Takim sformułowaniem podkreśla, iż źródłem życzliwości i dobra pokoju jest Bóg Ojciec i jego Syn, Jezus Chrystus, nazwany Zbawicielem²⁰¹. Rzeczownik *Sōtēr* oznacza „zbawca, wybawiciel, zbawiciel”. Nowy Testament odnosi ten tytuł do Boga Ojca, ale też do Jezusa Chrystusa, Pana, Mesjasza, Syna Bożego (tak stosuje go List do Tytusa w 1,3; 2,13; 3,6).

2. Jezus – Wcielonym Bogiem

Poprzez Jezusa Chrystusa, w momencie Jego przyjścia na świat i w całym Jego widzialnym, ziemskim życiu: „ukazała się łaska Boga” (Tt 2,11). Termin „ukazała się” pokrewny jest greckiemu słowu *epifania*, które oznacza „ukazanie się, pojawienie się bóstwa”. W naszym tekście (Tt 2,11) chodzi o pierwsze ukazanie się Jezusa, o Jego Wcielenie²⁰². Całe dzieło Chrystusa było wyrazem dobroci Boga, zmierzającej do zbawienia ludzi poprzez: pouczenie ich o sposobie życia, nakłonienie do zmiany postępowania i myślenia (*paidein* oznacza poznanie intelektualne, napomnienie moralne) oraz zachęcenie do oczekiwania na drugą epifanię Chrystusa²⁰³.

²⁰¹ H. LANGKAMMER, *List do Tytusa*, w: *Listy Pasterskie* (Biblia Lubelska), Lublin 2006, 143.

²⁰² M. GOODWIN, *List do Tytusa*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. wyd. oryg. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, 1600.

²⁰³ J. STĘPIEŃ, *List do Tytusa*, w: *Listy do Tesaloniczan i Listy Pasterskie*, Warszawa 1979, 394; H. LANGKAMMER, *List Tytusa*, 157-158.

3. Paruzja Jezusa

Jezus oczekiwany jest w dniu paruzji, kiedy objawi się „w chwale” jako: „wielki Bóg i Zbawiciel nasz, Jezus Chrystus” (Tt 2,13). Rzeczowniki „Bóg” i „Zbawiciel – Jezus Chrystus”, w tekście Tt 2,13, występują pod jednym rodzajnikiem: *tes doxes tou megalon Theou kai sōtēros hemōn Jēsou Christou*. Jezus Chrystus uznany jest zatem Bogiem i Zbawicielem. Wniosek ten potwierdza także zwrot *nos edoken* (Tt 2,14), odnoszący się do Chrystusa, nadto o bóstwie Jezusa może świadczyć język misterii, w którym terminy Bóg, Zbawiciel określały jedno i to samo bóstwo; także apokaliptyka żydowska, mówiąca o objawianiu się tylko jednej osoby, nigdy dwu jednocześnie; również Nowy Testament, który termin *epifāneia* odnosi wyłącznie do Jezusa Chrystusa²⁰⁴.

4. Zadośćuczynny charakter dzieła Jezusa

Dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa określone jest zdaniem „wydał samego siebie za nas” (Tt 2,14), poniósł więc śmierć zastępczą, zadośćuczynną. Tekst Listu do Tytusa podaje cel „wydania się” Jezusa: jest nim 1) odkupienie z grzechów (by „odkupić ludzi od wszelkiej nieprawości”; czasownik *lytroun* oznacza „wykupić kogoś, uwolnić na drodze zapłaty lub złożenia okupu”) i 2) oczyszczenie ludu wybranego na własność (by „oczyścić lud Boży”, nowy Izrael czyli Kościół. *Katharizein, katharos* w NT identyfikuje się ze zbawczym działaniem Boga, dotyczącym ludzkiego ducha)²⁰⁵.

Dzieło zbawcze Jezusa, nazwane „wyrazem dobroci i łaskowości Boga” (Tt 3,4), nie było następstwem dokonanych sprawiedliwych czynów ludzkich, lecz było wynikiem zamysłu Bożego miłosierdzia. Ta Boża miłość przejawiała się w „obmyciu odrodzenia i odnowienia (połączonego z udo-skonaleniem) w Duchu Świętym”. Zdanie: „gdy zaś [ukazała

²⁰⁴ J. STĘPIEŃ, *List do Tytusa*, 394-395.

²⁰⁵ Tamże, 395; H. LANGKAMMER, *List do Tytusa*, 159-160.

się]” wskazuje na moment objawienia się Chrystusa w świecie, na Jego Wcielenie, którego zbawcze skutki udostępniane są wierzącym poprzez chrzest²⁰⁶. W zdaniu „*Dia loutron palingenesias kai anakainōseōs*” słowo *palingenesia* oznacza „nowe narodzenie, diametralną przemianę”, natomiast słowo *loutrou* („kąpiel, obmycie”) w Liście do Tytusa jest aluzją do chrztu. Duch został wylany „obficie” (*plousiōs*) „przez Jezusa Chrystusa”, czyli wylany został dzięki Jezusowi Chrystusowi (*dia Jēsou Christou tou sōtēros hēmōn*). Przez Niego możliwa jest aplikacja dzieła zbawienia podczas chrztu wraz z usprawiedliwieniem, które mieści w sobie uwolnienie od grzechów i przeobrażenie duchowe, a w przyszłości dziedziczenie dóbr przyszłych, wiecznych (Tt 3,6)²⁰⁷. Jezus Chrystus, Zbawiciel, jest przyczyną sprawczą „wylania Ducha” na ludzi.

List do Tytusa przekazując wskazówki, polecenia wierzącym Kościoła na Krecie uzasadnia je autorytetem Jezusa Chrystusa, który jest Bogiem, Wcielonym Synem Bożym, Zbawicielem wierzących, Tym, który wyrwał ludzi z grzechu swoim dziełem zbawczym, zadośćuczynnym i który udziela Ducha poprzez chrzest, przyjmowany przez wierzących. Jezus Chrystus przyjdzie powtórnie i objawi się na końcu czasów.

XIII. CHRYSTOLOGIA LISTU DO FILEMONA

Krótki List św. Pawła do Filemona, dotyczący głównego adresata i jego niewolnika Onezyma, nie zawiera rozbudowanej chrystologii. W tekście występują jedynie sformułowania, zwroty, które tylko fragmentarycznie przedstawiają Pawłową myśl chrystologiczną. Chrystologia tego listu zawarta jest przede wszystkim

²⁰⁶ M. GOODWIN, *List do Tytusa*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, 1601.

²⁰⁷ J. STĘPIEŃ, *List do Tytusa*, 399; H. LANGKAMMER, *List do Tytusa*, 165-167.

w wyrażeniach, w których występuje tytuł: „Chrystus”, „Chrystus Pan” i „Pan”.

1. Tytuł „Chrystus”

Tytuł „Chrystus” wymieniony jest w Liście do Filemona 8 razy (Flm 1.3.6.8.23.25) i ma jeszcze w tym liście sens mesjański. Jezus zmartwychwstały uznawany jest za Mesjasza. Poprzez Niego Bóg podjął ingerencję w historię, przez Niego i przez wzgląd na Niego została skruszona potęga złego²⁰⁸. Samodzielnie tytuł „Chrystus” występuje w tekście, w którym Paweł określa dobry czyn do spełnienia „w Chrystusie” (Flm 6), kiedy mówi, że „w Chrystusie” może nakładać obowiązek na Filemona (Flm 8), kiedy prosi Filemona „pokrzep moje serce w Chrystusie” (Flm 20). Formuła „w Chrystusie” (*en Christō*) określa sferę działania łaski Chrystusa, w której żyją wierzący, sferę zwaną chrystosferą²⁰⁹. Wspomniany w. 6. Listu do Filemona wskazuje na Chrystusa jako na najdoskonalniejszy wzór i ostateczny cel życia wierzących²¹⁰.

2. Tytuł „Chrystus Jezus”

Sens mesjański zawarty jest także w formule „Chrystus Jezus”. Paweł nazywa się (Flm 1 i 9) *desmios Christou Jesou*, więźniem „Chrystusa Jezusa” (tak BT), czy więźniem „dla Chrystusa Jezusa” (tak B. Adamczewski). Określenie *desmios Christou Jesou* można tłumaczyć: „więzień dla sprawy Chrystusa Jezusa”, a także „(więzień), którego uwięził Chrystus Jezus”²¹¹. W Liście do Filemona

²⁰⁸ A. GRABNER-HAIDER, red., *Praktyczny słownik biblijny*, przekład i opracowanie T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1999, 719.

²⁰⁹ A. JANKOWSKI, *List do Filemona*, w: *Listy Więziennicze* (PNT 8), Poznań – Warszawa 1962, 328.

²¹⁰ B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona*, w: *List do Kolosan, List do Filemona*, Częstochowa 2006, 45.

²¹¹ *List do Filemona*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, red. wyd. oryg. W.R. Farmer, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2000, 1605.

Paweł nie przedstawia się jako Apostoł, lecz jako ten, który został wzięty do niewoli (aresztu śledczego) przez Jezusa Chrystusa, ze względu na relację z Nim²¹². Podobnie, towarzyszący Pawłowi Epafras zostaje przedstawiony Filemonowi jako „mój współwięzień w Chrystusie Jezusie” (w. 23). „*Deamios Christou Jesou*” określa Pawła jako osobę obdarzoną funkcją przez (dla) Chrystusa Jezusa, osobę odznaczającą się szczególnym autorytetem²¹³.

3. Tytuł „Pan”

Tytuł *Kyrios* (Pan) występuje w Liście do Filemona 5 razy: we wstępnym pozdrowieniu „od Pana Jezusa Chrystusa” (Flm 3), w podziękowaniu Bogu za postępowanie adresata, za jego wiarę, jaką żywi „dla Pana Jezusa” (Flm 5), Onezym nazwany jest umiłowanym „w Panu” bratem Pawła i także Filemona (Flm 16)²¹⁴, Apostoł pragnie mieć z Filemona „pożytek w Panu” (Flm 20), zwrot „łaska Pana Jezusa Chrystusa z duchem waszym” kończy list (Flm 25).

W tekście Listu do Filemona rzeczownik „Pan” nie występuje z zaimkiem „mój” czy „twój (Pan)”. Tytuł Pan – *Kyrios* nie ma w Liście do Filemona sensu socjologicznego, lecz sens teologiczny. Mieści w sobie idee zbawcze przypisywane Bogu w Starym Testamencie. Tytuł *Kyrios* jest tłumaczeniem imienia Boga Jahwe z LXX. Tytuł ten był używany przez kościoły hellenistyczne, dla których Jezus był Panem²¹⁵. *Kyrios* oznacza więc godność wskrzeszonego z martwych, wywyższonego i królującego nad światem Jezusa, którego władzy podlegają wszyscy wierzący²¹⁶.

²¹² A. JANKOWSKI, *List do Filemona*, 329; B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona*, 55.

²¹³ J.B. LIGHTFOOT, *Epistle to Philemon*, w: *St. Paul's Epistles to the Colossians and Philemon* [brak miejsca wydania] 1999, 339.

²¹⁴ B. ADAMCZEWSKI, *Stary Paweł i jego poczucie humoru* (Flm 9), w: „*Żyjemy dla Pana*” (Rz 14,8). *Studia ofiarowane Profesor Ewie J. Jezierskiej OSU*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, 29.

²¹⁵ H. LANGKAMMER, *List do Filemona* (Biblia Lubelska), Lublin 2003, 17.

²¹⁶ B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona*, 45.

Jezus Chrystus w przedstawieniu Listu do Filemona jest Panem zmartwychwstałym, wywyższonym, Panem całego stworzenia. Jest Bogiem. Dla wierzących Jezus Chrystus jest wzorem postępowania i ich ostatecznym celem.

XIV. CHRYSTOLOGIA LISTU DO HEBRAJCZYKÓW

List do Hebrajczyków uważa się za traktat teologiczny o kapłaństwie Chrystusa. Jest to doskonale opracowane pismo Nowego Testamentu, w którym fragmenty doktrynalne przeplatają się z parenezą. Pareneza ukazana jest jako konsekwencja rozważań doktrynalnych²¹⁷. Fragmenty doktrynalne przedstawiają Chrystusa jako Syna Bożego, jako człowieka – brata ludzi, jako najwyższego Arcykapłana, którego jednorazowa śmierć na krzyżu była najwyższym i wiecznym aktem Jego kapłaństwa. Autorowi Listu do Hebrajczyków chodzi o odpowiedź na pytanie, jak zbliżyć się do Boga (Hbr 7,19), by mieć prawdziwy przystęp do Niego (Hbr 10,20), jak znaleźć prawdziwe życie w blasku Jego świętości (Hbr 12,9n.)²¹⁸.

1. Jezus Chrystus – Synem Bożym

Już Prolog Listu przypomina, że Bóg, przemawiając poprzez wieki w różny sposób do człowieka, zechciał objawić siebie przez Syna. Chrystus ma zatem tę samą naturę co Bóg. Potwierdzają to odniesienie do Chrystusa słowa psalmu: „Ty jesteś moim Synem, Ja Cię dziś zrodziłem” (Ps 2,7) czy tekst: „Ja będę Mu Ojcem, a On będzie Mi Synem” (2 Sm 7,14). Bóg Ojciec i Syn są nierozdzielni od początku stworzenia: „[Bóg] przez Niego (Chrystusa)

²¹⁷ J. CZERSKI, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Opole 1996, 132.

²¹⁸ A. TRONINA, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa 1998, 45.

też stworzył wszechświat” (Hbr 1,2). Syn istniał przed stworzeniem świata, zatem preegzystował w Bogu.

Jezus Chrystus jest ikoną Ojca, jest: „odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty” (Hbr 1,3). Dlatego, widząc Jezusa, poznaje się Ojca²¹⁹.

Przez Jezusa i dla Niego wszystko istnieje (Hbr 2,10). On został ustanowiony dziedzicem wszystkich rzeczy (Hbr 1,2) i mocą swej potęgi wszystko podtrzymuje (Hbr 1,3). Nadane Mu imię Syn stawia Go przed aniołami, ponad całym światem (Hbr 1,4). Dlatego należy Mu się boska cześć (Hbr 1,6). A ponieważ Jezus zasiada w chwale Ojca, zatem aniołowie, jako słudzy, są Jego wysłańcami, by pomagać ludziom w dążeniu do zbawienia²²⁰. Jezus jednak nie tylko zasiada po prawicy Ojca, ale jest bratem ludzi. Te dwie cechy Jego pozycji jako Syna Bożego – zasiadanie w chwale Ojca i braterstwo z ludźmi – czynią Go pośrednikiem między Bogiem i ludźmi²²¹.

2. Jezus Chrystus – prawdziwym człowiekiem

Jezus posiadał ludzką naturę, obciążoną niedoskonałościami i ułomnościami, związanymi z ludzką egzystencją, z wyjątkiem grzechu (Hbr 4,15). Jezus upodobił się do ludzi (Hbr 2,10) poprzez swoje cierpienie, dlatego stał się bratem człowieka (Hbr 2,11). Przez mękę i śmierć pokonał diabła, tego, który: „dzierżył władzę nad śmiercią” (Hbr 2,15). Przeżyte przez Jezusa, podczas ziemskiego życia, cierpienie, będące próbą wierności Bogu (Hbr 4,15), udoskondiło Go jako człowieka, równocześnie uzdolniło Go do rozumienia ludzi i udzielania pomocy tym, którzy, podobnie jak On, zostają poddani próbie (Hbr 2,18). Poprzez swoje cierpienie Jezus nauczył się prze-

²¹⁹ A. TRONINA, *Do Hebrajczyków*, 46.

²²⁰ A. PACIOREK, *List do Hebrajczyków* (Biblia Lubelska), Lublin 1998, 25-26; A. TRONINA, *Do Hebrajczyków*, 54-55.

²²¹ Z. NIEMIRSKI, *Listy Pawłowe oraz List do Hebrajczyków (wprowadzenie)*, Radom 1996, 195.

żywać największą wierność, jaka wyraża się w posłuszeństwie Ojcu. W swojej modlitwie został wysłuchany, został bowiem uwolniony od śmiertelności, chociaż nie od śmierci fizycznej. Doskonale wypełnił zbawczy plan dzięki wewnętrznej przemianie swego człowieczeństwa. Dlatego stał się źródłem zbawienia dla wszystkich wierzących. Swoją śmiercią Jezus sam udoskonalił się i przysposobił do urzędu Najwyższego Kapłana (Hbr 2,17-18), ale także uwolnił braci i siostry od lęku przed śmiercią (Hbr 2,14-16)²²². Po swym ziemskim życiu Jezus solidaryzuje się z wszystkimi ludźmi, biorąc udział w ich cierpieniach (Hbr 2,10-13)²²³.

3. Ofiara Jezusa – zbawieniem dla „wszystkich, którzy Go szukają” (Hbr 5,9)

Jezus poniósł śmierć za każdego człowieka (Hbr 2,9). Swoją ofiarą dokonał oczyszczenia ludzi z grzechów (Hbr 1,3). Dzięki dziełu zbawczemu stał się sprawcą zbawienia wiecznego wiernych (Hbr 2,8-9) i doprowadza wielu synów Bożych do chwały (Hbr 2,10).

Jezus złożył ofiarę Bogu podobnie, jak kapłani Starego Testamentu, ale w odróżnieniu od ich ofiary, złożył swoją ofiarę raz na zawsze, ofiarowując Ojcu samego siebie (Hbr 2,27), jeden raz (Hbr 9,28). Jego krew, która była wyrazem złożenia samego siebie Bogu jako nieskalana ofiara, oczyściła sumienia ludzi z martwych uczynków, by mogli służyć Bogu żywemu (Hbr 9,14). Przelaniem swojej krwi Jezus zawarł nowe przymierze z ludźmi. Przez śmierć, poniesioną: „dla odkupienia przestępstw popełnianych za pierwszego przymierza”, stał się pośrednikiem Nowego Przymierza między Bogiem i ludźmi (Hbr 9,5)²²⁴.

²²² A. PACIOREK, *List do Hebrajczyków*, 35.

²²³ A. TRONINA, *Do Hebrajczyków*, 84-85.

²²⁴ A. PACIOREK, *List do Hebrajczyków*, 109; Z. NIEMIRSKI, *Listy Pawłowe oraz List do Hebrajczyków*, 197.

4. Wywyższenie Jezusa

Jezus dokonał oczyszczenia z grzechów przez złożenie jednej, raz jeden i raz na zawsze ofiary za grzechy. Przecierpiał mękę krzyża, nie bacząc na rodzaj śmierci, który w odczuciu Żydów był hańbą. Po dokonaniu dzieła zbawczego zasiadł po prawicy Majestatu (Hbr 10,12), na tronie Boga (Hbr 12,2), uzyskał władzę równą Bogu. Chwała u Boga jest uwieńczeniem ziemskiego życia Jezusa. Siedzący po prawicy Ojca Jezus jest królem narodów. Będąc w niebie, wstawia się przed obliczem Boga za wierzącymi (Hbr 9,24). Jego dzieło zbawcze przywróciło komunię ludzi z Bogiem, a Jemu samemu nadało imię, które stawia Go w pozycji wyższej od pozycji aniołów²²⁵.

5. Jezus Chrystus arcykapłanem

Wierność Bogu i pełna solidarność z braćmi dowodzą, że Jezus jest prawdziwym arcykapłanem. Rozumiejący ludzi, jest zarazem uwierzytelniony przez Boga. Istotą Jego kapłaństwa jest pośrednictwo między światem boskim i ludzkim²²⁶.

W porównaniu z Mojżeszem, który był pośrednikiem objawiającym Stary Testament, wiarygodnym jako sługa w domu Bożym (Hbr 3,5), Jezus jest wyższym w godności, ponieważ jako Syn, jest Panem tego „domu”, którym jest wspólnota wiernych²²⁷. Jezus jest wysłannikiem Ojca (Apostołem), ambasadorem w pełni uwierzytelnionym przed Ojcem. Cieszy się większą godnością niż Mojżesz, ponieważ został: „ukoronowany chwałą i czią po śmiertelnych cierpieniach” (Hbr 2,9)²²⁸.

Jezus jest wielkim, ponieważ przebywa w niebie, łącząc świat ziemski z boskim. Jest miłosiernym arcykapłanem, ponieważ współ-

²²⁵ A. TRONINA, *Do Hebrajczyków*, 47.

²²⁶ Tamże, 64.

²²⁷ A. PACIOREK, *List do Hebrajczyków*, 45.

²²⁸ A. TRONINA, *Do Hebrajczyków*, 68. 71.

czuje nędzy ludzkiej. Jezus jest wyższym od arcykapłana świątyni Jerozolimskiej, ponieważ raz na zawsze wszedł do sanktuarium, do nieba, raz złożywszy ofiarę za grzechy ludzi, podczas gdy arcykapłan jeden raz w roku wchodził do ziemskiego przybytku w Jerozolimie, aby tam dokonać prześlania za grzechy swoje i ludzi. Jezus, który doświadczył wszystkiego, co ludzkie, oprócz grzechu, może teraz, będąc u Ojca, współczuć (*sympathein*) ludzkim cierpieniom²²⁹.

Chrystusowe kapłaństwo ma znamiona prawdziwego kapłaństwa, nie jest rytualne, ale realne. Jest ustanowione „na wieki”. Jezus zatem nie potrzebuje ani następcy, ani zastępcy (Hbr 7,21). Został przez Boga wybrany: „dzięki śmiertelnym cierpieniom” (Hbr 2,9). Uwielbienie zmartwychwstałego Jezusa oznacza Jego kapłańską inwestyturę. Jezusowe kapłaństwo nie wywodzi się z pokolenia Lewiego, lecz mieści się na linii, tej samej, co godność tajemniczego (bez genealogii i ram czasowych) króla i kapłana Melchizedeka. Kapłaństwo Melchizedeka kryje w sobie aspekt „wieczności” i tym samym zapowiada kapłaństwo Chrystusa, „kapłana na wieki” (Ps 110,4)²³⁰.

Jezus doświadczył śmierci, „zanosił z wielkim wołaniem i łzami błagania” do Ojca (Hbr 5,7), był doskonale wierny i posłuszny Ojcu, dlatego „nauczył się posłuszeństwa” (Hbr 5,8), przyjął zbawczą pozycję wobec wierzących, „stał się przyczyną wiecznego zbawienia dla wszystkich” (Hbr 5,9). W swojej śmierci Jezus był jednocześnie ofiarnikiem i ofiarą, dlatego został przez Boga wysłuchany (Hbr 5,7), udoskonalony (Hbr 5,8) i ogłoszony arcykapłanem (Hbr 5,10); „naszym arcykapłanem” (Hbr 8,1), wielkim Kapłanem nad domem Bożym (Hbr 10,21). Bóg Ojciec i Syn współdziałali w zbawieniu świata²³¹.

²²⁹ A. PACIOREK, *List do Hebrajczyków*, 56-62; A. TRONINA, *Do Hebrajczyków*, 80.

²³⁰ A. VANHOYE, *List do Hebrajczyków*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, red. nauk. wyd. oryg. W.R. Farmer, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, 1619.

²³¹ Z. NIEMIRSKI, *Listy Pawłowe oraz List do Hebrajczyków*, 199-200; A. TRONINA, *Do Hebrajczyków*, 83; A. PACIOREK, *List do Hebrajczyków*, 84; A. VANHOYE, *List do Hebrajczyków*, 1619-1620.

List do Hebrajczyków wykazuje, że tylko Jezus Chrystus jest Tym, przez którego, poprzez wiarę w Niego, wierzący mają dostęp do Boga²³². On, będąc Synem Bożym, stał się człowiekiem i przeżył wszystko co ludzkie, aż po śmierć krzyżową. Ponieważ spełnił zamysł zbawczy Ojca, został obdarzony chwałą. Jezus Chrystus jest Jedynym Pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, arcykapłanem, który złożył Bogu z siebie ofiarę za grzechy ludzi. Jest miłosiernym arcykapłanem, bo jako Bóg-Człowiek, rozumie życie człowieka.

XV. CHRYSTOLOGIA LISTU ŚW. JAKUBA

Autor Listu św. Jakuba, Jakub – krewny Jezusa, a najprawdopodobniej jednak judeochrześcjanin, kieruje list do „dwunastu pokoleń w diasporze”, czyli do chrześcijan, Nowego Izraela, rozproszonych wśród pogan. Treścią listu są zachęty, wskazania, pouczenia wypowiedzane w duchu chrześcijańskim, interpretujące wyrażenia i treści zaczerpnięte ze Starego Testamentu. Zastanawia brak w liście wyraźnych wzmianek o życiu ziemskim Jezusa (przy przyjęciu Jakuba za autora listu). List zawiera jednak pewne odniesienia do Jezusa Chrystusa.

1. Jezus – Panem

List zaczyna przedstawienie się piszącego: „Jakub, sługa Boga i Pana Jezusa Chrystusa” (Jk 1,1) – *Jakobus Theou kai Kyriou Jesou Christou doulos*. Nadawanie Jezusowi tytułu *Kyrios* i zestawienie ze sobą Boga i Chrystusa wskazuje na świadome podkreślenie przynależności autora listu do wiary chrześcijańskiej²³³.

²³² U. (SUNG-YUL) RHEE, *Christology, Chiasm, and the Concept of Faith in Hebrews 10,19-89*, w: *Filologia Novotestamentaria* vol. XVI, 2003, 47-48.

²³³ T.W. LEAHY, *List świętego Jakuba*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 1493.

Pan – *Kyrios* jest Tym, który umarł, zmartwychwstał i przebywa w chwale.

2. Jezus – Chrystusem

Chrystus znaczy Mesjasz, Pomazaniec. Jezus jest uwielbionym Pomazańcem: „niech wiara wasza w Pana naszego Jezusa Chrystusa uwielbionego nie ma względu na osoby” (Jk 2,1). Jezus jako Pomazaniec Boży przebywa więc w chwale. Ten Jezus jest w centrum wiary adresatów; kiedy postępują niekonsekwentnie; wyznając wiarę w postać duchową wyniesioną do chwały, niegodziwie traktują osoby o niższym statusie społecznym²³⁴.

3. Paruzja Jezusa

List św. Jakuba zachęca do cierpliwego oczekiwania przyjścia Pana²³⁵, „Trwajcie w cierpliwości, aż do przyjścia Pana” (Jk 5,7). To przyjście Pana zdaje się być bliskie (Jk 5,9). Sędzia stoi przed „drzwiami” (Jk 5,9). Dlatego wierzący mają się modlić, namaszczać chorych „w imię Pana”, ponieważ Pan chorego podźwignie (Jk 5,14-15). Namaszczenie symbolizuje uzdrawiającą moc Pana, (słowo „Pan” odnosi się do Chrystusa, chociaż słownictwo mogło być zaczerpnięte z żydowskiego określenia Boga)²³⁶. Człowiek, który nie jest mocnej wiary, niczego od Pana nie otrzyma: [...] „niech nie myśli, że cokolwiek od Pana otrzyma” (Jk 1,7).

Pouczenie Listu św. Jakuba opiera się na doktrynie moralnej Jezusa, nawiązuje do treści Ewangelii i listów Pawłowych. Natomiast przykłady podane w Liście św. Jakuba wzięte są z ksiąg bi-

²³⁴ C.H. FELDER, *List św. Jakuba Apostoła*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. oryg. W.R. Farmer, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, 1632.

²³⁵ Tytuł „Pan” odnosi się w tym tekście do Jezusa Chrystusa bardziej niż do Boga Ojca, ponieważ paruzja często zapowiadana jest w NT. Zob. T.W. LEAHY, *List świętego Jakuba*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, 1501.

²³⁶ T.W. LEAHY, *List świętego Jakuba*, 1502.

blijnych; zdają się one być bliższe do naśladowania niż przykład Jezusa, który jest jakby odległy, niedostępny²³⁷.

List św. Jakuba nazywa Jezusa Panem, a także „naszym Panem Jezusem Chrystusem”. Jezus jest oczekiwany w dniu paruzji, kiedy przyjdzie jako Sędzia. Z tekstu Listu św. Jakuba wynika, że powtórne przyjście Jezusa jest bliskie²³⁸.

XVI. CHRYSTOLOGIA PIERWSZEGO LISTU ŚW. PIOTRA

Pierwszy List św. Piotra skierowany jest do chrześcijan Azji Mniejszej, przeżywających, nieokreślone w Liście, doświadczenia i prześladowania. List chce umocnić adresatów i zachęcić ich do wytrwania w wierze i do odwagi jej wyznawania, do przeciwstawiania się przeciwnikom. W tym celu List stawia chrześcijanom Jezusa Chrystusa jako wzór do naśladowania.

1. Preegzystencja Jezusa

Pierwszy List św. Piotra przedstawia Jezusa Chrystusa jako preegzystującego przed stworzeniem świata. Był On przewidziany przez Boga „przed stworzeniem świata” (tak BT) i „został wyznaczony przed stworzeniem świata” (1 P 1,20), aby dokonać zbawienia. Ten Jezus „ukazał się przy końcu czasów” (1 P 1,20), czyli ukazał się w momencie wyznaczonym przez Boga i przyjął postać człowieka²³⁹. Jego cierpienia na ziemi, a także mające potem nastąpić uwielbienie, przepowiedzieli prorocy za natchnieniem Du-

²³⁷ E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 449-450.

²³⁸ B. SEREMET, *List św. Jakuba*, w: *Dzieje Apostolskie i Listy Katolickie*, Tarnów 2001, 55.

²³⁹ S. HAŁAS, *Pierwszy List św. Piotra*, Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament XVII, Częstochowa 2007, 115-117.

cha Świętego (1 P 1,11). Oni to, prorocy ST, starali się poznać czas spełnienia się Bożych obietnic. Pierwszy List św. Piotra nie wspomina żadnych faktów z ziemskiego życia Jezusa i Jego nauczania; całą swoją uwagę skupia na Jego cierpieniach i męce²⁴⁰.

2. Dzieło zbawcze Jezusa

Jezus cierpiał niczym baranek wielkanocny bez skazy i bez zmyzy (1 P 1,19), swoją krwią odkupił wiernych, składając swoje życie za drugih. Jezus cierpiał zastępczo, „za was”, nie mając grzechu, nie złorzeczając, z uległością przyjmując cierpienia, złorzeczenia (1 P 2,24). Poddając się Woli Boga, „poniósł na drzewo” grzechy ludzi, umarł ukrzyżowany²⁴¹. Swoją ofiarą uzdrowił grzeszników (1 P 3,18). Jako człowiek, Jezus został zabity („na ciełe”), ale zmartwychwstał; mocą Ducha został „przywrócony do życia” (1 P 3,18)²⁴².

3. Jezus zmartwychwstały

W Duchu Świętym Jezus zszedł ogłosić zbawienie wszystkim sprawiedliwym, czekającym na odkupienie w otchłani (1 P 3,19). Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, Jego dzieło zbawcze, ma charakter uniwersalny, gdyż skutkami obejmuje wszystkich ludzi. Jezus zmartwychwstał mocą Boga. To Bóg wskrzesił Go z martwych (1 P 1,21; 3,21) i obdarzył Go chwałą (1 P 1,21)²⁴³.

4. Jezus uwielbiony

Po dokonaniu dzieła zbawienia, Jezus wrócił do nieba – „wzniósł się do nieba”, zatem wniebowstąpił i przebywa („jest”) tam po prawicy Boga, mając udział w Jego władzy²⁴⁴. Jezus

²⁴⁰ Tamże, 93-95.

²⁴¹ Tamże, 113-115 i 209-210.

²⁴² Tamże, 262-265.

²⁴³ S. HAŁAS, *Pierwszy List św. Piotra*, 118.

²⁴⁴ Tamże, 274-275.

Chrystus jest więc Bogiem. Aniołowie, potęgi i moce są poddane Jego władzy. Dla wierzących w Niego jest Pasterzem i Stróżem (1 P 2,25); jest także dla nich wzorem postępowania (1 P 2,21b)²⁴⁵.

Jezus przyjdzie kiedyś powtórnie i objawi się jako Najwyższy Pasterz. Nagrodzi wtedy wybranych „niewiedzącym wieńcem chwały” (1 P 5,4)²⁴⁶.

Pierwszy List Świętego Piotra podkreśla preegzystencję Jezusa, Wcielenie, mękę i śmierć zastępczą, wskrzeszenie przez Boga. Mówi o ogłoszeniu Jego tryumfu zamkniętym duchom (w otchłani), o wywyższeniu Go przez Boga, posadzeniu po prawicy Bożej, o poddaniu Mu aniołów, Moc i Potęg. Zapowiada Jego powtórne przyjście w dniu paruzji²⁴⁷.

XVII. CHRYSOLOGIA DRUGIEGO LISTU ŚW. PIOTRA

Sytuacja adresatów Drugiego Listu św. Piotra jest inna niż sytuacja adresatów Pierwszego Listu tegoż autora. Adresaci Drugiego Listu św. Piotra zagrożeni są nie ze strony przeciwników zewnętrznych, lecz wewnętrznych. W liście przeważa więc pareneza²⁴⁸, mająca na celu pouczenie i umocnienie adresatów. Pouczenie przekazuje i umacnia także wiarę w Jezusa Chrystusa.

²⁴⁵ J. CZERSKI, *Pierwszy List św. Piotra w: Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Opole 1996, 145-148; H. LANGKAMMER, *Hymny pasyjne w Pierwszym Liście św. Piotra*, w: *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, 165-168; tenże, *Passio Domini Jesu Christi. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa*, Wrocław 1994, 138-147.

²⁴⁶ S. HAŁAS, *Pierwszy List św. Piotra*, 352-353.

²⁴⁷ B. SEREMET, *Pierwszy List św. Piotra*, w: *Dzieje Apostolskie i Listy Katolickie*, Tarnów 2001, 72.

²⁴⁸ J. CZERSKI, *Drugi List Świętego Piotra*, w: *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Opole 1996, 148.

1. Jezus – Panem naszym

Poznany przez adresatów Jezus Chrystus, odznaczający się chwałą i doskonałością, powołał adresatów do wiary (2 P 1,3). Ten Jezus nazywany jest „Panem naszym Jezusem Chrystusem”, co znaczy, że historyczny Jezus uznawany jest Mesjaszem, Wysłańcem Bożym. Podczas przemienienia na górze Tabor Jezus ukazał swoją wielkość, otrzymał od Boga Ojca cześć i chwałę, i zapewnienie: „To jest mój syn umiłowany, w którym mam upodobanie” (2 P 1,17). Przemienienie ukazało Jezusa jako Syna Bożego i było zapowiedzią przyszłej paruzji Jezusa.

2. Jezus – Zbawicielem

Jezus nazywany jest także „naszym Panem i Zbawcą”, „Panem i Zbawicielem”, który dał swoje przykazanie przez apostołów (2 P 3,2)²⁴⁹. Autor Listu przenosi tytuł starotestamentowy Boga-Zbawcy na Jezusa, nazywając Go Zbawicielem²⁵⁰. U podstawy tego tytułu leży zbawcze dzieło Jezusa, Jego męka i śmierć krzyżowa, poprzez którą Jezus wysłużył dostęp wierzących do Boga Ojca.

3. Paruzja Jezusa

Drugi List św. Piotra przekazuje przekonanie, że Jezus przyjdzie powtórnie w Dniu Pańskim. Przyjście Jego jednak się opóźnia. Oczekiwany Dzień Pański z pewnością nadejdzie. Przyjdzie nagle, tak jak przychodzi złodziej w nocy (2 P 3,10)²⁵¹.

²⁴⁹ J.H. NAYREY, *Drugi List Świętego Piotra*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 1519; KEEMER, *Drugi List Świętego Piotra Apostoła*, w: *Komentarz historyczno-kulturalny do Nowego Testamentu*, red. nauk. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000, 567.

²⁵⁰ B. SEREMET, *Drugi List św. Piotra*, w: *Dzieje Apostolskie i Listy Katolickie*, Tarnów 2001, 86.

²⁵¹ J.H. NAYREY, *Drugi List Świętego Piotra*, 1520; tenże, *Drugi List Świętego Piotra Apostoła*, w: *Komentarz historyczno-kulturalny Nowego Testamentu*, 568. B. SEREMET, *Drugi List św. Piotra*, 86.

Z powyższego widać, że drugi List Świętego Piotra skupia uwagę na Jezusie Chrystusie Panu, który ukazał swą chwałę na górze Przemienienia. Ten Jezus jest Zbawicielem. Ukaże się powtórnie w Dniu Pańskim – w dniu swojej paruzji.

XVIII. CHRYSTOLOGIA LISTU ŚW. JUDY

Zasadniczym tematem Listu św. Judy jest ostrzeżenie przed błędną i szkodliwą moralnie ideologią szerzoną przez „jakichś ludzi” (Jud 4), a także przypomnienie treści nauki chrześcijańskiej adresatom, by ustrzec ich wiarę²⁵², by zachęcić do wierności wobec dobra, jakim jest wiara. Chrystologia nie jest tematem listu, jednakże z treści listu można uzyskać kilka informacji o Jezusie Chrystusie.

1. Jezus Chrystus jest Bogiem

Tekst Jud 4, mówiący o „jakichś ludziach” we wspólnocie Kościoła, stwierdza, że nie wykorzystują łaski „Boga naszego”, ale wypierają się „Jedynego Władcy i Pana naszego Jezusa Chrystusa”, że „odrzucają Jego władzę”; „panowanie odrzucają” (Jud 2), czyli odrzucają Chrystusa. Jako „jedyny Władca”, Jezus jest Bogiem; ma władzę boską jak Ojciec, a jako Bóg preegzystował przed wszelkim stworzeniem.

2. Jezus jest „Panem naszym” (Jud 4; 17; 21; 25)

Pan – *Kyrios* to tytuł Jezusa, którym, po Jego śmierci zadośćuczynnej i zmartwychwstaniu, obdarzyli Go wierzący. Chryścijaństwo uznali Jezusa władcą życia i śmierci. „Panem naszym” jest Jezus Chrystus. *Christos* – odpowiednik hebrajskiego „mesjasz”, „pomazaniec”, oznacza Zbawiciela namaszczonego i objawionego przez Boga Ojca, posłanego na ziemię dla wypełnienia dzieła odkupienia.

²⁵² J. CZERSKI, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Opole 1996, 152.

Jezus swoim życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem odkupił ludzkość (Jud 25). Wprawdzie jedyny Bóg nazwany jest Zbawcą, ale „Zbawcą przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego”. Jezus z Woli Ojca zbawił ludzkość swoją męką i śmiercią. Bóg był inicjatorem zbawienia, ale Jezus zrealizował plan zbawczy w historii ludzkości²⁵³.

On, Jezus, przemówił przez Apostołów, którzy słuchali Go podczas Jego ziemskiego życia: „przypomnijcie sobie słowa wypowiedziane przez Apostołów Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Jud 17). Dlatego wiara adresatów, której centrum jest Jezus Chrystus, swoim początkiem sięga nauczania apostołskiego, które z kolei sięga nauczania Jezusa²⁵⁴.

3. Jezus przyjdzie powtórnie

„Pan nasz” oczekiwany jest przez wierzących w czasie ostatecznym, kiedy przyjdzie: „z dziesiątkami tysięcy swych świętych” (BP), by „dokonać sądu” nad wszystkim, a szczególnie ukarać bezbożnych za zło uczynione (Jud 14-15). Wobec wiernych Jezus spełni obietnicę zbawienia, udzieli im: „miłosierdzia ku zbawieniu wiecznemu” (Jud 21). Teraz, w doczesności, wierzący utrzymywani w miłosierdziu Boga są zachowywani dla Jezusa Chrystusa, ponieważ są Jego własnością (Jud 2)²⁵⁵.

4. Jezus Chrystus jest pośrednikiem

Jezus Chrystus pośredniczy między Bogiem i wierzącymi. Bóg Ojciec, jako Zbawca, jest darczyńcą. On może wiernych

²⁵³ P. REYMOND, *List św. Judy*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. oryg. W.R. Farmer, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, 1675.

²⁵⁴ Tamże, 1673.

²⁵⁵ E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 471; J. H. NAYREY, *List św. Judy*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. R. E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 1538.

ustrzec przed upadkiem, stawiać nienagannymi, w radości wobec siebie, obdarzyć darami. Natomiast wszelkie uwielbienie, chwała, moc czy potęga oddawane są przez ludzi Bogu za pośrednictwem Jezusa Chrystusa. Bóg Ojciec przyjmuje wszelkie dary, wszelkie dziękczynienie i uwielbienie przez swojego Syna, Jezusa Chrystusa (Jud 25).

Z treści Listu św. Judy wynika, że autor wyznaje, iż Jezus Chrystus jest Bogiem, Synem Bożym, który z Woli Ojca dokonał dzieła zbawienia ludzi. Teraz, po śmierci i zmartwychwstaniu, Jezus jest Panem wszystkich wierzących, przede wszystkim jednak jest „Panem naszym”, to znaczy Panem adresatów listu i także Panem piszącego. Jezus przemówił kiedyś (podczas swego ziemskiego życia) do Apostołów, potem przez nich do adresatów listu. Dlatego, będąc Jego własnością, wierzący są „zachowani” aż do czasu, kiedy oczekiwany przez nich Pan, ich Władca, przyjdzie, by „dokonać sądu nad wszystkimi” ludźmi (Jud 14).

KONKLUZJA

Chrystologia Listów Pawłowych, Listu do Hebrajczyków i Listów Katolickich przekazuje niewiele danych o życiu ziemskim Jezusa Chrystusa. Pierwsi chrześcijanie nie interesowali się Jezusem jako człowiekiem, chcieli natomiast wiedzieć, kim On był jako Osoba niezwykajna, jako głoszący się Bogiem, Którego mocy doświadczyli, w Którego uwierzyli i Którego przyjęli jako „ich Pana”.

List do Galatów zawiera jedynie wzmiankę o narodzeniu Jezusa „z niewiasty”, o narodzeniu w czasie oznaczonym przez Boga, o zależności Jezusa od Prawa Mojżeszowego, ponieważ urodził się „pod Prawem”, jako syn narodu żydowskiego (Ga 4,4). Drugi List do Tymoteusza przytacza tytuł „Jezus Chrystus, potomek Dawida”, co wskazuje na przypisywane Jezusowi pochodzenie z rodu królewskiego (genealogia podana przez

św. Mateusza (Mt 1,1-17) wyprowadza rodowód Jezusa od Abrahama, poprzez jego potomków, przez Dawida i jego potomków, do Józefa, męża Maryi). Pierwszy List do Tymoteusza stwierdza Wcielenie Jezusa jako fakt, że: „przyszedł na świat” (1 Tm 1,15), a List do Tytusa widzi w przyjściu Jezusa na świat objawienie się łaski Bożej (Tt 2,1).

Omawiane Listy Pawłowe, List do Hebrajczyków i Listy Katolickie podkreślają natomiast dzieło zbawcze Jezusa: Jego śmierć zastępczą za ludzi, Jego zmartwychwstanie oraz skutki tego dzieła, jakim jest pojednanie ludzi z Bogiem, zbawienie grzeszników, pojednanie ludzi między sobą (zwłaszcza żydów i pogan; zniesienie między nimi „muru”, który ich oddzielał), wysłużenie łask dla nich w życiu doczesnym i ich udział w chwale wiecznej razem z Jezusem. Jezus Chrystus obdarzony jest tytułem Zbawca (*Soter*), nazwany „naszym Panem i Zbawcą”, „Panem i Zbawcą”. List do Filipian, przytaczając starożytny hymn o kenozie i wywyższeniu Jezusa, wymienia etapy uniżenia Jezusa, spełniającego Wolę Boga. List do Hebrajczyków podkreśla doświadczenie Jezusa, zdobyte podczas życia ziemskiego, co uczyniło Go zdolnym współczuć słabościom ludzi, rozumieć człowieka. Dlatego też nazwany jest „Panem naszym”, Tym, który umarł „za nich”.

Jezus uważany jest za „ikonę” Boga (2 Kor, Kol), poprzez którą można poznać Niewidzialnego. Jezus jest dla wierzących Synem Bożym, preegzystującym „przed stworzeniem wszechrzeczy”, mającym udział w stworzeniu świata i będącym jego celem i ukierunkowaniem jego rozwoju. List do Hebrajczyków podkreśla nadto rolę Jezusa, który jest Arcykapłanem wyższym od arcykapłana Starego Testamentu, rolę opierającą się na Jego znajomości ludzi i ogromie cierpień poniesionych w realizacji dzieła zbawczego. Listy Pawłowe, List do Hebrajczyków, Listy Katolickie świadczą o tym, że Jezus przyjdzie powtórnie w dniu paruzji, której czas nie jest znany. Przyjdzie jako sędzia (2 Tes, 1 Tes).

Ks. Dariusz Kotecki

PNEUMATOLOGIA

Przedmiotem tego przedłożenia jest pneumatologia św. Pawła, Listu do Hebrajczyków oraz Listów Katolickich. Najwięcej uwagi poświęcimy św. Pawłowi i to z racji, które za chwilę wyłożymy. Wśród autorów Nowego Testamentu najczęściej o Duchu Świętym mówi św. Paweł. Uzasadnienie tego faktu można znaleźć w życiu samego Apostoła Narodów. Według relacji z Dziejów Apostolskich, to właśnie Duch nappełnił Pawła w czasie chrztu (Dz 9,17), następnie kierował nim w czasie jego podróży misyjnych (por. np. Dz 13,9), a nawet nie pozwolił mu udać się do Bitynii (16,7). Na końcu jego działalności misyjnej zapewniał o czekających go cierpieniach i prześladowaniach (Dz 20,23; 21,11). Y.M.J. Congar pierwszemu tomowi swojej trzypięciowej monografii poświęconej Duchowi Świętemu nadał podtytuł *Objawienie i doświadczenie Ducha*. Przez Objawienie rozumie on: „to, co sam Bóg przekazał nam przez historię swego ludu, zinterpretowaną przez ludzi natchnionych, którymi byli prorocy i mędrcy Izraela, a potem, wobec decydującego wydarzenia Jezusa Chrystusa, ewangelisci, apostołowie lub ich rzecznicy. Chodzi zatem przede wszystkim o pytania skierowane do ksiąg Pisma Świętego”, natomiast doświadczenie pojmuję on jako: „poznanie rzeczywistości Boga jako przychodzącego do nas, działającego w nas i przez nas, przyciągającego nas ku sobie w komunii, przyjaźni, to znaczy byciu jednej istoty dla drugiej”²⁵⁶. Dla Pawła Duch był na pierwszym miejscu rzeczywistością doświadczal-

²⁵⁶ Y.M.J. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego. Duch Święty w „ekonomii”*. *Objawienie i doświadczenie Ducha*, 1, Warszawa 1995, 32.

na, nieustannie żywą. Doświadczenie działającego Ducha poprzedziło moment, od którego stał się On także przedmiotem nauczania. Wydaje się, że takim samym był Duch dla pierwotnych wspólnot chrześcijańskich²⁵⁷. Osobiste przeżycie Ducha i skutków Jego działania musiało być dla Pawła bardzo silne i to zdaje się być głównym powodem tego, że tak wiele w swoich listach mówi o Duchu i ściśle łączy soteriologię i chrystologię z pneumatologią²⁵⁸. Święty Paweł mówiąc o Duchu najczęściej używa formy *pneuma* („duch”), rzadziej stosuje wyrażenie „Duch Święty”. Samo słowo *pneuma* występuje u Pawła aż 146 razy. Nie zawsze odnosi się ono do Ducha Świętego. W tekstach Rz 1,9; 8,16; 1 Kor 2,11; 5,3; 7,34; 2 Kor 2,13; 7,1; Flp 4,23; 1 Tes 5,23; Flm 25 termin oznacza ducha ludzkiego. Święty Paweł chcąc podkreślić relację między Duchem a Bogiem mówi o „Duchu Bożym” (w całym NT ta formuła występuje 30 razy, z czego 19 razy w *Corpus Paulinum*), natomiast związek z wywyższonym Chrystusem określa za pomocą wyrażen: „Duch Chrystusa” (Rz 8,9; Flp 1,19), „Duch Syna swojego” (Ga 4,6) czy „Duch Pana” (2 Kor 3,17).

Wyraz *pneuma* występuje 12 razy w Hbr: 1,7.14; 2,4; 3,7; 4,12; 6,4; 9,8.14; 10,15.29; 12,9.23. Większość odniesień do „ducha” jest zależna od żydowskiej i chrześcijańskiej tradycji. Sama terminologia nie jest jednoznaczna. W 1,14 *pneumata* odnosi się do aniołów, którzy są przedstawieni jako *leitourgi-ka pneumata*, czyli duchy, które mają za zadanie nieść ludziom pragnącym zbawienia religijną i duchową pomoc. Podobny koncept spotykamy u rabinów, którzy nazywają aniołów *malke haszszaret* (słowo *szaret* odnosi się do posługi religijnej; por. Wj

²⁵⁷ J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia 1999, 422-426; J. GNILKA, *Parweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001, 362-363.

²⁵⁸ Istnieje olbrzymia literatura na temat pneumatologii św. Pawła. Odsyłam do: R. PENNA, *Spirito Santo*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988, 1517-1518; J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 410. W Polsce najwybitniejszym znawcą tego tematu pozostaje A. JANKOWSKI, *Duch Święty w Nowym Testamencie. Zarys pneumatologii NT*, wyd. 3, rozszerzone, Kraków 1998, 69-122.

31,10; Lb 4,12.26; 7,5; 2 Krn 24,14)²⁵⁹. W 12,23 autor odnosi *pneumata* do umarłych. W 12,9 Bóg zostaje przedstawiony jako „Ojciec duchów” (*patri tōn pneumatōn*). Samo to sformułowanie, które ma swoje odpowiedniki konceptualne w Księdze Henocha (por. 37,2; 59,2), może oznaczać, że Bóg zwraca przede wszystkim uwagę na życie duchowe człowieka bądź że jest stwórcą aniołów²⁶⁰. W 4,12 należałoby przyjąć rozumienie antropologiczne terminu *pneuma*. Pozostałe teksty staną się przedmiotem analizy w dalszej części pracy.

Pneumatologia Listów Katolickich nie stanowi szczególniego przedmiotu zainteresowania uczonych. Samo słowo *pneuma*, pominąwszy 1-3 J, spotykamy w nich 12 razy: Jk – 2 razy (2,26; 4,5); 1 P – 8 razy (1,2.11.12; 3,4.18.19; 4,6.14), 2 P – 1 raz (1,21) oraz w Jud 20. Trudno jest jednoznacznie stwierdzić czy w przypadku Listu Jakuba można mówić o jakiegokolwiek pneumatologii. W Jk 2,26 nie mówi się na pewno o Duchu Świętym. Sam termin *pneuma* jest pojmowany w sensie antropologicznym i wskazuje na witalną, życiodajną energię. Zdanie z Jk 4,5: „A może utrzymujecie, że zbytecznie Pismo mówi: «aż do zazdrości pragnie duch, któremu [Bóg] kazał w nas mieszkać»” jest ciągle niejasne. Zgodnie z F. Gryglewiczem: „Znaczenie cytowanego tekstu i jego pochodzenie nie jest jasne głównie z tego względu, że jednakowa forma przypadków w rodzaju ni-jakim nie pozwala stwierdzić, co w zdaniu jest podmiotem, a co przedmiotem. Nie wiadomo też, czy duch oznacza duszę ludzką, czy Ducha Świętego. W związku z tym możliwe są różne interpretacje tego tekstu”²⁶¹. Pozostają nam do przeanalizowania teksty z 1-2 P oraz Jud 20.

²⁵⁹ S. ŁACH, *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz – ekskursy*, (PŚNT X), Lublin 1959, 136; A. TRONINA, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa 1998, 54.

²⁶⁰ S. ŁACH, *List do Hebrajczyków*, 275.

²⁶¹ F. GRYGLEWICZ, *Listy Katolickie. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, (PŚNT XI), Lublin 1959, 113; H. LANGKAMMER, *Pneumatologia biblijna*, 160.

W niniejszym przedłożeniu nie zostanie zaprezentowana oddzielnie pneumatologia Pawła, Hbr i Listów Katolickich. Punktem wyjścia dla skonstruowania całego planu pracy będą teksty Pawłowe, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, to on posiada najbardziej rozbudowaną pneumatologię. Po drugie, większość jego myśli znajduje swoje odzwierciedlenie czy nawet kontynuację w teologii Hbr i Listów Katolickich. Pierwszy paragraf artykułu zostanie poświęcony Duchowi Chrystusa. Nie jest to zgodne z synchroniczną lekturą *Corpus Paulinum*, w którym pierwszym stwierdzeniem pneumatologicznym Apostoła Narodów jest, że Duch jest darem Bożym (1 Tes 4,8). Przedstawienie jednak Ducha jako „Ducha Chrystusa” jest specyficznie Pawłowe i stanowi o oryginalności jego pneumatologii. Określenie „Duch Chrystusa” znajdujemy zresztą w jednym z Listów Katolickich (1 P 1,11), a poza nim tylko jeszcze w Dz 16,7 („Duch Jezusa”). To jeszcze bardziej uzasadnia zaproponowany przez nas układ pracy²⁶². Następnie omówimy zagadnienie daru Ducha oraz skutki tego daru w życiu wierzących i Kościoła, po czym zajmiemy się zagadnieniem związku między natchnieniem a Duchem, aby na końcu odpowiedzieć na pytanie, czy Duch jest traktowany w interesujących nas dziełach jako osoba.

I. DUCH JEZUSA CHRYSTUSA

W tym paragrafie dokonamy analizy trzech tekstów, które mówią bezpośrednio o relacji Ducha i Mesjasza, tj. Ga 4,6; Rz 8,9; Flp 1,19, 1 P 1,11.

²⁶² 1 P 1,11 oraz Dz 16,7 z wielkim prawdopodobieństwem są zależne od tekstów Pawłowych. Do tych tekstów można byłoby zaliczyć także 2 Tes 2,8, jednak w tym tekście słowo *pneuma* w formule „Pan Jezus zgładzi tchnieniem swoich ust” nie przyjmuje zabarwienia osobowego.

1. „Duch Syna” w Ga 4,6-7

„Że jesteście zaś synami, Bóg zesłał Ducha Syna swego do serc waszych krzyczącego: *Abba*, Ojcze! Zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem, jeśli zaś synem, to i dziedzicem według Boga” (Ga 4,6-7). Kontekst interesujących nas wierszy dotyczy aktualnej tożsamości chrześcijańskiej. Paweł podkreśla, w jaki sposób człowiek ją osiąga. Dzieje się to zarówno w sensie historyczno-zbawczym wraz z przezwyciężeniem prawa – wychowawcy (Ga 3,23-24) oraz z misją Syna (Ga 4,4-5), jak i w sensie osobowo-wewnętrznym przez synowską adopcję (Ga 4,6-7)²⁶³. Ten ostatni aspekt jest związany z posłaniem przez Boga Ducha. W tekście tym nie chodzi o jakiegokolwiek Ducha, ale o „Ducha Syna”, tj. Ducha Jezusa z Nazaretu jako Syna Bożego. Nie jest On jakąś siłą bezosobową ani „duszą Chrystusa”. Duch zachowuje całą swoją autonomię i osobowość. Jest On podmiotem działania. On woła: „*Abba*, Ojcze!” Formuła „Duch Syna swego” jest jedyną w całej Biblii²⁶⁴. Duch znajduje się w ścisłej relacji z Bogiem, który Go posyła, i z Synem, do którego należy. Interwencja Boga ukazuje w tym samym czasie relację Boga do Ducha jak i do Syna. Zostaje podkreślona w ten sposób intymna relacja między trzema (kontekst trynitarny). Czy Duch Syna jest identyczny z Duchem Boga? Nasz tekst nie daje jednoznacznej odpowiedzi. Może nam jednak pomóc paralelny tekst z Rz 8, który umieszcza nasze przybranie za synów w ścisłej relacji do Ducha Boga (Rz 8,14). Paweł używa zwrotu „Duch Boga” i „Duch Chrystusa” bez wskazania różnicy. W Rz 8,9 mówi: „Wy jednak nie żyjecie według ciała, lecz według Ducha, jeśli tylko Duch Boży w was mieszka. Kto nie ma Ducha Chrystusa, ten do Niego nie należy”. „Duch swego Syna” w Ga 4,6 jest tożsamy z „Duchem Boga”. Posłanie Ducha Syna jest identyczne z darem

²⁶³ R. PENNA, *Lo Spirito di Gesù Cristo*, PSV 4 (1981), 162.

²⁶⁴ Analizy tej formuły dokonał R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*, Brescia 1976, 207-236.

Ducha Boga, o którym mówi Paweł chociażby w 1 Tes 4,8; 1 Kor 3,16; 6,19 czy Rz 8,9.11, a co będzie przedmiotem naszej dalszej analizy.

Paweł mówi o posłaniu Ducha używając czasownika *eksapostellō* („wysłać, posłać”), który w tym tekście służy wyrażeniu relacji między wysłaniem Ducha i wysłaniem Syna (Ga 4,4: *eksapesteilen ho theos ton hion autou*). W takim kontekście tekstu, jak i całego Listu do Galatów, można dojść do następującego wniosku: posłanie Ducha stało się możliwe dzięki posłuszeństwu Chrystusa. Taką relację jeszcze bardziej wyrazi tekst Ga 3,13-14: „Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił, stawszy się za nas przekleństwem, bo napisane jest: Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie – aby błogosławieństwo Abrahama stało się w Chrystusie Jezusie udziałem pogan i abyśmy przez wiarę otrzymali obiecane Ducha”. Przez swoją śmierć Jezus przekształcił swoją ludzką naturę w ten sposób, że ona jest całkowicie przeniknięta przez Ducha i Go komunikuje (por. 1 Kor 15,44-45). Należy zauważyć, że nasza relacja do Boga zostaje zdeterminowana przez relację do Syna, ponieważ Duch, którego otrzymujemy, jest Duchem Syna. Powrócimy do dokładniejszego omówienia tej relacji w drugim paragrafie niniejszego przedłożenia.

2. Duch Chrystusa w Rz 8,9-11

Drugim tekstem, który dotyka interesującego nas tematu, jest Rz 8,9-11: „Wy zaś nie jesteście w ciele, ale w Duchu, jeśli tylko Duch Boży mieszka w was, jeśli zaś ktoś nie posiada Ducha Chrystusa, ten nie należy do Niego. Jeśli zaś przebywa w was Chrystus, ciało wprawdzie jest umarłe z powodu grzechu, ale Duch jest życiem z powodu sprawiedliwości; jeśli zaś żyje w was Duch tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to ten, co wskrzesił Chrystusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała przez mieszkającego w was swego Ducha”.

Interesujący nas tekst należy do większej jednostki literackiej, tj. Rz 8,1-27, która stanowi szczyt wykładu św. Pawła na temat Ducha Świętego. Termin *pneuma* występuje tutaj aż 21 razy, z tego 19 odnosi się do Ducha Świętego (w całym Liście do Rzymian słowo to występuje 34 razy)²⁶⁵. W wielu miejscach jest on paralelny do studiowanego już fragmentu z Listu do Galatów. Kontekst tych wierszy stanowi dyskurs dotyczący antytetycznej relacji między „ciałem” (*sarks*) i „Duchem” (*pneuma*). Pierwszy rzeczownik oznacza całego człowieka podległego nie tylko przemijalności, ale także grzechowi i nie otwartego na ożywcze działanie Ducha, dlatego też Apostoł zauważa: „Ci, którzy żyją według ciała, Bogu podobać się nie mogą” (Rz 8,8). „Ciało” jest to siła należąca do tego świata, która prowadzi całą ludzkość w niewolę grzechu i śmierci. Ona zniewala człowieka i odrywa go od Boga, prowadząc go drogą przeciwną woli Boga. W skrócie można powiedzieć, że *sarks* jest to siła tego świata, która znajduje się w opozycji do Boga. Formuła „żyć w ciele” (*en sarki*), która oprócz Rz 8,8 pojawia się jeszcze trzy razy (7,5; 8,3; 8,9), oznacza bycie w sferze „ciała”, zjednoczonym z nim²⁶⁶. Formuła ta jest synonimem wyrażenia *kata sarka* („według ciała”), którą spotykamy w Rz 8,4.5.12.13. „Żyć w ciele” lub „według ciała” oznacza prowadzić życie w zgodzie z tymi siłami, które są przeciwstawne Bogu, są Jemu wrogie.

²⁶⁵ Trwa dyskusja, kiedy termin *pneuma* w Rz 8 odnosi się do ducha ludzkiego, a kiedy do Ducha Świętego. W zasadzie tylko w jednym fragmencie mamy jasne odniesienie do ducha ludzkiego: „Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi”. Dyskusyjne są wiersze 10 i 15, wydaje się jednak, że argumentacja podana przez S. Brodera, bazująca przede wszystkim na racjach syntaktycznych, jest przekonująca, aby również w tych dwóch wierszach widzieć obecność Ducha Świętego: zob. S. BRODER, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead. An Exegetical-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13*, Tesi Gregoriana Serie Teologia 14, Roma 1996, 206-209.

²⁶⁶ Przyimek *en* w formule *en sarki* jest przykładem „sociative use”: por. M. ZERWICK, *Biblical Greek*, § 116-117.

W Rz 8,9-11 Paweł podaje definicję chrześcijanina, tj. należącego do Chrystusa. Ten, kto posiada Ducha, przynależy do Chrystusa. Można powiedzieć, że dla Pawła człowiek staje się chrześcijaninem, kiedy otrzymuje Ducha. W Rz 8,9-11 Apostoł mówi o równorzędnej obecności „Ducha Bożego” (8,9a) i „Ducha Chrystusa” (8,9b). Nie używa tutaj terminu „duch” w sensie antropologicznym, tj. dusza, myśl, racja, ale w sensie nadprzyrodzonym i historio-zbawczym²⁶⁷. Duch jest życiem Boga w chrześcijaninie. Takie życie jest bezpośrednim rezultatem działania Ducha ożywiającego. Zostaje w ten sposób zapoczątkowany proces zbawienia, którego akordem końcowym będzie zmartwychwstanie ciała, będące kulminacyjnym aktem zbawczym samego Ducha, który przywraca do życia (*zōōpoiēsei*).

Święty Paweł bardzo wyraźnie mówi, że Duch Święty będzie narzędziem naszego zmartwychwstania. Będzie to dzieło Boga Ojca. Rodzi się pytanie o udział Ducha w zmartwychwstaniu Chrystusa. A. Jankowski w odpowiedzi na to pytanie proponuje rozumowanie regresywne: „Trzeba się cofnąć do zasady, która pozwala na wysnucie wniosku o powszechnym zmartwychwstaniu wiernych jako dziele Boga Ojca za sprawą Ducha Świętego”²⁶⁸. Tą zasadą jest solidarność ludzi z Drugim i Ostatnim Adamem – Jezusem Chrystusem, która zostaje nakreślona w Rz 5,14.19 i 6,5. Egzegeta z Tyńca konkluduje: „A zatem – wobec ścisłej analogii aktów Chrystusa jako Zbawcy i naszych – skoro Duch Święty będzie narzędziem naszego przyszłego zmartwychwstania, miał On też analogicznie udział w zmartwychwstaniu Chrystusa”²⁶⁹.

²⁶⁷ R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo*, 164.

²⁶⁸ A. JANKOWSKI, *Duch Święty Dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003, 57.

²⁶⁹ H. Langkammer odwołuje się w tym miejscu do Ducha jako przyczyny sprawczej: „Tą przyczyną sprawczą jest właśnie Duch Święty, który mieszka w nas. On to właśnie powołał skutecznie ukrzyżowanego Chrystusa z haniebnej śmierci do wiecznego życia z Bogiem. Skoro więc Duch Święty na Chrystusie dokonał aktu wskrzeszenia, to dokona tego również na nas – przecież mieszka w nas i działa w nas (w. 10)”. H. LANGKAMMER, *List do Rzymian. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1999, 105.

Tekst z Rz 8,11 prowokuje nas do analizy innych tekstów Pawłowych, które mogłyby wskazywać na udział Ducha w zmartwychwstaniu Chrystusa. W adresie Listu do Rzymian Paweł mówi o treści Ewangelii, do której głoszenia został powołany. Jej treścią jest Syn Boży, Jezus Chrystus, nasz Pan (Rz 1,4). Całą tajemnicę Jezusa Chrystusa Apostoł wyraża za pomocą dwustopniowej formuły, która odzwierciedla dwa aspekty bytowania Jezusa: przed i po zmartwychwstaniu. Jezus „stał się według ciała z rodu Dawida” (*genomenos ek spermatos David kata sarka*). W tym miejscu zwrot „według ciała” (*kata sarka*) nie jest użyty w znaczeniu moralnym, jak to spotykamy w innych miejscach w Rz, ale odnosi się do natury ludzkiej, która nie jest jeszcze uwielbiona i podlega, tak jak nasza, cierpieniom, odczuciu głodu, bólu i śmierci. Jezus jest wkomponowany w konkretną historię: z rodu Dawida, tj. rodu, z którym były związane zapowiedzi mesjańskie. Drugi aspekt jest następujący: „ustanowiony według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym” (*tou horisthentos hyiou theou en dynamei kata pneuma hagiōsynēs eks anastaseōs nekrōn*). Na pierwszym miejscu mamy imiesłów *tou horisthentos* (od *horidzō*), który jest odpowiednikiem *tou genome-nou* z pierwszego członu. Jest on w stronie biernej, zatem rzeczownik, do którego się on odnosi, tj. „Syn Boży”, nie jest podmiotem sprawiającym zaistniały stan, lecz przyjmującym ten stan. Nie chodzi tutaj o ustanowienie Jezusa Synem Bożym, jako takim, dopiero po zmartwychwstaniu, bo takim Chrystus był od samego początku, jeszcze przed zmartwychwstaniem, o czym świadczy chociażby tytuł otwierający wyznanie czy inne wypowiedzi Pawła z jego listów (por. Rz 1,2; 8,3.32; 1 Kor 1,9; 15,28; 2 Kor 1,19; Ga 1,16; 2,20; 4,6; Flp 2,6), ale Synem Bożym w mocy (*en dynamei*), tzn. o Jego rolę jako Zbawiciela, który przyjmuje przez zmartwychwstanie należną mu funkcję. To wtedy zamani-festował się jako pełen mocy Syn Boży względem stworze-

nia. Nie chodzi o jakąś zmianę, dotyczącą natury Jezusa, co bardziej jego stanu²⁷⁰. W swoim stanie po zmartwychwstaniu On jest rozpoznawalny jako Syn Boży w chwale i mocy. Dochodzimy do interesującej nas formuły: „według Ducha Świętości” (*kata pneuma hagiōsynēs*), która w historii egzegezy była różnie interpretowana. Formuła ta nie pojawia się poza naszym tekstem ani w innych miejscach *Corpus Paulinum*, ani w NT czy LXX, występuje jednak w *Testamencie Lewiego* 18,11 i odpowiada masoreckiej formule *rûah (haq)godesh* (Ps 51,13; Iz 63,10-11). Zazwyczaj egzegeci interpretując to wyrażenie wskazywali na boską naturę Jezusa²⁷¹. Sam termin „świętość” (*hagiōsynē*) należy do słów dość rzadko występujących w Biblii. W NT spotykamy go jeszcze dwa razy na oznaczenie świętości człowieka jako doskonałości moralnej (2 Kor 7,1; 1 Tes 3,13). W LXX natomiast określał on nie tylko świętość Boga, ale także Jego majestat, potęgę (por. Ps 29,5; 95,6; 144,5). Być może Paweł chciał tą formułą uwypuklić moc działania Bożego, którego Duch Święty jest specjalną manifestacją. Agentem wskrzeszenia Jezusa ze śmierci jest Duch²⁷², który jest transcendentnym, dynamicznym źródłem świętości Chrystusa w Jego stanie uwielbionym, dzięki któremu ożywia On ludzi²⁷³.

²⁷⁰ A. DALBESIO, *Duch Święty*, 47: „Paweł nie stwierdza, że wraz ze zmartwychwstaniem Jezus staje się Synem Bożym w sposób absolutny, ponieważ dla niego Jezus jest Synem Bożym od chwili Wcielenia, precyzuje tylko, że staje się Nim «z mocą», ukazując w ten sposób nowy sposób istnienia, w jaki wkroczył Chrystus w chwili swego zmartwychwstania. Chodzi tu o Jego naturalne boskie usynowienie, które w chwili zmartwychwstania uzyskuje swoją pełną realizację historyczną («ustanowiony») w człowieczeństwie Jezusa poprzez Jego mesjańską intronizację po prawicy Ojca”.

²⁷¹ K. ROMANIUK, *List do Rzymian*, 80.

²⁷² H. LANGKAMMER, *List do Rzymian*, 26.

²⁷³ J. FITZMYER, *List do Rzymian*, 1262; A. DALBESIO, *Duch Święty*, 47-48.

Kolejnym tekstem, który może potwierdzić tezę o udziale Ducha w zmartwychwstaniu, jest 1 Kor 15,45²⁷⁴: „Jak jest napisane: Stał się pierwszy człowiek, Adam, istotą żyjącą, a ostatni Adam Duchem ożywiającym”. Zdanie to należy do tak zwanej chrystologii adamowej św. Pawła. W całej perykopie nie spotykamy imienia Chrystus. Formuła „ostatni Adam” odnosi się do Niego, jak to dość jasno wynika z kontrapozycji imienia Adam w stosunku do imienia Chrystus w 15,22. W 15,47 Chrystus zostanie nazwany drugim człowiekiem (*ho deuterōs anthrōpos*). Fraza zostaje wprowadzona przez formułę „jest napisane” (*gegraptai*), którą Paweł często używa jako wprowadzenia do cytacji czy odniesienia do Pisma Świętego. Paweł odnosi się do tekstu z Rdz 2,7, wprowadzając jednak swoją własną interpretację. W porównaniu z tekstem z Septuaginty (LXX) Paweł dodaje dwa słowa: przymiotnik *prōtos* („pierwszy”) oraz imię „Adam”. Dodanie przymiotnika konweniujecie bardzo dobrze z całą użytą tutaj typologią Adam-Chrystus.

Pierwszy człowiek staje się *eis psychēn dzōsan*. Słowo *psychē* w większości przypadków u Pawła oznacza „życie ludzkie” (por. 1 Tes 2,8; Flp 2,30; Rz 16,4); może także wskazywać na istotę ludzką czy osobę, traktowaną jako całość (por. Rz 11,3; 2 Kor 1,23). W Flp 1,27 przyjmuje znaczenie „rozumu, myśli, świadomości”.

²⁷⁴ A. JANKOWSKI, *Duch Święty Dokonawcą*, 60-63; tenże, *Duch Święty w Nowym Testamencie*, 89-101; S. BRODEUR, *The Holy Spirit's Agency*, 15-162. Autor podsumowuje swoje analizy: „According to Paul, Jesus remains entirely passive in his own resurrection, since he is raised by the Father through the agency of the Holy Spirit. Thus Jesus Christ's human condition as a man «descended from David according to the flesh» (Rom 1,3) reaches its nadir in his death on the cross and in his utter receptivity to the new eschatological life which the Father and the Spirit desire to share with him. Only once it is dead and in the tomb is his natural body ready to undergo the radical transformation which occurs at the moment of resurrection. When Christ is «designated Son of God in power according to the Spirit of holiness by his resurrection from the dead» (Rom 1,4), he then receives his spiritual body and so enters into his new, exalted mode of existence in the Blessed Trinity. Thus, in his mortal body, the Son of God rises to new, eternal life through the power of the Holy Spirit” (s. 265).

mości”. Spotykamy w końcu to słowo w znaczeniu „dusza” (1 Tes 5,23). W 1 Kor 15,45 z największym prawdopodobieństwem chodzi o „istotę” i formułę powinno przetłumaczyć się jako „istota żyjąca”. Ostatni Adam staje się „duchem ożywiającym” w pewnym konkretnym punkcie historycznym. Użyte tutaj orzeczenie *egeneto* („stał się”), odnoszące się zarówno do pierwszego jak i ostatniego Adama, jest w aoryście. Czas ten wskazuje na punkt czasowy, w którym pierwszy Adam został duszą żyjącą, a ostatni został duchem. Tekst nie wskazuje na bóstwo Jezusa, ponieważ posiada On je wiekuiście, lecz na stan uzyskany w czasie. Tym momentem jest zmartwychwstanie Jezusa, podczas którego następuje uduchowienie ciała, tzn. przejście do właściwego stanu bytowania Chrystusa. Takie stwierdzenie zgadza się z całym kontekstem zdania. W 1 Kor 15,44 mówi się o „ciele zmysłowym” (*sōma psychikon*) i „ciele duchowym” (*sōma pneumatikon*). Użycie przymiotnika *psychikos* w NT jest rzadkie, słowo to należy do języka Pawłowego (por. 1 Kor 2,14; 15,44.46). Apostoł odwołuje się do tego terminu zawsze w opozycji do *pneumatikos*. W 1 Kor 15,44.46 zostaje podkreślony kontrast między dwoma stanami antropologicznymi, które następują po sobie, a które dotyczą wszystkich ludzi²⁷⁵. W 15,45 Chrystus jest nazwany „Duchem ożywiającym”. Z kontekstu wynika, że formuła ta nie stoi w kontraście do terminu „ciało”, ponieważ „Duch ożywiający” jest paralelny do „ciała duchowego” z 15,44. Te dwa wyrażenia odnoszą się do punktu dojścia, jakim jest zmartwychwstanie (zauważmy, że cała perykopa jest w zamyśle Pawła odpowiedzią na pytanie, „a jak zmartwychwstają umarli?” [15,35]), z tą różnicą, że formuła „ciało duchowe” odnosi się do każdego zmartwychwstałego, natomiast „Duch ożywiający” tylko i wyłącznie do Chrystusa. Jezus jest nie tyle modelem egzystencji dla ludzi, którzy dostąpią

²⁷⁵ W 1 Kor 2,14 („człowiek zmysłowy nie pojmuje zaś tego, co z Bożego Ducha, głupstwem to jest dla niego i nie może tego poznać, ponieważ duchowo można to rozsądzić”) mamy do czynienia z dwiema kategoriami ludzi, którzy charakteryzują się dwiema różnymi postawami wobec objawienia Bożego.

zmartwychwstania (wszystkie ciała duchowe zostaną ożywione na równi z Jezusem), ile przodkiem nowego rodzaju ludzkiego, tj. ludzkości zmartwychwstałej²⁷⁶. On jest „ostatnim Adamem”, tzn. ostatnim człowiekiem starej ludzkości i zarazem pierwszym nowej. Te wszystkie stwierdzenia bardzo dobrze wpasowują się w całą typologię Adam-Chrystus (por. 1 Kor 15,20-21).

Co chce powiedzieć Paweł używając określenia „Duch ożywiający”? W większości przypadków użycia terminu *pneuma* w 1 Kor (40 razy) Paweł odnosi go do Ducha Świętego. Rzeczownik ten zostaje zmodyfikowany przez imiesłów czasu teraźniejszego czasownika *dzōopoieō* („ożywić, dać życie”). W całym NT spotykamy go zaledwie 11 razy, z tego 7 razy u św. Pawła. We wszystkich tych przypadkach odnosi się do obdarowania życiem eschatologicznym i jest połączony z ideą zmartwychwstania²⁷⁷. Funkcja ożywienia jest zarezerwowana w tradycji biblijnej Bogu lub Jego Duchowi (podobnie w 1 Kor 15,22.36)²⁷⁸. Paweł rozumie Boga Ojca jako pierwszego dawcę eschatologicznego życia. On dał zarówno naturalne życie w akcie kreacji, w zmartwychwstaniu natomiast obdarzy życiem wiecznym. Wydaje się, że Paweł, stosując czasownik *dzōopoieō*, chciał, aby jego czytelnicy myśleli o Duchu Świętym. Należy zauważyć, że imiesłów *dzōopoion* modyfikuje *pneuma*, a nie *ho eschatos Adam* („ostatni Adam”). Zatem, nie tylko Bóg Ojciec, ale także Duch będzie obdarzał życiem zmarłych. Ostatni Adam-Chrystus otrzymuje swoje „duchowe ciało” przez działanie Ducha w chwili zmartwychwstania. Funkcja ożywienia, wyrażona czasownikiem *dzōopoieō*, jest zarezerwowana bezpośrednio Duchowi także w Rz 8,11 czy 2 Kor 3,6. W Rz 8,2 Paweł nazywa Ducha wprost „Duchem życia”²⁷⁹.

²⁷⁶ J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 270.

²⁷⁷ R. BULTMANN, *dzōopoieō*, w: TWNT II, 876-877.

²⁷⁸ R. PENNA, *L'apostolo Paolo*, 253-257.

²⁷⁹ J.G.D. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 271n., 144, zauważa, że jest mu niezwykle trudno wyobrazić sobie, aby jakikolwiek czytelnik tego tekstu, dla którego tradycja biblijna i język Pawła są znane, mógłby inaczej rozumieć formułę „Duch ożywiający” niż odnoszącą się bezpośrednio do Ducha Świętego lub będącą aluzją do Niego.

A. Jankowski tłumaczy 1 Kor 15,44-45 na podstawie pism Ambrozjastera i Jana Chryzostoma, którzy widzieli w nim skrót myślowy: przejście od skutku, tj. „ciało duchowe”, do przyczyny, tj. do Tego, które je takim uczynił. Jest nim Duch Święty czynny podczas zmartwychwstania²⁸⁰. W 1 Kor 12,38nn. Paweł ukazuje Boga Ojca jako Stwórcę ciał ziemskich i niebieskich. One w Nim mają swój początek. W 15,45 stawia Ducha jako Stwórcę „ciała duchowego”. S. Brodeur zauważa, „wszelkie eschatologiczne życie tryska z „obdarzającego życiem Ducha”, który formuje wieczne ciało ostatniego Adama. Chociaż na pierwszy rzut oka te stwierdzenia mogą wydawać się przeciwstawne, one w rzeczywistości komunikują znaczące odcienie w Pawłowej myśli. Wskrzeszając swojego Syna przez działanie Ducha Świętego, Ojciec zainaugurował ostatni dzień tego przemijającego świata. Nowy świat już zaczął się w Chrystusie, pierwszym człowieku wskrzeszonym z martwych, to jest punkt zwrotny w nowym stworzeniu. Paweł prezentuje Ducha Świętego jako agenta ożywienia, ponieważ jest On życiem samym w sobie: On jest prawdziwym życiem Ojca i Syna teraz wylanym na świat [...]. Według Apostoła, Duch odgrywa także bardzo znaczącą rolę w zmartwychwstaniu ze śmierci”²⁸¹. Chrystus zmartwychwstały objawia funkcję ożywiającego Ducha Boga²⁸². Można powiedzieć, że Duch Boży stał się całą możliwością działania dla Chrystusa i to do tego stopnia, że w niektórych, przytoczonych już przez nas tekstach, zdaje się identyfikować z Nim²⁸³. Dodatkowym potwierdzeniem udziału Ducha w zmartwychwstaniu Jezusa są słowa z 1 Tm 3,16: „usprawiedliwiony został w Duchu”. Zdaniem A. Jankowskiego orzeczenie *edikaiōthē*, odnoszące się do Zbawiciela, wskazuje na wykazanie lub ocenę słuszności sprawy, dlatego też sens całego wiersza jest paschalny: „został usprawiedliwiony w Duchu przez

²⁸⁰ A. JANKOWSKI, *Duch Święty Dokonawca...*, 61.

²⁸¹ S. BRODEUR, *The Holy Spirit's Agency*, 123.

²⁸² R. PENNA, *Spirito Santo*, 1512.

²⁸³ Tamże.

zmartwychwstanie”. Przez zmartwychwstanie, którego sprawcą był Duch Święty, okazało się, że słuszność stoi po stronie Jezusa niewinnie skazanego i straconego²⁸⁴.

Pawłowe ujęcie więzi istniejącej między Chrystusem zmartwychwstałym a Duchem ma swoje odpowiedniki także w innych pismach NT. Z uwagi na nasz temat przeanalizujemy krótko dwa z nich: 1 P 3,18 oraz Hbr 9,14. W pierwszym z nich autor zauważa:

Chrystus bowiem również raz jeden umarł za grzechy, sprawiedliwy za niesprawiedliwych, aby was do Boga przyprowadzić; zabity w prawdzie na ciele, ale powołany do życia (*dzōōpoiētheis*) przez Ducha.

Komentatorzy są zgodni, że w tekście tym mówi się o dwóch faktach zbawczych z życia historycznego Jezusa, tj. o śmierci i zmartwychwstaniu. Problem dotyczy okolicznika *pneumati*, który przetłumaczony został jako „przez Ducha”. Stoi on w paralelizmie do okolicznika *sarki* („na ciele”). Nie chodzi o różnicowanie istniejące w filozofii greckiej, ale mamy tutaj do czynienia z opisem dwóch stanów, w jakich znajdował się Chrystus najpierw jako człowiek, a potem w ciele uwielbionym, po swym zmartwychwstaniu²⁸⁵. Chodzi w tym tekście o nową formę bytowania Chrystusa. W okoliczniku *pneumati* można dostrzec wskazanie na transcendentną przyczynę ożywienia. Jest nią Duch Święty²⁸⁶.

W Hbr 9,13 autor dokonując zestawienia skutków ofiary Chrystusa z ofiarami Starego Przymierza podkreśla moc ekspiacyjnej Krwi Chrystusa:

„Jeśli bowiem krew kozłów i cielców oraz popiół z krowy, którymi skrapia się zanieczyszczonych, sprawiają oczyszczenie ciała, to

²⁸⁴ A. JANKOWSKI, *Duch Święty Dokonawca...*, 64.

²⁸⁵ F. GRYGLEWICZ, *Listy Katolickie. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz* (PŚNT XI), Poznań 1959, 222; W.J. DALTON, *Pierwszy List Świętego Piotra*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, 1510.

²⁸⁶ A. JANKOWSKI, *Duch Święty Dokonawca...*, 67.

o ile bardziej krew Chrystusa, który przez Ducha wiecznego (*dia pneumatos aiōniou*) złożył Bogu samego siebie nieskalanym, oczyści wasze sumienia z martwych uczynków, abyście służyć mogli Bogu żywemu.

Za A. Jankowskim możemy wskazać na trzy interpretacje wyrażenia „przez Ducha wiecznego”. Pierwsza to rozwiązanie psychologiczno-moralne, według którego „duch” to bądź dusza ludzka Jezusa, bądź też Jego postawa duchowa; druga jest rozwiązaniem chrystologicznym, w którym zwrot odnosi się do samego Jezusa i mówi o Jego boskiej naturze albo też o płaszczyźnie, na jakiej Chrystus, już poza doczesnym ciałem, dopełnił swojej ofiary; trzecia stanowi rozwiązanie pneumatologiczne: „Duch wieczny” to Duch Święty²⁸⁷. Egzegeta z Tyńca opowiedział się za trzecim rozwiązaniem, opierając swoje rozumowanie na kontekście bliższym i dalszym Listu do Hebrajczyków. W Hbr 9,14 Chrystus jest podmiotem orzeczenia *prosēnegken* (od *prospherein*), które wskazuje bardziej na przedstawienie siebie jako nieskalanego samemu Bogu, niż na krwawą ofiarę. Nie chodzi zatem o zgon na Golgocie, ale o kolejny etap odkupienia. Chrystus w tym liście jest przedstawiony jako Arcykapłan, który staje się takim nie przez ofiarę na Golgocie, ale dopiero od wejścia do nieba czy też do wieczności (Hbr 6,20; 7,24.28). Zmartwychwstanie i wniebowstąpienie są dopełnieniem kapłańskiego człowieczeństwa Chrystusa. Śmierć Chrystusa jest już złożeniem ofiary z siebie, ale sprawowanie funkcji kapłańskiej na wieki zaczyna się dopiero od Jego wejścia do chwały. Duch Święty bierze udział w zmartwychwstaniu Jezusa. Dzięki Niemu dopełnia się ofiara Chrystusa i rozpoczyna wiekuiste wstawiennictwo Chrystusa Arcykapłana²⁸⁸.

3. Duch Jezusa Chrystusa w Flp 1,19

Kolejnym tekstem, który mówi o relacji między Chrystusem a Duchem, jest Flp 1,19: „Wiem bowiem, że to mi wyjdzie

²⁸⁷ Tamże, 68.

²⁸⁸ Tamże, 69.

dzie na zbawienie dzięki waszej modlitwie i wsparciu Ducha Jezusa Chrystusa”. Zdanie jest częścią tekstu, w którym Paweł referuje chrześcijanom z Filipi swoją własną sytuację więźnia i nadzieję, że w każdym przypadku „Chrystus będzie uwielbiony w moim ciele, czy to przez życie, czy przez śmierć” (3,30). W tym kontekście ukazuje się solidarność wiernych z Pawłem przez zanoszenie modlitw. Ta interwencja ukazuje się skuteczna, ponieważ wzbudza wsparcie, którego przedmiotem jest „Duch Jezusa Chrystusa”. Celem tego daru jest zbawienie więźnia. Ten tekst pokazuje, że świadek Jezusa, właśnie w momentach, w których składa świadectwo, jednoczy się z Chrystusem (typ każdego męczennika) przez Ducha. Świadek otrzymuje w ten sposób siłę potrzebną do śmiałości i odwagi, aby potwierdzać swoją przynależność do Chrystusa. Duch jest wsparciem w prześladowaniach.

Niektórzy egzegetycy przy omawianiu relacji, jaka istnieje między Chrystusem i Duchem, przytaczają jeszcze jeden tekst, a mianowicie ten z 2 Kor 3,17: *ho de Kyrios to Pneuma estin* („Pan zaś jest Duchem”)²⁸⁹. Wśród badaczy trwa dyskusja czy formuła ta ma sens teologiczny (tj. odnosi się do Boga Ojca), czy chrystologiczny, czy też bezpośrednio odnosi się do Ducha Świętego. Słowo *kyrios* w tym zdaniu, jak to wynika z kontekstu (w 2 Kor 3,16 mamy do czynienia z nawiązaniem do Wj 34,34), posiada sens teologiczny, a nie chrystologiczny. Do takiego samego wniosku można dojść przez zestawienia tej formuły z *Targumem Jonatana I* (Wj 33,16; Lb 7,89)²⁹⁰.

²⁸⁹ J. GNILKA, *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001, 368; W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, FRANT 21, wyd. 3, Göttingen 1926, 112, uważał ten tekst za centrum chrystologii.

²⁹⁰ M. McNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Rome 1966, 168-188; R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*, Brescia 1976, 192-201; R. RUBINKIEWICZ, „Pan zaś jest Duchem” (2 Kor 3,17), RBL 35 (1982), 36-42; E. DĄBROWSKI, *HO DE KYRIOS TO PNEUMA ESTIN*, w: *Id., Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz* (PŚNT XII), Poznań 1965,

4. Duch Chrystusa w 1 P 1,11

Do tekstów, które mówią o Duchu Chrystusa, należy jeden fragment z Listów Katolickich, tj. 1 P 1,11: „Badali oni [prorocy], kiedy i na jaką chwilę wskazywał Duch Chrystusa, który w nich był i który przepowiadał te dla Chrystusa [przeznaczone] męki oraz te chwały, które miały po nich nastąpić”. Wiersz ten stanowi część hymnu na cześć obecnego i przyszłego zbawienia (1,3-12). W tekście tym spotykamy zaskakującą obecność wyrażenia „Duch Chrystusa” we fragmencie, który traktuje o działalności starotestamentalnych proroków. W przestudiowanych uprzednio tekstach Pawłowych Duch odnosił się do Jezusa zmarłychwstałego. W *Homiliach pseudoklementyńskich* (por. 3,18.20; 8,10) Duch Chrystusa zostaje przydzielony już Adamowi przed grzechem. R. Penna wyprowadza z tego faktu wniosek, że 1 P 1,11 zaświadcza o momencie historycznym, w którym kształtuje się chęć podkreślenia kontynuacji między Starym i Nowym Testamentem i co więcej, ich głęboka jedność teologiczna: „W pewien sposób stare Pisma hebrajskie zostają tutaj ochrzczone, ponieważ już się widzi antycypowaną typiczną nowotestamentalną rzeczywistość pneumatologiczną: nie w sensie, że ta konstytuuje od tego momentu nowego człowieka, ale tylko w funkcji inspiracji prorockiej, tzn. ukierunkowanie tych pism i tej ekonomii zbawienia na chrześcijańskie wypełnienie”²⁹¹.

Co ma na myśli autor mówiąc o „Duchu Chrystusa”? Czy jest to określenie Jezusa i dowód na Jego preegzystencję jako Boga? Czy też jest to wzmianka o Duchu Świętym i Jego pochodzeniu od Chrystusa jako Boga? Czy też jest tutaj mowa o duchowej

484-491, odnosi ten tekst bezpośrednio do Ducha Świętego. Niektórzy egzegeci, chociaż nie identyfikują wywyższonego Pana z Duchem Świętym, to jednak interpretują działanie Ducha chrystologicznie: „Wywyższony Kyrios poprzez Ducha Świętego realizuje swoje zbawcze działanie w wierzących i dlatego Apostoł Narodów może mówić o działalności samego Ducha, wiążąc go ściśle z Panem” (H. LANGKAMMER, *Pneumatologia*, 119-120).

²⁹¹ R. PENNA, *Lo Spirito di Gesù Cristo*, 167.

egzystencji Jezusa? Z tekstu nie wynika żadna jednoznaczna odpowiedź. Wielu autorów starożytnych widzi w tym tekście obecność Ducha Świętego (Cyryl Aleksandryjski; św. Hieronim)²⁹². Co za tym idzie, wniosek jest jeden: przepowiednie prorockie o Chrystusie są dziełem Ducha Świętego, który przebywał w osobach proroków, stających się Jego narzędziami. Z tekstu jednak wynika pewny jedynie jeden fakt, że to, co teraz zbawczo się urzeczywistnia, było zapowiedziane już przez proroków. W następnym wierszu mówi się bezpośrednio o Duchu Świętym: „Im [prorokom] też zostało objawione, że nie im samym, wam raczej miało służyć to, co teraz jest wam przepowiadane przez głoszących wam Ewangelię w Duchu Świętym zesłanym z nieba”. Ostatnie wyrażenie „zesłany z nieba” podkreśla zarówno boskie pochodzenie jak i posłannictwo Ducha. Działanie Ducha w tych dwóch wierszach zostaje ograniczone do proroków i głoszących Ewangelię (apostołowie, pomocnicy apostołscy), zostaje jednak zniwelowana różnica między czasami prorockimi a epoką post-paschalną. Także prorocy starotestamentalni otrzymali Ducha Chrystusa, Ducha Świętego. Możemy tutaj mówić o jedności dwóch przymierzy oraz o jednym źródle inspiracji, tj. Duchu Chrystusa. W kontekście tych dwóch zdań samo wyrażenie można rozumieć jako „Duch, który objawia Chrystusa”²⁹³. Duch, który jest Duchem Chrystusa, jest Duchem Boga, który ukierunkował proroków na przepowiadanie cierpień i chwały Chrystusa, tzn. misterium paschalnego, które jest jądrem Nowego Przymierza.

W studiowanych przez nas tekstach termin *pneuma* ma wartość osobową. Przyporządkowanie Ducha Chrystusowi nie można rozwiązać tylko za pomocą potraktowania genetivu „Jezusa Chry-

²⁹² F. GRYGLEWICZ, *Listy Katolickie. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz* (PŚNT XI), Poznań 1959, 184.

²⁹³ H. LANGKAMMER, *Pneumatologia biblijna*, 158: „Duch Święty pochodzący od Boga gwarantuje chrystocentryczną funkcję Pisma zarówno Starego jak i Nowego Testamentu”.

stusa” jako *genetivus qualitatis* czy *genetivus explicativus*. Chodzi raczej o *genetivus possessoris et instrumentalis*. Znaczenie wyżej wymienionej formuły powinno być: „Duch Boży, który jest w Jezusie i działa przez Jezusa” (albo: „Chrystus, który żyje i działa przez Ducha Bożego”)²⁹⁴. Z jednej strony należy zauważyć, że Duch i Chrystus nie identyfikują się wzajemnie. On pozostaje Duchem Bożym i Chrystus pozostaje Tym, którego wyznaje się Panem (1 Kor 12,3). Jednocześnie jednak następuje pewna wymienialność. W Rz 8,9 Duch już nie jest tylko „Bożym”, ale i „Chrystusa”. Nie można doświadczać Ducha w oderwaniu od doświadczania Chrystusa. Duch dostosowuje chrześcijan do Jezusa opierając się na zasadzie solidarności Jezusa z rodzajem ludzkim: do Jego życia, do Jego śmierci i zmartwychwstania, do Jego modlitwy i w końcu do Jego bycia Synem. Jeden nie przychodzi do nas bez drugiego: Jezus daruje nam Ducha Bożego, ale Duch prowadzi nas do tego, abyśmy stali się na wzór Syna (por. Rz 8,29; 1 Kor 15,39). Ta relacja między Jezusem a Duchem jest tak ścisła, że Paweł stosuje formuły, które się wymieniają: jest się ochrzczonym w Chrystusie (por. Ga 3,27), ale także w Duchu (por. 1 Kor 12,13); wiara jest w Chrystusie (por. Ga 3,26), ale także w Duchu (por. 1 Kor 12,9); chrześcijanie są świątynią Chrystusa (por. Ef 2,21), ale także Ducha Świętego (por. Ef 2,22); w nich mieszka Chrystus (por. Rz 8,10), ale także Duch (por. Rz 8,9); miłość jest w Chrystusie (por. Rz 8,39), ale także w Duchu (por. Kol 1,8). Jak już powiedzieliśmy, Duch i Chrystus nie identyfikują się: tylko Chrystus ma ciało; tylko Chrystus został ukrzyżowany i zmartwychwstał. Funkcja Ducha, jak to wynika z przeanalizowanych tekstów, ma spowodować, że życie Chrystusa staje się życiem w Chrystusie. Oryginalną koncepcję Ducha podaje autor 1 P. Dla niego Duch jest tym, który inspirował proroków. Co więcej, ten Duch jest już nazwany „Duchem Chrystusa”. Myśl o działaniu inspiracyjnym Ducha powróci zarówno w tradycji Pawłowej, jak i w Hbr czy 2 P (por. 2 Tm 3,16; Hbr 3,7; 9,8; 10,15; 2 P 1,20-21).

²⁹⁴ R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo*, 297.

II. DUCH ŚWIĘTY W ŻYCIU CHRZEŚCIJANINA

Benedykt XVI w swojej katechezie ogłoszonej 15 listopada 2007 r. w czasie audiencji generalnej, poświęconej nauce św. Pawła na temat Ducha Świętego, podkreślił przede wszystkim obecność Ducha Świętego w życiu chrześcijanina, które jest tą obecnością naznaczone²⁹⁵. W naszym przedłożeniu zajmiemy się teraz tym zagadnieniem. Zanim jednak zostanie ono omówione, według nas, należałoby zwrócić uwagę na pierwsze stwierdzenie Apostoła, dotyczące Ducha Świętego, a mianowicie na fakt, że jest on widziany jako dar Boży dla wierzących.

1. Dar Ducha Świętego i jego skutki

Święty Paweł mówi w swojej teologii o kluczowym przejściu od epoki charakteryzującej się dominacją grzechu i śmierci do epoki, której elementami charakterystycznymi są łaska i wiara. Tym, co zaznacza początek tej nowej epoki, jest krzyż i zmartwychwstanie Jezusa. A. Jankowski mówi tutaj o nowym eonie zbawienia, który wkracza w życie dzięki Duchowi Świętemu²⁹⁶. Z tym początkiem związane są trzy aspekty fundamentalne, które tworzą całościowy koncept tego początku, jak i jego konsekwencje dla życia konkretnego chrześcijanina. Są nimi: usprawiedliwienie przez wiarę, uczestnictwo w Chrystusie i dar Ducha Świętego²⁹⁷. Paweł sytuje początek życia chrześcijańskiego w momencie, w którym człowiek otrzymuje osobiście Ducha Świętego. Otrzymanie Ducha nie jest na przeciwnym biegunie do usprawiedliwienia przez wiarę i uczestnictwa w Chrystusie, ale te dwa aspekty dopełnia. W Ga 3,14 Apostoł przyporządkowuje paradoksalnemu wydarzeniu, jakim było Jezusowe stanie

²⁹⁵ BENEDYKT XVI, *Paweł – Duch Święty*, 32.

²⁹⁶ A. JANKOWSKI, *Duch Święty w Nowym Testamencie*, 69-87.

²⁹⁷ Szerzej na temat kluczowego przejścia w teologii Pawłowej zob. J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 322-337.

się przekleństwem, dwa cele pozytywne, „aby błogosławieństwo Abrahama stało się w Chrystusie Jezusie błogosławieństwem i abyśmy przez wiarę otrzymali obiecanego Ducha”. Z całego kontekstu perykopy Ga 3,6-14 dość jasno wynika, że „błogosławieństwo Abrahama” może być widziane zarówno jako „usprawiedliwienie” (Ga 3,6-9), jak i „obiecany Duch” (3,14). Innymi słowy, błogosławieństwo Abrahama zostaje otrzymane w Jezusie Chrystusie, tzn. przez wiarę w Niego (por. Ga 3,9), ale także obiecany Duch Święty zamieszkuje w człowieku przez wiarę, i to przez wiarę w Jezusa Chrystusa (por. Rz 8,9)²⁹⁸.

Pierwsze określenie Ducha w *Corpus Paulinum* jest zawarte w 1 Tes 4,8: „Kto to odrzuca, nie człowieka odrzuca, ale Boga, który daje nam swojego Ducha Świętego”. W tekście tym z jednej strony jest zawarta Pawłowa definicja Boga, jako „dawcy Ducha” (*didonta to pneuma autou to hagon*), jak i również fakt, że Duch jest Tym, który determinuje relację między wierzącym a Bogiem. Podobne określenie Ducha zostanie powtórzone w Rz 5,5: „Nadzieja zaś zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha danego nam” (*dia pneumatos hagiou tou dothentos hymin*), natomiast w innej formie w Ga 3,2: „Tego tylko chcę się dowiedzieć, czy Ducha otrzymaliście (*to pneuma elabete*) z dzieł Prawa, czy z posłuchu wierze?”, czy w Ga 3,5: „Czy Ten, który udziela wam Ducha (*epichorēgōn hymin to pneuma*) i działa cuda wśród was, [czyni tak dlatego], że wypełniacie Prawo”. Według kolejności przytoczonych tekstów mamy kilka zwrotów, które wskazują na dar Ducha: „dać Ducha”, „otrzymać Ducha”, „udzielać Ducha”. „Otrzymać Ducha” jest formułą korelatywną do „dać Ducha”. Bóg daje Ducha, człowiek Go otrzymuje. W 2 Kor 1,22; 5,5 Paweł używa formuły „dać zadatek Ducha”. Zwrot „otrzymać Ducha” spotykamy także w Rz 8,15; 1 Kor 2,12; 2 Kor 11,4; Ga 3,2.14. Otrzymanie Ducha jest faktem, na którym można oprzeć całą refleksję teologiczną nad tym darem. Interesujący czasownik zostaje zasto-

²⁹⁸ Tamże, 411.

sowany w Ga 3,5, tj. *epichorēgō*, „rozdawać, wyposażać, dostarczać”. Pierwotnym sensem rdzenia *chorēgō* było „organizować chór”, „podtrzymywać finansowo jakiś chór”, następnie „czynić zakupy na święto w mieście”, „zabezpieczyć pieniądze na jakiś cel”, później oznaczał „być do dyspozycji”²⁹⁹. Przedrostek *epi* służy wzmocnieniu znaczenia czasownika. H. Langkammer wskazuje na trzy jego znaczenia: 1) „troskliwe zaopatrzenie”, które mąż gwarantuje swojej żonie; 2) dobre i sprawne wyposażenie do boju; 3) naturalne zdolności człowieka, które przyczyniają się do dobrego wykonania swoich zadań³⁰⁰. Jak widać, czasownik ten zawiera w sobie przede wszystkim motyw dobroci, miłości, przywiązania oraz hojności.

Dar Ducha jest darem samego Boga. Wyrażnie zostaje to stwierdzone w przytoczonych już fragmentach listów św. Pawła (por. także 1 Tes 4,8; 2 Kor 1,22; Ga 4,6). Powróćmy w tym miejscu do analizowanego już tekstu z Ga 4,6-7, który mówi nam bardzo wyrażnie także o skutkach wysłania Ducha: „*Že (hoti)* jesteście zaś synami, Bóg zesłał Ducha Syna swego do serc waszych krzyczącego: „*Abba*, Ojcze!” Zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem, jeśli zaś synem, to i dziedzicem według Boga”. Nowy etap zbawienia, który Paweł nazywa „pełnią czasu” (Ga 4,4), zasadza się na tym, że Bóg posyła swego Syna w celu wykupienia tych, którzy podlegali Prawu, aby w konsekwencji otrzymali oni przybrane synostwo (*hyiothesian*). Z przybranym synostwem (termin *hyiothesian* jest w Nowym Testamencie wyłącznie Pawłowy: por. Rz 8,15.23; 9,4; Ef 1,5) łączy się ściśle posłanie ze strony Boga Ducha, który woła „*Abba*, Ojcze!” Interpretacja Ga 4,6 zależy od rozumienia funkcji początkowego *hoti*, czy jest ono przyczynowe czy oznajmujące. Na początku zdania pierwsza funkcja jest rzadko spotykana. W takiej interpretacji najpierw wierzący stają się przybranymi dziećmi i dopiero potem z powodu tej adopcji Bóg posyła im Ducha. Adopcja jest fundamentem, posłanie

²⁹⁹ R. MAHONEY, *epichorēgō*, w: EWNT II, kol. 114-115.

³⁰⁰ H. LANGKAMMER, *Pneumatologia*, 119.

Ducha jej konsekwencją. W drugim przypadku dar Ducha jest fundamentem bycia przybranymi synami. Duch aktualizuje bycie przybranymi synami. Na przyłgnięcie wiary wierzącego Bóg odpowiada przez dar Ducha, który ustanawia relację synowską między wierzącym a Bogiem. Ta druga interpretacja zgadza się z teologią Pawła, który jeszcze raz w swoich listach stosuje to samo *appellativum* „Abba” w Rz 8,15: „Nie otrzymaliście ducha niewoli, by znowu pogrążyć się w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym wołamy: *Abba*, Ojczy”. W Rz 8,14 Apostoł pisze: „Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi”, natomiast w 8,16: „Sam Duch wspiera świadectwem naszego ducha, że (*hoti*) jesteśmy dziećmi Bożymi”. W tym fragmencie z Listu do Rzymian sens oznajmiający *hoti* jest jedynym możliwym, co wzmacnia taką samą interpretację w Ga 4,6³⁰¹. Przybranie za synów otrzymuje swój rzeczywisty charakter dzięki obecności i świadectwu Ducha.

Bóg posyła Ducha. Użyty tutaj czasownik *eksapostellō* służy, jak to już zostało powiedziane, prawdopodobnie podkreśleniu relacji między posłaniem Syna i Ducha. Posłanie Ducha było możliwe tylko i wyłącznie dzięki posłuszeństwu Syna, objawionego w misterium paschalnym. Duch jest posłany do najbardziej intymnego miejsca chrześcijanina („do naszych serc”). Duch przechodzi przez misterium Syna (misterium Jego zbawczego uniżenia w męce i śmierci), aby takim dojść do jak najgłębszych pokładów naszego wnętrza i wrócić do Tego, który Go posłał, w postaci synowskiego wołania: *Abba*³⁰². Nasza relacja do Boga zostaje zdeterminowana przez relację do Syna, ponieważ Duch, którego otrzymujemy, jest Duchem Syna. Możemy mieć tutaj

³⁰¹ Na ten temat zob. monografię S. ZEDDA, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Ga 4,6*, AnBib 1, Roma 1952; J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 431: „Alla luce di Rom 8,15 è difficile immaginare che Paolo concepisca una figliazione adottiva antecedente all'invio dello Spirito”.

³⁰² R. PENNA, *Lo Spirito di Gesù*, PSV 4 (1981), 163.

do czynienia z doświadczeniem pierwszych chrześcijan, którzy mieli świadomość otrzymania przez swoją wiarę w Chrystusa Ducha synostwa i bycia dzięki Niemu zespolonym z modlitwą synowską Jezusa, jak i z Jego intymną relacją do Ojca do tego stopnia, że mogą oni powtórzyć tę samą Jezusową modlitwę do Ojca (por. Mk 14,36), która przekracza żydowski sposób zwracania się do Boga i ukazuje, że relacja Jezusa do Boga jest jedyną w swoim rodzaju³⁰³. Można zauważyć analogię w relacji łączącej Ducha i Chrystusa oraz Ducha i chrześcijan. Duch jest zasadą boskiego synostwa Chrystusa (por. Rz 1,4) i udziela chrześcijanom synowskiej postawy. To przez Ducha otrzymujemy stan bycia synami.

W Ga 4,6 wołanie *Abba* jest krzykiem Ducha w sercu. Chodzi zatem o silne doświadczenie wewnętrzne. W tekście jednak paralelnym z Rz 8,15 krzyk nie jest bezpośrednio przypisywany Duchowi, ale jest udziałem samych chrześcijan: „otrzymaliście Ducha przybrania za synów, w którym wołamy: *Abba*, Ojczy!” Działanie Ducha może być silnie odczuwalne. Słowa „*Abba*, Ojczy!” zostają wypowiedziane z pewną intensywnością, co więcej, na głos³⁰⁴. „Jak widać prawdziwie synowska postawa nie jest powierzchownym sentymentem, ale wypływa z samej głębi osoby [...] i bierze swój początek w odkryciu Bożego ojcostwa objawionego w Chrystusie: już nie metaforycznego boskiego ojcostwa, ale rzeczywistego, autentycznego. W taki sposób Duch pozwala nam uświadomić sobie, że jesteśmy synami Bożymi, i to poruszające od-

³⁰³ Formuła *Abba* jest to *status emphaticus* aramejski od *'ab*, „ojciec”. Odpowiada to naszemu serdecznemu: „Tatusiu”. Na temat tego *appellativum* zob. J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur ntl. Theologie*, Göttingen 1967, 15-67; W. MARCHEL, *Abba, Pere! La prière du Christ et des chrétiens*, AnBib 19, wyd. 2, Romae 1971; K. ROMANIUK, *Spiritus clamans*, VD 40 (1962), 190-198; J.A. FITZMYER, *Abba and Jesus' Relations to God*, w: *A causa de'Evangelio*, red. R. Gantoy, Lectio Divina 123, Paris 1985, 15-38.

³⁰⁴ Użyty tutaj czasownik *kradzeō* nie może być rozumiany inaczej niż jako „krzyczeć z siłą”, „krzyczeć głośno”: por. J.D.G. DUNN, *Romans*, WBC 38a, Dallas 1998, 453.

krycie przekształca najbardziej ukryte energie naszego ducha i podnosi nas całych”³⁰⁵.

O skutkach posłania do wierzących Ducha mówi także Rz 8,9-11. Na końcu siódmego rozdziału Paweł wyraża refleksję nad swoją sytuacją jako człowieka w ogóle: „Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyrwie z tego ciała śmierci?” (Rz 7,24ab). Jest to desperackie wołanie człowieka, który znajduje się w ciężkiej sytuacji, który jest przygnieciony jej ciężarem, nie może z nią sobie poradzić, jest pod każdym względem godny miłosierdzia i litości (*talaiipōros*). Na to pytanie pada odpowiedź, która nadaje sens wszystkiemu: „Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa” (Rz 7,24c). W Jezusie Chrystusie dokonało się dzieło wyratowania człowieka z więzów śmiertelnego ciała, z całej tej beznadziejnej sytuacji, „z tego ciała śmierci”, tzn. od ciała jako miejsca zgubnego oddziaływania prawa grzechu³⁰⁶. Rozszerzając horyzont Paweł mówi: „Teraz jednak dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie, nie ma już potępienia” (Rz 8,1). Potępienie jest tu synonimem trwania pod władzą grzechu. Na przeciwnym biegunie znajduje się nowy sposób egzystencji w Duchu i przez Ducha: „Albowiem prawo Ducha życia w Chrystusie Jezusie wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci”. Chociaż nie jest jasne, co Paweł rozumie pod formułą „prawo Ducha życia”, jest jasne, że chodzi o Ducha Boga: „Wyrażenie *nomos tou pneumatos* – to w gruncie rzeczy nic innego, jak sam duch (*pneuma*), wraz

³⁰⁵ A. DALBESIO, *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*, Kraków 2001, 109; BENEDYKT XVI, *Paweł – Duch Święty w naszych sercach*, L'Osservatore Romano, w: Audienca generalna 15 listopada 2006 r., wyd. polskie, n. 3 (2007), 32: „Widzimy więc dobrze, że chrześcijanin, jeszcze zanim zacznie działać, posiada już bogate i owocne życie wewnętrzne, dane mu w sakramentach chrztu i bierzmowania. To życie wewnętrzne stawia go w obiektywnej i pierwotnej relacji synostwa w odniesieniu do Boga. Oto nasza wielka godność: godność wynikająca stąd, że nie jesteśmy tylko obrazem Boga, ale synami Bożymi”.

³⁰⁶ K. ROMANIUK, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz* (PŚNT XII), Poznań 1978, 162-163.

z całym jego życiodajnym dynamizmem”³⁰⁷. To Duch jest sprawcą decydującego wyrwania (stąd aoryst *ēleutherōsen*), przeciwstawiając się prawu grzechu, które prowadzi do śmierci. To prawo, którym jest sam Duch, staje się czymś dynamicznym, przeciwnym „ciału”. Duch jest życiem Boga w chrześcijaninie. Takie życie jest bezpośrednim rezultatem działania Ducha ożywiającego. Zostaje w ten sposób zapoczątkowany proces zbawienia, którego akordem końcowym będzie zmartwychwstanie ciała.

Duch jest tym, który przewyższa „ciało”, dając człowiekowi zdolność nowej relacji zarówno w stosunku do Boga jak i do siebie podobnych. O tym powie dobitnie Paweł w Rz 8,14-16, który jest tekstem paralelnym do Ga 4,1-5. Mamy tutaj dopełnienie definicji chrześcijanina z Rz 8,9: „Albowiem ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi” (8,14). Chrześcijanie są synami Bożymi, ponieważ otrzymali „Ducha adopcji” („przybrania za synów”). Z. Kiernikowski, komentując ten fragment, pisze: „Prowadzi ich tak, aby potwierdzać w nich ten dar synostwa i dać im moc przyzywania go. Wyprowadza ich z niewoli – z niewoli siebie, obrony siebie, bycia dla siebie, z tej fałszywej wizji siebie. Bóg dał swojego Ducha, abyśmy nie pogrążali się w niewoli bojaźni siebie, abyśmy nie żyli w niewoli konieczności ratowania siebie, w niewoli konieczności schodzenia z każdego krzyża”³⁰⁸. Od chwili chrztu chrześcijanin jest ukierunkowany na śmierć Jezusa (por. Rz 6,3). To ukierunkowanie wyraża się w gotowości utożsamienia się z Jezusem, zwłaszcza z Jego śmiercią. Jednocześnie chrześcijanin zostaje pogrzebany z Chrystusem. Oznacza to, że pewien etap jego życia jest definitywnie zakończony i zaczyna się nowy. Tak jak wskrzeszenie Chrystusa było przerwaniem stanu pogrzebania i otwarciem nowego stanu, tak również na mocy chrztu zaczyna się pewna nowość. Chrzt jest udzielany po to, aby chrześcijanin wkroczył w nowe życie (por.

³⁰⁷ K. ROMANIUK, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz* (PŚNT XII), Poznań 1978, 165.

³⁰⁸ Z. KIERNIKOWSKI, *Posługiwanie ojcostwu Boga*, Warszawa 2001, 199.

Rz 6, 4). To nowe życie nie jest owocem ludzkiego wysiłku, lecz skutkiem dzieła Boga, który komunikuje je przez Ducha, który zbudził Chrystusa z martwych i udziela mocy do uczestnictwa w tej samej tajemnicy tym, którzy są gotowi ją przyjmować³⁰⁹. W ten sposób chrześcijanin upodabnia się do Chrystusa. Cały ten proces aktualizuje się w dwóch różnych momentach: w teraźniejszości jako wyrwanie się z dominacji „ciała” („umieranie” dla grzechu) oraz na poziomie eschatologicznym, kiedy to nastąpi zmartwychwstanie ciała.

Dar Ducha jest niezasłużonym darem. Wskazuje na to Apostoł pytając Galatów: „Tego jednak chciałbym się od was dowiedzieć, czy otrzymaliście Ducha na skutek wypełnienia Prawa za pomocą uczynków, czy też stąd, że dalsie posłuch wierze?” (3,2); „Czy Ten, który udziela wam Ducha i działa cuda wśród was [czyni to] dlatego, że wypełniacie Prawo za pomocą uczynków, czy też dlatego, że dajecie posłuch wierze?” (Ga 3,5). W tych dwóch zdaniach, które należą do tej samej jednostki literackiej, należałoby zwrócić szczególną uwagę nie na sam dar Ducha (w tekście oczywisty), ale na wyrażenia, które wskazują na dwa możliwe pochodzenia tego daru: *eks ergōn nomou* („z czynów Prawa”) lub *eks akoēs pisteōs* („z posłuchu wiary”). W dwóch wyrażeniach zostaje pominięty rodzajnik, co podkreśla jakość, naturę postawy. Z kontekstu wynika jasno, że Paweł ma na myśli Prawo Mojżesza i wiarę w Chrystusa. Zestawienie tych dwóch rzeczywistości wyraża kontrast między dwiema postawami: jedna jest aktywna („z czynów Prawa”), druga natomiast podkreśla pewną podatność („z posłuchu wiary”). Paweł chce przekazać Galatom pewną prawidłowość, że aby otrzymać Ducha nie muszą wykonywać uczynków Prawa, którego mogli nawet nie znać, będąc poganami. Jedynym warunkiem jest słuchać Słowa Bożego i przyjąć je z wiarą. Duch jest darem Boga, nie jest rezultatem jakiegokolwiek czynności ludzkiej. W takim kontekście wydaje się, że zwrot „dać Ducha” i korelatywna do niego formuła „otrzymać Ducha”

³⁰⁹ Tamże, 170.

stają się prawie terminami technicznymi na określenie decydującego działania łaski Bożej. Konsekwencją otrzymania Ducha przez wierzących jest, że On „mieszka” w wierzących (Rz 8,9.11; 1 Kor 3,16; 2 Tm 1,14), jako coś, co chrześcijanin posiada (por. Rz 8,9; 1 Kor 7,40; 2 Kor 4,13). Paweł należy do tych pisarzy NT, którzy najbardziej rozwinęli temat fundamentu pneumatycznego w nowości antropologicznej, której bazą jest wiara (por. Ga 3,2).

Do pewnych wniosków można dojść, porównując czasy użytych czasowników w odniesieniu do daru Ducha. Uczynimy to na przykładzie Listu do Galatów. W Ga 3,2 Paweł mówi *to pneuma elabete* („otrzymaliście Ducha”), stosując orzeczenie w aoryście, natomiast w 3,5 używa formuły *ho oun epichorēgōn hymin to pneuma* („Ten, który udziela wam Ducha”), w której mamy imiesłów czasu teraźniejszego *epichorēgōn*. W języku greckim czasowniki wyrażają przede wszystkim aspekt. *Aoryst* wyraża aspekt punktowy jakiejś czynności w przeszłości, natomiast *presens* wyraża aspekt duratywny. W ten sposób mielibyśmy podkreślony zarówno aspekt początkowy daru Ducha, otrzymanego w ścisłym momencie w przeszłości (stąd *aoryst*), jak i to, że dar ten nie jest jednorazowym, zwykłym darem, ale że jest on kontynuowany (stąd *presens*) i co więcej, wierzący otrzymuje go nieustannie w żywej relacji do Tego, który go udziela.

Dar Ducha jest doświadczalny³¹⁰. Cała argumentacja Pawła w Ga 3,1-6 czy 4,4-6 nie opiera się na przesłankach spekulatywnych, ale na konkretnym doświadczeniu wspólnoty, stąd też na samym początku stawia pytania: „Czy Ducha otrzymaliście...?” (3,2.5). Pytania te mają za zadanie sprowokować Galatów do przeanalizowania ich własnego doświadczenia. Punktem wyjścia jest zatem konkretny fakt: Galaci w momencie nawrócenia otrzymali Ducha. Z kontekstu wynika, że ten dar był czymś zauważalnym, w innym przypadku nie posłużyłby za argument. W 1 Tes 1,6 Apostoł mówi o radości, której nie

³¹⁰ Na ten aspekt daru Ducha zwrócił uwagę J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 422-429.

sposób wyjaśnić, ze względu na okoliczności („pośród wielkiego ucisku”), w sposób czysto ludzki. We wspólnocie korynckiej miały miejsce manifestacje obecności Ducha podobne do tych, o których mówią Dzieje Apostolskie: glosolalia, prorocstwo (por. Dz 2,4; 10,44-47; 19,2-4). W Ga 3,5 Bóg zostaje przedstawiony jako udzielający Ducha oraz jako dokonujący cudów wśród Galatów (*energōn dynameis en hymin*). Samo słowo *dynameis* znajduje się tylko tutaj, w Ga. W 1 Kor 12,10 spotykamy wyrażenie *energēmata dynamēōn*, które często wskazuje na interwencje cudotwórcze. W 2 Kor 12,12 podając dowody swojego apostołstwa Paweł wymienia *sēmeios te kai terasin kai dynamisin* („znaki, cuda, czyny niezwykle”). Każdy z tych trzech terminów wyraża różne aspekty czynów cudotwórczych. Co jest jednak ważne, w 1 Kor 12,9-11 wspominając dar uzdrawiania (*charismata iamatōn*), czynienia cudów (*energēmata dynamēōn*), czy też inne dary, przyporządkowuje je działaniu Ducha. Paweł, co najmniej kilka razy, podkreśla związek zachodzący między *dynamis* i *pneuma* (por. „moc Ducha Świętego” w Rz 15,13.19, „Duchu mocy” w 2 Tm 1,7). W niektórych tekstach przyporządkowuje zmartwychwstanie *dynamis*, w innych zaś *pneuma* (Rz 1,4; 8,11; 1 Kor 13,4). Duch jest rozumiany przede wszystkim jako siła, którą można porównać do siły wiatru, zresztą samo słowo *pneuma* w języku greckim, podobnie jak w hebrajskim *ruah*, może oznaczać zarówno „wiatr, tchnienie”, jak i „ducha” (ta gra znaczeń jest widoczna chociażby w dialogu Jezusa z Nikodemem: por. J 3,5-8). Należy jednak od razu sobie uświadomić, że jest to siła osobowa, jak to wynika chociażby z analizy 1 Kor 12,11.

Można mówić również o innych fenomenach związanych z działaniem Ducha: fenomeny ekstatyczne: czynienie cudów, różnorodność charyzmatów, w tym glosolalii, prorocstwa (Ga 3,1-5; 1 Kor 12-14); silne doświadczenia uczuciowe, takie jak odczucie miłości Boga (por. Rz 5,5), napojenie Duchem, jakby nadejście tropikalnego deszczu (por. 1 Kor 12,13n.), aklamacja „*Abba*, Ojczy!” (Rz 8,15; Ga 4,6); doświadczenie

głęбоkiego przekonania (1 Tes 1,5; 1 Kor 2,4); doświadczenie oświecenia intelektualnego (por. 2 Kor 3,12-16)³¹¹.

Dar Ducha jest darem eschatologicznym. J.D.G. Dunn omawiając zagadnienie „Duch eschatologiczny” wskazuje na dwa aspekty takiego stanu rzeczy. Pierwszy, o charakterze eschatologicznym, polega na tym, że w judaizmie drugiej świątyni było rozpowszechnione przekonanie, że Duch prorocki został odebrany Izraelowi albo że prorocstwo się już skończyło. Można mówić zatem o pewnym braku. Duch Święty był przyrównywany do wielkiej ulewy, która zostanie wylana na zeschniętą ziemię (por. Iz 32,15; 44,3; Ez 39,29; Jl 2,28). Tradycja chrześcijańska Pięćdziesiątnicy, opisana chociażby w Dz 2,16-21, wpasowuje się bardzo dobrze w ten obraz, o czym świadczy prezentowane tam przemówienie Piotra, który uzasadnia zjawisko zesłania Ducha Świętego cytacją z Jl 2,28-32 (LXX). Podobnie na dar Ducha patrzy św. Paweł. W 1 Kor 12,13 mówi: „i wszyscy jednym Duchem zostaliśmy napojeni”. Pierwsi chrześcijanie patrzyli na siebie jako na tych, na których pragnienie obiecanego Ducha zostało zrealizowane. „Susza” Ducha skończyła się. „Ostatnie dni” rozpoczęły się. Dla nich wylanie Ducha było tak samo decydujące jak zmartwychwstanie Jezusa. Drugi aspekt natomiast polega na tym, że Duch został dany również poganom. Ten aspekt także zostaje podkreślony przez autora Dziejów Apostolskich (por. Dz 10,44-48; 11,15-18; 15,8n.). Nie brakuje go również u Apostoła Narodów. W Ga 3,1-5 mówi do Galatów, nawróconych pogan, o darze Ducha Świętego, który został im udzielony tylko i wyłącznie jako konsekwencja wiary w Jezusa Chrystusa. W 3,13 mówi o dwóch celach śmierci Jezusa: „aby błogosławieństwo Abrahama stało się w Chrystusie Jezusie udziałem pogan i abyśmy przez wiarę otrzymali obiecanego Ducha”. W tekście tym

³¹¹ J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 426-429. Autor podkreśla, że jedynym kryterium dla Pawła w rozpoznaniu i przyjęciu tych wszystkich „doświadczeń Ducha” jest to, czy są one manifestacją Ducha jako Ducha Chrystusa. One mają pamiętać Chrystusa (kryterium chrystologiczne daru Ducha).

błogosławieństwo Abrahama i obietnica Ducha odpowiadają sobie wzajemnie³¹². Błogosławieństwo Abrahama otrzymuje się w Jezusie Chrystusie, tzn. przez wiarę w Niego (por. 3,9), jak i obiecanego Ducha otrzymuje się przez wiarę w Jezusa Chrystusa. W tekście tym z jednej strony mówi się o narodach, tj. poganach (*ta ethnē*), z drugiej zaś odbiorcy obiecanego Ducha są wyrażeni w pierwszej osobie liczby mnogiej w formule „abyśmy otrzymali” (*labōmen*). Błogosławieństwo jest obiecanie narodom w Rdz 18,18, Duch natomiast Żydom w J1 3,1-2 (LXX: 2,28-29); Iz 44,3; Ez 11,19; 36,27-28; 39,29. Czy zatem można odnieść „my” z interesującego nas wiersza tylko do Judeo-chrześcijan? Na podstawie Ga 3,2.5 nie ma raczej żadnej wątpliwości, że dar Ducha dotyczy wszystkich wierzących.

Z eschatologicznym charakterem Ducha łączy się również przedstawienie Go jako *aparchē* zbawienia. W Rz 8,23 o wierzących mówi się jako o tych, którzy posiadają *aparchēn tou pneumatōs* i wzdychają oczekując odkupienia ciała. Termin *aparchē* był zaczerpnięty z ofiarniczej terminologii Starego Testamentu. Oznaczał on pierwotnie to, co jest najdoskonalsze w swoim rodzaju, co pierwsze w sensie chronologicznym jak i jakościowym, wtórnie zaś pierwsze plony, pierwsze owoce i płody ziemi (pierwociny)³¹³. W Rz 8,23 ten rzeczownik powinien być przetłumaczony jako „pierwsze dary”, ponieważ, jeżeli przetłumaczylibyśmy go jako „pierwociny”, to założylibyśmy relację ukierunkowaną od człowieka do Boga, natomiast w tekście tym, to Bóg udziela swego Ducha. Jednocześnie, używając tego terminu Paweł wyraża ideę początku, który zakłada konieczność dopełnienia. Tym dopełnieniem jest odkupienie ciała, którego następstwa będą widoczne w chwili zmartwychwstania. Dar Ducha jest

³¹² S.K. WILLIAMS, *Promise in Galatians: A Reading of Paul's Reading of Scripture*, JBL 107 (1988), 720; H. LANGKAMMER, *List do Galatów. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1999, 57.

³¹³ G. DELLING, *aparchē*, w: TWNT I, 483.

zatem prefiguracją i gwarancją tego, co musi jeszcze przyjść³¹⁴. Podobny sens ma metafora, która używa technicznego terminu stosowanego w handlu przy zawieraniu umów *arrabōn* („zadek, pierwsza rata, zaliczka”) w odniesieniu do daru Ducha w 2 Kor 1,22; 5,5; Ef 1,14³¹⁵. W tych tekstach Paweł mówi o Bogu, który dał „zadek Ducha w serca nasze”. Z koncepcją Ducha jako zadatku łączy się ściśle idea wyciśnięcia na wierzących pieczęci Ducha Świętego (por. 2 Kor 1,22; Ef 1,13; 4,30). Termin „pieczęć” oznaczał zarówno narzędzie do pieczętowania jak i skutek tej czynności. W Nowym Testamencie zarówno pieczęć jak i pieczętowanie mają sens symboliczny. Pieczętowano coś (dokumenty, domy, pałace) po to, aby coś ustrzec od zmian, nadużyć (symbol strzeżenia). Pieczęć noszona jako sygnet to symbol osoby znaczącej i władzy. Jest ona również symbolem autentyczności, jakości, własności i godności³¹⁶. Na tym tle, możemy powiedzieć, że Duch jako pieczęć jest postrzegany jako ten, który sprawuje opiekuńczą władzę nad wierzącym i jest gwarantem jego autentycznej wiary, przynależności do Boga i jego godności. A. Jankowski patrzy na te trzy przenośnie jako na eschatologiczną dynamikę docelową działania Ducha³¹⁷. Duch stanowi „pierwszą ratę” dla człowieka na ziemi. Jest on zarazem przedsmakiem wiekuistego życia i gwarantem tego, że to nastąpi.

Paweł mówi o pewności końca, ale zarazem o oczekiwaniu samego końca ze strony wierzących. Wystarczy zacytować kilka fragmentów. „My sami, którzy już mamy pierwsze dary Ducha, my sami także wzdychamy w nas samych, oczekując przybrania za synów, odkupienia naszego ciała” (Rz 8,23). „Tak przeto teraz

³¹⁴ J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 420.

³¹⁵ Rzeczownik *arrabōn* oznacza przedpłatę, małą część sumy będącej gwarancją, że otrzyma się całą sumę: por. J. BEHM, *arrabōn*, w: TWNT I, 474.

³¹⁶ *Słownik symboliki biblijnej*, 680.

³¹⁷ A. JANKOWSKI, *Duch Święty w Nowym Testamencie*, 112-113; tenże, *Duch Święty Dokonawca...*, 76-84. H. Langkammer mówi w tym miejscu o teofinalistycznym działaniu Ducha Świętego: zob. H. LANGKAMMER, *Pneumatologia biblijna (ruah – pneuma)*, Opolska Biblioteka Teologiczna 27, Opole 1998, 123-124.

wzdycham, pragnąc przyodziać się w nasz niebieski przybytek” (2 Kor 5,2). W tym tekście, podobnie jak w poprzednim, chociaż w sposób pośredni wzdychanie jest związane z swoistego rodzaju procesem, którego zadatkami jest sam Duch (por. 5,5). To wzdychanie łączy się ściśle z nadzieją. Kontynuacją Rz 8,23 są słowa: „W nadziei już jesteśmy zbawieni. Nadzieja zaś oglądana nie jest nadzieją, kto bowiem ma nadzieję tego, co widzi? Jeżeli zaś spodziewamy się tego, czego nie widzimy, to z wytrwałością na to czekamy” (Rz 8,24-25). W innych listach św. Pawła zostaje również przedstawiona relacja, jaka istnieje między Duchem a nadzieją (por. Rz 5,2-5; 15,13; Ga 5,5; Flp 1,19). Należałoby zwrócić uwagę na kontekst, w którym Paweł mówi o nadziei. Tym kontekstem jest ucisk, prześladowanie, cierpienie (por. Rz 5,2-5; 8,18-25). Kontekst ten zwraca uwagę, że w koncepcji nadziei prezentowanej przez Apostoła przeważa element zaufania czy nawet pewności. Ta pewność bazuje na Pawłowym doświadczeniu Ducha, który daje poczucie pewności przybrania za synów (Rz 8,16-17). Chrześcijanin mając „pierwociny” czy „pierwsze dary” Ducha, które są zarazem potwierdzeniem, gwarancją tego, co ma przyjść, spogląda w przyszłość, oczekując pełni życia w chwale i nowego ciała.

W Pawłowy koncept daru Ducha włącza się także Hbr i 1 P, Jud. W Hbr 2,4 autor mówi: „Bóg zaś uwierzytelnił je [zbawienie] cudami, znakami przedziwnymi, różnorodnymi mocami i rozdzielaniem Ducha Świętego według swej woli”. W wierszu poprzednim autor zwraca uwagę na zbawienie, które jako Dobra Nowina było głoszone najpierw przez samego Chrystusa, a później umocnione (*ebebaiōthē*) przez tych, którzy je słyszeli (Apostołowie). Przepowiadanie apostoelskie zostaje potwierdzone przez Boga różnymi cudami, określonymi jako znaki (*sēmeia*), cuda (*terata*) i moce (*dynameis*). Triada „niezwykłe czyny, cuda i znaki” była potwierdzeniem, którego Bóg udzielił Jezusowi (por. Dz 2,22), jak i znakiem prawdziwości Pawłowego powołania (2 Kor 12,12). Ostatnim sposobem, jakim Bóg potwierdza prawdziwość przepowiadania, jest dar Ducha Świętego, który

jest rozdzielony (*merismos*) według woli Najwyższego. Autor podkreśla ścisły związek między głoszeniem a darem Ducha. Nie jest wykluczone, że chodzi tutaj o charyzmaty (por. 1 Kor 12,11-12), które mają służyć legitymizacji autentyczności przepowiadania.

O darze Ducha mówi także 1 P 4,14: „Jeżeli złorzeczą wam dla imienia Chrystusa, jesteście błogosławieni, gdyż ten chwali, ten Boży Duch na was spoczywa”. Użyte tutaj orzeczenie *anapaueitai* („spoczywa”), odnoszące się do Ducha Świętego, przypomina ten sam zwrot z przepowiedni o Emmanuelu w Iz 11,2, która spełniła się w Jezusie Chrystusie (por. J 1,33). Chrześcijanie są zatem tymi, którzy otrzymali najwspanialszy dar zapowiedziany przez proroków na czasy mesjańskie, tj. Ducha Bożego, co więcej, ten Duch spoczywa na nich tak jak na Chrystusie, stąd są wezwani do tego, aby ich życie stało się uczestnictwem w życiu samego Chrystusa.

W końcu pośrednio na dar ducha wskazuje Juda Apostoł, kiedy o tych, którzy powodują podziały we wspólnocie, mówi, że są „cieleśni i Ducha nie mają” (Jud 19; por. 1 Kor 1,11-13; 3,3). Wyrażenie „Ducha nie mają” (*pneuma mē echontes*) jest przeciwstawne do „cieleśni” (*psychikon*). Z podobnym przeciwstawieniem spotykamy się u św. Pawła, stąd można przypuszczać, że Juda mówi tutaj o Duchu Świętym w duszy wiernego. „Nie mieć Ducha” oznacza być zamkniętym na Jego działanie.

2. Dar Ducha i chrzest

Paweł wiele razy podkreśla, że Duch dany jest tylko „zadatkami”, „pierwszą ratą”, „pieczęcią” (2 Kor 1,21-22). Z pomocą tych terminów Paweł chce przekazać jedną prawdę: Duch jest początkiem procesu zbawienia, który realizuje się w wierzącym i który skończy się wraz ze zmartwychwstaniem ciała (por. 2 Kor 4,16-5,5). Potwierdzeniem tej tezy może być także studiowany już tekst z Rz 8,9-11, w którym „posiadać Ducha” definiuje i determinuje przynależność do Chrystusa (por. Rz 8,9). Dla

Pawła człowiek staje się chrześcijaninem w momencie otrzymania Ducha. Życie Boże w chrześcijaństwie jest możliwe tylko i wyłącznie dzięki temu darowi. Całe odnowione życie duchowe jest konsekwencją daru Ducha. Jeżeli Paweł tak mocno łączy początek procesu zbawienia w życiu chrześcijanina z Duchem, to zarazem podkreśla ważność czy nawet niezbędność tego daru dla człowieka. Koniec procesu zbawienia w myśli Pawła jest jasny: zmartwychwstanie ciała. Kiedy jednak on się rozpoczyna? Tutaj należałoby przeanalizować relację między darem Ducha a chrztem³¹⁸.

Trzeba od razu powiedzieć, że dla Pawła Duch nie jest częścią formuły sakramentalnej (por. Mt 28,20) ani przyczyną powodującą zaistnienie nowej generacji (por. J 3,5-8), ale jest darem pochodzącym od Boga, który wchodzi, aby od wewnątrz prze-definiować ochrzczonego: „Miłość Boga rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5; por. 1 Kor 6,11; 12,13; 2 Kor 1,21-22; Ef 1,13; 4,30; Tt 3,5-6). Mowa jest tutaj o pewnej nowości antropologicznej, której fundamentem jest właśnie dar Ducha. Jeszcze dobitniej o tej nowości mówi 1 Kor 6,11: „a tym wszystkim byli niektórzy z was, ale zostaliście obmyci, uświęceni, usprawiedliwieni w imię Jezusa Chrystusa i w Duchu Boga naszego”. Ten tekst ukazuje z jednej strony oderwanie od sytuacji poprzedniej („a tym wszystkim byli niektórzy z was”, tj. rozpustnikami, bałwochwalcami, cudzołożnikami, rozwiązłymi, mężczyznami współżyjącymi ze sobą, złodziejami, chciwcami, oszczercami, zdziercami, co wykluczało ich z osiągnięcia Królestwa Bożego: por. 5,9-10), z drugiej natomiast wyrażenie „w imię Jezusa Chrystusa” odnosi się pośrednio

³¹⁸ Na temat samego chrztu w myśli św. Pawła odsyłam do monografii R. SCHNACKENBURG, *Baptism in the Thought of St. Paul*, Oxford 1964; E. SZYMANEK, *Chrzest w rozumieniu św. Pawła* (Ga 3,27), w: *List do Galatów. Wstęp – Przekład z oryginału, komentarz* (PŚNT VI), Poznań – Warszawa 1978, 132-153; R. PENNA, *L'apostolo Paolo*, 651-654. Związek Ducha z chrztem w myśli NT omawia A. JANKOWSKI, *Duch Święty Dokonawca...*, 72-76.

do chrztu, który zostaje w sposób bezpośredni połączony z Duchem³¹⁹. H. Langkammer uważa, że Paweł w tym tekście wylicza konstytutywne elementy chrztu: obmycie, czyli odpuszczenie grzechów (por. 1,30), uświęcenie (por. 1,2; 6,1n.), usprawiedliwienie w imię Jezusa Chrystusa (por. 1,13) oraz otrzymanie Ducha „naszego Boga”³²⁰.

1 Kor 12,13 jest jedynym wśród tekstów Pawłowych wspominających o chrzcie w bezpośredniej łączności z Duchem Świętym: „My wszyscy bowiem w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, aby stanowić jedno ciało, czy to Żydzi, czy Grecy, czy niewolnicy, czy wolni; wszyscy jednym Duchem zostaliśmy napojeni” (por. 2 Kor 1,21-22; Ef 1,13; 4,30). Chrzest jest dynamiczną rzeczywistością, która wciela chrześcijanina w Chrystusa. Znakomitą komentarzem do tego fragmentu są słowa A. Dalbesio: „Jego [chrztu] podstawowym celem jest tworzenie Chrystusowego ciała przez obumieranie samemu sobie, podjęte przez każdego z członków dla pełniejszego przyłgnięcia do Chrystusa. Wszystko to jest dziełem Ducha Świętego, mówi się tu bowiem, że jesteśmy ochrzczeni (= zanurzeni) w ciele Chrystusa «za pośrednictwem tego samego Ducha» (*en* [dopełniacz narzędnikowy] *heni pnèumati*). Stąd też, tak jak Duch jednoczył Syna Bożego z człowieczeństwem Jezusa z Nazaretu, tak teraz łączy on każdego z wiernych z osobą Chrystusa. Podsumowując, moglibyśmy powtórzyć za Pawłem, iż «wszyscy zostaliśmy napojeni tym samym Duchem» (w. 13b). To wyrażenie nawiązuje do tekstów Starego Testamentu mówiących o wodzie zbawienia w czasach eschatologicznych, która teraz oto skonkretyzowała się w darze Ducha, udzielanym podczas chrztu”³²¹.

Nie wyklucza to oczywiście powiązania daru Ducha z wiarą (por. Ga 3,2.5.14). To nie są przeciwstawne sobie stwier-

³¹⁹ A. JANKOWSKI, *Duch Święty w Nowym Testamencie*, 106.

³²⁰ H. LANGKAMMER, *Pierwszy i Drugi List do Koryntian*, 40; A. JANKOWSKI, *Duch Święty*, 73-74.

³²¹ A. DALBESIO, *Duch Święty*, 98.

dzenia. W 1 Kor 1,13n. Apostoł pokazuje, że chrzest towarzyszy dochodzeniu do wiary, nawet jeśli Paweł uważa siebie bardziej za sługę wiary niż za tego, który udziela chrztu. Nawrócenie, pojmowane jako dojście do wiary w Jezusa Chrystusa, nie jest rodzajem prywatnego wewnętrznego przeobrażenia, ale zakłada przyjęcie chrztu. W Ga Apostoł łączy przybrane synostwo Boże chrześcijan najpierw z chrztem (Ga 3,26-27) a potem z Duchem (Ga 4,6). Tekst z Ga 4,6 („Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: *Abba*, Ojcze!”) był już przez nas przestudiowany, ale warto w tym miejscu przypomnieć niektóre wnioski. Głównym tematem jest „przybrane synostwo”, które wyraża nową relację człowieka do Boga, jako przewyżczenie stanu niewolnika. Ono daje prawo dziedziczenia. Tę nową relację zasadzającą się na intymności czy familijności z Bogiem wyraża okrzyk *Abba*. Jest to aktualizacja relacji, jaka istniała między Chrystusem a Bogiem. Stąd chrześcijanie są synami w jedynym Synu Boga. Ta nowa jakość chrześcijanina jest rezultatem działania Ducha, który tworzy prawdziwą istotę tożsamości chrześcijańskiej. „Duch Syna” podkreśla, że sytuacja ochrzczonego jest analogiczna do sytuacji Chrystusa. Wołanie, które Jezus zanosił do Ojca w czasie swojego ziemskiego życia, On niejako kontynuuje wypowiadając „w”i „przez” swego Ducha w sercach wierzących³²². Człowiek zostaje przemieniony przez Ducha w tym, co najbardziej ukryte. Możemy tutaj powiedzieć, że Duch stwarza ontyczną nowość w człowieku³²³. W konsekwencji całe życie chrześcijańskie jest rozumiane jako życie według Ducha (por. Rz 8,14; Ga 5,25). Stąd Duch nie jest czymś statycznym, czymś danym tylko po to, aby pozostał w naszym wnętrzu czymś pasywnym. Jego obecność w człowieku jest dynamiczna. Ona prowadzi, stymuluje człowieka. W tym miejscu możemy zapytać się, co znaczy żyć według Ducha.

³²² W. MARCHEL, *Abba, Pere! La prière du Christ et des chrétiens*, AnBib 19, wyd. 2, Romae 1971, 232.

³²³ Na temat ontycznej nowości w człowieku jako rezultacie działania Ducha zob. A. JANKOWSKI, *Duch Święty w Nowym Testamencie*, 74-80.

3. Życie według Ducha

Cała egzystencja chrześcijańska jest widziana jako życie według Ducha (por. Rz 8,14-15; Ga 4,6-7; 5,16.18)³²⁴: „Wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście Ducha przybrania za synów, w którym wołamy: *Abba*, Ojcze!” (Rz 8,14-15; por. Ga 5,16.18). W podobnym tonie brzmi paralelny do tego tekst z Ga 4,6-7: „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: *Abba*, Ojcze! A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej”. Za pomocą tego tekstu można wyjaśnić Pawłowe wyrażenie „w Duchu” (por. Rz 2,29; 14,17; 1 Kor 6,11; 2 Kor 6,6 itd.). Duch staje się siłą napędową życia człowieka. Jego działanie, które przynagla wierzącego do nowego sposobu postępowania, zaczyna się w chwili chrztu, który jest zwykłą przestrzenią otrzymania Ducha. Z Rz 8,14-15 wynika, że Paweł widzi w Duchu wewnętrzną zasadę wolności. Na podstawie dwóch przytoczonych tekstów można powiedzieć, że Apostoł zespala ze sobą trzy rzeczywistości: Ducha, dzieciństwo Boże i wolność. Życie według Ducha jest określeniem wolności. Konsekwencją otrzymania Ducha jest transformacja postawy życiowej, stylu życia chrześcijan. Otrzymanie Ducha czyni wierzącego osobą pneumatyczną, tzn. taką, w której w centrum duchowości stoi Duch (por. 1 Kor 2,11-14).

Co oznacza „kroczyć w Duchu”? Zaczniemy od tekstu Ga 5,13-6,10, który stanowi część parenetyczną tego listu. Zwróćmy uwagę na niektóre jego elementy, które pomogą nam odpowiedzieć na pytanie, co znaczy żyć według Ducha. W 5,13 Paweł mówi, że powołaniem chrześcijańskim jest powołanie do wolności. Tej wolności jednak wierzący nie mogą nadużywać. Nie może stać się ona wymówką do hołdowania ciału, lecz przeciwnie, ożywieni miłoś-

³²⁴ Szeroko na ten temat zob.: I. De La POTTERIE – S. LYONET, *La vita secondo la Spirito, condizione del cristiano*, wyd. 2, Roma 1971.

cią, powinni sobie wzajemnie służyć. Właściwa wolność pobudza chrześcijan do wzajemnej służby, dlatego można powiedzieć, że celem wolności jest miłość. Temat miłości podejmują dwa następne wiersze. Miłość zostaje ukazana jako najistotniejsza treść Prawa (5,14), natomiast konsekwencją jej braku jest swoiste zezwierżenie: „A jeśli u was jeden drugiego kąsa i pożera, baczcie, byście się wzajemnie nie zjedli” (Ga 5,15)³²⁵. Z całego kontekstu listu wynika, że nawet zachowywanie przykazania miłości nie jest podstawą relacji między wierzącym a Bogiem. Fundamentem jest wiara, przez którą otrzymuje się Ducha, który z kolei wzbudza w wierzącym miłość. Człowiek sam z siebie nie jest w stanie kochać. Pierwszym wysiłkiem chrześcijanina nie ma być praktykowanie miłości, ale przyjęcie łaski Bożej i działania Ducha Świętego, który doprowadza do życia w miłości. Podobnie w Rz 13,8 Paweł mówi: „Nikommu nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością. Kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił Prawo”, a dalej „Miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (13,10). Apostoł mówi o „długu miłości”. Wzorem takiego postępowania wobec braci jest sam Chrystus, o którym Paweł powie, że „nie szukał tego, co było dogodne dla niego” (15,3), jak i sam Bóg, który dał swojego Syna (por. 8,32-39). Taki typ miłości jest możliwy tylko i wyłącznie dzięki Duchowi: „Miłość Boga rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (5,5). On komunikuje człowiekowi miłość, która jest typowa dla Ojca i Syna i przez to obdarza człowieka wolnością, której celem jest miłość. Dlatego Paweł może powiedzieć: „gdzie jest Duch Pana, tam jest wolność” (2 Kor 3,17)³²⁶.

³²⁵ B. CORSINI, *Lettera ai Galati*, Genova 1990, 351.

³²⁶ U. VANNI, *Lo Spirito e la libertà secondo Paolo*, PSV 4 (1981), 183-184; J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 636: „Paolo vede la libertà non semplicemente come l'ambito diritto dell'individuo di perseguire i propri interessi, bensì come il diritto dell'individuo in comunità, dove i diritti sono condizionati non solo dai diritti altrui, ma ancor più dall'attiva responsabilità verso gli altri. È questo senso di diritti coniugati a responsabilità, di libertà esercitata nell'amore verso il prossimo che distingue l'etica paolina della libertà rendendola un principio sociale, per non dire politico, così forte”.

Począwszy od Ga 5,16 trzy razy pojawia się temat posłuszeństwa Duchowi: „Postępujcie według Ducha (*pneumati peripateite*), a nie spełniajcie pożądania ciała” (Ga 5,16); „Jeśli jesteście prowadzeni przez Ducha (*ei de pneumati agesthe*), nie znajdujecie się pod Prawem” (5,18); „Jeśli mamy życie od Ducha, postępujmy zgodnie z Duchem (*pneumati kai stoichōmen*)” (5,25). Są to trzy zdania, które określają naturę wolności chrześcijańskiej. Wolność ta nie jest tylko uwolnieniem od Prawa, ale także uwolnieniem od ciała. Kto żyje pod dominacją ciała, popełnia dzieła, które Prawo karze. Aby być uwolnionym od dominacji ciała, należy stanąć po stronie Ducha, który wzbudza wiarę w Jezusa i przydziela każdemu z wierzących owoce Chrystusowego zbawienia: przebaczenie grzechów i dziecięstwo Boże (por. Ga 4,4-7).

W powyższych tekstach postępowanie chrześcijanina zostaje określone za pomocą trzech czasowników, które spotykamy również w innych listach Pawłowych. Pierwszy z nich to *peripateō* („kroczyć, przechadzać się, postępować”)³²⁷, następnie *agō* w stronie biernej ze znaczeniem „być prowadzonym, pozwolić się prowadzić” (w *Corpus Paulinum* tylko w Rz 8,14 i Ga 18 jest on związany z Duchem), w końcu czasownik *stoicheō*, który jest zaczerpnięty z terminologii wojskowej i pierwotnie oznaczał „stać w rzędzie”, „równo maszerować”, „zaprawiać się”, natomiast w pięciu miejscach NT, gdzie występuje, oznacza „przystosować się”, „dostosować się”, „postępować zgodnie z czymś” (por. Dz 21,24; Rz 4,12; Ga 6,16; Flp 3,16). Czasownik ten tylko w Ga 6,16 odnosi się do Ducha. Wszystkie trzy wymienione czasowniki podkreślają aspekt uległości, otwarcia na Ducha Świętego, który aktywnie wpływa na codzienne życie wierzącego³²⁸. Wszystkie te

³²⁷ Paweł używa bardzo często czasownika *peripateō*: por. Rz 6,4; 8,4; 13,13; 14,15; 1 Kor 3,3; 7,17; 2 Kor 4,2; 5,7; 10,2; 12,18; Ga 5,16; Flp 3,17; kol 1,10; 2,6; 3,7; 4,5; 1 Tes 2,12; 4,1.12; 2 Tes 3,6.11.

³²⁸ R. PENNA, *Spirito Santo*, 1514: „Il linguaggio paolino del «camminare» e «lasciarsi guidare» esprime appunto l'aspetto attivo dell'impatto antropologico dello Spirito, che informa di sé tutta la quotidianità del cristiano nei molteplici risvolti del vissuto”.

czasowniki zostają użyte w czasie *praesens*, który podkreśla aspekt kontynuacji. Chrześcijanin jest wezwany do kontynuowania tego sposobu życia, który będzie zgodny z wewnętrzną transformacją, będącą skutkiem otrzymania daru Ducha na chrzcie. Wierzący ma się trzymać kurczowo tego wszystkiego, co Duch Święty w nim zdziałał. Takie chodzenie wyklucza pożądanie ciała. Dla Pawła wierzącym jest ten, kto jest prowadzony przez Ducha (por. Rz 8,14; Ga 5,18).

Zachęte z Ga 5,16 Paweł uzasadnia ukazaniem dwóch przeciwnych działań ciała i Ducha. Ten antagonizm został już wyjaśniony uprzednio. Wystarczy przypomnieć, że wyrażenie „ciało” nie utożsamia się z tym, co stanowi w systemie platońskim część człowieka (ciało lub seksualność), ale utożsamia się z całym człowiekiem (ciało i dusza), na ile jest śmiertelne oraz odchodzące od Boga i Jemu wrogie (por. Rz 9,8; 1 Kor 1,26; 2 Kor 1,12; 10,4; 11,7; Flp 3,3-7). Paweł stawia chrześcijanina przed wyborem między ciałem a Duchem, podkreślając, że nie jest możliwe pojednanie między tymi dwiema rzeczywistościami. „Ciało bowiem pożąda przeciw Duchowi i Duch przeciw ciału” (Ga 5,17). Nie chodzi tutaj o dwa duchy przeciwstawne, ale o dwie rzeczywistości o różnej naturze³²⁹.

Rozwijając ten temat Apostoł w Ga 5,19-22 podaje listy uczynków ciała (5,19-21) oraz owoców Ducha (5,22-23). Paweł przeciwstawia sobie dwie odmienne rzeczywistości, wydobywając na światło całkowicie przeciwstawne skutki jednej i drugiej. Ciekawe jest sformułowanie wstępne w 5,19 w porównaniu z paralelnym z 5,22. W 5,22 Paweł mówi o uczynkach ciała (*ta erga tēs sarkos*), natomiast w 5,22 o „owocu Ducha” (*ho karpos tou pneumatos*). To rozróżnienie jest bardzo ważne. Te pierwsze mają

³²⁹ A. VANHOYE, *La lettera ai Galati*, Roma 1992, 183. Różnicy natur nie dostrzega R. SCHNACKENBURG, *Nauka moralna Nowego Testamentu*. Warszawa 1983, 153, który mówi o dwóch uosobionych wielkościach, które walczą o człowieka. Na temat antytezy ciało – Duch odsyłam do R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo*, 243-248.

początek w człowieku, te drugie zaś są skutkiem działania Ducha i otwarcia człowieka na to działanie.

Wszystkie dzieła ciała są złe. Można byłoby je podzielić na cztery grupy, w zależności od materii, jakiej dotyczą: grzechy dotyczące seksualności człowieka (nierząd, nieczystość, wyuzdanie), grzechy natury religijnej (bałwochwalstwo, czary), grzechy naruszające relacje społeczne (nienawiść, kłótnie, zazdrość, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zawiść) i w końcu grzechy przeciwko wstrzemięźliwości (pijaństwo, hulanki)³³⁰. Te czyny są łatwe do poznania, są publicznie znane (*phanera*). Następnie Paweł mówi o „owocu Ducha”. Apostoł o „czynach ciała” mówi w liczbie mnogiej, natomiast o owocach Ducha w liczbie pojedynczej, tak jakby chciał powiedzieć, że czyny ciała to „niezliczona ilość złego w przeróżnej postaci”³³¹. Samo słowo „owoc” przywołuje głęboką płodność, która zakłada jedność życiową w miłości. Pierwszym owocem jest miłość. Ona staje się najwyższą cechą duchowości (por. 1 Kor 13). Taki początek nie dziwi, jeżeli uświadomimy sobie, że miłość dla Pawła ma swoje źródło w Duchu Świętym (por. Rz 5,5). Lista, która następuje, nie wymienia tylko cnót, które stoją w opozycji do czynów ciała, ale także radość i pokój, które w tradycji biblijnej są darami Boga, znakami Jego błogosławieństwa. Miłość obejmuje wszystkie cnoty, one są w jakimś stopniu przyporządkowane miłości: cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opamiętanie. Katalog cnót staje się też postulatem chrześcijańskiego postępowania.

W Ga 5,24 Apostoł podaje jeszcze jedną definicję chrześcijanina: „Ci zaś, którzy należą do Chrystusa Jezusa ukrzyżowali

³³⁰ W innych listach proto-Pawłowych jak i deuterio-Pawłowych znajdują się także katalogi wad: por. Rz 1,29-31; 13,13; 1 Kor 5,10n.; 6,9n.; 2 Kor 12,20n.; Ef 4,31; 5,3-5; Kol 3,5-8; 1 Tm 1,9n.; 2 Tm 3,2-7. Należy zaznaczyć, że w listach Pawła częściej są wymienione katalogi wad niż cnót (por. 2 Kor 6,6; Ga 5,22; Flp 4,8; Kol 3,12).

³³¹ H. LANGKAMMER, *List do Galatów*, 90.

ciało swoje z namiętnościami i pragnieniami”. Nie jest wykluczone, że Paweł czyni w tym miejscu aluzję do chrztu (por. Rz 6,3-11)³³². Życie chrześcijańskie od momentu chrztu jest zorientowane na śmierć Jezusa: „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzy otrzymaliśmy chrzest zanurzający w Jezusa Chrystusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierci? (Rz 6,3). Z. Kiernikowski, komentując ten fragment z Rz, mówi o ukierunkowaniu (tak rozumie użyty tutaj przymek *eis* w wyrażeniu *eis ton thanaton autou* [„ku Jego śmierci”]) na śmierć Jezusa. Dalej rozwija tę myśl: „Nie chodzi o jakiś jeden moment wszczepienia, ale o nadanie życiu człowieka orientacji dzięki temu wszczepieniu, o takie jego ukierunkowanie, które stale towarzyszy człowiekowi i wyraża się w gotowości na utożsamienie się z Chrystusem, zwłaszcza z Jego śmiercią. Chodzi więc o to, by mieć takie samo jak On spojrzenie, takie samo odniesienie do rzeczywistości śmierci oraz wszelkiego umierania”³³³. To umieranie dotyczy zarówno tożsamości chrześcijanina, jak i w konsekwencji jego życia moralnego.

W Ga 5,25, który to wiersz wydaje się być zakończeniem jednostki rozpoczynającej się w 5,16 („Nie dziełom ciała – tak owocom Ducha”), powraca znowu temat życia w Duchu: „Jeśli żyjemy według Ducha, postępujmy zgodnie z Duchem”. Życie w Duchu jest podstawą wszelkiego postępowania moralnego. Chrześcijanin jest zaproszony do tego, aby kroczyć tą drogą, którą wyznaczył Duch. Dar Ducha, którego otrzymali wierzący, musi mieć odbicie w ich życiu codziennym. Połączenie tego wiersza z poprzednim pozwala nam na wyciągnięcie kolejnych wniosków co do roli Ducha w życiu chrześcijańskim. To Duch czyni człowieka chrześcijaninem i zespala go z misterium paschalnym Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego. Duch upodabnia wierzącego do Chrystusa, kształtując go jako syna Bożego na wzór

³³² S. BIELECKI, *Chrześcijanin i czas według listów św. Pawła*. Jak rozumieć Pismo święte 11, Lublin 1999, 149.

³³³ Z. KIERNIKOWSKI, *Posługiwanie ojcostwu Boga*, 169.

Jezusa Chrystusa, Syna Bożego z natury³³⁴. Ga 5,24-25 ukazuje ścisły związek między tajemnicą śmierci i zmartwychwstania Jezusa a darem Ducha. W podobnym tonie brzmią słowa Pawła w Rz 8,13b: „Bo jeżeli będziecie żyli według ciała, umrzecie. Jeżeli zaś przy pomocy Ducha uśmiercać będziecie czyny ciała, żyć będziecie”. Uśmiercanie czynów ciała jest niczym innym jak wejściem w logikę misterium paschalnego. To nieustanne wchodzenie w logikę umierania (por. czas teraźniejszy *thanatoute*) jest ściśle związane z darem Ducha. To jest ta sama logika, o której Paweł mówi w 2 Kor 4,10-11: „Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele. Ciągłe bowiem jesteśmy wydawani na śmierć z powodu Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym śmiertelnym ciele”. W Flp 3,10 Paweł powie o swojej życiowej wędrówce: „upodabniając się do Jego [tzn. Chrystusa] śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych”. W tym miejscu można byłoby jeszcze zacytować 2 Kor 3,17-18: „Pan jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność. My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską, jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu”. Powiedzieliśmy sobie, że pod słowem „Pan” kryje się w tym tekście Bóg Ojciec. Kiedy więc Paweł mówi o „Jego obrazie”, to ma na myśli obraz Boga. Należy jednak zauważyć, że doskonałym obrazem Boga jest Chrystus (por. Kol 1,15) i każdy chrześcijanin jest wezwany, aby stać się „na wzór obrazu Jego Syna” (8,29). Stąd można wyciągnąć wniosek, że Duch prowadzi u chrześcijan proces upodabniania się do idealnego wzoru, do Chrystusa, aż do ostatecznego zmartwychwstania, kiedy nastąpi ostateczne upodobnienie i zjednoczenie³³⁵.

Z zestawienia „ciało” – Duch wynika jasno, że Duch jest wyższy od „ciała”. Można z tego wyciągnąć wnioski praktycz-

³³⁴ G. DEL POZO, *Chrześcijańskie życie w Duchu i według Ducha*, w: *Duch Odnawiciel*, Kolekcja Communio 12, Poznań 1998, 225.

³³⁵ A. JANKOWSKI, *Duch Święty w Nowym Testamencie*, 118.

ne. Postępowanie chrześcijańskie nie jest z natury swej defensywne, ale pozytywne. Wierzący nie ma skupiać się na unikaniu upadków. Taka taktyka może tylko doprowadzić do większego niebezpieczeństwa. Chrześcijanin ma czynić w sobie pozytywny wysiłek otwierania się na impulsy Ducha Świętego³³⁶. Wolność chrześcijańska ukazuje się jako dar Boga, który zrealizował się przez krzyż Chrystusa i jest nieustannie uobecniany dzięki działaniu Ducha Świętego. W człowieku jest obecne swoistego rodzaju napięcie między otwarciem się na działanie Ducha Świętego a oporem i sprzeciwem względem Niego³³⁷. To Duch Święty jest tym, który pozwala chrześcijaninowi żyć w zgodzie z jego nowym statusem, nową tożsamością otrzymaną na chrzcie.

Życie według Ducha jest dla Pawła niczym innym jak kroczeniem pod przewodnictwem Ducha. Całe postępowanie chrześcijańskie jest dla niego manifestacją Ducha. Chrześcijanin musi mieć świadomość wszystkich niebezpieczeństw, które są efektem ucieczki od tego przewodnictwa Ducha. Kroczenie pod przewodnictwem Ducha ma sens głęboko chrystologiczny, ponieważ jest ono życiem Chrystusa w wierzącym. Ten aspekt łączy się ściśle z przybraniem synostwem Bożym chrześcijan jako konsekwencją otrzymania Ducha (por. Rz 8,15; Ga 4,5n.). „Życie Chrystusa jest uczestnictwem w życiu Chrystusa jako Syna Bożego, wcielonego – umarłego – zmartwychwstałego. Chrześcijańskie życie duchowe jest samym życiem Jezusa Chrystusa, urzeczywistnionym, uwewnętrznionym i upodmiotowionym w każdym z wierzących dzięki działaniu Ducha. Bóg «wysłał do serc naszych Ducha Syna swego» (Ga 4,6) i właśnie Duch zespala obiektywną rzeczywistość Syna Bożego, wcielonego –

³³⁶ W tym miejscu można zacytować słowa Jana Pawła II z encykliki *Do minimum et Vivificantem*: „Chodzi natomiast o uczynki czy też raczej stałe usposobienie – cnoty i wady – moralnie dobre lub złe, które jest owocem ulegania (w pierwszym wypadku) bądź też opierania się (w drugim) zbawczemu działaniu Ducha Świętego” (DV 55).

³³⁷ Tamże.

umarłego – zmartwychwstałego, z subiektywną historią każdego wierzącego; to On także urzeczywistnia, uwewnętrznia i «personalizuje» w nas nowe życie w Chrystusie. I dlatego nie może istnieć nowe życie w Duchu, nie będące zarazem nowym życiem w Chrystusie, który pozostaje zawsze jako ten Ukrzyżowany i Zmartwychwstały. Życie chrześcijańskie jest zatem duchowym życiem synów Bożych w Synu – mocą Ducha³³⁸.

W logikę tekstów Pawłowych na temat życia według Ducha wpasowują się także tekst z 1 P 1,1. Jest to wstęp do listu, w którym autor mówi o wybraniu chrześcijan: „którzy wybrani zostali według tego, co przewidział Bóg Ojciec, przez uświęcenie Ducha, do posłuszeństwa i pokropienia krwią Jezusa Chrystusa”. Nie wchodzimy tutaj w dyskusję, czy jest to tekst trynitarny, czy też nie. W tekście tym za pomocą trzech fraz mówi się o łasce powołania wiernych z diaspory w Pontie, Galacji, Kapadocji, Azji i Bitynii: „według tego, co przewidział Bóg Ojciec”, „w uświęceniu Ducha”, „do posłuszeństwa i pokropienia krwią Jezusa Chrystusa”. Bóg Ojciec jest ze swoim przewidywaniem przyczyną, Duch jest narzędziem lub sposobem tego wybrania. Duch jest autorem uświęcenia (*pneumatosis* w wyrażeniu *hagiasmos pneumatosis* uznajemy za *genetivus auctoris*), On skutecznie uświęcenie (por. 2 Tes 2,13; 1 Kor 6,11). Uświęcenie polegało na odseparowaniu się od tego, co świeckie i pozostaniu w szczególnej relacji z Bogiem. Cel takiego wybrania jest jasno sprecyzowany. Pierwszy to posłuszeństwo, które określa obowiązek współpracy z łaską Bożą. Chrześcijanie powinni uwierzyć w Jezusa Chrystusa i żyć zgodnie z Jego nauką. Drugi natomiast to pokropienie krwią Chrystusa. Najprawdopodobniej chodzi tu o nawiązanie do wydarzenia opisanego w Wj 24,3-8: pokropienie krwią przy zawarciu Przymierza między Bogiem i Izraelitami. Wtedy odczytano ludowi księgę Przymierza, a ten zobowiązał się do przestrzegania tego wszystkiego, co usłyszał.

³³⁸ G. DEL POZO, *Chrześcijańskie życie w Duchu*, 223-224.

Mojżesz część krwi ofiarnej wylał na ołtarz, drugą zaś pokropił lud. Pokropienie krwią Jezusa jest zawarciem Nowego Przymierza. Wyrażenie „krew Jezusa Chrystusa” wskazuje na zbawcze znaczenie śmierci Jezusa. Chrześcijanin żyje w przestrzeni Nowego Przymierza i ma być posłuszny wszystkim obowiązkom wynikającym z niego. Chodzi tutaj o żywotne zjednoczenie chrześcijan z krwią Chrystusa w ofierze posłuszeństwa. Dzieje się to za sprawą Ducha Świętego, który, jeśli tylko człowiek jest posłuszny Jego działaniu, wprowadza człowieka na drogę życia według logiki „tak jak Chrystus”.

Życie w Duchu – życie modlitwy. Kolejnym efektem działania Ducha jest modlitwa. Paweł uczy, że nie ma prawdziwej modlitwy, jeśli Duch nie jest w nas obecny. W Rz 8,26-27 mówi: „Podobnie Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie wiemy, o co i jak (*ti*) należy się modlić, sam Duch wstawia się w błaganiach, których nie można wyrazić słowami. Ten zaś, który przenika serca, wie, jakie jest pragnienie Ducha, [wie], że Bóg, tak jak chce, wstawia się za świętymi” (Rz 8,26-27). Duch jest widziany w relacji do słabości człowieka czy nawet w jego słabości. J.D.G. Dunn zwrócił uwagę, że słabość człowieka stanowi przygotowawczy kontekst dla bardziej skutecznego działania Ducha. Na tym tle można jeszcze bardziej zrozumieć Pawłowy koncept wiary. Dla Pawła wiara oznacza całkowite zdanie się słabości ludzkiej na łaskę Bożą. Ona pozwala Duchowi na jeszcze bardziej skuteczne działanie w kondycji ludzkiej³³⁹. Działanie Ducha w kontekście słabości zostaje wyrażone przez czasownik *synantilambanetai*, który wyraża za pomocą przedrostka *syn* współpodejmowanie czegoś z nami, natomiast przez przedrostek *anti* przyjmowanie czegoś za nas. Chodzi zatem o zastępowanie człowieka w pewnych wysiłkach. Duch bierze na siebie naszą słabość³⁴⁰. Człowiek musi jednak współpracować z Duchem.

³³⁹ J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 434.

³⁴⁰ A. DALBESIO, *Duch Święty*, 150.

Druga część wiersza wyjaśnia (por. *gar*) naturę tej słabości. Z jednej strony mamy niemożność człowieka, która dotyczy zarówno przedmiotu jak i sposobu modlitwy, taki wydaje się być sens zaimek pytajnego *ti*³⁴¹, z drugiej strony pomoc Ducha, określana jako „wzdychania niewyraźne słowami” (*stenagmois alalētois*). Rzeczownik *stenagmos* wyraża intensywne, głębokie, pełne uczucia pragnienie. Ten sam rdzeń spotykamy w Rz 8,23, gdzie mówi się o wzdychaniu wierzących (*stenadzoimen*) w oczekiwaniu na „odkupienie swego ciała”. Wcześniej mówiło się o wzdychaniu (*systemadzei*) całego stworzenia (8,22). Do tej sekwencji trzech wzdychań jeszcze wrócimy. Złączony z rzeczownikiem *stenagmos* przymiotnik *alalētos*, użyty tylko tutaj w grece biblijnej, oznacza „niewymowny, niewyraźny, nieartykułowany”. Przymiotnik ten jest przeciwieństwem *lalētos* („obdarzony słowem”: por. Hi 38,14), za pomocą którego odróżniano człowieka od zwierząt. K. Romaniuk wskazuje na dwie możliwości rozumienia przymiotnika: albo chodzi o sprawy, których nie da się wypowiedzieć, ponieważ przekraczają ludzkie możliwości poznania, albo o nie wypowiedzane wcale pragnienia Ducha³⁴². Czego jednak dotyczy wzdychanie Ducha? Niektórzy uważają, że jest to aluzja do glosolalii. Człowiek korzystając z tego daru jest narzędziem Ducha, który w istocie przemawia przez niego³⁴³. Jan Chryzostom mówi o jakiejś modlitwie charyzmatycznej, innej jednak od glosolalii; inni wskazują na nadzwyczajną formę modlitwy (modlitwa mistyków?); jeszcze inni o modlitwie doskonałych chrześcijan czy w końcu o modlitwie w ogóle, pojmowanej jako czas doświadczenia pomocy ze strony Ducha³⁴⁴. Co do glosolalii, po pierwsze była ona zarezerwowana niektórym chrześcijanom (por. 1 Kor 12-14), tutaj

³⁴¹ K. ROMANIUK, *List do Rzymian*, 182.

³⁴² K. ROMANIUK, *List do Rzymian*.

³⁴³ Jako jedną z możliwych interpretacji „wzdychań Ducha” podają glosolalię między innymi: E. KÄSEMANN, *Il grido liturgico di libertà*, w: *Prospettive paoline*, Brescia 1972, 175-194; G.D. FEE, *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody 1994, 580-585; J. GNILKA, *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001, 365.

³⁴⁴ A. DALBESIO, *Duch Święty*, 145-146 z danymi bibliograficznymi.

natomiast Paweł mówi o wszystkich; po drugie, glosolalia bardziej dotyczyła modlitwy uwielbienia i dziękczynienia niż prośby; po trzecie, gdybyśmy przyjęli, że przymiotnik *alalētos* odnosi się do czegoś, co nie jest wyrażone słowem, to przeciwieństwem tego jest glosolalia, pojmowana jako język mówiony (por. 1 Kor 12,28)³⁴⁵. Czy może mamy tutaj do czynienia ze stwierdzeniem, „że nie jesteśmy w stanie pomyśleć nawet coś sami z siebie, lecz że wszelka możliwość nasza z Boga jest» (2 Kor 3,5). Tak więc nasze ludzkie pragnienia, te nawet najbardziej gorące i prawdziwie modlitewne, są też dziełem Ducha Św.”³⁴⁶ J.A. Fitzmyer patrzy na nasz tekst z perspektywy Rz 8,14-15 i Ga 4,6: „Ludzkie dążenia obarczone są ryzykiem niepowodzenia z powodu naturalnej słabości ciała, jednak wstawiennictwo Ducha przewyższa je (...). W rezultacie chrześcijanin wypowiada słowa, do wymówienia których nie byłby zdolny bez pomocy Ducha – wsparty jego dynamiczną mocą modli się *«Abba, Ojcze»* (8,15; Ga 4,6). Wypowiadając taką modlitwę, jest świadomy, że to Duch manifestuje w ten sposób swą obecność”³⁴⁷. Ta propozycja wydaje się być słuszna na podstawie jednej przesłanki literackiej. Rz 8,26-27 odwołują się do w. 15-16, tworząc z nimi rodzaj inkluzji, za pomocą wyrażenia *auto to pneuma* („ten sam Duch”).

A. Dalbesio³⁴⁸ uważa (zresztą słusznie), że w rozumieniu tego tekstu należałoby zwrócić uwagę na pewne przesłanki literackie. Cała

³⁴⁵ J.D.G. DUNN, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, Grand Rapids 1997, 243-244.

³⁴⁶ K. ROMANIUK, *List do Rzymian*, 183. Podobnie BENEDYKT XVI, *Paweł – Duch Święty w naszych sercach*, 32: „Moglibyśmy powiedzieć, że Duch Święty, to znaczy Duch Ojca i Syna, jest już niejako duszą naszej duszy, najtajniejszą częścią naszego jestestwa, skąd wznosi się nieustannie do Boga modlitwa, której nie możemy nawet wyrazić w słowach. Bóg bowiem zawsze czuwa w nas, uzupełnia nasze braki i ofiaruje Ojcu naszą cześć razem z naszymi najgłębszymi pragnieniami”.

³⁴⁷ J.A. FITZMYER, *List do Rzymian*, 1298. Podobnie Y.M.J. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego*, 1, 71.

³⁴⁸ A. DALBESIO, *Duch Święty*, 146-150.

perykopa Rz 8,18-27 mówi trzy razy o wzdychaniu: wzdychaniu całego stworzenia (8,22), wzdychaniu wierzących (8,23) i o wzdychaniu Ducha (8,26). Mamy trzy jednostki literackie: pierwsza jest połączona z drugą („Nie tylko ono [stworzenie], lecz także my wzdychamy”: 8,23) oraz drugiej z trzecią („Podobnie także Duch”: 8,26). Zatem sens wypowiedzi Pawła mógłby być taki: my sami wzdychamy i w ten sam sposób przychodzi nam z pomocą Duch. Według egzegety, słabość nie może oznaczać tylko trudności w życiu modlitewnym czy posuchy duchowej, ale stan, który jest ukonstytuowany przez „bycie zbawionym w nadziei” (8,23-25), w którym Duch przychodzi z pomocą. Słabość to ograniczenie stworzonego człowieka, które uniemożliwia mu zbawienie bez łaski Bożej. Człowiek nie może sam z siebie dopełnić własnego zbawienia. Ten stan wzbudza w człowieku wewnętrzny jęk. „Motywem i przedmiotem wzdychania jest jego [człowieka] aktualny stan niespełnienia, słabość przeżywana teraz, stan, w którym chrześcijanin jest wydany na pastwę cierpienia obecnego czasu (w. 18), na «swą własną grzeszność», swe radykalne «wewnętrzne ograniczenia, będące jakby antycypacją własnej śmierci». Ów jęk jest wyrazem cierpienia oraz trudności w dalszym «żywieniu nadziei» (w. 25) na pełną realizację boskiego synostwa, tzn. na ostateczne «odkupienie ciała» (w. 23), które zostanie dokonane «za pośrednictwem Ducha, który w nim mieszka» (w. 11)”³⁴⁹. Sami z siebie nie jesteśmy w stanie zrealizować postawy właściwej człowiekowi odkupionemu, wyrażającej się w „posłuszeństwie wiary” (por. Rz 1,5; 16,16), która jest niczym innym jak całkowitym poddaniem się planom Bożym na wzór Chrystusa. To Duch realizuje w nas to, co powinno być przedmiotem autentycznej modlitwy chrześcijańskiej, tj. pełne oddanie się Bogu³⁵⁰.

Zwrócić należy uwagę, że idea wstawiania się Ducha za wierzącymi została wyrażona za pomocą czasownika *entynchaneō*,

³⁴⁹ A. DALBESIO, *Duch Święty*, 149.

³⁵⁰ Tamże, 150; por. też A. JANKOWSKI, *Duch Święty w Nowym Testamencie*, 126. Autor interpretuje ten tekst jako wyraz tęsknoty za „eschatologicznym dopełnieniem Odkupienia”.

który oznacza przede wszystkim „zbierać się”, „schodzić się razem”, a także „przychodzić do kogoś”, „prosić”. W wierszu poprzednim był użyty ten sam czasownik z przedrostkiem *hyper*. W Rz 8,34 mówi się o Chrystusowym wstawianiu się za nami. Kontekst tego wiersza (pytanie: „Kto może wydać wyrok potępienia?” i odpowiedź: „Czy Chrystus Jezus...?”), wskazuje na zbawczy charakter czasownika. Tak jak Chrystus wyjednuje człowiekowi pełnię chwały, tak samo czyni Duch. Konsekwencją otrzymania Ducha jest transformacja postawy życiowej, stylu życia. „Kroczyć w Duchu” nie oznacza niczego innego, jak otwierać się na Jego impulsy, aby dojść do ostatecznego celu, tj. zmartwychwstania ciała. Wzdychanie dotyczące tego ostatecznego celu jest niemożliwe bez pomocy Ducha.

Modlitwa przeżywana w Duchu Świętym, prezentowana w teologii św. Pawła (por. Rz 8,15.26; 1 Kor 12,3; Ga 4,6; Ef 6,18), znajdzie swoje przedłużenie w Liście Judy. W Jud 20 autor podkreśla: „Wy zaś, umiłowani, budując samych siebie, na fundamencie waszej najświętszej wiary, w Duchu Świętym się módlcie”.

III. DUCH A KOŚCIÓŁ

Do tej pory mówiliśmy o relacji Ducha do poszczególnych wierzących, teraz zadamy pytanie o relację Ducha do Kościoła jako wspólnoty. Punktem początkowym życia chrześcijańskiego jest dar Ducha Świętego, który wierni otrzymują na chrzcie świętym. Chrzest święty dla Pawła ma wymiar zarówno jednostkowy jak i wspólnotowy. Chrzest jest pojmowany jako wszczepienie do eklezjalnego Ciała. W 1 Kor 12,13, omawiając obraz Kościoła jako ciała Chrystusa, mówi: „Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, aby [być] jednym ciałem: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscy też zostaliśmy napojeni jednym Duchem”. Apostoł mówi o dwóch czynnościach Ducha (za pierwszym razem zostaje on pojmowany narzę-

dziowo: *en henī pneumatī*), które są wyrażone za pomocą aorystu: o zanurzeniu (*ebaptisthēmen*) oraz napojeniu (*epotisthēmen*). Cały obraz jest niezwykle bogaty. Duch Święty jakby otacza dookoła wierzącego (zanurzenie), a zarazem przenika go do głębi (napojenie)³⁵¹. Te czynności Ducha zmierzają do jednego celu, jakim jest jedno ciało (*eis hen sōma*). Dar Ducha zatem nie jest faktem dotyczącym tylko jednostki, ale faktem społecznym czy nawet wspólnototwórczym. Z przytoczonego wyżej tekstu wynika jedna prawda, że Duch jest wspólnym fundamentem ochrzczonych i przez to czynnikiem jedności kościelnej. Na taki stan rzeczy wskazuje fakt, że kiedy Paweł mówi o obecności Ducha w człowieku, to z wyjątkiem Rz 9,1; 1 Kor 7,10, zawsze używa liczby mnogiej „wy”, „my”, „którzy”. W 1 Kor 12,13 (por. Rz 8,14) używa formuły „my wszyscy”. Wspólnota chrześcijańska od samego początku jest pneumatyczna, dlatego też Paweł może ją porównać do listu napisanego nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego (por. 2 Kor 3,3). Duch stoi u podstaw tożsamości kościelnej (por. Ga 3,3). W stosunku do Kościoła są trzy działania Ducha: On buduje Kościół (1 Kor 3,16), ożywia Kościół (1 Kor 12,7-11) i w końcu go jednoczy (Ga 3,28). Szczególnie mocno zostaje podkreślona jedność Kościoła. W 2 Kor 13,13 mówi się o *hē koinōnia tou hagiou pneumatos* („wspólnota, której Duch jest zasadą”).

Należy jednak zauważyć, że Duch jest również źródłem różnic czy „nierówności” w Kościele i to przede wszystkim na płaszczyźnie posługiwania. Doszliśmy w ten sposób do sprawy charyzmatów w Kościele i ich związku z działaniem Ducha Świętego. A. Jankowski pisze, że charyzmaty Pawłowych Kościołów – to empiryczny, dziejowy ślad działania Ducha Świętego na cały Kościół³⁵². Charyzmaty dotyczą poszczególnych członków Kościoła, ale wiążą się także z całym Kościołem, ponieważ św. Paweł skonkretyzował doświadczenie Ducha w Kościele przez pojęcie

³⁵¹ A. JANKOWSKI, *Duch Święty w Nowym Testamencie*, 105.

³⁵² Tamże, 108.

„charyzmat”: „Różne są charyzmaty, lecz ten sam Duch” (1 Kor 12,4).

Termin *charisma* jest specyficznie Pawłowy (pojawia się w NT 17 razy, z tego 16 w *Corpus Paulinum*, a poza nim tylko w 1 P 4,10)³⁵³. Charyzmat jest jednym z aspektów najbardziej typowych dla teologii Pawła o Ciele Chrystusa, który to obraz jest z kolei dominujący w eklezjologii Apostoła Narodów (por. Rz 12,4n.; 1 Kor 10.12)³⁵⁴. Pierwszy problem dotyczy Pawłowej definicji charyzmatu³⁵⁵. Sam sens słowa charyzmat musiał być zrozumiały dla człowieka posługującego się językiem greckim, ponieważ pochodził on od powszechnie używanego czasownika *charidzomai*, który oznaczał „mówić lub czynić komuś jakąś miłą

³⁵³ Termin „charyzmat” pojawia się najczęściej w 1 Kor (7 razy: 1,7; 7,7; 12,4.9.28.30.31) w Rz (6 razy: 1,11; 5,15,16; 6,23; 11,29; 12,6); raz w 2 Kor 1,11; 1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6.

³⁵⁴ Na temat Ciała Chrystusa jako obrazu Kościoła zob. między innymi: J.D.G. DUNN, „*The Body of Christ*” in Paul, w: *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*, red. M.J. Wilkins – T. Paige, JSNTS 87, Sheffield 1992, 146-162; tenże, *La teologia dell’apostolo Paolo*, 534-537; H. LANGKAMMER, *Nauka św. Pawła o Kościele*, w: *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szlaga, 85-89; A. LINDEMANN, *Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur „demokratischen” Ekklesiologie bei Paulus*, ZThK 92 (1995), 140-165.

³⁵⁵ Na temat charyzmatów istnieje olbrzymia literatura zarówno polska jak i obcojęzyczna. Oto niektóre tylko pozycje: H. CONZELMANN, *Carisma*, w: TWNT IX, 393-397; S. CHŁAD, *Charyzmaty w Rz 12,6-8*, RBL 39 (1986), 24-32; A. DALBESIO, *Duch Święty*, 206-239; D. GRASSO, *I carismi nella Chiesa. Teologia e storia*, Brescia 1982; E. KÄSEMAN, *Amt und Gemeinde in Neuen Testament. Exegetische Versuche und Besinnungen*, 1, Göttingen 1960, 109-134; G. LORENC, *Nauka św. Pawła o charyzmatach*, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, red. J. Frankowski, B. Widła, Warszawa 1976, 265-296; E. NARDONI, *The Concept of Charism in Paul*, CBQ 55 (1993), 68-80; G. RAFIŃSKI, *Pawłowe pojęcie charyzmatów*, w: *Duch Odnawiciel*, Kolekcja Communio 12, Poznań 1998, 300-331; S. SCHATZMANN, *A Pauline Theology of Charismata*, Peabody 1987, nie podano strony; A. VANHOYE, *Carisma*, w: NDTB, 245-250; tenże, *I carismi nel Nuovo testamento (ad uso degli studenti)*, Roma 1990; D. UDOETTE, *Prophecy and Tongues: A Pauline Theology of Charismata for Service in the Church (1 Kor 14)*, Roma 1993.

rzecz”, „być miłym lub łaskawym”, „być hojnym”, „podać coś komuś”. Sufiks *ma* wyraża skutek, rezultat działania³⁵⁶. Słowo to oznaczało zatem „hojny dar”, „podarunek”. Termin sam w sobie podkreśla przede wszystkim darmowy charakter, a nie nadzwyczajność. Jeżeli ten termin połączymy z rzeczownikiem *charis* („łaska”), to możemy powiedzieć, że słowo to wyraża konkretną materializację łaski Bożej³⁵⁷. Należy jednak sobie uświadomić, że charyzmat nie może być rozumiany jako szeroko pojęty dar, ma on bowiem zawsze sens specyficzny, który jest uzależniony od kontekstu, w którym występuje.

Tekstem, w którym Paweł najczęściej mówi o charyzmatach i naświetla ich problematykę jest 1 Kor 12-14. Charyzmaty wydają się być charakterystyczną cechą wspólnoty korynckiej. Ich mnogość zamiast wspomagać harmonijny wzrost wspólnoty, wywołuje rywalizację wśród wiernych, którzy zaczęli nadmiernie cenić dar glosolalii i prorokowania, uważając, że są one znakami wyższego wtajemniczenia w wiarę. Na tę sytuację Kościoła w Koryncie odpowiada Paweł w swoistym tryptyku, w którym najpierw mówi, że istnieją różne dary duchowe, ale stanowią one jedność; tę prawdę ilustruje przykładem ciała ludzkiego oraz jego aplikacją do stanów w Kościele (12,1-30). Następnie pogłębia tę perspektywę podkreślając, że dary duchowe są bezużyteczne bez miłości (13,1-13), w końcu pisze o wyższości prorocstwa nad darem języków i w ten sposób wskazuje na zasadę hierarchii darów duchowych, w której na drugi plan schodzi ich spektakularność (14,1-40). W tej ostatniej części podaje praktyczne wskazówki dotyczące stosowania charyzmatów, zwłaszcza glosolalii i prorokowania.

Nie będzie naszym zadaniem dokładna analiza wszystkich charyzmatów, ale postaramy się zwrócić uwagę przede wszystkim na ich związek z Duchem Świętym.

³⁵⁶ F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976, § 109.2.

³⁵⁷ E. NARDONI, *The Concept*, 74.

W 1 Kor 12,1 oraz w. 4-7 spotykamy się z czterema określeniami, które są w pewnej zależności od siebie: „dary duchowe” (*ta pneumatyka*); „charyzmaty” (*charismata*); „posługiwania” (*diakoniai*), „działania” (*energēmata*). Pierwszy z terminów, który znajduje się w pierwszym wierszu sekcji, który jest rodzajem jej tytułu, stanowi termin nadrzędny. W nim znajduje się rzeczownik *pneuma*, stąd można powiedzieć, że wszystkie charyzmaty są duchowe, ponieważ stanowią manifestację Ducha (por. Rz 12,4. 7-11) oraz są osadzone w sferze ducha ludzkiego, tzn. angażują najgłębsze pokłady ludzkiego bytu³⁵⁸. Związek charyzmatów z Duchem wydaje się dla Pawła być bardzo silny. W Rz 1,11 mówi się o *charisma pneumatokon*. W 1 Kor 12,31 Paweł zachęca Koryntian do pożądania charyzmatów (*dzēloute de ta charismata*), natomiast w 14,1 do pożądania darów duchowych (*dzēloute de ta pneumatyka*)³⁵⁹. W 12,4-6 pojęcie „charyzmat” występuje w ścisłej relacji do dwóch innych terminów, tj. „posługiwanie” i „działanie”. Trzy razy powtarza się sekwencja terminu *diareseis* („podział, rozróżnienie”), który kontrastuje z trzykrotnie powtórzoną formułą „ten sam” (*to auto, ho autos*). Charyzmaty, posługiwania, działania są rozróżnione, ale są one zjednoczone tym samym pochodzeniem (mamy tutaj strukturę trynitarną, choć w innym niż tradycyjny porządku). Drugi termin oznacza „służbę” lub posługiwanie i może odnosić się do posługiwania apostołskiego, kwalifikowanego jako „posługiwanie Ducha” (por. 2 Kor 3,8.9; 4,1; 5,18). Trzeci termin mówi wyraźnie o działaniu transcendentnym, w którym jest aktywny sam Bóg, przekraczający siły natury i wysiłki człowieka. Te trzy terminy opisują rzeczywistości paralelne, ale nie identyczne. Są ze sobą związane, tak jak w innych miejscach u Pawła, Duch, Pan i Bóg Ojciec są ze sobą związani. Pawłowi bardziej chodzi nie o podkreślenie relacji między trzema rzeczywistościami, ale o pokazanie źródła

³⁵⁸ G. RAFIŃSKI, *Pawłowe pojęcie charyzmatów*, 303.

³⁵⁹ J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 539-540. Autor uważa, że *charismata* są synonimem *pneumatika*.

jedności (wszystkie różnorodne dary pochodzą z jednego boskiego źródła) w różnorodności³⁶⁰.

Należy zwrócić uwagę, że Paweł mówi o *pneumatika* w kontekście pogańskich doświadczeń religijnych, które dotyczyły także samych Koryntian (12,2). Natomiast *charismata* dotyczą już tylko i wyłącznie praktyk chrześcijańskich. Różnica między jednymi i drugimi wydaje się taka, że w pierwszych jednostka była ślepym niewolnikiem uczuć religijnych, natomiast w drugich pozostawała pod działaniem Ducha. Paweł podaje dwa kryteria „pneumatyzmu” chrześcijańskiego: „nikt, kto mówi w Duchu Bożym, nie powie: „Niech Jezus będzie przeklęty” (12,3a) oraz „Nikt nie może powiedzieć: Panem jest Jezus, jeśli nie w Duchu Świętym” (12,3b).

Związek pomiędzy charyzmatami a Duchem, który jest opisany w 1 Kor 12,4a, jest wyraźnie podkreślony w kolejnych wierszach (12,7-11), które mają być ilustracją w. 4: w 12,7 mówi o przejawach Ducha, w 12,8-9 dar charyzmatów cztery razy łączy się bezpośrednio z Duchem i w 12,11 wszystkie wymienione dary znajdują się w relacji do Ducha. Kluczowym tekstem dla zrozumienia natury charyzmatu jest 12,7: „Każdemu zaś jest dana manifestacja Ducha (*hē phanerōsis tou pneumatos*) dla użyteczności (*pros to sympheron*)”. Pierwszy problem dotyczy określenia „każdemu”. Czy chodzi o każdego z ochrzczonych, czy wierzących? Czy każdy jest charyzmatykiem? O sensie tego określenia można wywnioskować z kolejnych wierszy, gdzie znajdują się zaimki w *dativie* („jednemu ... innemu... innemu” itd.). Intencją Pawła nie jest powiedzenie, że każdy chrześcijanin jest charyzmatykiem (spojrzenie powszechne), ale że rozdawnictwo charyzmatów jest podporządkowane użyteczności; każdy, kto posiada jakiś charyzmat, ma dar o tych samych cechach, o których mówi Apostoł w 12,7. Powszechność daru Ducha jest dla Pawła złączona nie z charyzmatami, ale z chrztem (por. 12,13: „my wszyscy”). Kolejna część w. 7 precyzuje zarówno naturę jak

³⁶⁰ A. VANHOYE, *I carismi*, 56-57.

i cel charyzmatu. Co do natury, cechą charyzmatów jest, że są one „manifestacją Ducha”. Oznacza to, że Paweł nie mówi o charyzmatach jako o łaskach wewnętrznych, które dotyczą tylko i wyłącznie ducha człowieka, ale o zewnętrznych znakach obecności i działania Ducha, które mogą być doświadczane przez innych z zewnątrz. Uzewnętrznienie, a nie uwewnętrznienie, tych darów rodziło problemy w gminie korynckiej. Cel udzielenia charyzmatów zostaje wyrażony przez formułę „dla użyteczności, pożytku”, która dla wielu komentatorów i tłumaczy Pisma Świętego stała się dowodem na prospołeczny charakter charyzmatów. W rzeczywistości jednak Paweł nie mówi tutaj „dla wspólnego pożytku” czy „wspólnego dobra”, ale po prostu „dla pożytku, dla użyteczności”. Tylko kontekst może zdecydować, o jaki pożytek chodzi³⁶¹. Wulgata tłumaczy ten tekst prawidłowo: „ad utilitatem”. Z listy darów Ducha Świętego wyłania się obraz, z którego wynika, że większość darów jest dla pożytku innych czy też Kościoła. Inaczej jednak ma się sprawa z glosolalia. W 14,2 Paweł wyraźnie mówi: „ten, kto mówi językiem, nie ludziom mówi, ale Bogu”. W 14,4 przeciwstawia glosolalię prorocत्वu, opierając się na dobru wspólnym: „Mówiący językiem samego siebie buduje, zaś prorokujący buduje Kościół”. Z tego zestawienia wynika, że charyzmaty w myśli Pawłowej nie wykluczają indywidualnego

³⁶¹ Biblia Tysiąclecia (BT) ma w tym miejscu przekład „dla wspólnego dobra”. Taki sam przekład proponuje Biblia Poznańska (BP), i Biblia Paulistowska (BPaul) wydana w 2005 r. W tym samym kierunku idą komentarze w BP: „Indywidualne dary nadprzyrodzone służą całemu Kościołowi” czy w BPaul: „Charyzmaty nie są jednak udzielane nikomu dla prywatnego użytku, ale mają służyć wspólnocie, aby wzrastała świętość jej członków”. Takie same opinie znajdujemy w E. DĄBROWSKI, *Listy do Koryntian*, 240-241 (autor w swoim tłumaczeniu dodaje w nawiasie słowo „ogólnego”); podobnie: H. LANGKAMMER, *Pierwszy i Drugi List do Koryntian*, 65; K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2, Poznań – Kraków 1999, 148. Takie spojrzenie jest charakterystyczne dla wielu tłumaczeń i komentatorów obcojęzycznych, por. np. J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 539.

dobra osoby³⁶². Nie wszystkie charyzmaty muszą mieć jednak ukierunkowanie społeczne. Warunkiem niezbędnym dla „użyteczności” charyzmatów jest według Pawła miłość (por. 13,3).

Lista charyzmatów w 1 Kor 12,8-10 obejmuje dziewięć pozycji: dar mądrości, umiejętność poznawania, wiara, charyzmat uzdrawiania, charyzmat czynienia cudów, rozpoznawanie duchów, dar języków, tłumaczenie języków³⁶³. Nie jest to na pewno wykaz pełny, co wynika z innych list charyzmatów podawanych przez Pawła. Wśród wszystkich charyzmatów szczególne miejsce zajmuje prorocत्व (por. 1 Tes 5,19-20; 2 Kor 12,10; 13,2; 14,3.6.21.31; Rz 12,6). 1 Kor 12,28-29 sugeruje, że prorocy stanowili rezydentów wspólnoty, a nie jakąś grupę wędrowną³⁶⁴.

³⁶² A. VANHOYE, *I carismi*, 59-60; A. DALBESIO, *Duch Święty*, 216; G. RAFIŃSKI, *Pawłowe pojęcie charyzmatów*, 313-314. Na temat relacji między charyzmatami a dobrem wspólnym odsyłam do: A. VANHOYE, *I carismi*, 60-64.

³⁶³ Określenie znaczenia poszczególnych charyzmatów wcale nie jest łatwe. W nawiasach zostało podane prawdopodobne ich znaczenie: „słowa mądrości” (chodzi o wyrażane na zewnątrz tajemnicze zamysły Boże, dostępne jedynie dzięki Duchowi Świętemu), „słowa poznania”, „umiejętność poznawania” (zdolność wnikania w prawdę Ewangelii, wiedza osiągnięta za pomocą uzdolnień ludzkich, ale przy udziale Ducha), wiara (dar niewzruszonego zaufania, gotowego do sprowokowania cudu), charyzmaty uzdrawiania (może chodzić o dar uzdrowień lub o łaski otrzymane dla dobra chorych, łaski otrzymane za pośrednictwem charyzmatycznej wiary), „czynienie mocy” (chodzi o dokonywanie cudów), prorocत्व (prorocy byli głosicielami natchnionego słowa dla zbudowania ludzi, ku ich pocieszeniu i pociesze), „rozeznawanie duchów” (charyzmat rozpoznawania i osądzania prawdziwych i fałszywych natchnień, proroków), „różne języki” (chodzi o glosolalię, czyli tajemniczą aktywność fonetyczną, być może dźwięki artykułowane w pewnego rodzaju przed-konceptualnym języku, inspirowaną przez Ducha; rodzaj mistycznej modlitwy uwielbienia i dziękczynienia), „tłumaczenie języków” (związany z poprzednim): por. J.D.G. DUNN, *Jesus and the Spirit*, 246-254; A. VANHOYE, *I carismi*, 66-71; A. DALBESIO, *Duch Święty*, 216-218; G. RAFIŃSKI, *Pawłowe pojęcie charyzmatów*, 319-320.

³⁶⁴ F.W. HORN, *Holy Spirit*, w: ABD, 276. Dar prorocत्व znajduje się wciąż w centrum zainteresowania egzegetów: zob. D.E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983; W.A. GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, Washington 1982.

W 1 Kor 12,11 Paweł kończy listę charyzmatów stwierdzeniem: „Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce”. Apostoł podkreśla w tym tekście darmowy charakter charyzmatów (niczym nie zasłużone dary). To Duch decyduje, komu ich udzielić. Człowiek nie ma do nich żadnego prawa.

Paweł wymienia w swoich listach łącznie dwadzieścia charyzmatów (por. Rz 12,6-8; 1 Kor 7,7; 12,8-10.28-30; 1 Tm 4,14), z których nad wieloma dyskutuje się, co do ich znaczenia³⁶⁵: stan wolny czy dziewictwo (1 Kor 7)³⁶⁶; słowa mądrości (1 Kor 12,8); umiejętność poznawania (1 Kor 12,8); wiara charyzmatyczna, tj. taka, która powoduje widoczne na zewnątrz cuda (1 Kor 12,9); dar uzdrawiania (1 Kor 12,9), czynienie cudów (1 Kor 12,10; Ga 3,5); prorocтво – prorocy (1 Tes 5,20; 1 Kor 12,10; Rz 12,6; Ef 2,20; 3,5; 4,11; 1 Tm 1,18; 4,14); rozpoznawanie duchów (1 Kor 12,10; 14,29); różne języki (1 Kor 12,10); tłumaczenie języków (1 Kor 12,10; 14,26); apostołowie (1 Kor 12,28.29; Ef 2,20; 3,5; 4,11 itd.); nauczyciele (1 Kor 12,28.29; Rz 12,7; Ef 4,11; 1 Tm 2,7; 2 Tm 1,11); pomoce (1 Kor 12,28); kierownictwo – przełożёнство (1 Tes 5,12; 1 Kor 12,28; Rz 12,8); urząd diakonSKI (1 Kor 12,5; Rz 12,7; 16,1; Flp 1,1; 1 Tm 3,8.12.13); upominający (Rz 12,8); rozdający (Rz 12,8); pełniący uczynki miłosierdzia (Rz 12,8); charyzmat otrzymany przez prorocтво i nałożenie rąk

³⁶⁵ G. RAFIŃSKI, *Pawłowe pojęcie charyzmatów*, 305-308; także A. JANKOWSKI, *Duch Święty w Nowym Testamencie*, 110.

³⁶⁶ Egzegeci na podstawie tekstu 1 Kor 7 dyskutują czy małżeństwo jest charyzmatem. A. Vanhoye uważa, że z kontekstu wynika, że Paweł nie traktuje małżeństwa jako charyzmatu od Boga, ponieważ gdyby tak było, nie mówiłby w 7,29: „aby ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli nieżonaci”. Być może zwraca się do ludzi zamężnych i mówi im, że „dziewictwo” (stan wolny) jest charyzmatem, a potem dodaje, że można mieć różne charyzmaty, inne od „dziewictwa” (por. A. VANHOYE, *I carismi*, 121-122). Nie wydaje się jednak, że można całkowicie wykluczyć małżeństwo jako charyzmat (zob. G. RAFIŃSKI, *Pawłowe pojęcie charyzmatów*, 304-305 i 317-318).

(1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6)³⁶⁷. Można powtórzyć za G. Rafińskim: „[charyzmaty] przejawiają się w życiu codziennym chrześcijan (małżeństwo), w działalności misyjno-katechetycznej Kościoła (takie jest ukierunkowanie dziewictwa, apostołów i nauczycieli), w organizacji życia Kościoła (pomoce, kierownictwo-przełożёнство, diakoni, upominający, rozdający, pełniący uczynki miłosierdzia, charyzmat otrzymany przez nałożenie rąk), w liturgii (różne języki, tłumaczenie języków, prorocтво, rozpoznawanie duchów), w różnych innych płaszczyznach życia Kościoła (uzdrawianie, cuda, wiara, poznanie). Charyzmaty są obecne w szeroko rozumianym życiu Kościoła”³⁶⁸. G. Rafiński skonstruował także, według nas, najlepszą jak dotąd, definicję charyzmatów, uwzględniającą wnioski wypływające z analizy tekstów Pawłowych: „Charyzmaty są to specjalne dary (których liczbę określają odnośne teksty Nowego Testamentu) dane niektórym członkom Kościoła, przez które manifestuje się w sposób empiryczny Duch Święty i których celem jest użyteczność. Charyzmaty mają charakter eklezjalny, co oznacza przede wszystkim, że są osadzone w Kościele i podporządkowane autorytetowi apostołowskiemu, a ponadto służą zbudowaniu i jedności Kościoła. Korzystanie z charyzmatów zakłada miłość i rozumną weryfikację. Widzialny sposób uzyskania charyzmatu w okresie poapostołskim jest określony tylko w jednym przypadku: «charyzmatu danego przez nałożenie rąk kolegium prezbiterów»”³⁶⁹. Z tej definicji bardzo jasno wynika, że Duch jest osobiście odpowiedzialny za różnorodność charyzmatów w Kościele i to On inter-

³⁶⁷ 1 Tm 4,14 („Nie zaniedbuj w sobie charyzmatu, który został ci dany za sprawą prorocтва i przez nałożenie rąk kolegium prezbiterów”) nawiązuje do rytu święceń, w którym prorocтво służyło rozpoznaniu kandydata, a same święcenia były powiązane z nałożeniem rąk przez prezbiterów, oznaczającym przekazywanie Ducha, w tym między innymi i charyzmatów (por. 2 Tm 1,6). Mówi się tutaj o charyzmacie kogoś, kto stoi na czele Kościoła lokalnego, który uzyskał on przez święcenia. Charyzmat nabiera tutaj wymiaru instytucjonalnego.

³⁶⁸ G. RAFIŃSKI, *Pawłowe pojęcie charyzmatów*, 308.

³⁶⁹ Tamże, 328.

weniuje w sprawie poszczególnych członków Kościoła. Można powiedzieć, że w Kościele każdy ochrzczony jest pneumatyczny, ponieważ jest adresatem wylania Ducha Świętego, ale nie każdy jest charyzmatykiem, co jednak nie oznacza, że jest on kimś gorszym w organizmie Kościoła. Nie charyzmatyk, jak i charyzmatyk jest częścią Ciała Chrystusa. Tym, co stanowi o ważności w Kościele, jest tylko życie w miłości.

Na problem charyzmatów rzuca światło druga część tryptyku z 1 Kor 12-14, tj. 1 Kor 13. Tekst ten, potocznie znany jako „Hymn o miłości”, uświadamia jedną prawdę o charyzmatach. Miłość nie jest postrzegana jako charyzmat, ale jako punkt odniesienia autentyczności charyzmatu. Ona jest dostępna dla wszystkich i jest sprawdzianem doskonałości. Kto posiada charyzmat, powinien realizować go w miłości³⁷⁰.

Omawiając charyzmaty w perspektywie pneumatologii Pawła, Hbr i Listów Katolickich, nie sposób pominąć tekstu z 1 P 4,10-11, który zawiera krótkie wezwanie do właściwego korzystania z charyzmatów: „Jako dobrzy szafarze różnorodnej łaski Bożej służcie sobie nawzajem tym charyzmatem, jaki każdy z was otrzymał. Jeżeli ktoś ma [dar] przemawiania, [niech to będą] jakby słowa Boga; jeśli ktoś pełni posługę, niech czyni to z mocą, której Bóg udziela, aby we wszystkim był uwielbiony Bóg przez Jezusa Chrystusa, któremu jest chwała i moc na wieki wieków. Amen”.

Śledząc kontekst tego zdania należy zauważyć, że w. 8 podkreśla ważność i pierwszeństwo miłości, skonkretyzowanej jako wzajemna gościnność. Charyzmaty, o których mowa w naszym

³⁷⁰ A. VANHOYE, *I carismi*, 64. Autor parafrazuje 1 Kor 13,3 (tłum. moje – D.K.): „Duch daje mi głosolalię dla mojego pożytku osobistego, jeśli jednak posługuję się tym darem bez życia w miłości, jego pożytek jest dla mnie niczym. Duch daje mi prorocstwo dla dobra innych i mojego własnego dobra, jeśli jednak jestem prorokiem nie żyjąc w miłości, moja egzystencja duchowa nie jest autentyczna. Mogę także dokonywać heroicznych dzieł charyzmatycznych, odznaczać się nadzwyczajną hojnością, jeśli nie ma miłości we mnie, wszystkie te dzieła są jałowe dla mnie”.

tekście, muszą być widziane w takiej perspektywie, co przypomina zresztą nauczanie Pawła z 1 Kor 13,1-14,1. Otwierająca tekst formuła *hekastos* („każdemu”) przywołuje to samo wyrażenie z 1 Kor 12,7.11; Rz 4,7.16, gdzie służyło uwypukleniu idei dystrybucji charyzmatów. Sam aspekt daru zostaje wyrażony za pomocą czasownika *lambanō* („otrzymać”), św. Paweł stosuje czasownik *didomai*, chociaż, jak to zostało już podkreślone, mówi o otrzymaniu Ducha (por. Ga 3,5). Autor podkreśla, podobnie jak to czyni Paweł w Rz 12,8, ścisły związek między charyzmatem a łaską (*charis*). Dalej, wspólne z Pawłem jest stwierdzenie o pochodzeniu charyzmatów od Boga (por. Rz 12,3). Nie zostaje wymieniony Duch Święty. Wezwanie do właściwego korzystania z charyzmatów zostaje tutaj zilustrowane przez porównanie: „jako dobrzy szafarze”. Użyty w tym zdaniu rzeczownik w liczbie mnogiej *oikonomoi* oznacza „administratora, ekonoma” i przywołuje słowa Jezusa o wiernym i mądrym zarządcy z Łk 12,42. Człowiek zatem jest tylko zarządcą tego, co posiada, natomiast właścicielem jest sam Bóg. Wśród charyzmatów zostają wymienione tylko dwa, które chociaż nie są jakimiś darami nadzwyczajnymi czy spektakularnymi, to jednak odpowiadają dwóm podstawowym aspektom działania człowieka: mówieniu i czynieniu („jeśli ktoś mówi ... jeśli ktoś służy”)³⁷¹. W pierwszym przypadku chodzi prawdopodobnie o wieloraką posługę przepowiadania: dyskursy prorockie, katechetyczne; w drugim natomiast być może o funkcję diakonów, do zadań których należało przede wszystkim opiekowanie się ubogimi i udzielanie im materialnej pomocy. Nie jest jednak ważna dokładna interpretacja tych charyzmatów, ale wewnętrzne przekonanie adresata tych darów, na co wskazuje wyrażenie z *hōs*. A. Vanhoye zauważa: „Wyrażenia z *hōs* nie wyrażają prostego podobieństwa, ale określają rzeczywistość, której każdy musi być świadomy, aby dostosować do niej swoje wewnętrzne i zewnętrzne postępowanie. To znaczy: Kto przemawia, musi mieć świadomość, że to sam Bóg chce przemawiać przez niego,

³⁷¹ A. DALBESIO, *Duch Święty*, 233.

powinien zatem przyjąć słowo Boże i przekazywać je z pokorą i miłością; kto spełnia posługę, powinien wiedzieć, że siła w spełnianiu tych czynności pochodzi od samego Boga, więc nie powinien się nią pysznić. Mając świadomość, że wszystko otrzymują od Boga przez Chrystusa, chrześcijanie czynią wszystko w postawie wdzięczności, którą oddają chwałę Bogu przez Chrystusa (4,11; por. Kol 3,27; 1 Kor 10,31)³⁷².

Charyzmaty są dowodem działania Ducha Świętego w Kościele. Niektórzy podkreślali istnienie w nauce NT o Kościele istnienie opozycji między Kościołem instytucjonalnym i charyzmatycznym. Przeanalizowane teksty nie przemawiają za takim spojrzeniem. Te dwa aspekty się wzajemnie uzupełniają. Kościół nie jest jakąś wielką maszyną administracyjną, ale żywym organizmem, „Ciałem Chrystusa” (1 Kor 12,27; Rz 12,5; Ef 4,12), ożywianym przez Ducha Świętego (1 Kor 12,3n.; Rz 5,5; Ef 2,21). Aby realizować w Kościele jakąkolwiek odpowiedzialność nie wystarczą zdolności ludzkie, ale musi być osobiste otwarcie na Ducha Świętego. „Ta uległość niesie ze sobą pozytywną postawę wobec różnych manifestacji Ducha. Hierarchia Kościoła nie pretenduje do tego, aby mieć monopol na dary Ducha, ale rozpoznaje z radością, że wszyscy wierni otrzymują dary łaski, których różnorodność jest wielkim dobrem dla Kościoła i świata”³⁷³.

IV. DUCH A NATCHNIENIE

Wszystkie wprowadzenia do Pisma Świętego omawiając traktat o natchnieniu biblijnym powołują się przede wszystkim na dwa teksty. Jeden pochodzący z *Corpus Paulinum*, tj. 2 Tm 3,16, oraz drugi z Listów Katolickich, tj. 2 P 1,20-21. Są to dwa klasyczne teksty, świadectwa bezpośrednie w tym względzie. W 2 Tm 3,14b-16 św. Paweł upomina umiłowanego ucznia Ty-

³⁷² A. VANHOYE, *I carismi*, 125.

³⁷³ A. VANHOYE, *Carisma*, 249-250.

moteusza: „Od lat niemowlęcych znasz Pisma święte, które mogą cię nauczyć mądrości wiodącej ku zbawieniu przez wiarę w Jezusa Chrystusa. Wszelkie Pismo (*pasa graphē*) jest od Boga natchnione (*theopneustos*) i dlatego pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości, aby człowiek Boży stał się doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu”. Wyrażenie „wszelkie Pismo”, rozumiane nie w sensie zbiorowym („całe Pismo”), ale rozdzielnym („wszystko, co objęte jest nazwą „świętych Pism”), odnosi się do ksiąg Starego Testamentu, których Tymoteusz nauczył się w dzieciństwie. Słowo *theopneustos* (*theos* – „Bóg”; *pneō* – „tchnę”) w zastosowaniu do ksiąg ST wyraża myśl, że zawdzięczają one swoje powstanie twórczemu tchnieniu Boga. Ten tekst koncentruje się na czynniku boskim w procesie powstawania Pisma Świętego. Natomiast 2 P 1,20-21 podkreśla także rolę czynnika ludzkiego: „To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśniania. Bowiem nie z woli ludzkiej zostało kiedyś przyniesione, ale kierowani Duchem Świętym (*hypo pneumatos hagiou pheronemoi*) mówili od Boga święci mężowie”. Wyrażenie „proroctwo Pisma” nawiązuje do formuły „mowa prorocka” z 2 P 1,19 i oznacza nie tyle jakieś określone proroctwo lub część Pisma, tj. Proroków, ile cały ST jako proroctwo. Tekst ten jednoznacznie stwierdza, że takie proroctwo jest dziełem Ducha Świętego. Tak jak starotestamentalni autorzy Pisma byli „unoszeni” przez Ducha, tzn. nie przekazywali tego, co chcieli, ale to, czego pragnął Duch, analogicznie ostatecznym kryterium interpretacji jest sam Duch Święty, który działa w Kościele.

Wśród tekstów, które potwierdzają związek zachodzący między natchnieniem a Duchem Świętym, należy wymienić także trzy z Hbr: 3,7; 9,8; 10,15. Pierwszy tekst stanowi potwierdzenie nauczania pierwotnego Kościoła o natchnieniu Pisma Świętego iłączeniu tej prawdy z działaniem Ducha: „Dlatego, jak mówi Duch Święty: «Dziś, jeśli usłyszycie Jego głos»”. Pierwsza część wiersza jest wprowadzeniem do cytatu z Ps 95,7-11 o „zatwardziałości serc” ludu Bożego. W Hbr 9,8 autor mówi: „Przez to

pokazuje Duch Święty, że jeszcze nie została otwarta droga do Miejsca Świętego, dopóki istnieje pierwszy przybytek”. Z całego kontekstu wiersza wynika, że chodzi o pokazanie nieskuteczności ofiar Starego Testamentu. Autor odwołuje się, chociaż ich nie cytuje, do różnych tekstów ST, zwłaszcza z Wj 25-26; 36-38; 40, dotyczących tego, jak Mojżesz powinien zbudować przybytek na pustyni. Te odwołania mają cel teologiczny. Autor chce ukazać głębszy sens nowego kultu. W takim kontekście Duch Święty jawi się jako interpretator Pisma Starego Testamentu. W końcu w Hbr 10,15 Duch Święty zostaje przedstawiony, podobnie jak w poprzednich tekstach, jako Ten, który jest autorem i interpretatorem Pisma Starego Testamentu: „Daje nam zaś świadectwo i Duch Święty, kiedy powiedział”. Po tych słowach następuje cytat z Jr 31,33-34, który posłuży za potwierdzenie zbawczych skutków płynących z jedynej ofiary Jezusa Chrystusa: „Gdzie zaś odpuszczenie, tam już [nie ma potrzeby] ofiary za grzechy” (Hbr 10,18).

W tych wszystkich tekstach Duch Święty jest traktowany osobowo. Mówi się tutaj, że pod Jego natchnieniem powstały Pisma Starego Testamentu i to On jest gwarantem właściwej ich interpretacji.

V. DUCH JAKO OSOBA

F. Hahn chciał udowodnić tezę, że u św. Pawła nie ma tendencji do personalizacji Ducha³⁷⁴. Z analizy tekstów wynika jednak, że Apostoł traktuje Ducha jako autonomiczną i wolną Osobę, która jest podmiotem nadprzyrodzonych działań w człowieku. Nie jest to zwykła siła, lecz sam Bóg, który udziela się, co więcej, jest obecny i działa w innych³⁷⁵. Dotykamy w ten sposób tajemnicy trynitarniej, która

³⁷⁴ F. HAHN, *Das biblische Verständnis des Heiligen Geist. Soteriologische Funktion und „Personalität“ des Heiligen Geist*, w: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geist*, red. C. Heitmann, H. Mühlen, München 1974, 143.

³⁷⁵ Y.M.J. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego*, 1, 83-84; H. LANG-KAMMER, *Pneumatologia biblijna*, 124-127.

w NT podlega pewnej ewolucji, na którą zwrócił uwagę R. Penna³⁷⁶. Autor wyróżnił fazy „stopniowego wzrostu” spojrzenia na Tróję Świętą. Najstarsze wyznania wiary wymieniają Boga i Chrystusa (1 Kor 8,6; 1 Tes 1,9-10; 1 Tm 2,5; Flp 2,6-11; Kol 1,12-2; J 1,1-18). Jedynie w Rz 1,3-4 i 1 Tm 3,16 pojawia się „Duch” rozumiany jednak bardziej jako modalność Boża niż jako osoba. W drugim etapie można zanotować niektóre formuły potrójne (por. Ef 1,3-14; Rz 15,16.30; 1 Kor 6,11; 12,4-6; 2 Kor 1,21n.; Ga 4,6 itd.), które tworzą większą przestrzeń dla Ducha, którego obecność jednak nie jest znakiem „świadomości trynitarniej”. Dopiero w trzecim stadium Duch jest związany całkowicie z Bogiem Ojcem i Synem (por. 2 Kor 13,13; Mt 28,20; Dz 2,33; J 14,26; 15,26; 16,13-15). Uwagi R. Penney nie przekreślają stwierdzenia o Pawłowej personalizacji Ducha. W tym miejscu wystarczyłoby zacytować tekst z 1 Kor 12,8-11. Paweł w w. 8-10 wymienia różne dary, które otrzymują wierzący wspólnoty w Koryncie, a które są manifestacją Ducha. Szczególnie jest to widoczne w przypadku czterech pierwszych darów: „jednemu jest dane przez Ducha słowo [dyskurs] mądrości, drugiemu słowo poznania według tego samego Ducha, innemu jeszcze dar wiary w tym samym Duchu, innemu dary uzdrawiania w jednym Duchu”. Pięć pozostałych darów: czynienia cudów, rozpoznawania duchów, języków, tłumaczenia języków, nie jest bezpośrednio związanych z Duchem, jednak nie ma już żadnych wątpliwości, że tak jest na podstawie konkluzji, zawartej w 12,11, z której jednoznacznie wynika, że źródłem darów jest Duch. On jest aktywny i decyduje o rozdawnictwie darów. Duch zostaje więc zaprezentowany nie jako jakaś bezosobowa siła, ale jako osoba.

W teologii Pawłowej mamy formuły trynitarnie, gdzie Duch Święty jest przedstawiony obok Ojca i Syna (por. 1 Kor 12,4-6; 2 Kor 13,13). Teksty z Rz 8,9-11 i 2 Kor 3,17 mówią o Duchu jako osobowym podmiocie współdziałającym z Chrystusem. Są także teksty, w których można dostrzec strukturę trynitarną. Przykładem takiego stanu rzeczy jest wielokrotnie przytaczany już tekst

³⁷⁶ R. PENNA, *Spirito Santo*, 1512-1513.

z Ga 3,1-6. W Ga 3,1 zostaje przedstawiony Chrystus ukrzyżowany, który w kontekście ukrzyżowania jest ukazany jako „Syn Boży” (por. 2,20). W 3,2 pojawia się Duch, którego otrzymują wierzący. Zostaje On jeszcze raz wymieniony w 3,5. W tym miejscu nie jest pokazane bezpośrednie pochodzenie Ducha, to stanie się jasne w 4,6: Duch jest posłany od Boga, jest Duchem Syna. W końcu w 3,5.6 wymienia się Boga. Za pierwszym razem, w sposób pośredni, jako Tego, który rozlewa z obfitością Ducha, natomiast za drugim razem w sposób bezpośredni w cytacie z Rz 15,6: „Abraham uwierzył Bogu i to mu zostało poczytane za sprawiedliwość”. Podobną strukturę znajdujemy w Ga 4,4-6, gdzie podkreśla się przede wszystkim inicjatywę Boga oraz relację między Duchem i Synem. Bóg najpierw posłał swego Syna, a potem posłał Ducha swego Syna w nasze serca, który woła: „Abba, Ojcze!” (4,6). Mamy tutaj przedstawioną komunikację osobową nie tylko między trzema osobami Trójcy, ale także między Nimi a wierzącymi. Paweł o Chrystusie w relacji do wierzących Galatów mówi, że przed ich oczami, „został nakreślony Jezus Chrystus ukrzyżowany” (Ga 3,1); w odniesieniu do Ducha mówi, że oni otrzymali Ducha” (3,2.5); o Bogu zaś, że jest on Tym, który udziela Ducha i czyni cuda między nimi.

Wiele tekstów Pawłowych zakłada osobowość Ducha. W tym miejscu można przytoczyć fragment kończący wywód Apostoła o mądrości krzyża: „Nam to objawił Bóg przez Ducha. Duch przeniika wszystko, nawet głębokości Boga samego. Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeśli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży. Otóż my nie otrzymaliśmy ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, dla poznania darów Bożych” (1 Kor 2,10-12). Duch Święty jest dla Pawła więcej niż siłą czy mocą Bożą, gdyż jest podmiotem działania właściwego tylko Bogu. Podmiotem odrębnym od Ojca i Syna. Co więcej, „poznanie, tym bardziej poznanie Boga, jest wyłączną domeną osoby rozumnej. Duch Święty nie jest więc tylko siłą rozumną, lecz przede wszystkim osobą, która jest wyposażona w element cechujący osobę, tj. rozum”³⁷⁷.

³⁷⁷ H. LANGKAMMER, *Pneumatologia biblijna*, 126.

W Ga 5,4 Bóg Ojciec posyła zarówno Syna jak i Ducha. Identyczna formuła posłania sugeruje równość posłanych osób. Ten sam tekst wskazuje na osobowy charakter Ducha przez fakt, że jest mu przyporządkowana czynność wołania.

Oprócz wymienionych wyżej orzeczeń, których podmiotem jest Duch, należałoby dodać jeszcze kilka: Duch świadczy (Rz 8,16) i przyczynia się za nami (Rz 8,26) oraz, podobnie jak Bóg i Chrystus (Rz 8,10), mieszka w nas (1 Kor 3,16).

Do tych tekstów Pawłowych można byłoby dodać te z 1-2 P: Duch Święty uświęca (1 P 1,2), kieruje w przekazywaniu słowa Boga (2 P 1,20-21). Również autor Hbr traktuje Ducha Świętego osobowo, przypisując mu różne funkcje. Pod Jego natchnieniem powstały Pisma Starego Testamentu i On jest gwarantem właściwej ich interpretacji (por. Hbr 3,7; 9,8; 10,15). On także działa w Kościele, udzielając wiernym swoich darów (Hbr 2,4).

Nie sposób nie zgodzić się z konkluzją proponowaną przez Y. Congara, który czyni swoimi słowa V. Warnach. Słowa te, chociaż odnoszą się do *Corpus Paulinum*, to jednak mogą zostać rozciągnięte także na Hbr i Listy Katolickie: „Nie można tak wielu orzeczeń rozumieć w sensie tylko obrazowym. Podmiot, który w ten sposób działa, musi być osobą autonomiczną i wolną (...). W końcu formuły triadycznie, w których *Pneuma* jawi się jako równy Bogu (*ho Theos* = Ojciec) i Chrystusowi (zwłaszcza 1 Kor 12,4-6; 2 Kor 13,13) nie wskazuje na zwykłą wspólnotę działania, lecz na równość Osób w bycie”³⁷⁸.

KONKLUZJA

Na podstawie przeprowadzonych analiz możemy powiedzieć, Duch jest traktowany, zarówno przez Pawła, jak i Hbr i Listy Katolickie, jako Osoba. Takie jednak ukazanie Ducha nie jest głównym celem ich pneumatologii. Wydaje się, że pierwszym

³⁷⁸ Y.M.J. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego*, 1, 84.

celem pneumatologii Pawła jest ukazanie Ducha jako daru Bożego, który jest konsekwencją posłuszeństwa Syna, wyrażonego w misterium paschalnym. Ten dar Ducha na równi ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa jest początkiem nowej ery, początkiem zbawienia, którego celem jest zmartwychwstanie ciała. Chrzest jest miejscem, gdzie chrześcijanin otrzymuje Ducha Świętego. Zesłanie Ducha Świętego łączy się dla Pawła ściśle z ideą usprawiedliwienia. Chrystus i Duch są dla Pawła w tak ścisłej relacji, że w niektórych tekstach zdają się ze sobą identyfikować. Duch był narzędziem w zmartwychwstaniu Jezusa (podobny pogląd u Hbr i 1 P). Jest On darem eschatologicznym, nie tylko w tym znaczeniu, że Jego wylanie, zgodnie z oczekiwaniami prorockimi, zapoczątkowuje „czasy ostateczne”, ale także dlatego, że On prowadzi wierzących ku ostatecznemu zmartwychwstaniu, którego będzie reprezentantem. W chrzcie przez Ducha zostaje potwierdzony dar synostwa (chrześcijanie są synami w Synu) i to sam Duch daje moc przeżywania tego daru. Tak jak Duch jest zasadą boskiego synostwa Chrystusa, tak również udziela synowskiej postawy wierzącym. On prowadzi nas do upodobnienia się do jedynego Syna Jezusa Chrystusa. Z tej ontycznej zmiany w życiu chrześcijanina wynikają konsekwencje w codziennym życiu wierzącego. Konsekwencją tego daru jest transformacja postawy życiowej, stylu życia, aby w pełni stawać się na wzór Jezusa Chrystusa. Można powiedzieć, że Duch jest motorem napędowym życia moralnego człowieka, pojmowanego jako chrystianologia. On działa zarówno na życie pojedynczych wierzących, jak również na życie wspólnoty Kościoła, która jest Ciałem Chrystusa, przez charyzmaty (empiryczny ślad działania Ducha w Kościele). Charyzmatem urzędów hierarchicznych jak i wolnymi charyzmatami rozporządza do woli jeden i ten sam Duch Święty. Wszystko to czyni w celu budowania Kościoła i jego jedności (jedność w różnorodności).

Ks. Jan Klinkowski

EKLEZJOLOGIA

Człowiek w starożytności był powiązany silnymi więzami społecznymi w ramach etnicznej i społecznej wspólnoty. Grek powiązany wieloma zależnościami w ramach wspólnoty *polis* myślał kategoriami własnego miasta. Przynależność do tej społeczności dawała mu określone prawa i nakładała na niego obowiązki. Mógł się odwołać do wspólnoty, która stawiała w jego obronie w chwilach zagrożenia. Egipcjanin żył z świadomością, że w pojedynkę nie jest w stanie panować nad darem Nilu. Organizacja społeczna jawiła mu się jako rzeczywistość konieczna dla przeżycia. Rzymianin czuł się bezpieczny dzięki temu, że sprawnie funkcjonowała potężna struktura imperium. Izraelita wyrastał w poczuciu zależności od Boga i wspólnoty. Prawo-Tora było świętością regulującą wzajemne relacje w społeczności, a jego skrupulatne wypełnianie było realizacją woli Najwyższego Władcy nad wspólnotą, samego Boga. W tym kontekście religijno-kulturowym należy umieścić kształtowanie się obrazu Kościoła w myśli św. Pawła i Listach Katolickich.

Paweł był człowiekiem z pogranicza dwóch kultur. Jako urodzony w Tarsie mógł odwołać się do doświadczenia życia ludzi w kręgu hellenizmu. Jako wykształcony w Jerozolimie mógł czerpać garściami z wielkiej tradycji religijnej i społecznej Izraela.

W świecie greckim określenie *ekklēsia* oznaczało grupę obywateli zebranych w celu omówienia spraw politycznych. Każdy miał prawo do przemawiania, *isēgoria*, i zgłaszania wniosków. W takim znaczeniu zachował się termin *ekklēsia* w Dziejach Apostolskich w opisie zgromadzenia mieszkańców Efezu w sprawie nauki Pawła (Dz 19, 32.39.40).

W Septuagincie słowo *ekklēsia* jest używane zamiennie ze słowem *synagogē*, będącym w dużej mierze odpowiednikiem hebrajskiego określenia zgromadzenia (*qahal*). To synonimiczne zastosowanie obydwu pojęć będzie kontynuował Jakub w swoim liście. W Starym Testamencie *qahal* oznaczał zgromadzenie narodu (Kpł 8,3; Pwt 4,10; 9,10). Społeczność ta często była wyróżniana spośród innych narodów określeniem „zgromadzenie Pana” (Pwt 23,4).

Paweł zakładając wspólnoty wierzących w Chrystusa spośród żydów i pogan będzie się odwoływał do świadomości religijnej Izraela, ale również do doświadczeń kulturowych świata hellenistycznego. Paweł zwracając się do poszczególnych grup wierzących stosuje termin *ekklēsia* (Rz 16,1; 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1). W znaczeniu szerszym pojęcie *ekklēsia* stosuje, gdy mówi o prześladowaniach Kościoła (Ga 1,3; 1 Kor 15,9; Flp 3,6). Używa również liczby mnogiej mówiąc o wspólnotach na terenie Judei (1 Tes 2,14), co może sugerować powstanie wielu wspólnot na tym obszarze już w pierwszym stadium tworzenia się struktur pierwotnego Kościoła. Jeśli przyjmiemy, że 1 List do Tesaloniczan jest jednym z pierwszych dzieł Pawła, to wspólnoty te mogły już być ukształtowane na początku lat pięćdziesiątych. Wzorem dla powstawania owych struktur mogły być synagogi, a miejscem spotkań domy wyznawców Jezusa. Wydaje się, że Paweł zwracając się do wspólnoty w Koryncie w liczbie mnogiej (14,33) pragnie uogólnić swoją naukę i stwierdzić, że obowiązuje ona również wspólnoty spoza Koryntu. Nie można jednak wykluczyć, że w Koryncie funkcjonowało więcej niż jedna wspólnota, które stanowiły pewną jedność, chociaż mogły się spotykać w różnych domach. Pośrednio za wielością wspólnot w Koryncie świadczy fakt sporów powstałych między poszczególnymi nurtami Kościoła i fakt powoływania się na tradycję wywodzącą się od Pawła, Apollosa, Piotra czy próba pominięcia autorytetu apostołskiego i odwołanie się do bezpośredniej relacji z Chrystusem (1 Kor 1,12). Różnice pomiędzy wspólnotami mogły wynikać z odmiennych tradycji ewangeliza-

cyjnych. Wydaje się, że odwołujący się do tradycji Pawła bardziej byli otwarci na asymilację zwyczajów wywodzących się z hellenizmu. Wspólnota powołująca się na Piotra mogła ostrożniej przyjmować wzorce hellenistyczne i bardziej odwoływać się do źródeł starotestamentalnych. Wspólnotę powołującą się na związki z Apollosem możemy zaledwie hipotetycznie określić jedynie przez analogię do środowiska aleksandryjskiego, gdzie tworzy się refleksja teologiczna próbująca łączyć filozofię ze spekulacją apokaliptyczną. Być może zarzut Pawła, że Żydzi szukają znaków, a Grecy szukają mądrości (1 Kor 1,22) jest pośrednią polemiką z dwoma nurtami chrześcijaństwa o odmiennym sposobie ewangelizacji od przyjętego przez Pawła. Wspólnota Piotrowa polemizowała ze środowiskiem żydowskim odwołując się do dzieł mocy Jezusa, które były znakami Jego posłannictwa. Nurt ten będzie reprezentował Marek, który być może właśnie z przyczyn odmiennej koncepcji ewangelizacyjnej odłączy się od Pawła w Perge (Dz 13,13). Zakładając, że Apollos, zanim przyjął w pełni drogę chrześcijańską, głosił wcześniej chrzest Janowy (Dz 18,25) i jego naukę, która była nastawiona apokaliptycznie, możemy przypuszczać, że ten nurt ewangelizacji został w jakiejś mierze utrwalony w formie Apokalipsy św. Jana. Wydaje się, że Paweł nie próbuje niwelować różnic między poszczególnymi nurtami chrześcijaństwa, ale pragnie nakreślić podstawowe credo, wokół którego mogą się wszyscy zjednoczyć, czyli wokół refleksji teologicznej nad znaczeniem wydarzenia krzyża (1 Kor 1,23). Próby jednoczenia wspólnoty napotykają jednak na trudności doktrynalne, które rodzą podziały pod wpływem fałszywej nauki i postępowania (1 Tm 4,1-5; 2 Tm 3,1-9). Paweł zatem pragnie zadbać o prawowierność wspólnoty (1 Kor 5,3-5; 2 Kor 13,2; 1 Tm 1,20; 4,7; 2 Tm 2,16-17; 3,5). Jego obraz Kościoła kształtuje się w toku pracy ewangelizacyjnej, gdzie żywa relacja z Chrystusem musi zostać zamknięta w strukturach stojących na straży prawowierności.

List Jakuba powstał z dużym prawdopodobieństwem w kręgu środowiska jerozolimskiego pierwotnego Kościoła i zachował

obraz wspólnoty kształtowany w kontekście judaizmu. Konfrontacja między młodym Kościołem a judaizmem przebiegała na wielu płaszczyznach, ale siłą nowej wspólnoty były czyny miłości, dlatego tak bardzo ta wspólnota zaakcentowała ideę wiary w powiązaniu z uczynkami.

Z kręgu Kościoła palestyńskiego wyrasta również List Judy, w którym prezentowany jest obraz wspólnoty przenikniętej wzajemną miłością i oczekującej daru życia wiecznego. „Wy zaś, umiłowani, budując samych siebie, na fundamencie waszej najświętszej wiary, w Duchu Świętym się módlcie i w miłości Bożej strzeżcie samych siebie, oczekując miłosierdzia Pana naszego Jezusa Chrystusa, które wiedzie ku życiu wiecznemu” (Jud 20-21).

Drugi List św. Piotra, który nawiązuje do wspólnej tradycji z Listem Judy oraz do tradycji związanej z Piotrem, uwypukla zagrożenia dla młodego Kościoła płynące z błędnej nauki. Autor zachęca, aby we wspólnocie zwyciężył: „zdrowy rozsądek i pamięć, abyście przypomnieli sobie słowa, które były dawno już przepowiedziane przez świętych proroków, oraz przykazanie Pana i Zbawiciela, podane przez waszych apostołów” (3,2). Kościół powinien oczekiwać przyjścia powtórnego Jezusa, który powinien zastać swoich wyznawców: „bez plamy i skazy – w pokoju” (2 P 3,15), w „świętym postępowaniu i pobożności” (2 P 3,11).

Z Pierwszego Listu Piotra, którego autorstwo i czas powstania ciągle są dyskutowane, wyłania się obraz Kościoła troszczącego się o właściwą postawę wiary w chwili zagrożenia cierpieniem: „Pana zaś Chrystusa miejcie w sercach za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest. Z łagodnością i bojaźnią Bożą zachowujcie czyste sumienie, ażeby ci, którzy oczerniają wasze dobre postępowanie w Chrystusie, doznali zawstydzenia właśnie przez to, co wam oszczerczo zarzucają” (1 P 3,15-16). Wspólnota Kościoła przeżywa obecność Chrystusa w wymiarze przekraczającym teraźniejszość, sięgając w przeszłość ludzkości: „Chrystus bowiem raz umarł za grzechy, sprawiedliwy za niesprawiedliwych, aby was do Boga przyprowadzić; zabity wprowadzić

na ciełe, ale powołany do życia Duchem. W nim poszedł ogłosić zbawienie nawet duchom zamkniętym w więzieniu, niegdyś nieposłusznym” (1 P 3,19), oraz spoglądając w przyszłość: „Przez to wartość waszej wiary okaże się o wiele cenniejsza od zniszczalnego złota, które przecież próbuje się w ogniu na sławę, chwałę i cześć przy objawieniu Jezusa Chrystusa” (1 P 1,7). Zbawienie ofiarowane przez Jezusa obejmuje historię ludzkości od Noego (1 P 3,20) do dnia Paruzji (1 P 1,5-9). Wspólnota Kościoła żyje w szczególnym czasie oczekiwania na pełne objawienie się Pana i dlatego wyznawców Chrystusa autor zachęca: „Przepasawszy biodra waszego umysłu, bądźcie trzeźwi, miejcie doskonałą nadzieję na łaskę, która wam przypadnie przy objawieniu Jezusa Chrystusa. Bądźcie jak posłuszne dzieci. Nie stosujcie się do waszych żądz, gdy byliście nieświadomi, ale w całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał, gdyż napisane jest: Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty” (1 P 1,13-16). Wspólnota Kościoła, w której działa Chrystus, jest zaproszona do doskonalenia siebie i osiągnięcia ideału świętości w różnych stanach życia społecznego (1 P 2,11-3,17).

W Liście do Hebrajczyków zostajemy zaproszeni do udziału w wielkiej liturgii, którą sprawuje najwyższy kapłan Jezus Chrystus: „takiego bowiem mamy arcykapłana, który zasiadł po prawicy tronu Majestatu w niebiosach, jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku zbudowanego przez Pana, a nie przez człowieka” (Hbr 8,1). Owocem tej liturgii, którą przeżywa Kościół, jest zgładzenie grzechów (Hbr 9,26). W ten sposób oczyszczeni przez Chrystusa: „troszczmy się o siebie wzajemnie, by się zachęcać do miłości i do dobrych czynów” (Hbr 10,24). Na tę drogę życia w łączności z Jezusem możemy wejść tylko przez postawę wiary (Hbr 11,1-40) i „patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala” (Hbr 12,2). Owocem tej drogi będzie „uświęcenie, bez którego nikt nie zobaczy Pana” (Hbr 12,14). Kościół to przestrzeń życia, w której działa Chrystus uświęcający wierzącego pełniącego czyny miłości. Życie chrześcijanina staje się uczestnictwem w liturgii, którą sprawuje sam Jezus Chrystus.

I. KOŚCIÓŁ WYPEŁNIENIEM MISJI STAROTESTAMENTALNEJ WSPÓLNOTY

W początkowym stadium wspólnota wierzących w Chrystusa rodziła się na fundamencie judaizmu. W kolejnym etapie do wspólnoty dołączali ludzie wywodzący się z różnych kręgów pogańskich z dominacją kultury hellenistycznej. Paweł musiał stanąć wobec konieczności odpowiedzi na pytanie, jaka jest relacja nowej wspólnoty do kręgów wierzących w Boga, ale odrzucających posłannictwo Jezusa. Pytanie to nurtowało, choć w różnych aspektach, zarówno wyznawców judaizmu wchodzących na drogę nauki Jezusa, jak i nawróconych pogan. Pochodzący z judaizmu mogli sobie zadawać pytania: jaki był sens powołania Abrahama, jakie znaczenie miała cała historia zmagania o wierność przymierzu, jakie miejsce w wierze ma teraz świątynia, jakie znaczenie ma Tora? Nawracający się poganie stanęli wobec jeszcze większych wyzwań. Prawo zakazywało im wstępu do świątyni poza dziedziniec pogan. To samo Prawo wzywało ich do przyjęcia rygorystycznych przepisów rytualnej czystości, a więc zmiany sposobu żywienia, stylu życia, kontaktów z innymi ludźmi. Paweł zauważył, że Prawo staje się barierą do przyjęcia daru Ewangelii. Funkcję Prawa Paweł sprowadza do aspektu wychowawczego przygotowującego nadejście Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii. Sytuacja wszystkich ludzi jest podobna, ponieważ wszyscy potrzebowali przyjścia Jezusa, i ci, co znali Prawo, i ci, co go nie poznali, wszyscy bowiem są grzeszni: „Bo ci, którzy bez Prawa zgrzeszyli, bez Prawa też poginą, a ci, co w Prawie zgrzeszyli, przez Prawo będą sądzeni” (Rz 2,12). Straciło również na znaczeniu obrzezanie. Nie zewnętrzny gest obrzezania decyduje o łączności z Bogiem, ale duchowa łączność, którą będzie więc wypływająca z wiary: „Bo Żydem nie jest ten, który nim jest na zewnątrz, ani obrzezanie nie jest to, które jest widoczne na ciele, ale prawdziwym Żydem jest ten, kto jest nim wewnątrz, a prawdziwym obrzezaniem jest obrzezanie serca, duchowe a nie według litery” (Rz 2,28-29).

W Liście do Galatów Paweł używa również na określenie wspólnoty Kościoła obrazowego sformułowania „potomstwo Abrahama” (Ga 3,29). W Liście do Rzymian na oznaczenie wspólnoty wierzących Paweł odwołuje się do obrazu Izraela jako drzewa oliwnego, do którego zostają wszczepieni poganie (Rz 11,17-24). Poganie wchodzący do Kościoła nie muszą przestrzegać prawa starotestamentalnego (Ga 2,1-10). Jaka jest zatem relacja między Prawem a Ewangelią? Paweł wyjaśnia tę kwestię w dłuższym wywodzie mieszkańcom Rzymu, konkludując, że: „Miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13,10). Chrystus przychodząc na świat i umierając na krzyżu zaprosił całą ludzkość do pójścia drogą miłości (Ga 2,18-20). Płaszczyzna miłości sprawia, że Kościół posiada wymiar uniwersalny. Znaczenie Świątyni Jerozolimskiej przemija, ponieważ teraz świątynią staje się wspólnota i każdy wierzący w Chrystusa, dzięki temu, że w Kościele działa Duch Święty (1 Kor 3,16-17; 2 Kor 13,10; Ga 2,18; 2 Kor 4,10.14). Wymiar tej nowej świątyni nie zamyka się w życiu obecnym, ale sięga w przestrzeń nowego życia: „Wiemy bowiem, że jeśli nawet zniszczy nasz przybytek doczesnego zamieszkania, będziemy mieli mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwały w niebie” (2 Kor 5,1). Paweł wychodząc od obrazu konkretnej wspólnoty zmierza do ukazania wymiaru uniwersalistycznego Kościoła, by zamknąć jego znaczenie na płaszczyźnie kosmicznej. Żydzi i poganie stanowią jedną wspólnotę, ponieważ pojednała ich ze sobą śmierć Chrystusa (Ef 2,13-18). Wyrazem tej jedności jest zarządzone przez Pawła zbiórka na wspólnotę w Jerozolimie (Ga 2,10; 1 Kor 16,4; 2 Kor 8-9; Rz 15,25-27). Chrześcijanin skoncentrowany na potrzebach wspólnoty nie może zgubić perspektywy eschatologicznej swego działania: „Jeśli więc razem z Chrystusem powstał z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadając po prawicy Boga. Dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi. Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu. Gdy się ukaże Chrystus, nasze życie, wtedy i wy razem z Nim ukażecie się w chwale” (Kol 3,1-4).

Eklezjologia Pawła będzie nosiła zatem w sobie napięcie eschatologiczne, które stanie się drogą życia chrześcijanina.

Nieznany autor Listu do Hebrajczyków ukazuje wspólnotę jako zgromadzenie liturgiczne, w którym najwyższym kapłanem jest Jezus Chrystus: „Sedno zaś wywodów stanowi prawda: takiego mamy arcykapłana, który zasiadł po prawicy tronu Majestatu w niebiosach, jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku zbudowanego przez Pana, a nie przez człowieka” (Hbr 8,1). Jego ofiara otwiera Nowe Przymierze i zapoczątkowuje nowy kult, w którym wyzwolenia z grzechów dokonuje Jezus Chrystus, bo to On wypełnił nadzieje związane z darowaniem win w starym Prawie w dzień Jom Kippur (Dzień Przebłagania) (Hbr 9,11-12). Pełne uczestnictwo w liturgii, którą sprawuje sam Chrystus jako najwyższy kapłan, wyraża się poprzez czyny miłości: „Troszczmy się o siebie wzajemnie, by się zachęcać do miłości i do dobrych czynów. Nie opuszczajmy naszych wspólnych zebrań, jak to się stało zwyczajem niektórych, ale zachęcajmy się nawzajem, i to tym bardziej, im wyraźniej widzicie, że zbliża się dzień” (Hbr 10,24-25). Poprzez Arcykapłana Jezusa Chrystusa dostępujemy uświęcenia we wspólnocie: „Ten zaś czyni to dla naszego dobra, aby nas uczynić uczestnikami swojej świętości” (Hbr 12,10). To uświęcenie prowadzi do zjednoczenia z Chrystusem i do pełni życia (Hbr 12,14). Liturgia sprawowana przez Arcykapłana Jezusa Chrystusa posiada wymiar kosmiczny, który otwiera się na nadzieję nowego życia: „Wy natomiast przystąpiliście do góry Syjon, do miasta Boga żyjącego, Jeruzalem niebieskiego, do niezliczonej liczby aniołów, na uroczyste zebranie, do Kościoła pierworodnych, którzy są zapisani w niebiosach, do Boga, który sędzi wszystkich, do duchów sprawiedliwych, które już doszły do celu, do Pośrednika Nowego Testamentu – Jezusa (...)” (Hbr 12,22-24). Ci pierworodni to wszyscy, którzy już zostali wyzwoleni dzięki ofierze Jezusa, ci, którzy czekali na przyjście Jezusa w szeolu, ci, którzy uwierzyli w Jezusa i już zmarli i są w Jeruzalem niebieskim, zapisani w niebiosach. Wszyscy możemy do nich do-

łączyć, ale musimy trwać w łasce (Hbr 12,28) i podążać drogą wiary (Hbr 4,3). Atmosfera liturgii, która łączy ziemię z niebem, dzięki łasce Chrystusa, zacierá różnice między wspólnotą, która już osiągnęła pełnię życia, a wspólnotą, która jest jeszcze w drodze. Wspólnota w drodze jednak musi ciągle zachowywać czujność, by nie zgubić wiary i łaski Bożej. Do tej aktywnej postawy zaangażowania się w życie chrześcijańskie zachęca autor Listu do Hebrajczyków.

II. WŁĄCZENIE DO WSPÓLNOTY WIERZĄCYCH W CHRYSUSA

Wierni wchodzą do wspólnoty Kościoła poprzez chrzest, gdy zostaną zanurzeni w Chrystusie (Flp 1,1; Rz 8,1). Chrzest jest udzielany w imię Chrystusa (1 Kor 1,13). Przez chrzest człowiek otrzymuje nową naturę, wszczepia się w Chrystusa, stając się całkowicie od Niego zależnym: „Bo wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” (Ga 3,26n.; por. Kol 2,12; Ef 4,5). Chrzest sprawia, że wierzący staje się nowym stworzeniem: „Bo ani obrzezanie nic nie znaczy, ani nieobrzezanie, tylko nowe stworzenie” (Ga 6,15). Chrzest wprowadzający w nową formę życia jest przeobrażeniem człowieka odzwierciedlającym przejście Jezusa przez śmierć do nowego życia: „Czyż nie wiecie, że my wszyscy, którzy ochrzczeni jesteśmy w Chrystusie Jezusie, w śmierci Jego jesteśmy ochrzczeni? Zostaliśmy bowiem razem z Nim pogrzebani przez chrzest w śmierć, aby jak Chrystus zmartwychwstał przez chwałę Ojca, tak samo byśmy i my żyli życiem nowym. Bo jeśli staliśmy się czymś jednym z Chrystusem przez podobieństwo Jego śmierci, będziemy także czymś jednym przez podobieństwo zmartwychwstania” (Rz 6,3-5). Metaforycznie przedstawia przemianę dokonującą się w chrzcie autor Pierwszego Listu Piotra, pokazując przejście Noego przez wody potopu jako symboliczne przejście chrześcijanina przez wodę chrztu, przejście zbawienne dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa (1 P 3,18-21).

W czasie chrztu działa Duch, który jednoczy nas w jedną wspólnotę, którą przenika Chrystus: „Wszyscy zostali ochrzczeni w jednym Duchu, aby stanowić jedno ciało, ciało Chrystusa” (1 Kor 12,13. por. 12,27). Chrzest uśmierca w naszym ciele grzech (Rz 6,6) i pozwala uczestniczyć w życiu Boga przez Chrystusa (Rz 6,11). Chrzest to pokropienie krwią Chrystusa, która otwiera na uczestnictwo w darach płynących z krzyża (Hbr 12,24; 1 P 1,2). Z wydarzeniem chrztu związana była modlitwa o wytrwanie na drodze wolności od grzechu: „Teraz również zgodnie z tym wzorem ratuje was ona (arka-łaska) we chrzcie nie przez obmycie brudu cielesnego, ale przez zwróceną do Boga prośbę o dobre sumienie, dzięki zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa” (1 P 3,21). Chrześcijanin zatem czerpie moc do pokonywania grzechu od Jezusa Chrystusa.

III. TRWANIE WE WSPÓLNOCIE Z CHRYSTUSEM

1. Życie w Chrystusie

Paweł widzi w Kościele wspólnotę, która osiąga szczególną więź z Chrystusem (1 Tes 4,16). W Kościele chrześcijanin dostępuje uświęcenia, które dokonuje się przez działanie Ojca (1 Tes 5,23; 2 Tes 2,16-17), Jezusa Chrystusa (1 Tes 3,13; 2 Tes 2,16-17) i Ducha Świętego, który mieszka w chrześcijaninie (1 Tes 4,8; 2 Tes 2,13; 1 Kor 3,16; 6,19; 2 Kor 6,16; Rz 1,4; 8,9-11). Na tę szczególną więź z Chrystusem otwiera człowieka decyzja wiary uwięńczona przyjęciem chrztu: „Wszyscy bowiem jesteście synami Bożymi przez wiarę w Chrystusa Jezusa (*en Christo Iesou*). Bo wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” (Ga 3,26). Ta głęboka więź z Chrystusem prowadzi chrześcijanina do usprawiedliwienia: „Uwierzyliśmy w Chrystusa Jezusa, abyśmy z wiary w Chrystusa byli usprawiedliwieni” (Ga 2,16). Kontekst wypowiedzi Pawła zawiera przeciw-

stawienie wiary i uczynków Prawa. W uczynkach Prawa należy widzieć zwyczaje związane z szabatem, kultem świątynnym, obrzezaniem, przepisami rytualnej czystości. Przemija zatem znaczenie tych uczynków, które stanowiły o istocie judaizmu, a na ich miejsce pojawia się wiara, w której obecne są nowe uczynki. Jaka powinna być postawa człowieka wiary? Paweł wielokrotnie w swoich listach prezentuje różne aspekty tej postawy. Wspaniałą syntezę możemy znaleźć w Liście do Rzymian: „Miłość niech będzie bez obłudy. Miejcie wstręt do złego, podążajcie za dobrem. W miłości braterskiej bądźcie życzliwi. W okazywaniu czci jedni drugim wyprzedzajcie. Nie opuszczajcie się w gorliwości. Bądźcie płomiennego ducha. Pełnijcie służbę Panu. Weselcie się nadzieją. W ucisku bądźcie cierpliwi, w modlitwie wytrwali. Zarządzajcie potrzebom świętych. Przestrzegajcie gościnności. Błogosławcie tych, którzy was prześladują. Błogosławcie, a nie złorzeczcie. Weselcie się z tymi, którzy się weselą, płaczcie z tymi, którzy płaczą. Bądźcie zgodni we wzajemnych uczuciach. Nie gońcie za wielkością, lecz niech was pociąga to, co pokorne. Nie uważajcie siebie za mądrych. Nikomu złem za złe nie odpłacajcie. Starajcie się dobrze czynić wobec wszystkich ludzi. Jeżeli to jest możliwe, o ile to od was zależy, żyjcie w zgodzie ze wszystkimi ludźmi” (Rz 12,9-18). Trwanie zatem w Chrystusie prowadzi do przemiany stylu życia. Wcześniej jednak wymaga od chrześcijanina postawy odrywania się od rzeczywistości grzechu. Ludzie: „pełni wszelakiej nieprawości, przewrotności, chciwości, niegodziwości. Oddani zazdrości, zabójstwu, waśniom, podstępowi, złośliwości; potwarcy, oszczercy, nienawidzący Boga, zuchwali, pyszni, chełpliwi, w tym, co złe – pomysłowi, rodzicom nieposłuszni, bezrozumni, niestali, bez serca, bez litości ... ci, którzy takich czynów się dopuszczają, winni są śmierci” (Rz 1,29-32). Katalog grzechów Paweł również przypomina wierzącym w Koryncie: „Nie łudźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy, ani rozwieżli, ani mężczyźni współżyjący z sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdziercy nie odziedziczą królestwa Bożego” (1 Kor 6,9-10). Paweł konkluduje,

że chrześcijanie: „zostali obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni” (1 Kor 6,11) ukazując w ten sposób działanie uzdrawiające łaski Bożej. Postawa wiary zawiera zatem trzy elementy: oderwanie od grzechu, czyny oparte na miłości, a nie Prawie oraz otwieranie się na działanie łaski (por. Kol 3,5-17). Elementy te są tak integralnie ze sobą związane, że brak któregoś z nich powoduje zanikanie więzi z Chrystusem i wówczas albo życie w Chrystusie jest niepełne albo w ogóle niemożliwe. Jeśli jednak chrześcijanin przy pomocy łaski Bożej przezwycięża grzech i zaczyna pełnić czyny miłości, to staje się nowym stworzeniem: „Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem” (2 Kor 2,17). Idea nowego stworzenia jest rzeczywistością dynamiczną, a więc wymagającą stałego zaangażowania chrześcijanina w codzienne sprawy przy pomocy łaski Bożej. Zatem chrześcijanin nie może powiedzieć, że osiągnął stan bycia w Chrystusie, chrześcijanin trwa w Chrystusie realizując Jego Ewangelię, aż do dnia, kiedy ukończy bieg swojego życia pośród tego świata.

2. Być uczniem

Paweł z niepokojem spogląda na wspólnotę koryncką, w której powstają podziały. Jedni uważają się za uczniów Pawła, inni Apollosa, jeszcze inni Kefasa. W ten sposób w ramach jednej wspólnoty powstają frakcje, które prawdopodobnie rozwijają własną myśl teologiczną, skoro Paweł będzie musiał przypomnieć im znaczenie wydarzenia krzyża (1 Kor 1,23). Zniechęcona tymi podziałami grupa chrześcijan odwołała się bezpośrednio do autorytetu Jezusa, próbując pominąć autorytet apostołski. Paweł nie aprobeuje również tej drogi i uzasadnia własne powołanie do głoszenia Ewangelii (1 Kor 1,17-2,16). Bycie uczniem Chrystusa oznacza przyjęcie Ewangelii, którą głoszą apostołowie. Zatem nauka, chociaż głoszona w różny sposób, jest jedną Ewangelią Jezusa.

Jedność uczniów Chrystusa jest przeżywana w spotkaniu eucharystycznym. Paweł w szczególny sposób pragnie wyakcen-

tować konieczność zaniechania podziałów społecznych w czasie agapy poprzedzającej Eucharystię, by samo celebrowanie Wieczery Pańskiej było znakiem jedności wspólnoty (1 Kor 11,17-34).

Jakub w swoim liście ukazuje konieczność pełnienia uczynków, które wynikają z wiary: „Wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie” (Jk 2,17). Bycie uczniem Chrystusa oznacza zatem przejście trzech etapów na drodze do pełnej łączności ze wspólnotą. Na początku uczeń musi pokonać grzech (Jk 1,12-27), następnie otworzyć się na dar wiary (2,1), a za wiarą muszą podążać czyny miłosierdzia, ponieważ: „sąd będzie nieubłagany dla tego, który nie czynił miłosierdzia: miłosierdzie odnosi triumf nad sądem” (Jk 2,13).

3. Kościół Ciałem Chrystusa

Obraz ciała w zastosowaniu do społeczeństwa, państwa, a nawet całej ludzkości spotykamy wielokrotnie w literaturze starożytnej. Często do tego obrazu odwoływała się filozofia stoicka. Powiadali oni, że wszechświat przypomina ciało, zaś Boski *logos* (rozum) jest umysłem lub głową, która kieruje tym ciałem. Być może Paweł znając porównania filozoficzne zastosował analogiczny obraz do relacji między wierzącymi a Chrystusem. Mieszkańcom Koryntu zadaje pytanie, gdy wspólnota wiernych się podzieliła: „Czyż Chrystus jest podzielony?” (1 Kor 1,13). Pytanie to sugeruje integralną relację między Chrystusem a Kościołem. Prezentując charyzmatyczną strukturę wspólnoty odwołuje się do obrazu Kościoła jako ciała, którego głową jest Chrystus (1 Kor 12,12-27). Właśnie przy prezentacji charyzmatów zaistniała konieczność szczególnego zaakcentowania jedności wspólnoty, bo tutaj istniało duże niebezpieczeństwo tworzenia podziałów w Kościele. Paweł uczy wspólnotę: „Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało, tak też jest i z Chrystusem. Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno ciało: Czy to Żydzi, czy Grecy, czy niewolnicy,

czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem” (1 Kor 12,12-13). Włączenie do tej wspólnoty, która jest tak ściśle złączona, że stanowi jedno ciało, dokonuje się przez chrzest, a więc wzajemna jest utrzymywana przez Chrystusa, który działa w szczególny sposób w czasie zgromadzenia eucharystycznego. Paweł przypomina naukę o eucharystii i stwierdza: „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10,17). Łącząc się z Chrystusem tak ściśle, że stajemy się jednym ciałem, zobowiązani jesteśmy do zerwania z grzechem. Paweł wielokrotnie w swoich listach wylicza katalogi grzechów, które osłabiają łączność z Chrystusem i Kościołem. Przypomina grzechy między innymi Koryntianom: „Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy, ani rozwieżli, ani mężczyźni współżyjący ze sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdziery nie odziedziczają królestwa Bożego” (1 Kor 6,9-10). Ostatecznie konkludując wieńczy myśl pytaniem, które jest zarazem stwierdzeniem faktu łączności z Chrystusem: „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa?” (1 Kor 6,15). Przynależność zatem do Chrystusa zobowiązuje chrześcijanina do pójścia drogą świętości. Świętość to nie tylko wolność od grzechu, ale przede wszystkim to życie miłością. We wspólnocie powinna panować atmosfera wzajemnej życzliwości i miłości (Rz 12,10; 1 Tes 4,9).

Wierni będący członkami Ciała Chrystusa pełnią w nim określone funkcje: „Jak bowiem w jednym ciele mamy wiele członków, a nie wszystkie członki spełniają tę samą czynność – podobnie wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami. Mamy zaś według udzielonej nam łaski różne dary: bądź dar proroctwa do stosowania zgodnie z wiarą, bądź to urząd diakona – dla wykonywania czynności diakańskich; bądź urząd nauczyciela – dla wykonywania czynności nauczycielskich, bądź dar upominania – dla karcenia” (Rz 12,4-8, por. 1 Kor 12,12-31). Funkcje charyzmatyczne i hierarchiczne wzajemnie się uzupełniają i służą wzrastaniu wspólnoty Ciała Chrystusa.

Wymiar powszechny, kosmiczny obrazu Kościoła jako Ciała Chrystusa rozwija List do Efezjan: „Wykazał On je, gdy wskrze-

sił Go z martwych i posadził po swej prawicy na wyżynach niebieskich, ponad wszelką Zwierzchność i Władzę, i Mocą, i Panowaniem, i ponad wszelkim innym imieniem wzywany nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym. I wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napenia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1,20-23). Powoli we wspólnocie zanika napięcie eschatologiczne, a rodzi się poczucie łączności z Chrystusem, który panuje nad całą rzeczywistością oraz nad przepływającym czasem. Chrześcijanie uświadamiają sobie, że są wpisani w wielki plan zbawienia ludzkości i że Kościół stanowi wspólnotę, w której Chrystus będzie działał nie tylko w tym czasie, ale w przyszłości. Kościół jako Ciało Chrystusa zostaje wpisany w dzieje ludzkości, co wyraża autor Listu do Kolosan w hymnie liturgicznym: „Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie. I On jest Głową Ciała – Kościoła. On jest Początkiem. Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim” (Kol 1,17-18). Każdy chrześcijanin może wpisać się w te wielkie dzieje zbawienia ludzkości własnym życiem: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24).

Świadomość, że przynależy się do Ciała Chrystusa, powinna przenikać codzienne nasze życie. W ten sposób więc miłości między Chrystusem i Kościołem posłuży Pawłowi do prezentacji więzi rodzinnych (Ef 5,21-33). Przed nami pojawia się ideał życia chrześcijańskiego: „Jako więc wybrańcy Boży – święci i umiłowani – obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem, jeśliby miał ktoś zarzut przeciw drugiemu: jak Pan wybaczył wam, tak i wy. Na to zaś wszystko przyobleczcie miłość, która jest więzią doskonałości. A sercami waszymi niech rządzi pokój Chrystusowy, do którego też zostaliście wezwani w jednym Ciele” (Kol 3,12-15).

4. Kościół jako budowla oparta na fundamencie Chrystusa

Stary Testament eksponował znaczenie Świątyni jako miejsca obecności Boga. Szczególną formą czci cieszyło się miejsce najświętsze, gdzie według tradycji w Świątyni Salomona znajdowała się Arka Przymierza, a później była tylko skała, którą identyfikowano z miejscem ofiary złożonej przez Abrahama. W tradycji judaistycznej tę skałę zaczęto uważać za fundament świata. Ta wizja kosmiczna Świątyni Jerozolimskiej została zastąpiona przez chrześcijan obrazem świata, w którego centrum jest Chrystus.

Na początku chrześcijanie nie posiadali specjalnych budynków do sprawowania liturgii, czyniono to w domach prywatnych (1 Kor 16,19). Wyznacznikiem odróżniającym wyznawców Chrystusa od kultu żydowskiego i pogańskiego była sprawowana Eucharystia. W czasie zgromadzenia wiele osób mogło pełnić funkcje publiczne (1 Kor 14,26-33), w tym kobiety (1 Kor 11,5). Liturgię sprawowano w pierwszy dzień tygodnia (1 Kor 16,2). W czasie liturgii czytano teksty Starego Testamentu, czytano listy założycieli wspólnot (1 Tes 5,27; Kol 4,16). Śpiewano hymny (Kol 3,16; Flp 2,6-11). Liturgia zatem uobecniała Chrystusa i pozwalała na Nim budować życie chrześcijaninowi.

W tym kontekście życia liturgicznego pierwotnej wspólnoty rozwija się obraz Kościoła jako budowli, w której Chrystus jest kamieniem węgielnym. W Liście do Efezjan czytamy: „A więc nie jesteście już obcymi i przychodniami, ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga – zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus. W Nim zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha” (Ef 2,19-22). Kościół przeżywający w liturgii obecność Chrystusa uczestniczy w wielkim misterium kosmicznym budowania Jego świątyni duchowej. Zatem nie skała ze Świątyni Jerozolimskiej, ale Chrystus jest kamieniem węgielnym świata.

Nie mury Świątyni Jerozolimskiej są miejscem kultu, ale cały świat, gdzie gromadzą się chrześcijanie i sprawują Eucharystię.

Obraz świątyni duchowej kreśli przed nami również autor Listu św. Piotra: „Zbliżając się do Tego, który jest żywym kamieniem, odrzuconym wprawdzie przez ludzi, ale u Boga wybranym i drogocennym, wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (1 P 2,4-5). Wspólnota jest zatem zbudowana na Chrystusie, bez Niego nie mogłaby istnieć. Dzięki miłosierdziu Jezusa wspólnota stała się ludem Bożym (1 P 2,10), wspólnotą dążącą do świętości (1 P 1,15). Jezus Chrystus umożliwił nam uczestnictwo w swoim kapłaństwie (1 P 2,9) poprzez uświęcenie i miłość braterską (1 P 1,22). Kapłaństwo swoje chrześcijanin wypełnia pośrednicząc w miłości Bożej wobec bliźnich: „Przed wszystkim miejcie wytrwałą miłość jedni ku drugim, bo miłość zakrywa wiele grzechów” (1 P 4,8).

Autor Listu do Hebrajczyków eksponując ideę Jezusa jako arcykapłana (Hbr 8,1) ukazuje obraz wspólnoty, która jest Świątynią. W niej dostępujemy usprawiedliwienia przez Jezusa Chrystusa: „Chrystus, zjawiwszy się jako arcykapłan dóbr przyszłych, przez wyższy i doskonalszy, i nie ręką – to jest nie na tym świecie – uczyniony przybytek, ani nie przez krew kozłów i cielców, lecz przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Najświętszego, zdobywszy wieczne odkupienie” (Hbr 9,11-12). Świątynią staje się cały świat, bo wszędzie można dostąpić zbawienia, ale warunkiem uczestnictwa w tej kosmicznej liturgii sprawowanej przez Jezusa jest wiara w Jego pośrednictwo otwierające nową przestrzeń życia: „Takiego mamy arcykapłana, który zasiadł po prawicy tronu Majestatu w niebiosach jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku zbudowanego przez Pana, a nie przez człowieka” (Hbr 8,1-2). Zatem kult Świątyni Jerozolimskiej zaledwie zapowiadał nową liturgię przeżywaną we wspólnocie, która uwierzyła w Jezusa pośrednika (arcykapłana) w drodze do rzeczywistości nieba.

5. Kościół jako oblubienica Chrystusa

Kolejnym obrazem pojawiającym się w Liście do Efezjan jest przedstawienie Kościoła jako oblubienicy Chrystusa. Obraz ten nawiązuje do symboliki Starego Testamentu, gdzie Izrael jest żoną i narzeczoną Boga (Oz 1-3; Ez 16,23). Prorok piszący w duchu Izajasza pociesza naród: „Nie wstydź się, bo już nie doznasz pohańbienia [...]. Bo małżonkiem ci jest twój Stworzyciel [...]. I jakby do porzuconej żony młodości mówi twój Bóg: Na krótką chwilę porzuciłem ciebie [...], ale w miłości wieczystej nad tobą się ulitowałem” (Iz 54,4-8). Bóg obdarzy naród miłością i wiernością, chociaż naród nie zawsze okazywał posłuszeństwo Bożym prawom. W alegorycznym tłumaczeniu Pieśni nad Pieśniami pojawia się również obraz miłości, który może ukazywać troskę Boga o swój lud. Analogiczny obraz pojawia się w Liście do Efezjan, gdzie pouczenia dotyczące życia rodzinnego oparte są na wzorze relacji między Chrystusem i Kościołem. Chrystus „umiłował Kościół” aż tak, że: „wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić” (Ef 5,25). Chrystus nieustannie troszczy się o Kościół, jak każdy człowiek, ponieważ jesteśmy Jego ciałem. Z chwilą przyjęcia chrztu dokonały się nasze zaślubiny z Chrystusem i staliśmy się z Nim jednym ciałem. Relacja zatem między Oblubieńcem-Chrystusem i Oblubienicą-Kościółem jest tak ścisła, że każdy chrześcijanin może powiedzieć za Pawłem: „Teraz zaś już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Paweł chlubi się, że wypełnił funkcję analogiczną do дружбы, doprowadzając do zaślubin wiary między wspólnotą koryncką a Chrystusem. „Poślubiłem was przecież jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę” (2 Kor 11,2). Wspólnota zatem musi szanować tę wielką godność, jakiej dostąpiła dzięki trudowi apostołskiemu Pawła.

6. Kościół jako uprawna rola

Paweł próbując przezwyciężyć podziały we wspólnocie korynckiej odwołuje się do obrazu uprawnej roli, w której

trudzi się wielu, ale plon zależy od samego Boga: „Ja siałem, Apollos podlewał, ale Bóg dał wzrost. Otóż nic nie znaczy ten, który siew, ani ten, który podlewa, tylko Ten, który daje wzrost – Bóg. Ten, który siew, i ten, który podlewa, stanowią jedno; każdy według własnego trudu otrzyma należną zapłatę. My bowiem jesteśmy pomocnikami Boga, wy zaś jesteście uprawną rolą i Bożą budowlą” (1 Kor 3,6-9). W tym przypadku wspólnota koryncka jawi się jako przedmiot działania apostołskiego, którego fundamentem jest działanie Chrystusa. Służebna rola działalności apostołskiej wobec działania łaski Chrystusa powinna być w świadomości wspólnoty wierzących, jak i wśród głoszących Ewangelię.

7. Kościół jak drzewo oliwne

Obrazem tym Paweł posługuje się w Liście do Rzymian 11,16-24: „Jeżeli bowiem zaczyn jest święty, to i ciasto; jeżeli korzeń jest święty, to i gałęzie. Jeżeli zaś niektóre zostały odcięte, a na ich miejsce zostałeś wszczepiony ty, który byłeś dziczką oliwną, i razem [z innymi gałęziami] z tym samym korzeniem złączony, na równi z nim czerpałeś soki oliwne, to nie wynos się ponad te gałęzie. A jeżeli się wynosisz, pamiętaj, że nie ty podtrzymujesz korzeń, ale korzeń ciebie” (Rz 11,16-18). Paweł rozwija metaforę drzewa oliwnego ukazując zależność między wspólnotą starotestamentalną a rodzącym się Kościołem. Rolę korzenia spełniają patriarchowie, od których wywodzi się cały naród w formie gałęzi stanowiących wspólnotę dwunastu pokoleń. W tę wspólnotę zostają wszczepieni poganie, tak jak się szczepi drzewo, i od tej pory z tej nowej gałęzi są dobre owoce. Paganie wszczepieni do Kościoła przynoszą owoce wiary i jest to powodem ich chluby, ale nie mogą zapomnieć, że bez korzenia, z którego czerpią soki, czyli bez wspólnoty starotestamentalnej, nie mogliby teraz zaowocować. Zatem obraz oliwki posłużył Pawłowi do ukazania jedności Kościoła, składającego się z wierzących w Chrystusa Żydów i pogan.

IV. STRUKTURA KOŚCIOŁA

1. Hierarchiczny wymiar Kościoła

We wspólnocie Kościoła rozwijały się urzędy i posługi, o czym Paweł wspomina ogólnie w 1 Tes 5,12. W Kościele korynckim funkcjonowały dosyć wcześnie urzędy nauczyciela (1 Kor 12,28) oraz proroka (1 Kor 12,28). W liście skierowanym do Tymoteusza Paweł prezentuje urzędy i posługi w Kościele: biskup (1 Tm 3,1-7), starszy (1 Tm 4,17-20), diakon (1 Tm 3,8-13). Sprawujący urzędy zostali obdarzeni Duchem (1 Kor 12,4-11), a ich posługa jest darem Bożym (Rz 12,4-8). Paweł mówi o kontynuacji posług (1 Tm 3,1-13), żeby Kościół mógł ustrzec się od błędów (2 Tm 1,13-14).

Katalog urzędów i posług w pierwotnym Kościele zostaje zaprezentowany w Liście do Efezjan: „I On ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4,11-13).

W Liście do Efezjan pojawia się funkcja pasterza, a brak jest w katalogu prezbitera lub biskupa (Ef 4,11). Wydaje się, że funkcja prezbitera i biskupa mogła być określona jednym szerszym pojęciem, jakim było pasterzowanie. W tymże liście Paweł prezentując własne posłannictwo przypomina wspólnocie, że spełniane funkcje w Kościele są darem Bożym (Ef 3,7-11). W ten sposób w pierwotnym Kościele możemy odnaleźć wiele funkcji, które wzajemnie się uzupełniają, a czasami kompetencje poszczególnych urzędów zachodzą na siebie. W nauczaniu Pawła możemy wyodrębnić następujące urzędy: Apostołowie (1 Kor 9,1; 1 Kor 15,7-9), przełożeni wspólnot (1 Tes 5,12-13), prezbiterzy (1 Tm 5,17.19; Tt 1,5), prorocy (Ef 4,11; Ef 2,20; Ef 3,5-8; 1 Kor 14,1-39; 1 Kor 12,8-11), ewangeliści (2 Tm 4,5;

Rz 1,15), pasterze i nauczyciele (Ef 4,11;), diakoni (1 Tm 4,6; Rz 16,1), biskup (Tt 1,5; Flp 1,1).

Pierwotny Kościół był budowany na autorytecie apostołów. Paweł tytuł ten odnosi do uczniów Jezusa, którzy pełnią funkcję wysłanników Kościołów (Ga 1,17.19; 1 Kor 9,5). Do grona apostołów zalicza również samego siebie (1 Kor 9,1). Wysłannikami Kościołów są ci, którzy mają wraz z Pawłem przekazać biednym wspólnoty jerozolimskiej zbiórkę gmin Macedonii i Achai (2 Kor 8,23). W tym samym sensie nazywany jest Epafrodyt apostołem Filipian (Flp 2,25), ponieważ jako ich wysłannik i w ich zastępstwie służył pomocą Pawłowi (por. Flp 2,30). Apostołami zostają nazwani Andronik i Junias, którzy przyjęli chrzest przed Pawłem i byli związani z Kościołem jerozolimskim. Paweł w Liście do Rzymian pisze: „Pozdrówcie Andronika i Juniasa, krewnych moich i współwięźniów, którzy cieszą się dużą powagą wśród apostołów, a chrześcijanami stali się przede mną” (Rz 16,7). Paweł wyjaśnia wspólnocie korynckiej obecność kobiet w gronie misjonarzy wspominając o apostołach: „Czyż nie mamy prawa prowadzić z sobą siostry – niewiasty, jak inni apostołowie, bracia Pańscy i Kefas” (1 Kor 9,5). Wydaje się, że termin apostołowie obejmuje w tym miejscu zarówno grono dwunastu, jak i desygnowanych przez to grono misjonarzy. Wyszczególnienie osobnej grupy braci Pańskich i Kefasa może zawierać gradację, która była przyjmowana w ramach samej grupy apostoelskiej. Szczególną powagą cieszył się Kefas, później bracia Pańscy, a następnie inni apostołowie. Termin „apostoł” jest zatem tytułem określającym na początku misję otrzymaną od Chrystusa, a potem rozciągnięty został na tych, którzy w tej misji uczestniczyli.

Z terminem „Dwunastu” spotykamy się u Pawła jeden tylko raz w związku z wyliczeniem tych, którzy widzieli Chrystusa zmartwychwstałego. Paweł argumentuje: „Ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu. Potem ukazał się jednocześnie więcej niż pięciuset braciom... Potem ukazał się Jakubowi, potem wszystkim apostołom. A w końcu po wszystkim ukazał się mnie” (1 Kor 15,5). Wydaje się, że grono dwunastu, które funkcjonowało

w pierwotnym Kościele, zostało poszerzone o tych, którzy spotkali się z Chrystusem Zmartwychwstałym i stali się głosicielami tej prawdy. Paweł siebie zalicza do grona apostołów na mocy powierzonej mu misji przez Zmartwychwstałego: „Paweł apostoł nie od ludzi ani też przez człowieka, ale przez Jezusa Chrystusa i Boga Ojca, który go wzbudził z martwych” (Ga 1,1; por. 1 Kor 9,1). Tytuł apostołski Pawła został potwierdzony oficjalnie na „Soborze Jerozolimskim” w 49 r. po Chr. poprzez stwierdzenie, że Pawłowi została powierzona misja wśród pogan, a Piotrowi wśród Żydów (Ga 2,7-8; Rz 11,13).

Zadaniem apostołów jest nauczanie, zakładanie Kościołów i sprawowanie w nich urzędów. Charakterystycznym rysem posługi apostołskiej jest jedność w nauczaniu. Ewangelia jest jedna i nawet anioł z nieba nie może jej zmienić (Ga 1,8-9; 1 Kor 3,11; 4,6). Paweł wyjaśnia, że „czy ja, czy oni (inni apostołowie): to samo głosimy i w to samo uwierzyliście” (1 Kor 15,11). Bardzo szybko tworzy się tradycja Kościoła, za głoszenie której staje się odpowiedzialne grono apostołskie. Paweł pisze Koryntianom: „A chwałę was, bracia, że we wszystkim pamiętacie o mnie i trzymacie się tradycji, jak wam podałem” (1 Kor 11,2). Przypomnienie to potrzebne jest również mieszkańcom Tesalonik: „Przeto, bracia, trwajcie niewzruszenie i trzymajcie się tradycji, którą poznaliście czy to przez żywe słowo, czy też przez list nasz” (2 Tes 3,6).

We wczesnym Kościele pojawia się stosunkowo szybko funkcja przełożonego wspólnoty. Już w jednej z pierwszych wspólnot założonych przez Pawła w Tesalonice ustanowiony jest przełożony gminy: „A prosimy was, bracia, abyście byli posłuszni tym, którzy wśród was pracują i przewodniczą (*proistaménous*) wam w Panu i upominają was. Szanujcie ich nad wyraz w miłości dla ich pracy; żyjcie ze sobą w pokoju” (1 Tes 5,12-13). W następnym etapie rozwoju Kościoła tytuł przewodniczącego zastępuje określenie prezbitera. Prezbyterzy przyjmują jałmużnę przywiezioną przez Pawła i Barnabę od Kościoła antiocheńskiego. Zdarzenie to mogło mieć miejsce około 44 r. po Chr. Prezbyterzy są również obecni na Soborze Jerozolimskim w 49 r. po Chr. (Dz 15). Paweł,

wraz z Barnabą, we wszystkich zakładanych przez siebie Kościołach ustanawiali prezbyterów: „A gdy w każdym Kościele ustanowili im prezbyterów przez włożenie rąk wśród modlitw i postów, polecili ich Panu, w którego uwierzyli” (Dz 14,23). Pierwsza podróż misyjna Pawła i Barnaby odbyła się w latach 45-49 po Chr. Prezbyterzy byli ustanawiani przez ryt włożenia rąk, który jest znany już w Starym Testamencie i oznacza przekazanie władzy. W ten sposób kiedyś Mojżesz przekazał władzę Jozuemu (Lb 27,18.23; Pwt 34,9). Przez gest włożenia rąk Tymoteusz ma polecenie ustanowienia prezbyterów w Efezie (1 Tm 3,1-7; 5,17.22) i prawdopodobnie również na Krecie (Tt 1,5).

Wydaje się, że w pierwotnym Kościele zakres obowiązków prezbyterów i biskupów był podobny, skoro Łukasz w Dziejach Apostolskich tę samą grupę ludzi raz nazywa prezbyterami (Dz 20,17), innym razem biskupami (Dz 20,28). W szczególny sposób biskupów wyeksponował Paweł w Liście do Filipian, gdzie wśród adresatów pojawia się wspólnota Kościoła wraz z biskupami i diakonami. Wydaje się, że Paweł pragnął wyeksponować przełożonych we wspólnocie w Filipi, wobec których miał dług wdzięczności za okazaną mu pomoc w trudnościach materialnych.

Zakres władzy prezbyterów-biskupów został określony przez Pawła na spotkaniu w Milecie ze starszymi Kościoła efeskiego, pod koniec trzeciej podróży misyjnej, prawdopodobnie w 57 r. po Chr. Wówczas Paweł powiedział: „Czuwajcie nad sobą i nad całą owczarnią, w której was Duch Święty ustanowił biskupami, abyście zarządzili (pasterzowali) Kościołem Bożym, nabytym własną Jego krwią. Ja wiem, że po moim odejściu wejdą między was wilki drapieżne, nie oszczędzając owczarni. A nawet między wami samymi znajdą się ludzie mówiący rzeczy przewrotne, aby pociągnąć za sobą uczniów. Dlatego czuwajcie” (Dz 20,28-31). Ta funkcja pasterska prezbyterów obejmowała kierowanie i nauczanie wiernych, a głównie czuwanie nad sobą i nad całą owczarnią, aby zachowana była czystość Ewangelii. Analogiczne funkcje prezbyterów ukazane zostają w Liście do Tymoteusza:

„Prezbiterzy, którzy dobrze przewodzą, zasługują na podwójną cześć, zwłaszcza ci, którzy się trudzą głoszeniem słowa i nauką” (1 Tm 5,17).

Funkcję tę pełnią prezbiterzy z woli i na skutek działania Ducha Świętego. Choć wybrał ich Paweł, to jednak ustanowił ich Duch Święty (Dz 20,28). A więc władza prezbiterów, choć podporządkowana apostołskiej, jest pochodzenia Boskiego. Prezbiterom, których ma ustanowić Tytus w miastach Krety, stawia się określone wymagania, powinien to być człowiek: „bez zarzutu, mąż jednej żony, mający dzieci wierzące, nie pomawiane o złe prowadzenie się i nie krnąbrne. Biskup bowiem, jako władca Boży, winien być bez zarzutu, nie zarozumiały, nie gniewliwy, nie skłonny do pijaństwa i awantur ani chciwy brudnego zysku, lecz gościnny, miłujący to, co dobre, rozsądny, sprawiedliwy, pobożny, opanowany, trzymający się nauki pewnej, zgodnej z tradycją, aby mógł i napominać w zdrowej nauce i przekonywać opornych” (Tt 1,6-9).

Nauka o przymiotach biskupa-prezbitera została zaprezentowana również w Pierwszym Liście do Tymoteusza: „Biskup powinien być nienaganny, mąż jednej żony, trzeźwy, rozsądny, przyzwoity, gościnny, sposobny do nauczania, nieprzebierający miary w picu wina, niesклонny do bicia, ale opanowany, niekłótlivy, niechciwy na grosz, dobrze rządzący własnym domem, trzymający dzieci w uległości, z całą godnością. (...) Nie może być świeżo ochrzczony, ażeby wbiwszy się w pychę nie wpadł w diabelskie potępienie. Powinien też mieć dobre świadectwo ze strony tych, którzy są zewnątrz, żeby się nie naraził na wzgardę i sidła diabelskie” (Tm 3,2-7). Zauważmy, że katalogi cech biskupa-prezbitera eksponują przede wszystkim zalety, które świadczą o tym, że jest dobrym człowiekiem. Następnie zostają dodane te aspekty, które potrzebne są do prowadzenia specyficznej wspólnoty, jaką jest lokalny Kościół, a więc powinien posiadać wiarę już ugruntowaną i być gotowym do nauczania i egzekwowania tej nauki.

Obraz prezbitera, który jest pasterzem wspólnoty, przedstawia również autor Pierwszego Listu Piotra: „Starszych więc, którzy są wśród was, proszę, ja również starszy, a przy tym świadek

Chrystusowych cierpień oraz uczestnik tej chwały, która ma się objawić: paście stado Boże, które jest przy was, strzegąc go nie pod przymusem, ale z własnej woli, jak Bóg chce; nie ze względu na niegodziwe zyski, ale z oddaniem; i nie jak ci, którzy ciemieją gminy, ale jako żywe przykłady dla stada. Kiedy zaś objawi się Najwyższy Pasterz, otrzymacie niewiedzący wieniec chwały. Tak samo wy, młodzieńcy, bądźcie poddani starszym” (1 P 5,1-5). Zauważamy, że w niektórych wspólnotach pojawił się jakiś kryzys ideału prezbitera, skoro zaistniała potrzeba odwołania się do celu pasterzowania, jakim jest otrzymanie nagrody od Najwyższego Pasterza, którym jest Chrystus.

Wokół Pawła kształtuje się grono jego najbliższych współpracowników. Jednym z nich był Tymoteusz pochodzący z Lystry. Paweł założył Kościół w Lystrze, w czasie pierwszej podróży misyjnej i może już wówczas spotkał Tymoteusza. Wiemy, że na pewno Tymoteusz uczestniczył w drugiej i trzeciej wyprawie ewangelizacyjnej Pawła (Dz 17,14nn.; 18,5; 19,22; 20,4). Tymoteusz otrzymywał zadanie utwierdzenia w wierze braci w Tesalonice (1 Tes 3,2.6). Przygotowywał drogę ewangelizacji dla Pawła w Macedonii (Dz 19,22). Otrzymuje misję nauczania w Koryncie (1 Kor 4,17; 16,10; 2 Kor 1,19). Jest współpracownikiem Pawła w czasie nauczania rzymskiego Pawła (Rz 16,21). Towarzyszy apostołowi w czasie uwięzienia (Flp 1,1; 2,19; Kol 1,1). Tymoteusz otrzymuje szczególną władzę poprzez włożenie rąk na niego przez Pawła i grono prezbiterów (1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6). Zakres obowiązków Tymoteusza został określony w listach skierowanych do niego. Jako główne zadanie powierzona zostaje mu troska o nauczanie wspólnoty i czystość doktryny chrześcijańskiej (1 Tm 1,3; 2 Tm 1,13; 2,14-26). Jego obowiązkiem jest pilnować tradycji apostołskiej (*paratheke*) (1 Tm 6,20; 2 Tm 1,14), opartej na Starym Testamencie i nauce Chrystusa (2 Tm 3,14-17). Posiada w powierzonej wspólnotcie władzę rządzenia (2 Tm 4,2), przekazywania władzy nauczania (2 Tm 2,20). Posiada również władzę wkładania rąk na prezbiterów-biskupów i diakonów (1 Tm 5,22) zgodnie z przyjętymi zaleceniami od

Pawła (1 Tm 3,2-13). Zakres jego władzy obejmuje całą wspólnotę wiernych wraz z prezbiterami, którzy mu podlegają (1 Tm 5,19-20). Podobny zakres obowiązków jak Tymoteusz w Efezie ma do wykonania Tytus na Krecie. Jego zadaniem jest ustanawiać w poszczególnych miastach prezbiterów (Tt 1,5), czuwać nad całą wspólnotą; nad starcami, nad starszymi niewiastami, dziećmi i niewolnikami (Tt 2,2-10). W jego gestii znajduje się odpowiedzialność za nauczanie i zdrową doktrynę (Tt 2,1.7-8). Posiada również władzę rzędzenia, włącznie z możliwością karania (Tt 2,15). Paweł posiadał jeszcze innych współpracowników. Z imienia znamy: Sylwana (1 Tes 1,4; 2 Tes 1,1; 2 Kor 1,19; Dz 15,40; 18,5); Arystarcha, Marka, kuzyna Barnaby, Justusa (Kol 4,10-11), Łukasza i Demasa (Flm 24), Epafrodyta (Flp 2,25), Klemensa (Flp 4,3), Epafrasa (Ef 3,7; Kol 1,7.23-25), Tychika (Ef 6,21; Kol 3,7), Archipa (Flm 2), Filemona (Flm 1) i Krescenesa (2 Tm 4,10). Nie wiemy, jaki był zakres obowiązków pozostałych współpracowników Pawła. Czy był podobny? Wydaje się, że tutaj, wśród współpracowników apostołów, należy szukać genezy posługi biskupiej sprawowanej obecnie w Kościele.

We wspólnotach założonych przez Pawła pojawia się funkcja diakona. Geneza tego pojęcia wywodzi się ze środowiska administracji greckiej, gdzie diakonia oznacza służbę administracyjną wobec społeczeństwa i państwa. Posługa diakonatu zrodziła się z konieczności wypełniania zadań charytatywnych przez wyznaczone osoby. Wzorem tutaj mogła być analogiczna posługa rozwijana w kręgach synagogałnych. Autor *Dziejów Apostolskich* prezentuje wybór siedmiu mężów, którym możemy przypisać funkcję diakonów, są to: Szczepan, Filip, Prochor, Nikanor, Tymon, Parmenas i Mikołaj. Prezentacja ich imion wraz z rytym włożenia rąk (Dz 6,5-6) świadczy o wadze rodzącej się posługi w Kościele. Należy przypuszczać, że wzór podziału kompetencji przeniósł się do innych pierwotnych wspólnot. Funkcja ta pojawia się również we wspólnotach założonych przez Pawła. Wśród adresatów Listu do Filipian pojawiają się diakoni (Flp 1,1). W Liście do Tymoteusza Pa-

weł prezentuje sposób doboru kandydatów na urząd diakona: „Diakonami powinni być ludzie godni, w mowie nieobłudni, nienadużywający wina, niechciwi brudnego zysku, lecz utrzymujący tajemnicę wiary w czystym sumieniu. Niech będą najpierw poddani próbie, i dopiero wtedy niech spełniają posługę, jeśli są bez zarzutu. [...] Diakoni niech będą mężami jednej żony, rządzący dobrze dziećmi i własnymi domami. Ci bowiem, skoro dobrze spełniali czynności diakańskie, zdobywają sobie zaszczytny stopień i ufność śmiałość w wierze, która jest w Chrystusie Jezusie” (Tm 3,8-10; 12-13). Zakres ich obowiązków nie ograniczał się tylko do posługi charytatywnej, ale obejmował również posługę głoszenia Ewangelii i wprowadzania do Kościoła poprzez chrzest. Wiemy, że Szczepan przemawiał pod natchnieniem Ducha Świętego i prowadził dysputy z przeciwnikami drogi Jezusa (Dz 6,8-10); Filip głosił Chrystusa w miastach Samarii i udzielał chrztu (Dz 8,5-13).

Paweł wspomina również o funkcji diakonis w pierwotnym Kościele. Wspólnocie w Rzymie przedstawia diakonisę Febę: „Polecam wam Febę, naszą siostrę, diakonisę Kościoła w Kenchrach. Przyjmijcie ją w Panu tak, jak się świętych winno przyjmować. Wesprzyjcie ją w każdej sprawie, w której pomocy waszej będzie potrzebowała. I ona bowiem wspierała wielu, a także i mnie samego” (Rz 16,1-2). Paweł prezentując wymagania na kandydatów do funkcji diakona w Liście do Tymoteusza wspomina również o kobietach. „Kobiety również – czyste, nieskłonne do oczerniania, trzeźwe, wierne we wszystkim” (Tm 3,11) – w domyśle – mogą pełnić funkcję diakona. Zatem przez analogię możemy przypuszczać, że do nich odnoszą się również i pozostałe wskazania dotyczące kandydatów, oczywiście o ile kobiety mogły je w ogóle wypełniać. Zakres ich obowiązków nie jest nam znany z tekstów Nowego Testamentu, ale tradycja późniejsza przypisuje im posługę nauczania kobiet, asystowanie przy chrzcie oraz odwiedzanie chorych. Ich posługa mogła nawiązywać do obecności kobiet w Świątyni Jerozolimskiej usługujących przy rytach oczyszczenia kobiet.

Wydaje się, że w pierwotnym Kościele szczególną rolę odgrywała grupa określana mianem „wdów”. Paweł zaleca Tymoteuszowi, żeby stworzył grupę kobiet, które mogą służyć wspólnocie Kościoła: „Do katalogu należy wciągnąć taką wdowę, która ma co najmniej lat sześćdziesiąt, była żoną jednego męża, ma za sobą świadectwo o takich dobrych czynach: że dzieci wychowała, że była gościnna, że obmyła nogi świętych, że zasmuconym przyszła z pomocą, że pilnie brała udział we wszelkim dobrym dziele” (Tm 5,9-10). Kobiety pragnące przyjąć tytuł wdowy składały prawdopodobnie pewien rodzaj przysięgi, ponieważ Paweł wspomina, że niektóre młodsze tę przysięgę zrywały (Tm 5,11). Przysięga obejmowała zakres przyjętych obowiązków i zobowiązanie, że nie wyjdą za mąż powtórnie. Zakres obowiązków trudny jest do zweryfikowania, ale dowiadujemy się, że powinny trwać na modlitwie (Tm 3,5) oraz pełnić posługę miłosierdzia (Tm 3,10).

We wspólnocie starano się unikać podziałów społecznych (Ga 3,28; 1 Kor 11,5; Flm 16), chociaż nie głoszone oficjalnie zniesienia niewolnictwa, a pozycja kobiety w niektórych wspólnotach mogła być niższa od mężczyzn (1 Kor 14,34; 1 Tm 2,11-12). Niektórzy byli bogaci i mieli swoich niewolników (Flm 15-16). Niektórzy zajmowali ważną pozycję w społeczeństwie (Rz 16,23) i posiadali domy wystarczająco duże, że mogły się w nich odbywać spotkania wspólnoty (Rz 16,5; 1 Kor 16,19; Kol 4,15). Bogaci jednak we wspólnotach Kościoła stanowili mniejszość (1 Kor 1,26). Wielu chrześcijan było niewolnikami (1 Kor 7,20-24; Kol 3,22-25; Ef 6,5-9; 1 P 2,18-25).

2. Charyzmatyczny wymiar Kościoła

Charyzmatyczny wymiar Kościoła, w spojrzeniu Pawła, jest integralnie związany z jego strukturą hierarchiczną. Paweł konkludując naukę o Kościele jako Ciele Chrystusa w Liście do Koryntian przedstawia różne funkcje w Kościele, którym towarzyszą odpowiednie dary Ducha: „I tak ustanowił Bóg

w Kościele naprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia oraz przemawiania rozmaitymi językami” (1 Kor 12,28). Wcześniej przedstawił dary, które wzajemnie się uzupełniając pozwalają wyznawcy Chrystusa służyć wspólnocie: „Jednemu dany jest przez Ducha dar mądrości słowa, drugiemu umiejętność poznawania według tego samego Ducha, innemu jeszcze dar wiary w tymże Duchu, innemu łaska uzdrawiania w jednym Duchu, innemu dar czynienia cudów, innemu prorocтво, innemu rozpoznawanie duchów, innemu dar języków i wreszcie innemu łaska tłumaczenia języków” (1 Kor 12,8-10). W Liście do Rzymian Paweł wyszczególnia cztery dary: „Mamy zaś według udzielonej nam łaski różne dary: bądź dar prorocтва [do stosowania] zgodnie z wiarą; bądź to urząd diakona – dla wykonywania czynności diakonских; bądź urząd nauczyciela – dla wypełniania czynności nauczycielskich; bądź dar upominania – dla karcenia” (Rz 12,6-8). Charyzmaty są zatem łaską daną do pełnienia poszczególnych posług w Kościele. W Liście do Efezjan Paweł pisze: „Każdemu zaś z nas została dana łaska według miary daru Chrystusowego” (Ef 4,7), a następnie przedstawia poszczególne funkcje w Kościele: „I On ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego” (Ef 4,11-12). Działanie charyzmatów jednak nie zamyka się jedynie w strukturze hierarchicznej, ale przenika cały Kościół i otwiera wszystkich wyznawców Chrystusa na moc Bożą. Istotą charyzmatów jest otrzymanie darów od Boga dla dobra wspólnoty (1 Kor 12,7; 14,12), mają one służyć budowaniu Kościoła (Ef 4,15-16). Paweł porządkuje hierarchicznie działanie charyzmatów w Kościele. Ich ważność układa się według potrzeb budowania wspólnoty Kościoła. Charyzmaty podporządkowane są miłości, co Paweł eksponuje w chiastycznej konstrukcji fragmentu 1 Kor

12-14, gdzie w centrum jest umieszczony największy dar, jakim jest miłość. To miłość staje się kryterium oceny posiadanych darów od Boga. Bez postawy miłości chrześcijanin nie może powiedzieć, że posiada inne dary.

V. CEL KOŚCIOŁA

Pierwotny Kościół żył w przekonaniu, że Chrystus szybko powróci tryumfując na końcu dziejów. To napięcie eschatologiczne rzutowało na sposób myślenia pierwszych chrześcijan. Z drugiej strony wierzący doświadczali Chrystusa we wspólnocie Kościoła. Celem przecież włączenia do wspólnoty było coraz pełniejsze zjednoczenie z Chrystusem. Nauka św. Pawła zmierzała do określenia dwóch płaszczyzn w życiu chrześcijanina. Z jednej strony chrześcijanin powinien doświadczać obecności Chrystusa w Kościele i ten cel dotyczy czasu i miejsca, w którym człowiek żyje obecnie. Z drugiej strony chrześcijanin nie może zgubić celu, który wybiega w jego życie przyszłe, kiedy Chrystus powróci w swej chwale i nastanie nowa forma istnienia wspólnoty. Stąd jedność z Jezusem uzyskuje się przez zachowywanie Jego nauki i działanie uświęcające Chrystusa. Pełnię tego zjednoczenia wspólnota osiągnie w chwili paruzji: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5,23). W drodze do pełnego doświadczenia Jezusa w czasach eschatologicznych chrześcijanin powinien skoncentrować się na dwóch płaszczyznach, na lepszym poznaniu nauki Jezusa i życiu miłością, w której się ciągle może wydoskonalać: „Bóg jest mi świadkiem, jak gorąco tęsknię za wami wszystkimi ożywiony miłością Chrystusa Jezusa. A modlę się o to, aby miłość wasza doskonaliła się coraz bardziej i bardziej w głębszym poznaniu i wszelkim wycuciu dla oceny tego, co lepsze, abyście byli czysti i bez zarzutu na dzień Chrystusa” (Flp 1, 8-9).

W Liście do Efezjan Paweł uszczegóławia cele Kościoła. Dążymy do takiego stanu: „aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa [...] Żyjąc prawdziwie w miłości sprawmy, by wszystko rośło ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi. Z Niego całe Ciało – zespolone i utrzymane w łączności dzięki całej więzi umacniającej każdy z członków stosownie do jego miary – przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości” (Ef 4,13-16). Zatem życie nauką Jezusa i pełnienie czynów miłości prowadzi do stanu człowieka doskonałego. Kościół zatem umożliwia osiągnięcie pełni człowieczeństwa dzięki Chrystusowi i Jego nauce, ale chrześcijanin musi mieć jeszcze dalszą perspektywę.

Kościół sięga również poza przestrzeń i czas doczesności, wszakże Paweł zapewnia, że pierwsi zmartwychwstaną zmarli w Chrystusie (1 Tes 4,16). Wspólnota zbawionych zostanie objawiona w chwili paruzji: „Gdy przybędzie Pan, aby być uwielbionym wśród świętych”. Powinniśmy czekać „na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa ze wszystkimi świętymi Jego” (2 Tes 1,10; por. 1 Tes 3,13). Cel zatem doskonalenia życia chrześcijańskiego nie może przysłonić tej perspektywy, która wywodzi się z przestrzeni ziemskiej i sięga w przestrzeń niebiańską, w wieczność. O tym celu przypomina również autor Pierwszego Listu Piotra: „Wy bowiem jesteście przez wiarę strzeżeni mocą Bożą dla zbawienia, gotowego objawić się w czasie ostatecznym” (1 P 1,5) i konkluduje „ucieszycie się radością niewymowną i pełną chwały wtedy, gdy osiągniecie cel waszej wiary – zbawienie dusz” (1 P 1,9).

ANTROPOLOGIA

Wydawcy *Encyklopedii Katolickiej* definiują antropologię biblijną jako naukę o człowieku „z punktu widzenia jego relacji do Boga w oparciu o dane objawienia”³⁷⁹. W niniejszym opracowaniu zajmujemy się częścią antropologii biblijnej Nowego Testamentu. Listy św. Pawła i List do Hebrajczyków tworzą zwyczajowo tzw. *Corpus Paulinum*, przy czym należy odróżnić listy autentycznie Pawłowe (Rz, 1-2 Kor, Ga, Flp, 1 Tes, Flm) oraz takie, co do których istnieje wśród uczonych różnica zdań na temat ich autentyczności. Niemniej należy przyjąć, iż co najmniej List do Efezjan oraz trzy Listy Pasterskie (1-2 Tm, Tt) mają charakter deuteropawłowy. Listy św. Pawła ze względu na swoją zawartość i treść dają podstawę do opracowania całościowej antropologii apostoła Pawła.

Nowy Testament zawiera inny jeszcze zbiór siedmiu listów już w starożytności nazywanych „katolickimi”, czyli powszechnymi (zob. Euzebiusz, *Historia ecclesiastica* II 23, 24-25; VI 14, 1). Spośród nich interesują nas tutaj List Jakuba, Pierwszy i Drugi List Piotra oraz małe Listy Judy. Listy te są poświęcone codziennemu życiu wspólnot chrześcijańskich, chociaż i w nich nie brak treści teologicznych. Mając na uwadze duże ich zróżnicowanie pod względem treści, nieznanych autorów i adresatów, a także ich okazjonalny charakter, trudno uznać te listy za pod-

³⁷⁹ *Encyklopedia Katolicka*, 1, Lublin 1985, kol. 679. Antropologię biblijną omówili: L. Stachowiak antropologię Starego Testamentu (kol. 690-692), natomiast K. Romaniuk antropologię Nowego Testamentu (kol. 692-694), w tym antropologię św. Pawła.

stawę do napisania całościowej antropologii³⁸⁰. Najpierw przeanalizujemy listy Apostoła Narodów, uwzględniając także listy deuteropawłowe, a następnie zastanowimy się nad antropologią Listu do Hebrajczyków i wymienionych Listów Katolickich.

I. ANTROPOLOGIA ŚW. PAWŁA

Spojrzenie św. Pawła na człowieka, jego początki i obecny status, ale także ostateczne przeznaczenie, wiąże się ściśle z dziełem odkupienia i usprawiedliwienia, jakiego dokonał Bóg w Chrystusie Jezusie. Ujmując inaczej, antropologia św. Pawła jest integralną częścią jego chrystologii i soteriologii. Przeglądając dawniejsze i nowsze opracowania kwestii łatwo zauważyć, iż autorzy dostrzegają ten wzajemny związek, ale różnią się w rozwiązaniach, jak konkretnie opisać naukę Apostoła o człowieku. Propozycje oscylują między wykładem systematycznym, ujęciem historiozbawczym lub łączą oba sposoby prezentacji³⁸¹. Ciekawą koncepcję antropologii św. Pawła w ujęciu historiozbawczym proponuje J.A. Fitzmyer, który podzielił swój wykład na sytuację człowieka przed Chrystusem oraz ludzkość włączoną w Chrystusa³⁸². Z kolei przykładem systematycznego wykładu antropologii św. Pawła na

³⁸⁰ Wystarczy przewertować całościowe opracowanie antropologii biblijnej Starego i Nowego Testamentu, której autorem jest H. Langkammer, by zrozumieć te trudności. Zob. H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004.

³⁸¹ Wystarczy porównać ze sobą kilka niemieckich propozycji ujęcia antropologii św. Pawła. Zob. K.H. SCHELKLE, *Paulus. Leben – Briefe – Theologie*, Darmstadt 1981; J. GNILKA, *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*, HThKNT Supplementband 6, Freiburg im Breisgau 1996 (*Parwół z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001; tutaj za wydaniem polskim); U. SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin – New York 2003, 565–627.

³⁸² J.A. FITZMYER, *Teologia św. Pawła*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 2162–2178 (§ 81–137).

gruncie polskim jest J. Stępień, którego praca *Teologia św. Pawła* zasługuje tutaj na osobne odnotowanie. Znamienny podtytuł tego opracowania, *Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, wskazuje na kierunek myśli Autora, który dobrze odczytał teologiczne stanowisko Apostoła Narodów. Pierwsza część tej pracy jest kompletnym omówieniem antropologii Pawłowej – antropologii soteriologicznej³⁸³. Zupełnie z innej strony spojrzał na teologiczną myśl św. Pawła H. Langkammer, który przedstawił integralne i kompletne opracowanie teologii Pawła w kluczu dogmatycznym, chrystologicznym i antropologicznym³⁸⁴.

Mając w pamięci, iż Pawłowa antropologia jest integralną częścią jego chrystologii i soteriologii, niniejsze omówienie należałoby czytać w łączności z teologicznymi tematami listów św. Pawła, zwłaszcza w łączności z jego chrystologią i soteriologią, eklezjologią oraz eschatologią. Bowiem tylko w takim przypadku otrzyma się właściwe i pełne spojrzenie na antropologię św. Pawła.

1. Terminologia antropologiczna

Odpowiednim punktem wyjścia dla prezentacji antropologii św. Pawła jest analiza podstawowych terminów greckich opisujących człowieka i jego relacje do Boga i świata stworzonego, jakie odnajdujemy w jego listach. W tym miejscu ograniczamy się do omówienia podstawowej terminologii antropologicznej św. Pawła³⁸⁵.

³⁸³ J. STĘPIEŃ, *Teologia św. Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, zwł. 24–26. Autor wpisał się w nurt interpretacyjny zapoczątkowany przez R. Bultmanna. Zob. też: K. ROMANIUK, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983. Autor omawia soteriologię listów św. Pawła w sposób systematyczny, z uwzględnieniem elementów antropologicznych.

³⁸⁴ H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu, cz. 2: Parwół – List do Hebrajczyków*, Wrocław 1984; zob. także: H. LANGKAMMER, *Apostoł Parwół i jego dzieło*, Opolska Biblioteka Teologiczna 46, Opole 2001, 227–309. W ujęciu autora antropologia posiada głównie wymiar eklezjalny, a w mniejszym stopniu indywidualny, i jest integralnie włączona w zbawcze dzieło Chrystusa.

³⁸⁵ Zob. całościowe omówienie: J. STĘPIEŃ, *Teologia św. Pawła*, 27–38.

Cielesność – ciało (*sarks*)

Pierwsze pojęcie greckie, które należy uwzględnić to *sarks* (ciało, cielesność)³⁸⁶. Paweł posługuje się tym terminem wielokrotnie w kilku podstawowych znaczeniach, zawsze w odniesieniu do człowieka, jednak z jednym wyjątkiem: „Nie wszystkie ciała są takie same: inne są ciała ludzi, inne zwierząt, inne wreszcie ptaków i ryb” (1 Kor 15,39). Termin oznacza cielesną powłokę człowieka, doczesne ciało i także jego życie.

W listach Pawłowych występuje użycie terminu *sarks* w jego pierwotnym znaczeniu greckim, jako określenie organizmu człowieka, czyli jego ciała, a także człowieka w jego fizycznej doczesnej egzystencji. Idea ta dochodzi do głosu np. w zwrocie *pasa sarks* („wszelkie ciało”), który oznacza po prostu „każdego człowieka” lub całość stworzenia (por. Ga 2,16; 1 Kor 1,27-29; Rz 3,20). Ciało wyznacza czas ludzkiego życia, które jest życiem człowieka w ciele (Ga 2,20; Flp 1,22), a ludzkie ciało jest ciałem śmiertelnym (2 Kor 4,11). Człowiek może także doświadczać różnych chorób, słabości i bezsilności swego ciała (Ga 4,13-14), także cielesnej pożądliwości (1 Kor 7,28), oraz udręk czy fizycznej dolegliwości, jak pisze o tym sam Paweł: „nasze ciało nie doznało żadnej ulgi, lecz zewsząd byliśmy dręczeni” (2 Kor 7,5). Ciało oznacza również brak zewnętrzny lub wewnętrzny, jakąś potrzebę czy niedostatek, jednak na takie niedostatki i cierpienia trzeba patrzeć pozytywnie, interpretując je w wymiarze zbawczym jako dopełnienie udręk Chrystusa, jak czyni to Paweł (Kol 1,24). Nie może też dziwić, iż człowiek winien odnosić się do swego ciała z dobrocią, troszcząc się o nie, żywiąc je i pielęgnując (Ef 5,29).

Cielesność określa następnie relacje międzyludzkie dotyczące przynależności narodowej i religijnej czy pochodzenia. Zatem, kiedy Paweł mówi o „synach, co do ciała”, to ma na myśli Żydów, cielesnych potomków Izraela (Rz 9,8; 1 Kor 10,18; por. Ga 4,23). Rów-

³⁸⁶ E. SCHWEIZER, *sarks*, w: TWNT VII, 124-138; J. STĘPIEŃ, *Teologia św. Pawła*, 28-32.

nież Paweł powołuje się na swoje cielesne pochodzenie z Izraela (Rz 9,3), a nawet chlubi się swoim rodowodem: „Jeśli ktoś inny sądzi, iż może złożyć ufność w ciele, to ja tym bardziej” (Flp 3,4; 2 Kor 11,18). Podobnie Chrystus „pochodzi według ciała z rodu Dawida” (Rz 1,3; 9,5) i może być poznany w swoim doczesnym ciele (2 Kor 5,16).

Termin jest też używany w listach Apostoła w znaczeniu przenośnym, przyjmując zabarwienie religijne zwykle o negatywnym wydźwięku. Jako postępowanie „według ciała” zostały określone także starania Żydów, którzy sami pragnęli osiągnąć sprawiedliwość na podstawie Prawa i pełnionych przez siebie uczynków, czym zamierzali się chlubić (Ga 2,16; por. 3,2-3; Rz 2,14-23). Według Pawła, Żydzi zabiegają o obrzezanie pogan tylko dlatego, by móc się pochwalić ich „ciałem” (Ga 6,13). Również jako pragnienie cielesne, „według ciała”, określił Paweł dążenie Greków do zdobycia mądrości i ich dumę z posiadanej wiedzy, ponieważ przedłożyli oni mądrość ludzką ponad słowo Boże (1 Kor 1,19-31).

Ciało jest też „ciałem opanowanym przez grzech” (Rz 8,3), a stąd „ci, którzy żyją według ciała, dążą do tego, czego chce ciało” (Rz 8,5). Jako „uczynki ciała” zostały wyliczone liczne wady i grzechy człowieka (Ga 5,19-21). Ciało i grzech są ostatecznie tymi potęgami, które przejmują panowanie nad człowiekiem i go zniewalają (Rz 5,21; 6, 6.17-23; 7,7-25). Negatywny wpływ ciała na życie i postępowanie człowieka ilustruje najpełniej przeciwstawienie ludzkiego ciała – duchowi człowieka. Píše Apostoł: „Ciało dąży do czego innego aniżeli duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody” (Ga 5,16-17). W Liście do Rzymian Paweł zachęca usilnie do postępowania w duchu i do życia według Ducha, by nie ulec pożądliwości ciała, bowiem „dążność ciała prowadzi do śmierci, zaś dążność Ducha – do życia i pokoju” (zob. Rz 8,4-13). To przeciwstawienie ciała i ducha (*sarks* – *pneuma*) jest czymś charakterystycznym dla antropologii Pawłowej³⁸⁷.

³⁸⁷ K. ROMANIUK, *Soteriologia*, 172-174.

Niemniej trzeba też odnotować, iż niemoc ciała została przezwyciężona dzięki dziełu Boga, który zesłał swego Syna „w cieło podobnym do ciała grzesznego dla usunięcia grzechu”, by w Jego ciełe pojednać wszystko ze sobą (Rz 8,3; por. Kol 1,22; 1 Tm 3,16). Stąd w słabym ciełe człowieka objawia się życie Chrystusa (2 Kor 4,11), zaś wszyscy, którzy Go przyjmują, mimo że dotąd pokładali ufność w ciełe, dzięki Chrystusowi zostali przywrócenii do życia (Kol 2,13).

Zatem termin *sarks* posiada zróżnicowane treści w listach św. Pawła. Ciało i cielesność określają przede wszystkim przestrzeń, naturalny porządek i sposób istnienia człowieka. W przeważającej liczbie wypowiedzi ciało ludzkie jest też przedstawiane przez Pawła w świetle ujemnym, w jego niewystarczalności i przemijalności, także w słabości i grzeszności. Człowiek jest słaby, a ciało i jego dążenia są skierowane na to, co doczesne i przemijające. Również pragnienia ludzkie mają charakter cielesny.

Ciało (*sōma*)

Kolejnym ważnym terminem jest dla Pawła *sōma* (ciało), jak sygnalizują to same dane statystyczne (aż 91 razy w *Corpus Paulinum*). Paweł posłużył się tym terminem najczęściej spośród autorów Nowego Testamentu. Wprawdzie kilkakrotnie *sōma* jest stosowane przez niego zamiennie z pojęciem *sarks* (1 Kor 7,34 i 2 Kor 7,1; oraz 1 Kor 5,3 i Kol 2,5; zob. dalej Rz 8,3-13), to jednak termin posiada odrębny zakres znaczeniowy³⁸⁸.

Tylko wyjątkowo *sōma* oznacza ludzki organizm lub nawet inne ciało stworzone (1 Kor 15,37.38.40), najczęściej zaś termin oznacza ciało ludzkie w jego widzialnej formie i działaniu lub inaczej doczesne ciało człowieka. Paweł mówi, iż człowiek jest ciałem (Rz 4,19; 1 Kor 7,34; 13,3), także wtedy jest ciałem, gdy pożąda (Rz 6,12; 1 Kor 6,15-16). W ciełe spotykają się i należą

³⁸⁸ E. SCHWEIZER, *sōma*, w: TWNT VII, 1054-1079; J. STĘPIEŃ, *Teologia św. Pawła*, 31-32.

do siebie małżonkowie (1 Kor 7,4-5), ale także uprawiający nierząd (1 Kor 6,16). W swoim ciełe człowiek ukazuje się innym ludziom, jak pisze o tym Apostoł: „Ja zaś, nieobecny ciałem, jednak obecny duchem, już potępiłem, jakbym był obecny, sprawcę owego przestępstwa” (1 Kor 5,3). Ciało podlega także ujemnym skutkom i konsekwencjom postępowania człowieka, stąd stworzone przez Boga ciało może popaść w grzech (1 Kor 6,16; 9,27) i z powodu grzechu podlega śmierci i jest ciałem śmiertelnym (Rz 8,10-11; por. 7,24).

Ciało otrzymało w listach Pawła także nowe ważne miejsce, jeśli tylko człowiek panuje nad nim i sam decyduje o swoim postępowaniu, gdyż przez zniszczenie grzesznego ciała dzięki śmierci Jezusa na krzyżu dawny człowiek stał się wolny od grzechu (Rz 6,6). Wzorcowo ukazuje to życie Apostoła, który nosi w swoim ciełe konanie Chrystusa (2 Kor 4,10). Również chrześcijanin winien służyć Bogu w swoim ciełe: „A zatem napominam was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali wasze ciała na ofiarę żywą, świętą i przyjemną Bogu, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (Rz 12,1). Ciało człowieka zostało wyrwane z jarzma grzechu i odtąd „ciało nie jest dla rozpusty, lecz dla Pana, a Pan dla ciała” i jest też ciało „świątynią Ducha Świętego” (1 Kor 6,13.19). Co więcej, człowiek może dążyć do świętości ciała i ducha, jeśli całkowicie poświęci się Panu (por. 1 Kor 7,34).

Godność ludzkiego ciała (*sōma*) wynika z przeznaczenia człowieka, który jest powołany w ciełe do życia wiecznego. Paweł mówi o tym w liście do mieszkańców Filipi: „Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze ciało poniżone, na podobne do swego chwalebnego ciała” (Flp 3,20-21). Na temat tego chwalebnego, przemienionego ciała Paweł wypowiada się obszernie w kontekście zmartwychwstania, gdy pisze, iż obok ziemskiego, zmysłowego ciała istnieje też ciało duchowe (1 Kor 15,42-44).

Dla pełności obrazu warto odnotować, iż *sōma* oznacza także w listach św. Pawła sakramentalne ciało Chrystusa, czyli chleb eucharystyczny (1 Kor 10,16; 11,24.27.29), oraz Kościół

jako „ciało Chrystusa”, które rodzi się z komunii wierzących: „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało” (1 Kor 10,17)³⁸⁹.

Dusza (*psychē*)

Kolejne pojęcie *psychē* („dusza”) występuje w listach Apostoła jedynie 13 razy i odpowiada hebrajskiemu terminowi *nepeš*³⁹⁰. Stąd warto zaraz na początku zacytować stwierdzenie samego Pawła, do którego trzeba będzie jeszcze później wrócić: „Pierwszy człowiek, Adam, stał się duszą żyjącą (*psychēn zōsan*), a ostatni Adam – duchem ożywiającym” (1 Kor 15,45). W tym biblijnym ujęciu „dusza” oznacza całego żyjącego człowieka w wymiarze doczesnym. Takie jest także użycie tego terminu przez Pawła.

Dusza może oznaczać wprawdzie całego człowieka, stąd „każda dusza” (*pasa psychē* – „wszelkie życie”) to po prostu każdy poszczególny człowiek (Rz 2,9; 13,1), zaś wyrażenie „dla dusz waszych” oznacza tyle samo, co „dla was” (2 Kor 12,15). Najczęściej termin opisuje pełne ludzkie życie w jego fizycznym, ziemskim wymiarze. Paweł pragnął dać Tesaloniczanom nie tylko Ewangelię Bożą, ale także swoją własną duszę czy życie (*psychē*), bowiem tak bardzo byli mu drodzy (1 Tes 2,8), podobnie zresztą postąpiłby Epafras z Efez (Flp 2,30). Można znaleźć kilka dalszych wypowiedzi, w których termin opisuje ludzkie życie w jego pełnym, szerokim znaczeniu (Rz 11,3; 16,4; por. 2 Kor 1,23).

Niemniej w niektórych tekstach *psychē* wydaje się wskazywać nie tyle na człowieka i jego życie, co właśnie na duszę jako ośrodek ludzkich uczuć i emocji. Bowiem tak należałoby interpretować słowa Apostoła skierowane do Filipian: „Tylko

³⁸⁹ Zob. Rz 12,4-5; 1 Kor 12,12-27; Ef 1,23; 2,16; 4,4.12.16; 5,23.30; Kol 1,18.24; 2,19; 3,15.

³⁹⁰ G. BERTRAM (i inni), *psychē*, w: TWNT IX, 604-667, a zwł. 647-650; J. STĘPIEŃ, *Teologia św. Pawła*, 32-34.

postępujcie w sposób godny Ewangelii Chrystusa, abym ja – czy to gdy przybędę i was zobaczę, czy to będąc nieobecny – mógł usłyszeć o was, że trwacie w jednym duchu, jednomyślnie [jedną duszą – (*mia(i) psychē(i)*)] walcząc wspólnie o wiarę w Ewangelię” (Flp 1,27)³⁹¹. Takie znaczenie, jako ośrodek ludzkich uczuć, przyjmuje analizowany termin w listach deuteropawłowych, w których świetle wszystko to, co się czyni, należy wykonywać *ek psychēs* – z całym przekonaniem czy zaangażowaniem lub inaczej „z duszy” (Kol 3,23; Ef 6,6)³⁹².

Duch (*pneuma*)

Termin *pneuma* („duch”) należy do ulubionego słownictwa Pawła i najczęściej oznacza on Ducha Bożego lub Ducha Świętego (zob. Rz 1,4; 8,26; 1 Kor 2,10; 3,16; 7,40; 12,3-4; 2 Kor 3,3; 1 Tes 1,5-6 itd.), także Ducha Chrystusa (Rz 8,9-10; 2 Kor 3,17; Ga 4,6; Flp 1,19)³⁹³. O wiele rzadziej, ale mimo wszystko aż około 50 razy, pojęcie zostało odniesione do ducha człowieka, przy czym dużą trudność sprawia fakt, iż w przypadku wielu tekstów nie można określić jednoznacznie, o jakiego „ducha” Apostołowi chodziło (np. 1 Tes 5,23; Rz 1,9)³⁹⁴. Czasami termin wydaje się wskazywać na całego człowieka, jak należałoby interpretować pozdrowienia kończące

³⁹¹ Jeśli pozostać przy znaczeniu *psychē* jako określeniu całego człowieka, wtedy można by tłumaczyć: „Tylko postępujcie w sposób godny Ewangelii Chrystusa, abym ja – czy to, gdy przybędę i was zobaczę, czy to będąc nieobecny – mógł usłyszeć o was, że trwacie w jednym duchu, *jak jeden mąż* walcząc wspólnie o wiarę w Ewangelię” (Flp 1,27).

³⁹² *Biblia Tysiąclecia* (wyd. piąte, Poznań 2000) tłumaczy tę frazę „wykonujcie z serca”, co jest zrozumiałe, jeśli uwzględnić idiomatykę języka polskiego.

³⁹³ K. ROMANIUK, *Soteriologia*, 253-256; zob. też H. LANGKAMMER, *Duch Święty w Listach św. Pawła*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 9 (1981), 113-124; J. HOMERSKI, *Duch Święty w listach Pawłowych*, Resovia Sacra (1996) nr 3, 7-23.

³⁹⁴ E. SCHWEIZER, *pneuma*, w: TWNT VI, zwł. 413-436; J. STĘPIEŃ, *Teologia św. Pawła*, 34-38.

niektóre listy Apostoła: „Łaska naszego Pana Jezusa Chrystusa niech będzie z *duchem* waszym, bracia!” „Z *duchem* waszym” wskazuje na całą osobę, a więc „z wami” (Ga 6,18; Flp 4,23; Flm 25).

Podobnie jak w przypadku poprzednich terminów, *duch* w odniesieniu do człowieka może też przedstawiać jego życiowe i psychiczne funkcje i jest dopełnieniem *psychē* lub niekiedy *sarks*, ale czasem pozostaje w opozycji do tych terminów (Ga 5,17). *Pneuma* opisuje wewnętrzne stany człowieka w wymiarze duchowym, czyli miejsce jego uczuć, myślenia i podejmowania aktów woli (1 Kor 2,11; 7,34; 2 Kor 7,1.5.13; por. Kol 2,5). Sam Paweł mówi o sobie: „*duch* mój nie zaznał spokoju” (2 Kor 2,13), czy też „Ja zaś, nieobecny wprawdzie ciałem, ale obecny *duchem*” (1 Kor 5,3), a o swoich współpracownikach pisze, że „pokrzepili mojego i waszego *ducha*” (1 Kor 16,18).

Pneuma jest miejscem nadprzyrodzonego życia człowieka pozostającego w łączności z Bogiem. *Duch* ogarnia całego człowieka i pozwala poznać to, co jest w nim ludzkie (1 Kor 2,11-12), ale *duch* prowadzi także człowieka do Boga, tym samym pozostając w niezgodzie z dążeniami ciała (Ga 5,17-18). Obrazowo pisze o tym konfliktcie Apostoł: „Co człowiek sieje, to żąć będzie. Kto sieje w swoim ciele, jako plon ciała (*sarks*) zbierze zagładę, a kto sieje w *duchu*, jako plon *ducha* (*pneuma*) zbierze życie wieczne” (Ga 6,8). Tenże *duch* człowieka jest „*duchem* wiary” (2 Kor 4,13) i jest „*duchem* przybrania za synów”, w którym wierzący się modlą i oddają cześć Bogu Ojcu (Rz 8,15.26-27; Ga 4,6).

Inne wybrane terminy

Obok omówionych wyżej terminów Paweł posługiwał się również wieloma innymi pojęciami, które mają istotne znaczenie dla zrozumienia jego antropologii. Chodzi między innymi o terminy opisujące duchowe i psychiczne władze człowieka i jego zdolności. Do nich należy zaliczyć „sumienie”, „serce”, „rozum” oraz kategorię „człowieka wewnętrznego”. Terminy te mają

swoje odpowiedniki w Starym Testamencie i literaturze grecko-rzymskiej³⁹⁵.

Niezwykle ważną i ciekawą kategorią antropologiczną jest w listach Pawła *syneidēsis* („sumienie” = współwiedza, współświadomość), które łącznie pojawia się w nich 20 razy³⁹⁶. Termin występuje tylko w wielkich listach Apostoła (Rz 2,15; 9,1; 13,5; 1 Kor 8,7.10.12; 10,25.27.28.29 (2 razy); 2 Kor 1,12; 4,2; 5,11), oraz sześciokrotnie w Listach Pasterskich (1 Tm 1,5.19; 3,9; 4,2; 2 Tm 1,3; Tt 1,15), a nadto w formie czasownikowej w 1 Kor 4,4. Ta duchowa zdolność daje człowiekowi (współ)wiedzę o nakazach moralnych, np. o obowiązkach człowieka wobec Boga i ludzi czy czynieniu dobra lub zła (Rz 9,1; 2 Kor 4,2), ale także zdolność formułowania sądów (Rz 2,15; 9,1; 13,5). Sumienie może być równocześnie instancją oskarżającą (1 Kor 4,4). Tę (współ)wiedzę, (współ)świadomość dzieli człowiek z innymi, a posiadał ją dzięki pouczeniu samego Boga. Pięknie pisze o sumieniu Paweł: „Naszą chlubą bowiem jest świadectwo naszego sumienia, bo w prostocie i szczerości wobec Boga, a nie według mądrości doczesnej, lecz według łaski Bożej postępowaliśmy na świecie, szczególnie względem was” (2 Kor 1,12). J. Stępień akcentuje trzy znaczenia sumienia: jest współwiedzącym świadkiem, jest sędzią oraz pozostaje w łączności z Bogiem³⁹⁷. Natomiast w Listach Pasterskich jest mowa o moralnych przymiotach sumienia, które może być dobre, czyste i nienaganne, a nawet piękne (1 Tm 1,5.19; 3,9), ale jest też niedoskonałe, splamione, napiętnowane (1 Tm 4,2; Tt 1,15; por. Ef 4,19).

Bliskie użyciu starotestamentowemu jest Pawłowe wykorzystanie terminu „serce” (*kardia*), zawsze w znaczeniu przełożonym. W sercu człowieka mieszczą się władze poznawcze

³⁹⁵ J. STĘPIEŃ, *Teologia św. Pawła*, 36-38, 54-79; J. GNILKA, *Paweł z Tarsu*, 284-291; U. SCHNELLE, *Paulus*, 606-618.

³⁹⁶ U. SCHNELLE, *Paulus*, 606-609. Według J. STĘPIEŃ, *Teologia św. Pawła*, 38 *syneidēsis* jest najważniejszym terminem antropologicznym i pojęciem kluczowym w antropologii św. Pawła.

³⁹⁷ J. STĘPIEŃ, *Teologia św. Pawła*, 77.

i zdolność myślenia i rozumowania (Rz 1,21; 10,6; 16,18; 1 Kor 2,9; 2 Kor 3,15); w sercu znajdują się również władze wolitywne człowieka (1 Kor 4,5; 7,37; 2 Kor 9,7; 1 Tes 3,13). Serce jest najbardziej wewnętrzną częścią człowieka, siedliskiem szlachetnych uczuć i umożliwia człowiekowi miłowanie innych ludzi. Takiej miłości i dobroci Pawłowego serca doświadczyła gmina w Koryncie (2 Kor 2,4; 3,2; 6,11), ale Paweł pragnął też „z całego serca” zbawienia Żydów i modlił się za nimi do Boga (Rz 10,1). Nadto serce odgrywa ważną rolę w kontaktach człowieka z Bogiem. Serce człowieka otwiera się na Boga i podobnie serce pozwala człowiekowi przyjąć udzielającego się mu Boga. W sercu zapadają decyzje wiary (Rz 1,21; 6,17; 10,9-10) i serce podlega duchowemu obrzezaniu (Rz 2,29). Bóg oświeca ludzkie serca (2 Kor 4,6), wlewa w nie swoją miłość (Rz 5,5), a nawet „wysłał do naszych serc Ducha swego Syna” (Ga 4,6; por. 2 Kor 1,22; Ef 3,17)³⁹⁸.

Również termin *noos* („umysł, rozum”) jako kategoria antropologiczna posiada w myśli św. Pawła ważne miejsce. Najbardziej interesujący tekst ukazuje prawo Boże „w człowieku wewnętrznym”, o którym pisze Apostoł, jako prawo „mojego umysłu” (Rz 7,22-23). „Umysł” jest tu identyczny z „człowiekiem wewnętrznym” i opisuje jednocześnie władze poznawcze i wolitywne człowieka. W innych tekstach termin oznacza zdolność poznania, myślenia i sądzenia (1 Kor 14,14-15.19; Flp 4,7; 2 Tes 2,2), ale także sam sposób myślenia i już wyrobiony i gotowy osąd, czy to naganny, czy godny pochwały (Rz 1,28; 14,5; 1 Kor 1,10; Kol 2,18). Chrześcijanie są zachęcani przez Apostoła, by nie brali wzoru z tego świata, ale przemieniali siebie przez „odnowienie myślenia” (Rz 12,2; por. Rz 11,34; 1 Kor 2,16)³⁹⁹.

Paweł posłużył się również, wspomnianą już wyżej, grecką kategorią „człowieka wewnętrznego”. Chronologicznie pierwszą wypowiedź znajdujemy w 2 Kor 4,16: „Dlatego nie poddajemy

³⁹⁸ J. STĘPIEŃ, *Teologia św. Pawła*, 37-38; U. SCHNELLE, *Paulus*, 613.

³⁹⁹ U. SCHNELLE, *Paulus*, 615-616.

się złu, ale jeśli nawet nasz *człowiek zewnętrzny* niszczeje, to *ten wewnętrzny* nas odnawia się dzień w dzień” (2 Kor 4,16). Paweł wypowiada się tutaj w kontekście doznanych utrapień, ucisków i prześladowań związanych z pełnieniem urzędu apostołskiego, ale do głosu dochodzi przede wszystkim nadzieja na „chwałę przyszłego wieku”, a więc horyzont odkupienia i perspektywa eschatologiczna (2 Kor 4,15-18). Ta sama idea, choć w innym kontekście i nieco innym ujęciu, pojawia się w Liście do Rzymian: „A zatem stwierdzam to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło. Bowiem cieszę się prawem Bożym *w człowieku wewnętrznym*” («wewnątrz mnie»), a dostrzegam inne prawo w moich członkach, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i bierze mnie w niewolę pod prawo grzechu, będące w moich członkach” (Rz 7,21-23). Paweł opisuje rozdwojenie w człowieku, który ma już znajomość prawa Bożego, a mimo to podlega słabościom ciała. Ponownie, nie chodzi o dychotomię w greckim rozumieniu, czyli odgraniczenie śmiertelnego ciała od nieśmiertelnej duszy, ale chodzi o całego istniejącego człowieka, „który raz dąży do życia, a kiedy indziej znowu ulega złu”⁴⁰⁰.

Jak wynika z powyższej analizy, w swoich listach Paweł posługiwał się różnymi terminami dość swobodnie, dlatego nie można mówić o ich stałym, niezmiennym użyciu. Jednak analiza tych pojęć daje wstępny ogólny ogląd antropologii Pawła.

2. Człowiek w ekonomii zbawienia

Historia zbawienia człowieka realizuje się w czasie, a jego status i miejsce w świecie ulegają zmianie dzięki zbawczej interwencji Boga. Ważny dla antropologii Pawła jest najpierw fakt, iż

⁴⁰⁰ J. GNILKA, *Paweł z Tarsu*, 289; U. SCHNELLE, *Paulus*, 616-618; zob. dalej: H.D. BETZ, *The Concept of the „Inner Human Being” (ho esō anthrōpos) in the Anthropology of Paul*, NTS 46 (2000), 315-341; D. NOWAK, *O 'eso'anthrōpos (2 Kor 4,16; Rz 7,22). Przyczynek do antropologii św. Pawła*, *Studia Humanistyczno-teologiczne* 2 (2003), 115-132.

na relację Bóg – człowiek rzuca się cień grzechu Adama i jego skutki. Jednakże zła sytuacja człowieka nie jest stanem ostatecznym, bowiem została przezwyciężona przez dzieło zbawienia dokonane w Chrystusie Jezusie.

Potomek Adama

Opowiadanie o stworzeniu świata i człowieka (Rdz 1-2) odgrywa w antropologicznej myśli Pawła ważną rolę, wskazując na początkowe miejsce człowieka w świecie. Adam jest protoplastą ludzkości, a człowiek to jego potomek. Zdaniem egzegetów Paweł nawiązuje do obydwu opisów stworzenia człowieka z Księgi Rodzaju (Rdz 1,26; 2,7).

Temat człowieka jako bytu stworzonego pojawia się w kontekście Pawłowej apologii zmartwychwstania Chrystusa i zmarłych (1 Kor 15). Broniąc prawdy o zmartwychwstaniu Paweł objaśnia, iż pierwszy Adam dał początek życiu ziemskiemu, natomiast drugi Adam to niebiański Chrystus, Duch dający życie: „Bowiemy tak jest napisane: Pierwszy człowiek, Adam, stał się duszą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywającym. Jednak wpierw nie to, co duchowe, ale co doczesne, dopiero potem to, co duchowe. Pierwszy człowiek z ziemi – ziemski, drugi Człowiek z nieba. Jak ten ziemski, tacy też ziemscy, a jaki Niebiański, tacy też niebiańscy. A jak nosiliśmy obraz (*eikōn*) ziemskiego, tak nosić będziemy obraz (*eikōn*) niebiańskiego” (1 Kor 15,45-49).

Wprowadzony argument z Pism nawiązuje do typologii Adam – Chrystus (Rdz 2,7), a jego zadaniem było udokumentowanie i objaśnienie twierdzenia Pawła, że jeśli istnieje ciało psychiczne (*sōma psychikon*), to istnieje także ciało duchowe (*sōma pneumatikon*). Pierwszy Adam jest „duszą żyjącą”, eschatologiczny Adam jest „duchem ożywającym” (1 Kor 15,44-49). Kluczowe słowo *psychē*, opisujące Adama, jest przeciwstawione *pneuma*, odniesionemu do Chrystusa. Antyteza podkreśla fundamentalną różnicę, jaka istnieje między obydwu postaciami, a co ważniejsze, stwierdza, iż cała ludzkość jest włączona w tych jej dwóch przedstawicieli.

Ważny jest tutaj pierwszy człon argumentacji, w którym Paweł przedstawia pochodzenie i ziemskie życie człowieka wynikające z jego podobieństwa do prarodzica. Pierwszy Adam stał się „duszą żyjącą” (*psychē zōsa*), dając początek rodzajowi ludzkiemu. W tym biblijnym ujęciu „dusza” oznacza człowieka żyjącego w wymiarze doczesnym, a więc w jego przemijalności i śmiertelności. Ten stworzony człowiek to także *sōma psychikon*. Jest to zgodne z Pawłowym rozumieniem tych terminów, które każdorazowo oznaczają całego człowieka. Następnie Apostoł pisze: „A jak nosiliśmy obraz (*eikōn*) ziemskiego, tak nosić będziemy obraz (*eikōn*) niebiańskiego” (1 Kor 15,49). Ponownie interesuje nas w tym miejscu pierwszy człon tego twierdzenia, według którego żyjący człowiek jest pełnym podobieństwem i obrazem swego prarodzica. Obecny człowiek nosi ciało ziemskie, doczesne i przemijające, a także grzeszne i śmiertelne. Grecki termin *eikōn* to podobieństwo czy obraz, ale także wierny reprezentant pierwowzoru, jak np. mężczyzna jest obrazem i chwałą Boga (1 Kor 11,7), a którego Chrystus jest doskonałym obrazem (2 Kor 4,4; Kol 1,15)⁴⁰¹. Na marginesie pozostaje ważne pytanie o to, na ile podobieństwo człowieka do pierwszego Adama i jego pośrednictwo pomniejszyło podobieństwo i obraz Boga w człowieku (Rdz 1,26)⁴⁰².

Argumentacja Pawła pokazuje, iż był on obeznany z egzegezą żydowską Rdz 1-2 i tradycją egzegetyczną narosłą wokół tego tekstu. Filon z Aleksandrii komentował dwa opisy stworzenia za pomocą platońskiej nauki o ideach: najpierw było stworzenie idei człowieka (Rdz 1,27), a następnie stworzenie człowieka materialnego (Rdz 2,7); pierwszy idealny człowiek był z nieba, drugi stworzony i historyczny z ziemi (*Legum Allegoria* I,31-33; por.

⁴⁰¹ G. KITTEL, *eikōn*, w: TWNT II, 393-396; U. SCHNELLE, *Paulus*, 610-612.

⁴⁰² Pisze o tym J. Gnilk: „Trzeba tu jednak zapytać, czy zgodnie z jego koncepcją podobieństwo do Boga po pierwszym grzechu pozostaje niezmienione, czy też zostało naruszone. Jego sposób rozumienia terminu *eikōn* kazałby się opowiedzieć raczej za tym drugim” – J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, 46-47; por. też J. GNILKA, *Paweł z Tarsu*, 283-284.

De opificio mundi 131-144)⁴⁰³. Autorzy wskazują na zbieżność argumentacji Pawła z myślą Filona, ale jednocześnie podkreślają słuszną różnicę, bowiem najwyraźniej Paweł dokonał przekształcenia tradycji żydowskiej, zaś ten sam tekst Rdz 2,7 komentuje gdzie indziej w zupełnie innym kontekście (1 Kor 11,8-12)⁴⁰⁴.

Odnotujmy, iż naukę o stworzeniu człowieka Paweł formułuje również za pomocą innych pojęć. Np. czytamy: „Dla nas istnieje tylko jeden Bóg Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8,6). Bóg został nazwany Ojcem, jako najwyraźniej opatrzniościowy Stwórca świata, a nie jako Ojciec Jezusa Chrystusa. W innym miejscu czytamy: „albowiem z Niego i przez Niego, i dla Niego jest wszystko” (Rz 11,36). Biblijna wiara o stworzeniu została tutaj połączona przez Pawła z koncepcjami stoickiego panteizmu⁴⁰⁵.

Grzeszny i wydany śmierci

Pochodzenie od pierwszego Adama posiada konsekwencje dla całej ludzkości, a zwłaszcza dla statusu i kondycji człowieka w jego relacji do Boga. Objasniają to kolejne teksty, w których pojawia się postać prarodzica Adama. Paweł dowodzi, iż przez

⁴⁰³ FILON z ALEKSANDRII, *Pisma*, 1, *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnocie*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył L. Joachimowicz, Warszawa 1986, 68-73.

⁴⁰⁴ H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, KE KNT 5, Göttingen 1981², 349-353; W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. IV, EKK 7/4, Neukirchen-Vluyn 2001, 272-277, 303-304.

⁴⁰⁵ K.H. SCHELKLE, *Paulus*, 192-194. Prawdę o stworzeniu Apostoł wypowiedział raz jeszcze. Obraz garncarza lepiącego garnki był bliski człowiekowi starożytnemu, a garncarstwo było rękodzielnictwem często wykonywanym w obecności innych ludzi. Stąd liczne teksty antyczne, także pisma Starego Testamentu (Iz 29,16; 45,9; Jr 18,6) i zwoje z Qumran (1 QS kol. 11, 21-22) odwołują się do obrazu Boga jako garncarza. Podobnie Paweł, człowiek jest wobec Boga jak gliniane naczynie w ręku garncarza (Rz 9,20).

jednego człowieka grzech wszedł na świat i następnie, iż skutkiem tego grzechu śmierć stała się udziałem wszystkich ludzi.

Stworzony na obraz Boży człowiek został skażony przez grzech Adama i odtąd jest obciążony jego skutkami, jak pisze Apostoł: „przez jednego człowieka grzech wszedł na świat” (Rz 5,12). Pawłowa i chrześcijańska myśl teologiczna wpisuje się w nurt teologii starotestamentowej i ogólniej w religijne przeświadczenie społeczeństw czy wielu nurtów filozoficznych, bowiem od początku człowiek szukał źródeł i przyczyn pochodzenia grzechu. Również Biblia odpowiada na to pytanie. Opowiadanie Jahwisty o grzechu pierwszych rodziców (Rdz 3) objaśnia pochodzenie grzechu jako skutek postępowania człowieka, jego nieposłuszeństwo wobec Boga i przekroczenie Jego woli. Opowiadanie to było rzadko przedmiotem refleksji teologów żydowskich, jak poświadczą Stary Testament. Wyjątkiem jest deuterokanoniczna Księga Mądrości (Mdr 2,23-24)⁴⁰⁶. W okresie Nowego Testamentu temat grzechu Adama i Ewy pojawia się w literaturze apokryficznej, przy czym bliski teologicznej myśli Pawła jest zwłaszcza autor Apokalipsy Barucha, który pisze: „Jeżeli zaś Adam zgrzeszył i sprowadził śmierć na wszystkich, których za jego czasów nie było, to jednak ci, którzy zostali zrodzeni przez niego, każdy z nich przygotował swojej duszy przyszłą karę i każdy wybrał sobie przyszłą chwałę” (ApBasyr 54,15)⁴⁰⁷.

Paweł nawiązał do grzechu pierwszych rodziców w swoich listach dwukrotnie. Najpierw wspomina uwiedzenie Ewy przez węża, chociaż w zupełnie innym kontekście (2 Kor 11,3; por. 1 Tm 2,13-14). Natomiast w drugim przypadku Paweł mówi wprost o upadku Adama i podkreśla egzystencjalne skutki tego faktu, jako początek grzechu w świecie i przyczyna śmierci (Rz 5,12-19; 1 Kor 15,22).

⁴⁰⁶ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka*, 314-315.

⁴⁰⁷ R. RUBINKIEWICZ, oprac. i wstępy, *Apokryfy Starego Testamentu*, tłum. J. Woźniak, Lublin – Warszawa 1999, 428; zob. także: 4 Ezd 3,7; ApMoj 7-8, 15-32.

Paweł posługuje się pojęciem *hamartia* głównie w liczbie pojedynczej, co nie jest bez znaczenia, bowiem grzech jest ukazany przez niego jako hipostaza zła, wręcz jako osoba czy istota demoniczna⁴⁰⁸. Natomiast najpełniej naturę i powszechność grzechu opisał Paweł w pierwszych rozdziałach Listu do Rzymian. Fundamentalny pogląd Apostoła Narodów można ująć w twierdzeniu, iż każdy człowiek podlega skutkom grzechu Adama, a równocześnie sam człowiek włącza się w ten nurt zła i nieprawości dzięki własnym grzechom. Zdaniem Apostoła zgrzeszyli wszyscy ludzie (Rz 3,23; 5,12), zgrzeszyli Żydzi i poganie⁴⁰⁹. Grzechy pogan mają swoje źródło w braku poznania prawdziwego Boga i oddaniu się bałwochwalstwu, zaś Paweł mówi o ich bezbożności i niesprawiedliwości (Rz 1,18-32; por. 1 Kor 6,1). Z kolei grzech Żydów polega na chlubeniu się Bogiem i posiadaniem Prawa, którego jednak nie wypełniali (Rz 2,17-29). Niezależnie od powodów, poganie i Żydzi pozostają pod panowaniem grzechu – *hamartia* (Rz 3,9). Obszerna refleksja nad grzechem i śmiercią jako skutkiem, a równocześnie nad działaniem łaski Bożej znajduje się w Rz 5-7. Człowiek został zaprzędany w niewolę grzechu i stał się jego niewolnikiem, a konsekwencje tego faktu trwają w ludzkim życiu. Grzech mieszka w człowieku i działa na jego niekorzyść, uprzedzając w działaniach i kierując człowiekiem wbrew jego woli (Rz 5,12.21; 6,6.17). Grzech ukazuje się wręcz jako osobowa moc: „nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech” (Rz 7,20)⁴¹⁰.

Grzech Adama posiada inną jeszcze konsekwencję dla ludzkości. Paweł mówi, iż grzech wszedł na świat i zaznaczył swoje panowanie śmiercią. Grzech jest ościeniem śmierci (1 Kor 15,56). Przez swój upadek Adam sprowadził śmierć, dlatego powołany do życia człowiek odtąd podlega śmierci (1 Kor 15,22; por. Rz 6,16; 7,5-22; 8,13). Śmierć jest zapłatą za grzech (Rz 6,23). Stąd też

⁴⁰⁸ 1 Tes 3,5; 1 Kor 7,5; 2 Kor 4,4; 11,5.

⁴⁰⁹ Zob. dawniejszy przyczynok: J. ŁACH, „Ponieważ wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5,12), RBL 12 (1959), 559-572.

⁴¹⁰ K. ROMANIUK, *Soteriologia*, 159-177.

rozbrzmiewa wołanie człowieka: „Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała (*sōma*), co wie dzie ku tej śmierci?” (Rz 7,24). Jeśli wczytać się głębiej w myśl Apostoła, to nie jest pozbawione podstaw twierdzenie, iż Paweł nauczał bardziej o dziedziczeniu „pierworodnej” śmierci (zob. Rz 5,14), aniżeli o dziedziczeniu grzechu pierworodnego w sensie późniejszego dogmatu⁴¹¹. Paweł ujmując śmierć jako naturalne umieranie, które rozpoczęło się wraz z pierwszym człowiekiem (Rz 5,12), ale śmierć człowieka może być także definitywna, potwierdzona Bożym wyrokiem: „jeżeli będziecie żyli według ciała (*sarks*), czeka was śmierć” (Rz 8,13).

Przez Chrystusa człowiek został wyzwolony spod władzy grzechu i śmierci. Wszędzie tam, gdzie Paweł rysuje dramat grzechu, tam jednocześnie mówi obszernie o działaniu łaski Bożej i powołaniu człowieka do życia w bezgrzeszności, sprawiedliwości i wolności. Właśnie tutaj pojawia się obszar napięcia i nieustannej walki między ciałem i duchem, jaki znajduje się w każdym żyjącym potomku Adama. Jednak jak w przypadku grzechu, tak również w przypadku śmierci istnieje dla człowieka nadzieja, bowiem śmierć została pokonana w śmierci i życiu Chrystusa, jak czytamy: „Bo to, że umarł, umarł dla grzechu tylko raz, a że żyje, żyje dla Boga. Tak i wy rozumieście, że umarliście dla grzechu, a żyjecie dla Boga w Chrystusie Jezusie” (Rz 6,10-11). W tej nowej eschatologicznej rzeczywistości śmierć zostanie unicestwiona: „Jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć” (1 Kor 15,26).

Funkcja Prawa

W kontekście rozważań nad nauką Pawła o grzechu i śmierci człowieka wielu autorów włącza także refleksję nad Prawem, bowiem grzech zmienił rolę Prawa⁴¹². Prawo uzdalnia człowieka do

⁴¹¹ K.H. SCHELKLE, *Paulus*, 196.

⁴¹² Tak postępują w głównej mierze autorzy niemieccy: K.H. SCHELKLE, *Paulus*, 202-204; J. GNILKA, *Paweł z Tarsu*, 310-317; U. SCHNELLE, *Paulus*, 579-598.

poznania grzechu i daje mu jego znajomość, jak pisze Apostoł: „Czy Prawo jest grzechem? Żadną miarą! Ale nie znałbym grzechu, jeśli nie dzięki Prawu” (Rz 7,7; por. 5,20). Prawo miało prowadzić ku życiu, a tymczasem prowadzi do śmierci (Rz 7,10).

Naszym zdaniem status Prawa należałoby rozważać w kontekście nauki Pawła o usprawiedliwieniu, której główna teza brzmi: sprawiedliwości Bożej nie otrzymuje się na podstawie uczynków z Prawa, ale na podstawie wiary w Jezusa Chrystusa (Rz 3,20; Ga 2,16). Prawo to stara ekonomia zbawienia, przeciwstawiona nowej ekonomii łaski. Istotne źródło usprawiedliwienia nie znajduje się w pełnieniu „uczynków Prawa”, jeśli nawet są one wartościowe z innych względów. Pozycja Żydów była uprzywilejowana właśnie ze względu na znajomość Prawa (Ps 147,19-20; Ba 4,4). Paweł nie neguje tego przywileju, a nawet mówi, że Prawo jest dobre, sprawiedliwe i święte (Rz 7,12). Jednak Paweł zaprzecza zdecydowanie, jakoby Prawo i jego realizacja miało znaczenie na płaszczyźnie usprawiedliwienia, a stąd pomniejsza znaczenie Prawa odwołując się do dialektyki i paradoksu. Prawo nie powstało pierwsze, lecz najpierw była obietnica dana Abrahamowi, a Prawo czterysta trzydzieści lat później, nadto przekazane przez aniołów i dane przez pośrednika (Ga 3,15-17). Przez Prawo nie może dokonać się usprawiedliwienie (Ga 2,21; 3,21), natomiast Prawo służyło jako wychowawca, którego zadaniem było doprowadzić do wiary w Chrystusa Jezusa (Ga 3,23-24). Prawo nie utraciło swej ważności, ale w nowym porządku zbawienia otrzymało właściwe mu miejsce (Rz 3,31)⁴¹³.

Usprawiedliwienie z wiary

Zbawienie człowieka dokonało się przez wydarzenie zewnętrzne, jakim było zbawcze dzieło Chrystusa, który w sposób zastępczy wziął na siebie przekleństwo grzechu i śmierci (Ga 3,13; Rz 8,3). Śmierć Jezusa ma wartość ekspiacyjną, była

⁴¹³ K. ROMANIUK, *Soteriologia*, 180-182.

śmiercią za ludzi. Wyraźny ślad tego przekonania odnajdujemy w przekazanej przez św. Pawła formule wiary: „Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy” (1 Kor 15,3). Paweł pozostaje w zgodzie z całą tradycją wczesnochrześcijańską, gdy wielokrotnie powtarza formułę, iż Jezus Chrystus umarł za innych (Rz 5,6; 2 Kor 5,14; Ga 1,4; 3,13; Ef 5,2).

Ekspiacyjna i zadośćuczynna śmierć Chrystusa na krzyżu niesie z sobą fundamentalne konsekwencje dla sytuacji i nowego statusu człowieka w świecie. Jezus przyjął śmierć nie ze względu na siebie, ale ze względu na grzeszników. On wydał siebie za grzechy, by wyrwać człowieka z obecnego złego świata (Ga 1,4). Śmierć Jezusa uwalnia potępionych z więzów grzechu (Rz 5,15; 6,10) i wyzwala od panowania śmierci i Prawa (Rz 6,8; 7,4-6). Również niemoc ciała została przezwyciężona w Chrystusie dzięki Bożemu dziełu zbawienia (Rz 8,3; Kol 1,22). Przez śmierć Jezusa na krzyżu zostało odkupione grzeszne ciało: „On dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, byśmy w Nim stali się sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,21; por. Flp 3,9)⁴¹⁴.

W Chrystusie została dana człowiekowi możliwość zbawienia. Odtąd człowiek jest zdolny zwyciężać pokusy zła, jednak sprawiedliwość Bożą trzeba przyjąć aktem wiary i posłuszeństwa (Rz 6,16). Z analizy tekstów nasuwa się wniosek, że usprawiedliwienie jest równoczesne z przyjęciem wiary w Chrystusa, a oznacza fundamentalną przemianę osiągniętą z chwilą przyjęcia Chrystusa aktem wiary i przyjęcia chrztu. Przemiana człowieka ma swój punkt początkowy w chwili uwierzenia i wyznania Jezusa jako Pana: „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie” (Rz 10,9; por. 1 Kor 12,3). Przyjęcie wiarą słowa Bożego oznacza przyjęcie i zaakceptowanie Bożych dzieł w Chrystusie, w tym także sprawiedliwości pozyskanej przez Chrystusa

⁴¹⁴ Obszernie pisze na temat usprawiedliwienia: H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 2, 148-161; por. dalej: H. LANGKAMMER, *Życie człowieka*, 318-322.

(Ga 2,16). Wiara jest także wyznaniem wiary w Jezusa Chrystusa (Rz 10,9-14; Ga 2,16; Flp 1,29; 1 Tes 4,14). Wiara daje wolność tym, którzy zostali powołani do wolności i służą sobie nawzajem ożywieni miłością (Ga 5,13). Wierzący w Chrystusa są wezwani, aby już więcej „nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał” (2 Kor 5,15). Wiara jest działaniem Boga w człowieku i jest warunkiem i kształtem nowego życia⁴¹⁵.

Paweł objaśnia zbawcze znaczenie śmierci Chrystusa także wtedy, gdy mówi o włączeniu wierzącego w życie i śmierć Jezusa. Paweł przedstawia chrzest jako uczestnictwo i udział w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Nawiązując do chrztu, Paweł pisze w 1 Kor 6,11: „Ale zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Chrzest i posłuszeństwo nauce jest początkiem nowego życia (Rz 6,3-18). Podobnie również uczta Pańska jest uczestnictwem w śmierci i życiu Chrystusa (1 Kor 10,16; 11,24). To, co dokonało się w sakramencie, musi być urzeczywistnione także w życiu moralnym, bowiem odtąd wierzący umarli dla grzechu i żyją dla Boga w Jezusie Chrystusie. W innym miejscu Paweł powie: „Jeśli żyjemy dzięki Duchowi, to według Ducha postępujmy” (Ga 5,25).

Nowe stworzenie

Chrystus, nowy Adam, przewyższa pod każdym względem pierwszego Adama, dając początek nowemu stworzeniu, zaś tam, gdzie uprzednio panował grzech i śmierć, teraz jest łaska i życie (Rz 5,12-21). Tę nową sytuację człowieka odkupionego najlepiej opisują słowa Apostoła: „Jeżeli więc ktoś [trwa] w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe” (2 Kor 5,17). Włączenie, współuczestnictwo i transformacja opisuje status człowieka, który uwierzył i przyjął

⁴¹⁵ Na temat wiary w ujęciu Pawła zob.: K. ROMANIUK, *Soteriologia*, 260-263; H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 2, 172-180; U. SCHNELLE, *Paulus*, 598-606.

Chrystusa. Paweł wyraża sytuację człowieka zbawionego na wiele różnych sposobów.

Przyjęcie nowej rzeczywistości dokonuje się w chwili chrztu, a jego rezultatem jest przyobleczenie się w nowego człowieka. Przez fakt chrztu ochrzczony upodabnia się do Chrystusa i wraz z Nim jest włączony w wydarzenia zbawcze. Paweł objaśnia: „Zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego” (1 Kor 6,11). Dla Pawła chrzest był początkiem chrześcijańskiej egzystencji i koniecznym składnikiem zbawienia (Rz 6,3-11; 1 Kor 12,13). Z niezwykłą głębią Apostoł ukazuje chrzest jako śmierć i powstanie z martwych z Chrystusem (Rz 6,3-4)⁴¹⁶. Przez sakrament ochrzczenni „umarli dla grzechu, a żyją dla Boga w Jezusie Chrystusie”, a z tego wynika, że „grzech nie może już królować w śmiertelnym ciele” (Rz 6,11-12). O znaczeniu chrztu Paweł mówi, gdy wskazuje na wielką godność chrześcijan jako przybranych synów Bożych i wynikające stąd konsekwencje (por. Ga 3,26-27)⁴¹⁷.

Do Koryntian Apostoł pisał: „My wszyscy z odsłoniętym obliczem, odzwierciedlając chwałę Pana, jesteśmy przemieniani na ten sam obraz (*eikona*) przez ducha Pańskiego, jakby od chwały ku chwale” (2 Kor 3,18; por. Kol 3,10; Ef 4,24). Paweł przyznawał w obecnym życiu wszystkim wierzącym w Chrystusa nowy status i sposób egzystencji – „w chwale” (por. 1 Kor 4,8). Myśl tę można kontynuować dalej. Mimo że grzeszni i zmysłowi (1 Kor 3,1-3), Koryntianie zostali uznani przez Apostoła za ludzi ducha (1 Kor 5,4-6; 14,1.37). Również siebie Paweł uważał za człowieka duchowego (Rz 1,11; 1 Kor 2,12-16; 3,1; 9,11)⁴¹⁸. Podobną myśl odnajdujemy w innej wypowiedzi Apostoła: „[...] których wcześniej poznał, tych przeznaczył jako mających jed-

⁴¹⁶ Ta sama myśl pojawia się w Liście do Kolosan i do Efezjan. Zob. H. LANGKAMMER, *Życie człowieka*, 446-447.

⁴¹⁷ E. SZYMANEK, *Istota synostwa Bożego (Gal 3,26-27)*, RTK 16 (1969) z. 1, 61-76.

⁴¹⁸ E. SCHWEIZER, *pneuma*, w: TWNT VII, 433-436.

nakową postać z obrazem (*eikōnos*) Jego Syna, by to On był pierworodnym wśród wielu braci” (Rz 8,29). Można powiedzieć, iż wierzący w Chrystusa, chociaż nadal oczekują na eschatologiczne spełnienie, już w tym świecie upodabniają się do Chrystusa, już są Jego „ikoną”, którą winni nosić (Rz 8,29; 2 Kor 3,18; por. Kol 3,10).

Godność człowieka wynika z jego przeznaczenia, który w swoim ciełe jest powołany do życia wiecznego. Paweł mówi o tym w liście do mieszkańców Filipi: „Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze poniżone ciało, na podobne do swego chwalebego ciała (*sōma tēs doksēs*)” (Flp 3,20-21). Na temat chwalebego, przemienionego ciała Paweł wypowiedział się w kontekście zmartwychwstania, gdy pisał, iż obok ciała ziemskiego istnieje też ciało duchowe (*sōma pneumatikon*). W przypadku zwrotu *sōma pneumatikon* chodzi o „ciało przez ducha ożywione i wzmocnione”, a nie „z ducha uczynione”⁴¹⁹. Apostoł posłużył się typologią Adam – Chrystus. Człowiek ma swój początek w Adamie i podobnie ma nowy początek w Chrystusie Jezusie (1 Kor 15,45-49). Paweł zapowiada także przyszłe ożywienie wszystkich zmarłych i przyszłe przyodzianie człowieka w niezniszczalność i nieśmiertelność (1 Kor 15,22.51-53). Człowiek istnieje jako ciało ziemskie i dlatego należące do tego świata, ale będzie nosił także ciało niebiańskie, włączone w życie Ducha w przyszłym czasie zbawienia: „A jak nosiliśmy obraz ziemskiego, tak nosić będziemy obraz (*eikōn*) niebiańskiego” (1 Kor 15,49)⁴²⁰.

⁴¹⁹ E. SCHWEIZER, *pneuma*, w: TWNT VII, 418, definiuje: „der neue Leib besteht nicht aus *pneuma*, sondern ist durch das *pneuma* bestimmt”; G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, NIC NT, Grand Rapids 1987, 786: „It is «spiritual», not in the sense of «immaterial» but of «supernatural»”.

⁴²⁰ W przypadku tego wiersza istnieje wątpliwość odnośnie do brzmienia tekstu krytycznego. Pytanie dotyczy punktu czasowego, o którym mówił Apostoł: o rzeczywistości przyszłej czy już obecnej? Paweł miał na myśli przyszłe zmartwychwstanie ciał czy teraźniejsze nowe życie z wiary w Chrystusa Jezusa? Zob. S. SZYMIK, *Textkritische und exegetisch-theologische Untersuchung zu 1 Kor 15,49*, RT 52 (2005) z. 1, 117-133.

3. Źródła antropologii Pawła

Jak łatwo zauważyć, Paweł nie przedstawia człowieka i jego natury posługując się abstrakcyjnymi rozważaniami czy systematyczną refleksją filozoficzną, natomiast wypowiada się głównie za pomocą koncepcji i idei biblijnych, choć z drugiej strony nie można nie dostrzec wpływu filozoficznej myśli greckiej na jego poglądy.

Monizm biblijny

Istnieje zasadnicza różnica między biblijnym i Pawłowym spojrzeniem na człowieka a filozoficzną myślą grecką. Według fundamentalnego przekazu Biblii człowiek został stworzony przez Boga jako cielesna i duchowa jedność, jako całość psychofizyczna. Czytamy o tym w Księdze Rodzaju: „I ulepił Jahwe Bóg człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia. Tak stał się człowiek istotą żywą (*nepeš*)” (Rdz 2,7). W świetle antropologii biblijnej człowiek nie posiadał *nepeš* jako duszy, lecz on sam jako istota żyjąca jest *nepeš*, jest pełnią i całkowitością, stąd też śmierć uważano za nieszczęście i nieistnienie, za zejście człowieka do sheolu, jeżeli nie brać pod uwagę rozwoju późniejszej eschatologii biblijnej zwłaszcza w młodszych księgach Starego Testamentu⁴²¹.

Podobnie jak świat biblijno-semicki traktował człowieka jako jedność i całość psychofizyczną, nie dzieląc go na duszę i ciało, tak również Paweł patrzy na człowieka w zasadzie całościowo, jeśli nawet w konkretnych wypowiedziach uwypukla tylko jakiś istotny aspekt ludzkiego życia.

Paweł a grecki dualizm

Biblijna idea człowieka jako psychofizycznej jedności różniła się od spojrzenia Greków. W świetle starożytnych

⁴²¹ J. ROŚŁON, *Los zmarłych w świetle ksiąg Starego Testamentu*, Collectanea Theologica 43 (1973) z. 4, 105-110; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka*, 381-385.

ujęć greckich człowiek składał się z duszy i ciała, dwoistości rozumianej skrajnie dualistycznie. Według tej koncepcji dusza należy do wyższej sfery ducha, natomiast ciało należy do niższego porządku materii. Wyobrażenie to sięgało wczesnych poglądów pitagorejskich i orfickich, a jako w pełni wypracowana koncepcja pojawiła się w klasycznej filozofii greckiej Platona i Arystotelesa. Platon dowodził, iż dusza jest niezniszczalna, stąd wiecznie istniejąca i nieśmiertelna, a przebywa w ciele tylko jakby w więzieniu czy grobie. Natomiast uwolnienie duszy z materialnego ciała było jej wyzwoleniem i zbawieniem⁴²².

Z biegiem czasu poglądy greckich myślicieli wpłynęły na zapatrywania autorów biblijnych. Odnotujmy wprawdzie, iż tłumacz Księgi Rodzaju na język grecki oddał hebrajskie słowo *nepes* za pomocą *psychē* (Rdz 2,7). Dość wyraźny wpływ myśli greckiej jest widoczny w literaturze mądrościowej Starego Testamentu, jak czytamy przykładowo: „Bowiem śmiertelne ciało (*sōma*) przygniata duszę (*psychē*) i ziemski przybytek obciąża lotny umysł” (Mdr 9,15). Podobne zjawisko obserwujemy w literaturze pozabiblijnej, czego dowodzi np. Księga Jubileuszów: „Ich kości będą spoczywać w ziemi, ich duch przysporzy im radości, poznają, że Pan dokonuje sądu” (Jub 23,31)⁴²³.

To samo spotkanie koncepcji biblijnych z poglądami greckimi można obserwować w listach Apostoła Narodów. Jako tekst przewodni warto przytoczyć wypowiedź Pawła z jego najwcześniejszego listu: „Sam zaś Bóg pokoju niech was całkowicie uświęci, a nienaruszony duch wasz (*pneuma*) i dusza (*psychē*), i ciało

⁴²² G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, 1: *Od początków do Sokratesa*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1994, 118-121, 451-461; 2: *Platon i Arystoteles*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1996, 221-241, 452-467.

⁴²³ A. KONDRACKI, tłum., *Apokryfy Starego Testamentu*, 303. Zob. L. STACHOWIAK, *Zagadnienie dualizmu antropologicznego w Starym Testamencie i literaturze międzytestamentalnej*, STV 7 (1969) 2, 3-31.

(*sōma*) niech będą zachowane bez zarzutu na przyjście naszego Pana Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5,23). Wypowiedź pochodzi z czasu drugiej podróży misyjnej, gdy Paweł przebywał w Koryncie (ok. 49 r.), i ujawnia dwa interesujące aspekty jego nauki o człowieku. Z jednej strony potwierdza biblijną jedność psychofizyczną człowieka, który cały zostanie zachowany na przyjście Chrystusa i dzień sądu. Z drugiej strony Apostoł odwołuje się do antropologicznych kategorii greckich (*sōma*, *psychē*, *pneuma*), które wyznaczają tutaj jakby obszary ludzkiej osoby. Jednak jest to jedyna wypowiedź św. Pawła tego rodzaju⁴²⁴.

Nie sposób nie zauważyć, iż również w innych miejscach Paweł zbliża się do ujęć greckich problemu ciała i duszy człowieka. Między innymi mówi on o ciele jako o ziemskim domu i namiocie, w którym człowiek tylko mieszka: „Dlatego właśnie udręczeni wzdychamy, pozostając w tym przybytku (*skēnos* = *namiot*)” (por. 2 Kor 5,1-4). Dla Pawła wyzwolenie i zbawienie jest też uwolnieniem z ciała: „Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, [co wiedzie ku] tej śmierci?” (Rz 7,24 w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia)⁴²⁵.

Jednakże, nie pomniejszając znaczenia powyższych tekstów, trzeba stwierdzić, iż antropologia św. Pawła opiera się głównie na biblijnej koncepcji człowieka i ma swoje źródło w środowisku biblijnym i judeo-hellenistycznym. Paweł przedstawia człowieka w jego relacji do Boga, jako istotę stworzoną i grzeszną, a równocześnie już odkupioną i usprawiedliwioną. Jego naukę o człowieku cechuje swoiste napięcie między tym, co było dawniej przed przyjściem Chrystusa, a tym, co jest obecnie, dzięki dziełu odkupienia.

⁴²⁴ T.M. DĄBEK, *Duch, dusza i ciało w 1 Tes 5, 23*, RBL 40 (1987), 288-296; por. M. BEDNARZ, *1-2 List do Tesaloniczan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB NT XIII, Częstochowa 2007, 421-422.

⁴²⁵ Uwzględniając semicki kontekst językowy wypowiedzi Pawła, tłumaczenie mogłoby brzmieć: „Nieszczęśliwym jestem człowiekiem! Kto mnie uwolni od tego śmiertelnego ciała?” (Rz 7,24).

II. LIST DO HEBRAJCZYKÓW

Komentatorzy Listu do Hebrajczyków omawiają chrystologię, eschatologię i eklezjologię, czasem także wskazania moralno-etyczne listu (pareneza), natomiast nie istnieje jakieś osobne opracowanie czy omówienie antropologii tego listu⁴²⁶. Niemniej podejmujemy tutaj próbę usystematyzowania wypowiedzi autora listu na temat człowieka i jego miejsca w świecie i przeznaczenia, uwzględniając występującą terminologię antropologiczną. Można przyjąć z dużym prawdopodobieństwem, iż poglądy autora zasadniczo opierają się na koncepcjach biblijnych, bowiem chętnie sięga on do Starego Testamentu, nierzadko obszernie cytując teksty, oraz zajmuje stanowisko na temat kultu świątynnego w kontekście własnej chrystologii i eschatologii. Istnieje tutaj częściowe zbliżenie między nim i listami św. Pawła: Chrystus jest pośrednikiem stworzenia, który od wieczności przebywał w chwale Bożej (Hbr 1,2-3; 2,10; por. 1 Kor 8,6; Flp 2,6-11); nowe przymierze jest oparte na Jego pojednawczej śmierci (Hbr 8,7-13; 9,11-14; por. 2 Kor 3,6-9); Chrystus jest końcem starego przymierza i Prawa (Hbr 7,18-19; 8,13; 10,1; por. Rz 10,4). Autor listu gani osłabioną wiarę adresatów (Hbr 5,11-6,12) i zachęca wierzących do wytrwania w pierwotnej chrześcijańskiej gorliwości (10,32-39; 12,1-3.12-13). Na tym ogólnym tle można zarysować najważniejsze wypowiedzi zawierające treści antropologiczne⁴²⁷.

⁴²⁶ H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 2, 265-295; E. GRÄSSER, *An die Hebräer*, Teil 1 (EKK 16, 1), Neukirchen 1990, 25-27; C.P. MÄRZ, *Hebräerbrief*, Die Neue Echter Bibel 16, Würzburg 1989, 11-14; A. PACIOREK, *List do Hebrajczyków* (Biblia Lubelska), Lublin 1998, 13-17; A. TRONINA, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa 1998.

⁴²⁷ Odnotujemy na początku, iż ważna wypowiedź Starego Testamentu na temat wielkiej chwały człowieka otrzymała w liście charakter chrystologiczny (Hbr 2,5-9; por. Ps 8,5-7 LXX: „Czym jest człowiek, że pamiętasz o nim, albo syn człowieczy, że się troszczysz o niego ...”).

Według autora Listu do Hebrajczyków wszystko pochodzi od Boga, stworzone Jego słowem (Hbr 11,1-39), i podobnie jak ludzie, również Chrystus jest z Boga, a stąd jest bratem wszystkich wierzących (2,11-13; por. 3,6). Bóg jest także Budowniczym wszytkiego (3,4) i „Ojcem duchów” (12,9: *patēr tōn pneumatōn*). Autor podkreśla kilkakrotnie Abrahamowe pochodzenie wierzących (2,15-16; 11,12), ale wie także o nieuchronnej śmierci człowieka (4,13; 7,8; 9,16-17.27; 13,7)⁴²⁸. Godność człowieka jest oparta na zbawczym dziele Boga w Chrystusie i wynika z jego powołania i włączenia w to dzieło: chrześcijanie są uczestnikami Chrystusa (3,14) i uczestnikami Ducha Świętego (6,4). Chrześcijanie są świętymi i już zostali oświeceni i uświęceni (10,10)⁴²⁹ i zakosztowali daru niebieskiego i mocy przyszłego wieku (6,5). Wprawdzie grzech został zgładzony krwią Chrystusa (9,13-14.27), jednak autor listu przestrzega przed nim nieustannie i wielokrotnie (4,15; 7,26-27; 9,28; 10,11-12; 12,1.4; 12,15-16), zwłaszcza przed grzechem dobrowolnym polegającym na podeptaniu nowego przymierza, za który oczekuje człowieka sąd i kara (10,26-29). Ze swej strony człowiek jest zdolny rozróżnić dobro i zło w swoim umyśle (5,14)⁴³⁰, a mając prawe serce (*alēthinē kardīa*) może się ustrzec od popełnienia zła świadomego (10,22). To ludzkie serce jako ośrodek myśli i sądów należy wzmacniać łaską Bożą, unikając obcych złych nauk (13,9). Naszemu autorowi listu nieobce jest także pojęcie dobrego sumienia (*kalē syneidēsis*), na które się powołuje oceniając swe własne postępowanie (13,18). Zatem można twierdzić, iż w Liście do Hebrajczyków występują zarówno antropologiczne idee i koncepcje biblijne, jak również terminologia grecka.

⁴²⁸ M. GOŁĘBIEWSKI, *Postanowiono ludziom raz umrzeć, a potem sąd* (Hbr 9,27), AK 95 (1980) 1, 3-15.

⁴²⁹ S. HAŁAS, „Uświęceni przez ofiarę Chrystusa raz na zawsze” (por. Hbr 10,10). *Rozumienie kultu w Starym i Nowym Przymierzu*, CT 73 (2003) 1, 95-116.

⁴³⁰ Pojawia się w tym miejscu grecki termin techniczny *aisthētērion* (hapax legomenon w NT), oznaczający organ zmysłu, który tutaj w sensie przenośnym opisuje nabytą lub wyuczoną zdolność rozróżniania dobra i zła. Zob. E. GRÄSSER, *An die Hebräer*, 330-331.

Istotną częścią wywodów autora jest wezwanie odbiorców listu do zachowania wiary (3,12) i jej wielka pochwała (Hbr 11)⁴³¹, a także zachęta do wytrwałości (10,36) i wytrwałego biegu w wyznaczonych zawodach i do trwania w karności (12,1.7). Chrześcijanom winna towarzyszyć perspektywa eschatologiczna – pamięć o dobrach przyszłych (4,1-11; 13,14). Wierzący dążą do niebiańskiej ojczyzny (11,14-16), oni już przystąpili do „góry Syjon, do miasta Boga żyjącego, Jeruzalem niebieskiego”, a także do „Kościoła pierworodnych, którzy są zapisani w niebiosach” (12,22-24)⁴³².

III. ELEMENTY ANTROPOLOGII W JK, 1-2 P I JUD

Trudno dopatrywać się w listach Jk, 1-2 P i Jud jakiejś rozwiniętej antropologii biblijnej czy nawet jedynie szkicowego jej zarysu. Jednak bez większych obaw można przyjąć, iż obecna w tych listach koncepcja człowieka ma korzenie biblijne i jest naznaczona przyjściem Jezusa Chrystusa i zbawczymi skutkami tego faktu. Chrześcijańscy adresaci tych listów żyją w środowisku pogańskim i napotykać na rozliczne trudności zewnętrzne i wewnętrzne, którymi są prześladowania i fizyczne zagrożenie życia, oraz problemy natury teologicznej i moralnej wewnątrz samych wspólnot chrześcijańskich. Nieznani nauczyciele głoszą fałszywe nauki i uczą postępowania niezgodnego z zasada-

⁴³¹ J. SZLAGA, *Personalistyczna koncepcja wiary według Listu do Hebrajczyków*, ZN KUL 21 (1978) z. 1, 41-47; P. NASIŁOWSKI, *Pochwała wiary (Hbr 11)*, Bobolanum 10 (1999) z. 2, 291-324.

⁴³² Zob. na ten temat szerzej: R. BOGACZ, *Życie wieczne w świetle Hbr 4, 1-13. Odpoczynek i świętowanie?*, RBL 52 (1999), 246-251; T. JELONEK, „Doktrykalne” i „Góra Syjon”. Właściwa treść przeciwstawienia w Hbr 12,18-24, *Analecta Cracoviensia* 9 (1977), 139-154; T. JELONEK, „Zgromadzenie pierworodnych zapisanych w niebiosach” (Hbr 12,23a). *Przyczynek do eklezjologii Nowego Testamentu*, *Analecta Cracoviensia* 10 (1978), 167-182.

mi chrześcijańskiego życia. Treści antropologiczne pojawiają się w tym kontekście marginalnie, a nie będąc właściwym przedmiotem refleksji, są raczej suponowane i w dużej mierze trzeba je rekonstruować. Najczęściej pozostaje się przy tym w sferze przypuszczeń i hipotez.

Dobrym przykładem jest tutaj List św. Jakuba. Pismo nie posiada jednego, dobrze sprecyzowanego tematu, ale zajmuje się różnymi aspektami chrześcijańskiego życia i postępowania. Jego adresatem jest chrześcijańska mniejszość, żyjąca w środowisku pogańskim, jak pisze autor: „dwanaście pokoleń w rozproszeniu” (Jk 1,1). List jest przede wszystkim dokumentem chrześcijańskiej parenezy i posiada wiele zbieżności z pismami żydowskimi, hellenistycznymi i chrześcijańskimi, a jego autor sięga także chętnie do Starego Testamentu. Spośród postaci biblijnych zostali wymienieni Abraham (2,21), Rahab (2,25), prorocy (5,10) i Hiob (5,11); Pismo jest też podstawą argumentacji (2,8.23; 4,5). Nurt chrześcijańskiej parenezy uzasadnia zbieżności Listu Jakuba z parenetycznymi fragmentami listów Pawła (1 Tes 4,1-12; 5,1-22; Ga 5,13-6,10; Flp 4,1-6,20; Hbr 13,1-9). Powyższe obserwacje dają podstawę do przyjęcia, iż antropologia tego listu wpisuje się generalnie w biblijną koncepcję człowieka, jego początków, powołania i przeznaczenia, a tematem wiodącym jest podkreślenie wartości i znaczenia czynnej chrześcijańskiej wiary. Wierzący jest nie tylko słuchaczem, ale przede wszystkim jest wykonawcą słowa Bożego. W tym kontekście zainteresowanie wzbudza fragment Jk 2,14-26, w którym autor w polemizującym tonie zwraca się przeciw komuś, kto mówi, że „wierzy, a nie spełnia uczynków” (por. Jk 2,14). Istnienie wielu słownych zgodności między tym tekstem a listami Pawła⁴³³ oraz inna interpretacja posta-

⁴³³ Według Pawła wiara ratuje (Rz 10,9; 1 Kor 1,21), według Listu Jakuba wiara, która nie rodzi uczynków, nie może uratować (Jk 2,14); wypowiedź Jakuba „człowiek dostępuje usprawiedliwienia na podstawie uczynków, a nie samej tylko wiary” (Jk 2,24) jest antytezą twierdzenia Pawła: „człowiek osiąga usprawiedliwienie nie przez wypełnianie Prawa za pomocą uczynków, lecz jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa” (Ga 2,16; por. Rz 3,28).

ci Abrahama (Jk 2,21-23; por. Ga 3,6; Rz 4,2-3) pozwalają sądzić, iż Jakub dyskutuje z nauką św. Pawła o usprawiedliwieniu, przypuszczalnie błędnie interpretowaną w niektórych kręgach chrześcijańskich. Zapewne autor nie zwraca się wprost przeciw Pawłowi, ale przeciwko nadużyciom jego nauki o usprawiedliwieniu i z nimi polemizuje⁴³⁴. Jakub odrzuca radykalny wybór (wiara lub uczynki), a ma na myśli dynamiczną syntezę wiary i uczynków zrodzonych z wiary. Wierzący winien być cichy, czyniący pokój, dobry, przyjacielski, ofiarny, wyrzekający się przemocy, pełny miłosierdzia, nieskory do kłótni i podziałów, ufny, opanowany i cierpliwy. Wierzący jest na drodze do doskonałości (por. Jk 3,17-18). W kontekście pytania o antropologię warto wspomnieć o podkreśleniu przez autora listu słabości ludzkiej woli, uwypukleniu grzechów mowy i negatywnej ocenie języka (Jk 3,1-10).

Pierwszy List św. Piotra jest pismem okólnym skierowanym do poganochrześcijan (1 P 1,14.18; 2,10; 4,3). Nieznani obecnie adresaci listu znaleźli się w sytuacji prześladowań i cierpień (2,21; 5,9), przy czym chodzi raczej o dyskryminację społeczną, o „cierpienia w codzienności”, aniżeli zagrożenie śmiercią fizyczną w wyniku prześladowań (zob. 2,11-12; 3,1-2.14-17; 4,3-4.14-16). Chrześcijanie żyją pośród pogańskiego społeczeństwa i spotykają się z wrogością i nienawiścią, spędzając „czas swego pobytu na obczyźnie w bojaźni” (1,17). Autor wzywa, by w niechrześcijańskim środowisku wierzący żyli zgodnie z wiarą w Chrystusa, przypominając, iż członkowie gminy zostali wykupieni drogocenną krwią Chrystusa, jako Baranka niepokalanego i bez zmyzy, który poniósł grzechy na drzewo krzyża i umarł za grzechy (1,18-19; 2,24; 3,18). Interesujące, iż w tym niezbyt obszernym piśmie pojawia się kilka antropologicznych pojęć i terminów, znanych także z listów św. Pawła. W dowodzeniu autor posługuje się chętnie terminem „ciało” (*sarks*), tak w odniesieniu do Chrystusa, jak do człowieka, różniąc ciało Chrystusa i Ducha Chrystusa (3,18; 4,1), a życie

⁴³⁴ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka*, 460-464.

człowieka w świecie uznając za życie w „ciele” (1,24; 4,1-2.6); także pożądlivość człowieka jest cielesna i walczy przeciw jego duszy (2,11). Właśnie „dusza” (*psychē*) jest kolejnym pojęciem, które w liście określa całego człowieka, jego życie, a czasem tylko wewnątrz (por. 1,9.22; 2,11.25; 3,20; 4,19). Kilkakrotnie autor listu odwołuje się do idei sumienia (*syneidēsis*), które winno być dobre (2,19; 3,16.21), oraz mówi o sercu (*kardia*) człowieka, jako ośrodku uczuć, myśli i sądzenia (1,22; 3,4.15). Pobyt człowieka w świecie jest dla autora jedynie przebywaniem na obczyźnie, a człowiek przemija, jak każde inne ciało (1,17.24). Chrześcijanie, żyjący wiarą, nadzieją i miłością (1,21-22), są żywymi kamieniami i duchową świątynią, są wybranym plemieniem i królewskim kapłaństwem, są narodem świętym i ludem Bogu przeznaczonym na własność (por. 2,5.9). Chrześcijanie są powołani do życia wiecznego i im zostało powierzone dziedzictwo w niebie (1,3.23), a ich celem jest uświęcenie i zbawienie duszy (*psychē*), i wieniec chwały (1,9.22; 2,2; 5,4)⁴³⁵.

Nieco inną sytuację ilustrują dwa kolejne listy, List Judy i bardzo mu bliski Drugi List Piotra. Tym razem chodzi o spory i debaty teologiczne wewnątrz wspólnot chrześcijańskich, ale charakter kontrowersji jest inny. Zdaniem komentatorów w liście mamy do czynienia z obroną wspólnoty chrześcijańskiej przed jakąś formą gnozy⁴³⁶.

Wcześniej powstał krótki List św. Judy. Fałszywi nauczyciele, przez autora nazwani cielesnymi i nieposiadającymi Ducha Bożego (Jud 19), uważali siebie za ludzi duchowych i powodowali podziały w kościele lokalnym. W świetle listu ich dualistyczna koncepcja człowieka prowadziła do szczególnego rodzaju „entu-

⁴³⁵ N. BROX, *Der erste Petrusbrief*, EKK 21, Neukirchen 1979, 16-24, 47-51; H. FRANKEMÖLLE, *1 Petrusbrief. 2 Petrusbrief. Judasbrief*, Die Neue Echter Bibel 18 und 20, Würzburg 1987, 11-17; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka*, 464-470.

⁴³⁶ H. FRANKEMÖLLE, *1 Petrusbrief. 2 Petrusbrief. Judasbrief*, 73-87, 123-130; A. VÖGTLE, *Der Judasbrief. Der 2. Petrusbrief*, EKK 22, Neukirchen 1994, 117-119; H. LANGKAMMER, *List św. Judy i II List św. Piotra oraz ich znaczenie dla kontynuacji doktryny apostołskiej*, RTK 32 (1985) z. 1, 109-121.

zjazdu”, do przekonania o posiadaniu szczególnej wiedzy skutkującej libertyńskimi praktykami, które autor listu piętnuje, a fałszywych nauczycieli porównuje do bezrozumnych zwierząt kierujących się naturalnym popędem (Jud 3-16). Ich zdaniem pneumatyczne wnętrze człowieka („duch”) pozostaje nietknięte przez element materialny i gorszy („ciało”). Niemoralność nie mogła dotknąć czy skazić duchowego centrum gnostyka, gdyż już było wyzwolone i należało do świata wyższego (por. Ireneusz, *Adversus Haeresis* I 6,2). Jednak można pytać, czy rzeczywiście autor listu miał do czynienia z jakąś formą (pre)gnozy, którą trzeba by wtedy nazwać antynomistyczną i libertyńską? Trudność polega na tym, iż późniejsza literatura gnostycka przedstawia gnostyków, ludzi bardzo ascetycznych, jako odrzucających świat i jego przyjemności. Stąd w przypadku wspomnianych fałszywych nauczycieli lepiej myśleć o chrześcijańskich „pneumatykach”, znanych także z listów św. Pawła, którzy to, co ziemskie, ludzkie i cielesne, przeciwstawiali temu, co pochodzi z Ducha, co niebiańskie, duchowe, pneumatyczne (zob. 1 Kor 2,13-15; 15,44-46; Jk 3,15). Uważali oni siebie za napełnionych w sposób szczególny przez Ducha Bożego, a tym samym za mogących przekroczyć istnienie ziemskie i materialne. Autor listu uważa ich za ludzi bezbożnych i nie widzi możliwości ich nawrócenia i przemiany. Co więcej, fałszywych nauczycieli czeka sąd i wieczne potępienie (Jud 4.6.8.15), natomiast umiłowani członkowie gminy, jako trwający w wierze, przeznaczeni są dla Chrystusa (Jud 1,24).

Bardzo podobną sytuację wydaje się zakładać późniejszy Drugi List św. Piotra, który również został napisany z potrzeby chwili, w sytuacji zagrożenia wspólnoty chrześcijańskiej błędami doktrynalnymi i moralnymi głoszonymi przez nieznaną pseudonauczycieli⁴³⁷. Punktem wyjścia głoszonych przez nich błędów

⁴³⁷ W aspekcie literackim 2 P jest równocześnie listem i testamentem, a jego autor jest świadomy swej bliskiej śmierci, stąd w kontekście badań nad antropologią tego listu warto odnotować porównanie przez autora swojego ziemskiego życia do namiotu (*skēnōma*), którego „zwinięcie jest bliskie” (2 P 1,13-14).

dów było opóźnienie się paruzji (zob. 2 P 3,3-4). Niełatwo jest określić charakter błędów, na jakie została narażona chrześcijańska wspólnota, bowiem niezwykle trudno jest zidentyfikować grupę określoną przez autora jako „fałszywi nauczyciele”, którzy wprowadzają zgubne herezje (2,1). Komentatorzy rezygnują z bliższego opisanie tej grupy lub wskazują na gnostyckie źródło ich błędów. Teza o gnostyckim charakterze poglądów zagrażających Kościołowi lokalnemu uchodziła do niedawna za pewnik badań, jednak obecnie coraz częściej jest odrzucana, bowiem według nowszych analiz, fałszywi nauczyciele byli raczej przeciwnikami paruzji, którzy – zaprzeczając opatrności Bożej – byli bliscy swoimi poglądami myśli epikurejskiej. Jeśli nawet byłaby to hipoteza słuszna, to w liście i tak pozostało niewiele śladów epikurejskiego spojrzenia na człowieka i jego los po śmierci⁴³⁸. Drugim ważnym tematem listu jest wezwanie chrześcijan do wierności swemu powołaniu i realizacji wiary w Jezusa Chrystusa w życiu codziennym. Etyczne postulaty autora dochodzą do głosu w części wstępnej listu (1,5-11), a następnie w zakończeniu (3,14-18), gdzie chrześcijanie są zachęceni do stałości i trwania w Bożej łasce. Chodzi o jedność wiary i postępowania, o realizację wymagań chrześcijańskiej pobożności w codziennym życiu.

⁴³⁸ Zob. omówienie: S. SZYMIK, *Problem polemiki antyepikurejskiej w pismach Nowego Testamentu*, Lublin 2003, 300-305, 345; por. A. VÖGTLE, *Der Judasbrief. Der 2. Petrusbrief*, 266-272.

ESCHATOLOGIA

Apokaliptyczne przekonania Izraelitów na przełomie er, które w dużej mierze znalazły odzwierciedlenie w pismach nowotestamentalnych, można ująć w kilka zasadniczych tematów: próba i ostateczne kataklizmy, przybycie Eliasza jako poprzednika Mesjasza, pojawienie się samego Mesjasza, ostatecznie ataki sił szatańskich i ich destrukcja, odnowienie Jerozolimy, zgromadzenie rozproszonych z Izraela, ustanowienie chwalebного królestwa, odnowa świata, powszechne zmartwychwstanie i sąd ostateczny. Wszystkie one znajdują swe zakotwiczenie na kartach Biblii Hebrajskiej, a rozwijane są w literaturze apokryficznej. Wiele z nich powraca w listach Nowego Testamentu. Na tradycję judaistyczną nakładają się tu wątki interpretowane w kategoriach chrześcijańskich. Eschatologia listów (Rz – 1-2 Kor – Ga – Ef – Flp – Kol – 1-2 Tm – Flm – Tt – 1-2 Tes – Hbr – Jud – 1-2 P – Jk) nacechowana jest perspektywą paschalną. Ich autorzy patrzą na wydarzenia czasów ostatecznych przez pryzmat zmartwychwstania Chrystusa.

Poniższy zarys eschatologii wspomnianych wyżej listów Nowego Testamentu przedstawiony zostanie na tle judaistycznej tradycji, która – jak wspomniano – korzeniami swymi sięga Biblii Hebrajskiej, a wyraz swój znalazła także w apokryfach Starego Testamentu. Po nakreśleniu tego tła przedstawione zostaną zasadnicze wątki eschatologiczne listów, do których należą: paruzja Chrystusa, powszechne zmartwychwstanie, sąd ostateczny, stan nieba i potępienia i pośredni stan zwany czyścem. Omawiając poszczególne zagadnienia, niejednokrotnie należy sięgnąć do biblijnej nauki o śmierci i sądzie szczegółowym, który następuje po śmierci.

I. JUDAISTYCZNE TŁO ESCHATOLOGII NOWOTESTAMENTALNEJ

Rozwijająca się ze szczególną intensywnością od II wieku przed Chr. apokaliptyka żydowska znalazła swe odbicie w pismach literackich swego czasu. Są nimi zarówno księgi biblijne, jak i pisma apokryficzne⁴³⁹. Warto postawić sobie pytanie, jaki obraz przekonani dotyczących czasów ostatecznych wyłania się z tej literatury⁴⁴⁰.

Jednym z pierwszych znaków czasów ostatecznych miał być w przekonaniu wyznawców judaizmu powszechny kataklizm. Zapowiedź kataklizmów poprzedzających pojawienie się Mesjasza bazuje na starotestamentowym przekonaniu, że droga do szczęścia prowadzi przez cierpienie⁴⁴¹. Rabini ukuli nawet teorię o „boleściach Mesjasza”⁴⁴². Związane są one ze znakami, które pojawić się mają na niebie (*Syb.* 3,795-807; *4 Ezdr.* 5,1-13; 6,18-28). Na ziemi zapanuje głód, pojawią się pożary i trzęsienia ziemi (*4 Ezdr.* 6,24; 9,1-12; 13,29-31). Autor *Czwartej Księgi Ezdrasza* zapowiada: „W owym czasie przyjaciele będą zwalczali nieprzyjaciół jak wrogów, ziemia zadrży ze strachu i zadrzą ci, którzy na niej mieszkają, źródła ustaną i nie popłyną w nich woda przez trzy godziny” (6,24)⁴⁴³. Kataklizm obejmujący całą zamieszkałą ziemię wydaje się jednym z najbardziej istotnych elementów apokaliptyki żydowskiej. Temat ten obec-

⁴³⁹ S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Biblioteka Zwojów. Tłó Nowego Testamentu 1, red. Z.J. Kapera, S. Mędała, Kraków 1994, 5.

⁴⁴⁰ Więcej na temat: M. ROSIK, *Zasadnicze wątki apokaliptyczne apokryfów Starego Testamentu*, Scriptura Sacra 10 (2006), 61-74.

⁴⁴¹ *Oz* 13,13; *Dn* 12,1.

⁴⁴² *Oz* 13,13.

⁴⁴³ W innym miejscu rysuje wizję jeszcze bardziej przerażającą: „Krew będzie kapać z drzewa, kamień wołać będzie; wzburzą się narody i gwiazdy się pozaminiają [...]. Morze Sodomskie wyrzuci ryby i w nocy wyda głos, którego nikt nie rozumie; wszyscy zaś jego głos posłyszają. Na wielu miejscach otworzą się przepaści i ogień gęsto będzie spadać, a dzikie zwierzęta opuszczają swe legowiska” (5,5-8).

ny jest tak w literaturze apokaliptycznej, jak i w przepowiadaniu ustnym. Ocalenia mogą oczekiwać jedynie wybrani, wierni Prawu i przymierzu. Poplecznicy zła zostaną wyniszczeni. Wtedy też na ziemi pojawi się Mesjasz. W przekonaniach Izraelitów, pojawienie się Mesjasza będzie przygotowane przez powtórne przyjście Eliasza, zgodnie z zapowiedzią w *Ml* 3,23-24. Zadaaniem Eliasza będzie zaprowadzenie pokoju na ziemi. Czasami pojawia się także przekonanie, że Eliaś namaści olejkim Mesjasza i że dzięki niemu zmartwychwstaną umarli. Dopiero po tych wydarzeniach przygotowawczych nastąpi pojawienie się Mesjasza. Zgodnie z przekonaniem autora *Księgi Henocha*, Mesjasz jest postacią preegzystującą w niebie, obdarzoną majestatem i władzą nad wszelkimi stworzeniami. Wydaje się, że jedynie według tej księgi (9,16-38) Mesjasz przybędzie po dniu sądu ostatecznego; inne pisma mówią o jego przybyciu przed sądem (*Syb.* 3,652-656; *Ps. Sal.* 17,24.26.27.31.38.39.41). Pisma judaistyczne zazwyczaj określają go wprost terminem „Mesjasz”⁴⁴⁴, „Syn Człowieczy”⁴⁴⁵ lub „Syn Boży”⁴⁴⁶ i potwierdzają jego Dawidowe pochodzenie⁴⁴⁷. Bez względu na to, czy mowa o Mesjaszu królewskim, czy też o postaci kapłana (w Qumran), zawsze chodzi o człowieka; nawet określenie „Syn Boży” nie sugeruje chrześcijańskiego rozumienia tego tytułu. W okresie nasilenia rozwoju apokaliptyki, figura mesjańska zaczęła być pojmowana jako postać ludzka, ale obdarzona przez Boga niezwykle darami, wśród których pojawiła się nawet wolność od grzechu⁴⁴⁸. Autor *4 Ezdr.* przypisuje Mesjaszowi preegzystencję: „Hic est unctus, quem reservavit Altissimum in

⁴⁴⁴ W apokryfach: *Hen.Et.* 48,18; 52,4; *Ap.Bar.* 29,3; 30,1; 39,7; 40,1; 70,9; 72,2.

⁴⁴⁵ *Hen.Et.* 46,1-6; 48,2-7; 62,5-9.14; 63,11; 69,26-29; 70,1; 71,17. Celem podkreślenia idei, że Mesjasz jest narzędziem Boga w historii zbawienia, bywa również nazywany „Wybranym”: *Hen.Et.* 39,6; 40,5; 45,3-5; 49,2-4; 51,3.5; 52,6-9; 53,6; 54,4; 61,5.8-10; 62,1.

⁴⁴⁶ *Hen.Et.* 105,2; *4 Ezdr.* 7,28-29; 13,32.37.52.

⁴⁴⁷ *Ps. Sal.* 17,5.23; *4 Ezdr.* 12,32.

⁴⁴⁸ *Ps. Sal.* 17,23.35.41.46.47; *Syb.* 3,49; *4 Ezdr.* 12,32.

finem” (12,32) oraz „Ipse est, quem conservat Altissimus multis temporibus” (12,26)⁴⁴⁹.

W judaizmie pojawiały się różne kalkulacje co do czasu przyjścia Mesjasza. Zazwyczaj bazowały one na opisie stworzenia świata w przeciągu sześciu dni i na przekonaniu wpływającym z lektury Biblii Hebrajskiej, iż dla Boga tysiąc lat jest jak jeden dzień⁴⁵⁰. Pewna koncepcja głosiła, że historia ludzkości dzieli się na trzy okresy: dwa tysiące lat bez Tory, dwa tysiące lat wypełniania Prawa i dwa tysiące lat ery mesjańskiej. Ta ostatnia się opóźnia, gdyż na ziemi wciąż plenią się nieprawości⁴⁵¹.

Dwa przeświadczenia co do pojawienia się Mesjasza, a mianowicie, że jego nadejście będzie zupełnie niespodziewane oraz że narodzi się w Betlejem jako dziecko, dawały się pogodzić w przyjęciu myśli, że po swych narodzinach Mesjasz przez pewien czas prowadzić będzie życie ukryte, a potem niespodziewanie objawi się w Izraelu. Po Jego nadejściu moce bezbożności zaatakują po raz ostatni⁴⁵², zostaną jednak ostatecznie pokonane, gdyż walce przewodził będzie sam Bóg⁴⁵³. Potęgi zła utożsamiane są z narodami pogańskimi bądź ze złymi duchami; w judaistycznej koncepcji świata obydwie te rzeczywistości były zresztą wówczas nierozdzielne. Dokona się nad nimi sąd, który przeprowadzi Mesjasz⁴⁵⁴.

⁴⁴⁹ Według 4 Ezdr. 13,52 preegzystencja Mesjasza opisywana jest w kategoriach „ukrycia w Bogu”: „Sicut non potest hoc vel scrutinare vel scire quis, quid sit in profundo maris, sic non poterit quisquam super terram videre filium meum, vel eos qui cum eo sunt, nisi in tempore diei”.

⁴⁵⁰ Hen. Słow. poświadczą, że świat trwać będzie siedem tysięcy lat (32,2-33,2).

⁴⁵¹ Szerzej na ten temat wypowiada się fragment Talmudu w wersji babilońskiej *Sanh.* 97,1.

⁴⁵² Dn 11; Ps 2; *Syb.* 3,663; 4 Ezdr. 13,33; *Hen.Et.* 90,16.

⁴⁵³ *Wnieb.Mojż.* 10; *Hen.Et.* 90,18-27.37; *Syb.* 3,652; *Ps.Sal.* 17,27.39; *Ap.Bar.* 39,7-40,2; 70,9; 72,2-6; 4 Ezdr. 12,32-33; 13,27-28.35-38.

⁴⁵⁴ *Hen.Et.* 49,3-4; 51,3; 55,4; 61,8-10. Według tych opisów Pan duchów posadzi swego Mesjasza na tronie swej chwały, a ten słowem ust swoich zniszczy wszystkich przeciwników; królowie i władcy tej ziemi zostaną porażeni strachem, dlatego też uwielbią Boga prawdziwego i błagać będą o Jego miłosierdzie. Pan odrzuci ich od swego oblicza, a ci okryją się hańbą i zostaną wydani aniołom zemsty.

Ewangelie poświadczają, że za czasów Jezusa oczekiwania mesjańskie Żydów przybierały na sile, zwłaszcza wtedy, gdy jarzmo rzymskie zacieśniało się coraz bardziej, ciężąc nad narodem wybranym przez Jahwe. Przekonanie, że to Bóg wyznacza przyjście króla z pokolenia Dawida, znalazło swe odzwierciedlenie w *Psalmach Salomona*: „Wejrzyj, o Panie, i wzbudź im króla, syna Dawidowego, na czas, który wyznaczyleś, o Boże, aby twój sługa panował nad Izraelem” (17,21)⁴⁵⁵. Autor *Psalmów Salomona* zapewnia, że sam Bóg jest królem nad Izraelem (17,1) i że dom Dawidowy nigdy nie upadnie (17,5). Właśnie z niego wyjdzie Mesjasz, który sprawował będzie rządy w imieniu Boga; on zgromadzi święty lud Izraela, osądzi jego pokolenia, osadzi je na ich ziemi i żaden poganin nie będzie mógł wśród nich zamieszkać (17,28-31). Namaszczony Pana uderzy ziemię słowem ust swoich (17,36-39) i pobłogosławi swój lud mądrością; wszystkich poprowadzi w świętości i wytępi wszelką pychę (17,47-51)⁴⁵⁶. W kręgu judaizmu ortodoksyjnego, zwłaszcza w środowisku faryzejskim, nie było mowy o dwu postaciach mesjańskich (jak wśród eseneńczyków). *Ps.Sal.* wspominają jedynie o „Mesjaszu Pańskim”, który jako idealny król przeprowadzi wolę Bożą wśród ludu izraelskiego i odniesie zwycięstwo na ziemi (17 i 18).

⁴⁵⁵ Nie wszystkie frakcje judaizmu dzieliły te same wyobrażenia mesjańskie i nie wszystkie oczekiwały go z takim samym natężeniem, jednak tęsknota za Mesjaszem była równoznaczna z oczekiwaniem nastania sprawiedliwego królestwa Jahwe (*Ps.Sal.* 18,5-7).

⁴⁵⁶ Obraz Mesjasza nakreślony w *Ps.Sal.* ujęty został w kategorii ziemskiego monarchy. Mający nadejść Mesjasz nie będzie wojownikiem, lecz mądrym władcą, który oczyści świątynię z pogan i zaprowadzi sprawiedliwość. Jednak mesjańskie królestwo opisywane w księdze ma cechy nacjonalistyczne. Scentralizowane jest w Jerozolimie, a przewodzi mu Mesjasz – *Christos*:

„On jest sprawiedliwym królem, ustanowionym przez Boga nad nimi, i nie będzie w tych dniach pośrodku nich nieprawości, bo wszyscy staną się świętymi, a ich królem – Mesjasz [*Christos*] Pan” (*Ps.Sal.* 17,32).

Następstwem obecności Mesjasza na ziemi będzie odnowa Miasta Świętego i ustanowienie królestwa mesjańskiego. Ponieważ królestwo mesjańskie nastanie na ziemi wybranej przez Boga, właśnie dlatego konieczna jest odnowa Jerozolimy⁴⁵⁷. Odnowienie Miasta Świętego wyobrażano sobie w różny sposób: jako oczyszczenie z pogan, którzy je deptają⁴⁵⁸; jako odbudowanie miasta; jako zesłanie przez Boga na ziemię Jerozolimy niebieskiej, która istniała w niebie jednocześnie z jej ziemskim odpowiednikiem⁴⁵⁹.

W okresie powstawania literatury międzytestamentalnej, a więc od pierwszej połowy II stulecia przed Chr. do czasów Jezusa, żydowska koncepcja królestwa Bożego częściowo rozwinęła się na linii kontynuacji Starego Testamentu, częściowo zaś pojawiły się w jej ramach inne nurty⁴⁶⁰. Zostały one zawarte w apokryfach oraz zwojach qumrańskich; wiele idei wspólnych z tą literaturą zawiera także Księga Daniela, której ostateczna redakcja przypada około roku 160 przed Chr. Koncepcja królestwa Bożego zyskuje tu przede wszystkim rys eschatologiczny, a częściowo także apokaliptyczny⁴⁶¹.

⁴⁵⁷ P. GRECH nie jest przekonany co do pojmowania królestwa mesjańskiego w kategoriach ziemskich: „Non è chiaro se i Giudei aspettavano un regno messianico sulla terra o se credessero che il Figlio dell’Uomo, predetto da Daniele, avrebbe portato a compimento gli avvenimenti apocalittici senza un preliminare regno terrestre”; *Le idee fondamentali del Nuovo Testamento. Compendio di Teologia biblica*, tłum. A. Corticelli, Modena 1970, 16.

⁴⁵⁸ *Ps. Sal.* 17,25.33.

⁴⁵⁹ *Ez* 40-48; *Iz* 54,11; *Ag* 2,7-9; *Za* 2,6-7; *Ap. Bar.* 4,2-6; *4 Ezdr.* 10,44-59; *Hen. Et.* 53,6; 90,28-29.

⁴⁶⁰ I.M. ZEITLIN, *Jesus and the Judaism of His Time*, Cambridge 1988, 116.

⁴⁶¹ Terminy „apokaliptyka” i „eschatologia” nie są tożsame. J.D. Crossan wyjaśnia, że „wszelka apokaliptyka jest eschatologiczna, lecz nie wszelka eschatologia jest apokaliptyczna. Zaletą stosowania dwóch terminów, jednego o szerszym i bardziej ogólnym znaczeniu i drugiego, mającego węższy i bardziej szczegółowy sens, jest fakt, że pozwalają zrozumieć łatwość, z jaką jeden z nich niepostrzeżenie przechodzi w drugi”; *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, tłum. M. Stopa, Warszawa 1997, 259.

Duża sekcja *Wyroczni Sybilli* poświęcona jest królestwu mesjańskiemu (3,652-795). Bóg zesłać ma na ziemię króla, który położy kres wszelkim wojnom. Gdy król ów się pojawi, wszyscy królowie pogańscy raz jeszcze powstaną wspólnie przeciw świątyni w Jerozolimie i składać będą bałwochwalcze ofiary w okolicach Miasta Świętego; Bóg jednak potężną ręką przyprawi ich o śmierć, gdyż „zginą od wojny, miecza i ognia” (*Syb.* 3,663-697). Od tego momentu synowie Boży żyć będą w pokoju, gdyż strzec ich będzie ręka Pana (*Syb.* 3,698-709). Widząc to, narody pogańskie oddadzą chwałę Bogu Izraela i przyjmą Jego Prawo jako najbardziej sprawiedliwe na ziemi (*Syb.* 3,710-726).

Pojawieniu się nowej Jerozolimy towarzyszyć będzie zgromadzenie rozproszonych z Izraela⁴⁶². Po zebraniu Izraela nastanie królestwo, w którym rządy sprawować będzie sam Bóg przez swego Mesjasza⁴⁶³. Przylgną do niego także narody pogańskie, które w Jahwe uznają jedynego Boga⁴⁶⁴. W królestwie tym będzie oczywiście sprawowany kult świątynny, gdyż nie może być innej formy uwielbienia Najwyższego⁴⁶⁵. Królestwo mesjańskie będzie trwało „wiecznie”; przymiotnik ten jednak rozumiany jest specyficznie: „wiecznie” znaczy tak długo, jak długo trwać będzie przemijalna postać świata⁴⁶⁶. Świadectwem oczekiwania na nastanie mesjańskiego królestwa Bożego jest także zapis *Psalmów Salomona*:

⁴⁶² *Ps. Sal.* 11; *4 Ezdr.* 13,39-47. „Era talmente ovvio che i dispersi d’Israele avrebbero avuto parte al regno messianico e che a questo scopo sarebbero tornati nella terra santa, che una speranza del genere sarebbe stata nutrita anche senza le profezie veterotestamentarie”; E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. – 135 d.C.)*, II, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 6, tłum. V. Gatti, Brescia 1987, 632.

⁴⁶³ *Syb.* 3,704-706.717.756-759; *Ps. Sal.* 17,1.38.51. Zwrot „posiąść ziemię” (*Hen. Et.* 5,7; *Ps. Sal.* 14,6) jest równoznaczny w przynależności do królestwa mesjańskiego.

⁴⁶⁴ *Syb.* 3,698-726.

⁴⁶⁵ *Jub.* 2,33; 6,14; 13,25-26.

⁴⁶⁶ *Ap. Bar.* 40,3; *4 Ezdr.* 12,34 oraz 7,28-29: „Iocundabuntur, qui relicti sunt, annis quadringentis. Et erit post annos hos, et morietur filius meus Christus et omnes qui spiramentum habent hominis”.

Wejrzyj, o Panie, i wzbudź im króla, syna Dawidowego,
na czas, który wyznaczyłeś, o Boże, aby sługa Twój panował nad
Izraelem.

Przepasz go mocą, aby pokonał niegodziwych władców
i oczyścił Jeruzalem od pogan, którzy depczą je i pustoszą. [...]
Sprawi, że ludy pogańskie będą niewolnikami w jego jarzmie,
na oczach całej ziemi odda chwałę Panu (17,21-22.30).

Wizja odnowienia Izraela w eschatologicznym królestwie na końcu czasów wpisana została w ramy uniwersalnego panowania Boga: „Pan sam jest królem naszym na wieki i na zawsze” (*Ps. Sal.* 17,46). Jako król opisywany jest nie tylko Jahwe, ale również sam mający nadejść Mesjasz.

Księga Jubileuszów opisuje szabat jako „dzień świętego królestwa dla całego Izraela po wszystkie dni na zawsze” (50,9), gdyż Pan „dał ci to święto i ten dzień święty” (tamże). Ta sama idea pojawia się także w *Hen.Et.* (91,11-17): w ósmym tygodniu podzielonej na dziesięć tygodni historii świata, sprawiedliwi odbędą sąd nad złymi, a na koniec wystawiony zostanie „dom dla wielkiego Króla na zawsze, na wieki” (91,13)⁴⁶⁷.

Królestwo mesjańskie zajmuje także uwagę autora *Czwartej Księgi Ezdrasza*. Baczna obserwacja wydarzeń historycznych każe mu postawić pytanie o niepowodzenie Izraela. Skoro jest on narodem wybranym przez Jahwe, dlaczego innym ludom powodzi się lepiej? Nie dając rozwiązania tego dylematu, księga rzuca nań pewne światło z perspektywy eschatologicznej; zapowiada nastanie czterystuletniego królestwa mesjańskiego, po którym nastąpi koniec świata poprzedzony różnymi znakami.

Apokalipsa syryjska Barucha rysuje następującą perspektywę: gdy po czasach ucisku zjawi się na ziemi Mesjasz, zgładzi buntownicze narody i rozpocznie epokę sprawiedliwości (*Ap.*

⁴⁶⁷ Według etiopskiej wersji apokryfu domem tym będzie odrestaurowana świątynia.

Bar. 29,4-7; 73,2-74)⁴⁶⁸. *Wniebowzięcie Mojżesza*, sięgające początków ery chrześcijańskiej, zapowiada entuzjastycznie rychłe nadejście królestwa Bożego. Po ucisku, porównywalnym do tego za czasów Antiocha IV Epifanesa, królestwo to objawi się we wszystkich stworzeniach. Znaki na niebie i trzęsienie ziemi towarzyszyć będzie sądowi, jaki Bóg sprawować będzie nad ziemią. Paganie zostają wyniszczeni. Autor apokryfu nie wskazuje jednak na konkretną postać mającego nadejść Mesjasza.

II. PARUZJA CHRYSTUSA

Mówiąc o paruzji Chrystusa, Paweł używa nie tylko tego greckiego rzeczownika, ale posługuje się także terminami, które funkcjonują jako synonimy: *apokalypsis*, *epifaneia*. Mówi także o „dniu Jezusa”, „dniu Chrystusa” lub „dniu Pańskim”, zawsze ze wskazaniem na paruzję. Poniżej omówione zostały zasadnicze teksty listów będących przedmiotem niniejszego opracowania, które odnoszą się do paruzji.

1. 1 Tes 3,13-18

Najwięcej miejsca poświęca tej tematyce w 1 Tes 4,13-18. Tesaloniczanie zaniepokojeni są losem swoich zmarłych. Paweł, odpowiadając na ich wątpliwości, snuje dłuższy wywód na temat paruzji. Argumentuje, że pojawieniu się Chrystusa towarzyszyć będzie wskrzeszenie tych, którzy umarli „przez Jezusa”, a następnie „porwanie” do niebios żyjących: „Jeśli bowiem wierzymy, że Chrystus istotnie umarł i zmartwychwstał, to również tych, którzy umarli w Jezusie [dosł. „przez Jezusa”], Bóg wyprowadzi wraz z Nim. To bowiem głosimy wam jako słowo Pańskie, że my, żywi, pozostawieni na przyjście Pana,

⁴⁶⁸ *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 406. Zagładę buntowniczych narodów pogańskich zapowiadają także pisane heksame-trem wyrocznie Sybilli (*Syb.*), przepracowane na wzór wypowiedzi prorockich.

nie wyprzedzimy tych, którzy pomarli” (1 Tes 4,14-15). Podstawą oczekiwania paruzji jest fakt zmartwychwstania Chrystusa⁴⁶⁹. Sama paruzja jawi się na podobieństwo objawienia synajskiego⁴⁷⁰. Towarzyszyć mu będzie wskrzeszenie zmarłych. Paweł świadomie ogranicza w tym miejscu perspektywę do wierzących w Chrystusa; to oni zostaną wskrzeszeni. Nie mówi w tym miejscu Apostoł o wskrzeszeniu niewiernych lub tych, którzy Chrystusa nie poznali. Paruzja nastąpi niespodziewanie – przyjdzie „jak złodziej” (por. Łk 12,39; Mt 24,43) albo jak „bóle na brzemienną” (1 Tes 5,3). Będzie najwyższym zaskoczeniem dla ludzi na nią nieprzygotowanych, którzy żyją w złudnym pokoju. Stąd właśnie wezwanie do czujności.

2. 2 Tes 2,1-12

Motywy paruzji porusza Paweł także w kolejnym liście do tych samych adresatów – mieszkańców gminy w Tesalonikach (2 Tes 2,1-12). Choć fragment ten zasadniczo dotyczy sądu nad „Niegodziwcem”, to powtórne przyjście jest tu wzmiankowane w słowach: „[...] wówczas ukaże się Niegodziwiec, którego Pan Jezus zgładzi tchnieniem ust swoich i wniwecz obróci objawieniem swego przyjścia” (2 Tes 2,8). Paruzja więc oznacza także ostateczne zwycięstwo nad siłami zła. Zwycięstwo to było już zapowiedziane w ziemskim życiu Jezusa, zwłaszcza poprzez cuda, a wśród nich egzorcyzmy. Uwolnienia spod wpływu złych duchów zajmują poczesne miejsce na kartach ewangelii synoptycznych. Najwięcej tego rodzaju interwencji Jezusa zanotował Marek. Ponieważ jego dzieło powstało najwcześniej, można przypuścić, że najpełniej odzwierciedla historyczne okoliczności działalności Jezusa. Jeśli tak, to znaczy, że egzorcyzmy stanowiły jeden z najbardziej istotnych elementów publicz-

⁴⁶⁹ A. JANKOWSKI, *Eschatologia Nowego Testamentu*, Myśl teologiczna, Kraków 2007, 72.

⁴⁷⁰ Dokona się to na głos „trąby Bożej”; dźwięk trąby w tekstach starotestamentalnych towarzyszy teofaniom i oznacza głos samego Boga (Iz 27,13; Jl 2,1; Za 9,3; So 1,16).

nych wystąpień Jezusa. Zbawienie to w pierwszym rzędzie wyzwolenie, ocalenie, uwolnienie od nieszczęść, zła moralnego i fizycznego, klęsk, głodu, cierpienia. Cuda Jezusa z całą pewnością prowadzą do takiego wyzwolenia ludzi chorych, opętanych, głodnych. Zaskakujące, że na oznaczenie uzdrowień czy egzorcyzmów ewangelisci często używają czasownika *sozein*, oznaczającego również „zbawić”. W tym sensie są więc znakiem i realizacją zbawienia; są zbawczą ingerencją Boga w dzieje ludzkości. Zbawienie bowiem ma nie tylko charakter duchowy, ale obejmuje ciało człowieka, a nawet całe stworzenie (Rz 8,19)⁴⁷¹. Tak więc pokonanie szatana, zapoczątkowane poprzez ziemską misję Jezusa, w całej pełni objawi się przy powtórным Jego przyjściu.

3. 2 Tm 3,1-9

W 2 Tm 3,1-9 autor zapewnia, iż powszechne odstępstwo poprzedzi paruzję. Odstępstwo to polegać będzie na kumulacji grzechów, których dokonywać będą „ludzie samolubni, chciwi, wyniośli, pyszni, bluźniący, nieposłuszni rodzicom, niewdzięczni, niegodziwi, bez serca, bezlitośni, miotający oszczerstwa, niepomówiani, bez uczuć ludzkich, nieprzychylni, zdrajcy, zuchwali, nadęci, miłujący bardziej rozkosz niż Boga” (2 Tm 3,2-4). Ta długa lista występków stanowi tzw. katalog wad. Apostoł zresztą często sięga po ten gatunek literacki (Rz 1,29-31; 1 Kor 6,9-10; 2 Kor 12,20-21; Ga 5,19-21; por. Kol 3,5.8; Ef 5,3-5; 1 Tm 1,9-10; 3,2-5; 2 Tm 3,2-4; Tt 3,3). Jest on znany także innym pismom Nowego Testamentu (Mk 7,21-22; Jk 3,16; 1 P 2,1; Ap 21,8; 22,15). Wydaje się, że pierwowzoru katalogów wad należy szukać w pismach etycznych stoików. Cała wypowiedź Pawłowa w 2 Tm 3,1-9 ma charakter proroctwa eschatologicznego⁴⁷².

⁴⁷¹ J. KUDASIEWICZ, *Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1987, 355.

⁴⁷² S.J. STASIAK, *Eschatologia w Listach Pastorskich. Specyfika terminów rzeczownikowych*, Legnica 1999, 97.

„Zepsuci ludzie potrafią postępować tak, jakby byli pobożni i szlachetni, a nawet podawać się za kompetentnych nauczycieli prawdziwej religii. Są jednak niebezpieczni, ponieważ pozbawiają słowo Boże jego mocy”⁴⁷³. Działanie odstępstwa jest jednak ograniczone w czasie. Położy mu kres przyjście Chrystusa.

4. 2 P 1,15-21

O powtórny przyjsciu Chrystusa przypomina swym czytelnikom Piotr (2 P 1,15-21; 2 P 3,1-10). W pierwszym fragmencie zauważa, że przyjście Pana nie jest mitem: „Nie za wymyślonymi mitami postępowaliśmy bowiem wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa, ale nauczaliśmy jako naoczni świadkowie Jego wielkości” (2 P 1,16). Tym razem jednak Apostoł nie odwołuje się – jak Paweł – do zmartwychwstania, lecz do przemienienia: „Otrzymał bowiem od Boga Ojca cześć i chwałę, gdy taki oto głos Go doszedł od wspaniałego Majestatu: To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie. I słyszeliśmy, jak ten głos doszedł z nieba, kiedy z Nim razem byliśmy na górze świętej” (2 P 1,17-18)⁴⁷⁴. Następnie Apostoł zapewnia, iż posiada „prorocką mowę”; wielu egzegetów odnosi tę frazę do chrześcijańskiego nauczania o paruzji Chrystusa. Obraz porannej gwiazdy, która wschodzi w sercach, doskonale oddaje antycypację powtórnego przyjścia Chrystusa w doświadczeniach takich jak przemienienie. Owa „prorocka mowa” zostaje przez Piotra rozszerzona o proroctwa, dzięki czemu jego wypowiedź dotyczy całości Pisma Świętego. Piotr całą Biblię zalicza do literatury prorockiej; Stary Testament i „mowa prorocka” winny być

⁴⁷³ E. NARDONI, *Drugi List do Tymoteusza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2001, 1594.

⁴⁷⁴ Góry w tradycji biblijnej są miejscem otrzymywania wizji (Pwt 34,1-4; Ap 21,10) i wygłaszania proroctw (Iz 40,9; 52,7) oraz pouczeń (Mt 5,1). Na górach również dokonano się zawarcie przymierza i nadanie Prawa. Góry są także symbolem mocy Bożej.

interpretowane pod natchnieniem Ducha Świętego, bo dzięki Niemu powstały; interpretacja winna odbywać się pod przewodnictwem nauczycielskiego urzędu Kościoła⁴⁷⁵.

5. 2 P 3,1-10

Szerszy wywód na temat paruzji snuje Piotr w dalszej części swego listu (2 P 3,1-10). Po krótkim ukazaniu wartości tradycji w wierze chrześcijańskiej (2 P 3,1-2) Apostoł zapewnia, że ukazanie się fałszywych nauczycieli i szyderców jest przewidziane Bożym planem. Będą oni naigrawać się z niewypełnionej obietnicy przyjścia Chrystusa, mówiąc: „Gdzie jest obietnica Jego przyjścia? Odkąd bowiem ojcowie posnęli, wszystko jednakowo trwa od początku świata” (2 P 3,4). Odpowiadając, Piotr przedstawia dwa argumenty, z których pierwszy bazuje na opisie stworzenia (Rdz 1), drugi nawiązuje do potopu (Rdz 7). Jak niegdyś ziemia stworzona przez Boga została zniszczona przez wody potopu, tak w paruzji zostanie zniszczona ogniem sądu. Oczekując paruzji, nie należy opierać się na ludzkich rachubach czasu, bo przecież u Boga jeden dzień jest jak tysiąc lat, „a tysiąc lat jak jeden dzień” (Ps 90,4). Jeżeli w ludzkim rozumieniu Chrystus opóźnia swe przyjście, to tylko dlatego, że nie chce nikogo zgubić. Niemniej jednak przyjście Pana jest nieuniknione; dzień Pański pojawi się „jak złodziej w nocy” (2 P 3,10).

III. POWSZECHNE ZMARTWYCHWSTANIE

Koniec czasów nierozzerwalnie związany jest ze zmartwychwstaniem umarłych. Co do czasu zmartwychwstania (jak i czasu sądu ostatecznego) zdania wyznawców judaizmu były podzielo-

⁴⁷⁵ D. FARKASFALVY, *Drugi List św. Piotra Apostoła*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. M. Kulikowska, Warszawa 2001, 1655.

ne; niektórzy sądzili, że nastąpi ono przed początkiem czasów mesjańskich⁴⁷⁶. Wydaje się jednak, że większość Żydów opowiadała się za opcją przeciwną i argumentowała za powszechnością zmartwychwstania⁴⁷⁷. Ostatnim aktem dramatu miałby być sąd ostateczny i wieczne szczęście bądź potępienie⁴⁷⁸. Chrześcijańska wiara w zmartwychwstanie zasadza się na wierzeniach judaizmu w tym względzie. Najpełniejszy systematyczny wykład o zmartwychwstaniu przekazuje apostoł Paweł w 1 Kor 15.

1. 1 Kor 15,1-11

Ewangelia prowadzi ku zbawieniu; taki jest cel jej przyjęcia. Treść Ewangelii zawiera się w czterech czasownikach odnoszących się do Chrystusa: umarł – został pogrzebany – zmartwychwstał – ukazał się (1 Kor 15,3-5). Zapisana przez Pawła formuła kerygmatyczna, która przejęta jest z wczesnochrześcijańskiej tradycji, zawiera cztery elementy wyrażone kolejno poprzez czasowniki: „umrzeć” – „zostać pogrzebanym” – „zmartwychwstać” – „ukazać się” (1 Kor 15,3-4). Wszystkie one odnoszą się do Chrystusa i ukazują Jego drogę uniżenia (śmierć, pogrzeb) oraz wywyższenia (zmartwychwstanie, chrystofanie). Ten model uniżenia i wywyższenia wpisuje się w model inkarnacyjny, który obejmuje wcielenie i powrót do domu Ojca. Poprzez wcielenie Syn Boży staje się człowiekiem, przyjmuje na siebie śmierć krzyżową, by poprzez zmartwychwstanie i wniebowstąpienie powrócić do życia w chwale niebieskiej. Wędrowka kończy się więc

⁴⁷⁶ Dn 12,2; *Hen.Et.* 51.

⁴⁷⁷ 2 Mch 7,9.14.23.29.36; 12,43-44; *Ps.Sal.* 3,16; 14,2; *Ant.* 18,14; *Bell.* 2,163; *Ap.Bar.* 30,1-5; 50,1-51,6. Autora *Psalmów Salomona* charakteryzuje wiara w zmartwychwstanie jedynie tych, którzy za życia pozostawali wierni Prawu; innych czeka sąd i sprawiedliwa kara. Podobne przekonanie spotkać można na kartach *Księgi Henocha*; zapowiedź zmartwychwstania sprawiedliwych dotyczy tu nie tylko Żydów, ale także nawróconych pogan.

⁴⁷⁸ Poszczególne stadia czasów ostatecznych z szerokimi odnośnikami do literatury judaistycznej opisuje E. Schürer w: *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a. C. – 135 d. C.)*, II, 613-653.

tam, gdzie się zaczęła – po prawicy Ojca, jednak jej cel, odkupienie, został osiągnięty. Model ten właściwy jest szczególnie Ewangelii Łukaszewej; przypuszczać należy, że – podobnie jak opis ustanowienia Eucharystii – należy do tradycji Łukaszowo-Pawłowej. W modelu tym kenoza Chrystusa aż po krzyż staje się momentem przełomowym – momentem zbawienia.

Apostoł ukazuje zmartwychwstanie Chrystusa jako przełomowy moment dziejów zbawienia, w którym zakotwiczone jest także zmartwychwstanie wiernych. Odrzucenie wiary w zmartwychwstanie Chrystusa czyni wiarę chrześcijańską „próżną” (*eikē*; Vlg tłumaczy: *frustra*). Niektórzy ze świadków zmartwychwstania „posnęli” (1 Kor 15,6). Już w sięgnięciu po motyw snu na oznaczenie śmierci ujawnia się przekonanie o zmartwychwstaniu; sen bowiem jest stanem czasowym. Sen jako symbol śmierci funkcjonuje tak w literaturze żydowskiej, jak i grecko-łacińskiej. Sen natomiast, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, może być eufemizmem oznaczającym śmierć⁴⁷⁹. Obecność tej koncepcji daje się zauważyć również w środowisku judaizmu. Dość późne, bo pochodzące z ok. 250 roku, rabinackie powiedzenie głosi: „Zaśniesz, ale nie umrzesz”. W kulturze starożytnej Grecji sen uważany był za przedśmierć. W chrześcijaństwie, między innymi pod wpływem 1 Kor 15,6, gdzie Paweł mówi o śmierci jak o śnie, metafora snu nabrała nowego znaczenia; stała się mianowicie obrazem pozornego i nie-trwałego jej charakteru. Śmierć ma charakter przejściowy, a każdy, kto wierzy w Chrystusa i Jego zmartwychwstanie, może spodziewać się własnego zmartwychwstania ku życiu wiecznemu.

2. 1 Kor 15,12-34

Od 1 Kor 15,12 Apostoł rozpoczyna wywód o zmartwychwstaniu wszystkich wierzących w Chrystusa. Paweł przeciwstawia sobie dwie prawdy; z jednej strony słowa głosicieli Ewangelii, którzy twierdzą, że Chrystus powstał z martwych, z drugiej

⁴⁷⁹ Dn 12,7, LXX; *Ps* 87,6, LXX; 1 *Tes* 5,10.

twierdzenie niektórych spośród Koryntian, którzy odrzucają zmartwychwstanie. Obydwu tych twierdzeń nie można pogodzić: jeśli twierdzi się, że Chrystus powstał „z martwych”, należy także uznać zmartwychwstanie „umarłych”. Zmartwychwstanie Chrystusa jest gwarantem zmartwychwstania umarłych. Argumentacja Pawłowa za zmartwychwstaniem rozwija się w dwóch kierunkach. Pierwszy zasadza się na logicznych konkluzjach: odrzucenie zmartwychwstania umarłych prowadzi do odrzucenia zmartwychwstania Chrystusa. Drugi, również osadzony na kanwie logicznego wynikania, rozpoczyna się od twierdzenia adwersarzy, którzy negują zmartwychwstanie i ukazuje konsekwencje takiego rozumowania. Przede wszystkim nauczanie chrześcijańskie byłoby „daremne”, a w konsekwencji wiara „próżna” (1 Kor 15,14). Obydwa znaczenia oddaje Paweł za pomocą tego samego przymiotnika *kenos*. Odrzucenie zmartwychwstania zmusza do nazwania apostołów „fałszywymi świadkami”. Oni to przecież w imieniu Boga głoszą, że wskrzesił On z martwych Chrystusa. W 1 Kor 15,16-18 po raz drugi Paweł uzasadnia, że odrzucenie zmartwychwstania umarłych czyni wiarę pozbawioną sensu. Tym razem mówi jednak o *matnia* („złuda”, „iluzja”). Wiara staje się w takim przypadku iluzją w tym sensie, że nie zmienia ona w żaden sposób życia ludzkiego – człowiek nie może uzyskać przebaczenia grzechów. Twierdzenie „Chrystus umarł za nasze grzechy”, przy jednoczesnym odrzuceniu zmartwychwstania, jest pozbawione sensu. Chrześcijanie nadal pozostawaliby w grzechach i zmuszeni byłiby cierpieć ich konsekwencje. Choć złączeni są z Chrystusem przez chrzest i wiarę, ich koniec byłby identyczny jak tych, którzy nie wierzą i spadnie na nich surowy wyrok Boga⁴⁸⁰. Apostoł nie powstrzymuje się przed gorzką konkluzją, iż jeśli nie ma zmartwychwstania, to chrześcijanie godni są politowania i to bardziej niż „wszyscy ludzie”. Tekst grecki 1 Kor 15,19 zezwala na dwa tłumaczenia: „Jeśli tylko w tym życiu nadzieję złożyliśmy w Chrystusie...” lub „Jeśli złożyliśmy

⁴⁸⁰ 1,18; 2 Kor 2,15; 4,3; Rz 2,12.

nadzieję tylko w tym życiu Chrystusie...”. Należy preferować pierwszą wersję, gdyż fraza „złożyć nadzieję w Chrystusie” jest typowa dla epistolografii Pawłowej⁴⁸¹.

Pomiędzy zmartwychwstaniem Chrystusa a zmartwychwstaniem innych istnieje jawny związek: On zmartwychwstał jako „pierwociny” tych, co pomarli. Rzeczywiście „pierwociny” symbolicznie zamykają w sobie ideę poświęcenia Bogu⁴⁸². Chrystus nazwany jest „pierwocinami” spośród zmarłych, gdyż jako pierwszy jest Tym, który przeszedł przez królestwo śmierci i powrócił do życia. Zmartwychwstał jako antycypacja i gwarancja zmartwychwstania wszystkich innych (por. Kol 1,18). Kontynuując swój wywód, Paweł przeciwstawia sobie Adama i Chrystusa. Pierwszy z nich był przyczyną śmierci wszystkich ludzi, drugi daje gwarancję zmartwychwstania, gdyż w Chrystusie „wszyscy będą ożywieni”. Pierwsza konstatacja, o Adamie, który jest przyczyną śmierci wszystkich ludzi, bazuje na Rdz 2,16; 3,17-19. Paweł odczytuje ten tekst jako mówiący o przyczynie śmierci, która weszła na świat z powodu grzechu pierwszego człowieka (por. Rz 5,12.15.17-18)⁴⁸³.

W dalszym wywodzie Apostoł kreśli scenariusz wydarzeń o charakterze apokaliptycznym, w którym następuje zmartwychwstanie kolejno najpierw Chrystusa, następnie tych, „którzy należą do Chrystusa w czasie Jego przyjścia”, przekazanie Ojcu wszelkiego królowania i pokonanie „Zwierzchności, Władzy i Mocy”. Status wierzących określony został słowami: „ci, którzy należą do Chrystusa”. Przynależność do Chrystusa określa więc

⁴⁸¹ Analogiczną myśl do zawartej w obecnym wierszu wyraża autor apokryficznej *Apokalipsy syryjskiej Barucha*: „Jeśli istniałoby tylko obecne życie, nic nie byłoby bardziej gorzkie od tego faktu” (*Ap.Bar.* 21,13).

⁴⁸² Kpł 23,10.17; Pwt 26,2.10.

⁴⁸³ W niektórych pismach apokryficznych o charakterze eschatologicznym przyznaje się, że grzech Adama sprowadził na świat śmierć dla wszystkich ludzi. Autor *4 Ezd.* 7,118 zauważa: „Co uczyniłeś, Adamie? Jeśli rzeczywiście zgrzeszyłeś, zniszczenie dosięgło nie tylko ciebie, ale także wszystkich nas, którzy pochodzimy od ciebie” (por. *Ap.Bar.* 17,2-3; 23,4).

wiara (por. 3,22; Rz 8,9; 2 Kor 10,7). Wydaje się, że w tym kontekście Paweł nie wspomina o zmartwychwstaniu bezbożnych, którzy idą ku potępieniu, z tego względu, ponieważ nie jest jego celem poruszenie wszystkich wątków apokaliptycznych. Brakuje np. wzmianki o sądzie Bożym⁴⁸⁴. Apostoł wiąże zmartwychwstanie tych, „którzy należą do Chrystusa” z Jego paruzją (1 Tes 2,19; 3,13; 4,16; 5,23).

Paweł nie zatrzymuje się – jak żydowskie pisma apokaliptyczne – na kategorii walki dobra ze złem i kosmicznym konflikcie, który poprzedzi koniec wydarzeń historycznych, lecz ukazuje pełne zwycięstwo Chrystusa i przekazanie królowania Ojcu. Ta ostatnia czynność opisana jest za pomocą czasownika *paradidō* („przekazać”). Siły niebieskie czy kosmiczne, które uważane są za przeciwstawne panowaniu Bożemu, określa Paweł terminami „Zwierzchność, Władza i Moc”⁴⁸⁵. Myśl o panowaniu Jezusa rozwija Apostoł na podstawie dwóch psalmów, a czyni to po to, by podkreślić prawdę, że „jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć”. Chrystus wyszedł zwycięsko ze swego zmagania ze śmiercią i ten fakt jest gwarancją Jego ostatecznego zwycięstwa (por. 15,54–55.57). Zanim jednak ono nastąpi, zostaną pokonani wszyscy Jego nieprzyjaciele. Potwierdza to cytat z Ps 110,1. Paweł odczytuje go tak, jak czyniły to pierwsze gminy chrześcijańskie, które posługiwały się tym tekstem celem wyrażenia wiary w mesjańskie posłannictwo Jezusa (por. Mt 22,44; Dz 2,33–35; Hbr 1,13). W tekście psalmu to Bóg mówi do króla-mesjasza: „Siądź po mojej prawicy, aż położę wszystkich nieprzyjaciół twoich pod twoje stopy”. Paweł ukazuje Chrystusa jako Tego, który ma królować do chwili, kiedy pokona wszystkich swoich nieprzyjaciół. Królowanie Chrystusa jest konieczne, ponieważ jest wypełnieniem proroctw Starego Testamentu. Również drugi cytat z psalmu, zaczerpnięty z Ps 8,7, Apostoł odczytuje w kluczu chrystologicznym: „Wszystko bowiem rzucił pod jego stopy”

⁴⁸⁴ O zmartwychwstaniu powszechnym mówi Dn 12,2 (por. Ap 20,11–15).

⁴⁸⁵ Rz 8,38; Ef 1,21; 6,12; Kol 1,16; 2,10.15; por. 1 Pt 3,22.

(por. Flp 3,21; Ef 1,22; Hbr 2,6–9). Paweł wybiera ten cytat, by zaprezentować powszechne i kosmiczne panowanie Chrystusa (Fabris, 205). Panowanie Chrystusa nie jest rozdzielone od panowania Boga. W końcowej frazie swego wywodu (1 Kor 15,28) Paweł ukazuje relację „Chrystus – Bóg”, za pomocą terminologii poddaństwa. Chodzi o poddanie Syna Bogu, który jest Ojcem, a któremu Syn – Mesjasz poddaje swoje królestwo (15,24). Chrystologia Pawłowa jest teocentryczna (3,21–22; 11,3). Ostatecznym celem wszystkich wydarzeń apokaliptycznych jest doprowadzenie do całkowitego i pełnego panowania Boga, który będzie „wszystkim we wszystkich” (por. Rz 11,36; Kol 1,16–17; 3,11; Ef 1,23).

Trudno dokładnie wyjaśnić, na czym polega praktyka przyjmowania chrztu za zmarłych (1 Kor 15,29). Niektórzy sądzą, że widocznie chrześcijanie korynccy mieli zwyczaj przyjmowania chrztu w imieniu tych, którzy odeszli do wieczności, traktując go jako formę wstawiennictwa za zmarłymi, jak np. modlitwa (2 Mch 12,41–45). Pisarze wczesnochrześcijańscy mówią o „chrzcie zastępczym”, który praktykowany był w niektórych kręgach heretyckich⁴⁸⁶. Trudno jednak uzasadnić związek takiej praktyki z niejasnym rytmem przyjmowania chrztu w gminie korynckiej. Być może jest tak, że Apostoł nie zaprzecza wartości takiej praktyki, wydaje się jednak, że lepiej przyjąć tezę, iż Paweł pragnął jedynie ukazać niekonsekwencję Koryntian, którzy z jednej strony twierdzą, że nie ma zmartwychwstania, a z drugiej przyjmują chrzest za zmarłych, której to praktyki Paweł nie pochwała.

W 1 Kor 15,35 Paweł stawia dwa pytania, które wkłada w usta tych, którzy odrzucają zmartwychwstanie: „Jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele?” W stylu polemiki w formie diatryby tworzy wyimaginowany dialog ze swymi rozmówcami. Nazywa wyobrazonego rozmówcę „nierozumnym”,

⁴⁸⁶ TERTULIAN, *Adv. Marc.* 5,10; *De resurs. carnis* 48,11; JAN CHRYSOSTOM, *Hom. in 1 Cor.* 40,1.

co ma być zapewne surowym zaproszeniem do refleksji⁴⁸⁷. Na pytania zawarte w wierszu poprzednim „jak?” i „w jakim ciele?” zmartwychwstają umarli, odpowiada czerpiąc obrazy ze świata natury. Przykładem jest ziarno pszeniczne lub inne ziarno, które musi obumrzeć, zanim stanie się dojrzałą rośliną. Akcent pada na różnorodność roślin i swoisty brak kontynuacji pomiędzy ziarnem a rośliną. Forma pasywna czasownika *zōopoiesthai* wskazuje na działanie Boga; zresztą o działaniu tym stwierdza Apostoł wprost: „Bóg zaś takie daje mu ciało, jakie zechciał”. Proces obumierania ziarna i wzrostu z niego rośliny staje się więc obrazem zmartwychwstania⁴⁸⁸. W dalszej części wywodu (1 Kor 15,42-44) za pomocą czterech antytez Paweł przeciwstawia sobie to, co zmysłowe, temu, co duchowe; to zniszczalne, temu, co niezniszczalne; to, co słabe, temu, co mocne. Za pomocą tych przeciwstawień apostoł obrazuje prawdę o przemianie ciała ludzkiego. Ostatnia, czwarta antyteza, gdzie ciało zmysłowe (*psychikon*) przeciwstawione jest duchowemu (*pneumatikon*), nawiązuje do wcześniejszego przeciwstawienia pierwszego Adama Chrystusowi, jako ostatniemu Adamowi. W tle tej myśli przebija fragment Rdz 2,7. Czym jest w myśli Pawłowej „ciało duchowe”? Wydaje się, że należy widzieć tu swoiste powiązanie z użytym już w 1 Kor podziałem na ludzi „zmysłowych” i „duchowych”. Pierwsi nie pojmują spraw duchowych, drudzy prowadzeni są przez Ducha Świętego (2,14-15). Tak więc „ciało duchowe” istnieje w relacji z Duchem Świętym i przez tę relację jest określane.

Orędzie tego wywodu można głębiej uchwycić w kontekście innych tekstów Pawłowych mówiących o zmartwychwstaniu.

⁴⁸⁷ W języku biblijnym „głupcem” jest ten, kto nie zdaje sobie sprawy z Bożego działania w świecie i ludzkim życiu bądź tak postępuje, jakby owego działania nie dostrzegał (Ps 14,1; Mdr 3,2; Łk 11,40; 12,20).

⁴⁸⁸ Odniesienie do „nagiego” ziarna jest wyraźną aluzją do śmierci (2 Kor 5,3). Również Jezus posłużył się obrazem ziarna, które wpada w ziemię, jako metaforą śmierci (J 12,24).

Należałoby sięgnąć przynajmniej do kilku z nich (1 Tes 4,13-18; 2 Kor 5,1-11; Flp 3,21). Swoje niewzruszone przekonanie co do zmartwychwstania Chrystusa i zmartwychwstaniu wierzących przedstawił Apostoł już w 1 Kor 6,14: „Bóg zaś i Pana wskrzesił, i nas również wskrzesi swoją mocą”. W rozważanym fragmencie Paweł nie mówi o zmartwychwstaniu wszystkich, lecz o zmartwychwstaniu wierzących w Chrystusa. Zmartwychwstanie ciała jest odkupieniem całej osoby.

IV. SĄD OSTATECZNY

Przekonanie o sądzie ostatecznym było powszechne wśród wyznawców judaizmu. Potwierdzają to nie tylko liczne teksty Biblii Hebrajskiej, ale także literatura apokryficzna. Autor *Księgi Henocha* patrzy na czasy mesjańskie przez pryzmat wojny pomiędzy Izraelem a narodami pogańskimi. Poganie zostaną pokonani przez cudowną interwencję Boga (90,16-19). Sam Bóg na wzniesionym tronie zasiądzie, by sędzić mieszkańców ziemi. Jako pierwsi do otchłani piekielnej strąceni zostaną upadli aniołowie i Izraelici, którzy sprzeniewierzyli się Prawu (90,20-27). Diametralnie różny los sprawiedliwych i grzeszników podkreśla także *Czwarta Księga Ezdrasza*. W dniu sądu bezbożnych czeka piekielne potępienie, a sprawiedliwym otwarte zostaną bramy raju:

I ukaże się miejsce męki,
a naprzeciwko niego miejsce odpoczynku;
ukaże się piec Gehenny,
a naprzeciwko niego raj radości (4 Ezdr. 7,36).

Rozwijając motyw sądu z perspektywy chrześcijańskiej, autorzy listów Nowego Testamentu łączyli go z paruzją. Poniżej przedstawiono zasadnicze teksty interesujących nas listów, poruszające problematykę sądu.

1. 1 Tes 5,1-11

Z całą pewnością chrześcijańska wizja sądu ostatecznego opiera się na podstawach judaistycznych; doczekała się jednak wypracowania swojej specyfiki. W 1 Tes 5,1-11 motyw sądu ostatecznego połączony jest z motywem paruzji. Sformułowanie „dzień Pański” zasadza się na tradycji starotestamentalnej (Iz 13,6.9; Ez 13,5; Jl 1,15; 2,1.11; 3,4; Am 5,18.20; So 1,7; Ml 3,23). Izraelici wierzyli, że Bóg interweniuje bezpośrednio w losy narodu; jak niegdyś wybawił go z niewoli w Egipcie, tak też zainterweniuje w przyszłości, gładząc zło w Izraelu. Pawłowe sformułowanie „czasy i chwile” (1 Tes 5,1) nawiązuje do Am 5,18: Izrael spodziewał się jedynie korzyści po przyjściu Boga, tymczasem będzie ono czasem gniewu przeciw złu, które szerzy się w narodzie. W czasach niewoli babilońskiej motyw gniewu skierowano przeciw narodom uciskającym Izraela: to one zostaną zniszczone przy nadejściu Boga. O ile w Biblii Hebrajskiej „dzień Pana” odnosi się do Boga, o tyle w nauczaniu Pawła wskazuje na Chrystusa. To On dokonywać będzie sądu. Przyjdzie on nagle i niespodziewanie. Wydaje się, że obraz złodzieja przychodzącego w nocy, który Apostoł wykorzystuje do ukazania niespodziewanego czasu przyjścia Pana, zaczerpnięty został z tradycji synoptycznej i z pierwotnej katechezy chrześcijańskiej. Motyw sądu ukazuje Paweł posługując się symboliką światła i ciemności. W tradycji biblijnej motyw światła pojawia się w znaku ognia w relacjach o wędrówce Izraelitów przez pustynię: „A Pan siedł przed nimi podczas dnia jako słup obłoku, aby ich prowadzić drogą, podczas nocy zaś jako słup ognia, aby im świecić, żeby mogli iść we dnie i w nocy” (Wj 13,21). Według żydowskiej tradycji, dniem, w którym Mojżesz schodził z góry Synaj z tablicami Prawa w ręku, a „skóra na jego twarzy promieniała” (Wj 34,29), był dziesiąty dzień miesiąca Tiszri, późniejszy dzień Święta Namiotów⁴⁸⁹.

Refleksja nad wydarzeniami towarzyszącymi wyjściu Izraelitów z Egiptu, dokonana w optyce symboliki światła i ciem-

⁴⁸⁹ BRAT EFRAIM, *Jezus Żyd praktykujący*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1994, 378.

ności, zapisana została w dwóch rozdziałach Księgi Mądrości (17-18). Księga ta jest o kilka wieków późniejsza niż ostateczna redakcja Księgi Wyjścia. Wydarzenia związane z Exodusem doczekały się już głębokich interpretacji teologicznych. Takiej interpretacji doczekał się także motyw światła i ciemności. O ile autor Pięcioksięgi stwierdza jedynie, że trzydniowa ciemność nad Egiptem była „gęsta”⁴⁹⁰, o tyle refleksje mędrców sięgają dużo dalej. Ciemność nad Egiptem nastąpiła niespodziewanie: „Cały bowiem świat był zalany światłem i oddawał się pracy bez przeszkody: tylko nad nimi uciążliwa noc się rozpostarła, obraz mroków, które miały ich ogarnąć” (Mdr 17,19-20a). Choć życie na całym świecie toczyło się swoim rytmem, Egipcjan osiągnęła ciemność, gdziekolwiek przebywali i cokolwiek robili (Mdr 17,16). Ciemność ta skutecznie oddzielała jednych ludzi od innych (Mdr 17,3); czuli się, jakby przebywali „w więzieniu bez krat” (Mdr 17,15). Ani rozpalony ogień (Mdr 17,5), ani ciała niebieskie (słońce, księżyc, gwiazdy) nie mogły w żaden sposób rozproszyć mroku. Stwierdzenia tego typu można rozumieć bądź w sensie metafizycznym (chodzi o ciemność jako stan człowieka, ciemność, która przeciwstawia się jakimkolwiek światłu) lub naturalnym, lecz w ekstremalnej postaci. Egzegeci preferują rozwiązanie pierwsze. Noc nad Egiptem określona została jako „bezwładna”, „noc bez mocy” (Mdr 17,13). Być może zawiera się tu aluzja do faktu, że ciemność pozbawiła mocy Egipcjan, którzy nie potrafili jej sprostać. Można też dostrzec tu także cień

⁴⁹⁰ „Hagiograf mówi o *długiej nocy* (17,20). Określenie [...] jest aluzją do trzech dni wspomnianych w Wj 10,23. Rozbieżność można tłumaczyć w dwojaki sposób: a) liczba trzy jest symbolem oznaczającym pewną całość, a więc trzy dni = pewien zamknięty okres (*długa noc*); b) tłumaczenie *noc bez końca* w sensie *bardzo długa* wydaje się trafne, gdyż trwające nieprzerwanie przez trzy dni ciemności są, w porównaniu do normalnej nocy, bardzo długim okresem. Pierwsza interpretacja zakłada orientacyjne tylko określenie czasu trwania plagi. Druga natomiast ukazuje nieprecyzyjność opisu Mędrca, umożliwiając przy tym dosłowne przyjęcie relacji Exodusu”; B. PONIŻY, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Biblioteka Pomocy Naukowych 17, Poznań 2000, 102.

ironii: magowie egipscy utrzymywali, że noc ta nie ma dość siły, by szkodzić, a tymczasem zjawisko wywołało przestрах i sparaliżowało życie w kraju⁴⁹¹.

Ciemność nad Egiptem stała się dla hagiografa obrazem ciemności wiecznych, które ogarną grzeszników. Obrazują ich mieszkańcy Egiptu. Izraelitom zaś towarzyszy światło. Pomimo nocy zalewającej cały kraj, naród wybrany mógł się swobodnie poruszać:

A dla Twych świętych była bardzo wielka światłość,
gdy głos ich słyszano, a nie widziano postaci –
uznawano ich za szczęśliwych mimo tego, co oni wcześniej wycierpieli;
a dziękowano, że nie szkodzą, choć przedtem krzywd doznali,
i błagano o darowanie sprzeciwu.
Dałeś przed nimi słup ognisty
jako przewodnika na nieznaną drogę,
jako nieszkodliwe słońce w zaszczepionej tułaczce (Mdr 18,1-3).

Paweł odwołuje się do tej symboliki światła i ciemności, nazywając wierzących „synami światłości i synami dnia”, a niewiernych „synami nocy i ciemności” (1 Tes 5,5). Ci ostatni będą całkowicie zaskoczeni paruzją i sądem, chrześcijanie natomiast wezwani są do nieustannej czujności. Czujność ta wyraża się w wierze, miłości, nadziei zbawienia⁴⁹².

2. 2 Tes 1,6-10

Motyw sądu złączony jest z paruzją także w 2 Tes 1,6-10. Paweł wyjaśnia naturę sądu: „Bo przecież jest rzeczą słuszną u Boga odpłacić uciskiem tym, którzy was uciskają, a wam, uciśnionym, dać ulgę wraz z nami, gdy z nieba objawi się Pan Jezus

⁴⁹¹ B. PONIŻY, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, 103-110.

⁴⁹² M. BEDNARZ, *1-2 List do Tesaloniczan*, Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament XIII, Częstochowa 2006, 372-377.

z aniołami swojej potęgi, w płomienistym ogniu, wymierzając karę tym, którzy Boga nie znają i nie są posłuszni Ewangelii Pana naszego Jezusa” (2 Tes 1,6-8). Kara, która spotka ludzi uciskających chrześcijan, to „wieczna zagłada”. W ten sposób prześladowcy i prześladowani otrzymają odpowiednią odpłatę. „Ponadto pozbawienie obecności Zbawiciela będzie największą karą dla ludzi, którzy nie przyjęli Ewangelii. Potępieni będą pozbawieni kontaktów osobowych z Jezusem i udziału w pełnej majestatu chwale (por. 2 Kor 3,18). Ta chwała jest elementem twórczym, dynamicznym. Zaczyna przemianę już na ziemi, a człowiek po raz pierwszy wchodzi z nią w kontakt, gdy zostaje usprawiedliwiony (Rz 8,30). Jest to jednak dobro eschatologiczne i pełniejszy udział człowieka w nim będzie możliwy w czasie chwalebnego przyjścia Chrystusa (Kol 3,4; Flp 3,21)”⁴⁹³.

3. 1 P 3,18-22

Z motywem sądu pośrednio łączy się także wydarzenie zstąpienia Chrystusa do Otchłani (1 P 3,18-22). Jednorazowość aktu śmierci Chrystusa świadczy o jej wartości jako ofiary przebłagalnej „za grzechy”. Wyrażenie to odsyła do starotestamentalnych ofiar za grzechy. Skutkiem ofiary za grzechy miało być darowanie win. Kodeks P akcentuje ten moment słowami: „W ten sposób kapłan dokona za nich [społeczność] przebłagania i będzie im [wina] odpuszczona” (Kpł 4,20b; por. Kpł 4,26b.31b). Uznanie własnego grzechu, konieczność uzyskania przebaczenia i świadomość, że tylko Bóg może go udzielić stanowią tematykę części qumrańskich hymnów dziękczynnych *Hodayot* (1QHod 4). Autor uznaje, że każdy człowiek zanurzony jest w grzechu od momentu swych narodzin i takim pozostaje aż do swej śmierci. Człowiek sam z siebie nie może uzyskać

⁴⁹³ M. BEDNARZ, *1-2 List do Tesaloniczan*, 481.

przebaczenia, gdyż nawet wszystkie „czyny sprawiedliwości”, których dokonuje i tak ostatecznie muszą być przypisane Bogu. Człowiek, który szuka Bożego przebaczenia, może liczyć jedynie na Jego miłosierdzie i wszechmoc (1QHod 4,31). Chrystus poprzez swoją śmierć zmazał ludzkie grzechy. Od chwili Jego śmierci nie zachodzi już potrzeba składania ofiar. Kolejne wiersze wywodu Piotra stanowią jedno z najtrudniejszych interpretacyjnie miejsc Nowego Testamentu: „W nim poszedł ogłosić [zbawienie] nawet duchom zamkniętym w więzieniu, niegdyś nieposłusznym, gdy za dni Noego cierpliwość Boża oczekiwała, a budowana była arka, w której niewielu, to jest osiem dusz, zostało uratowanych przez wodę” (1 P 2,19-20). Więzienie, o którym tu mowa, wskazuje na stan, w jakim znajdują się „duchy”⁴⁹⁴. Patrząc na ten fragment z perspektywy 2 P 2,4-5, wydaje się, że w owych duchach należy widzieć nieposłusznym aniołów. Treścią orędzia głoszonego im przez Chrystusa jest Jego ostateczne zwycięstwo nad mocami zła. Świadkami tryumfu Chrystusa byli ludzie, którzy wyginęli za czasów Noego. Autor nie odpowiada tu na pytanie o możliwość ich zbawienia. Woda potopu, która dokonała oczyszczenia ziemi od zła, jest figurą wody chrzcielnej, która dokonuje obmycia grzechu. Jest to możliwe dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa, który ostatecznie zasiadł po prawicy Ojca⁴⁹⁵. Ze stwierdzenia: „Wszyscy bowiem musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre” (2 Kor 5,10), egzegeci wywodzą myśl o sądzie szczegółowym, który czeka każdego człowieka po jego śmierci⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ Klemens Aleksandryjski, Orygenes i Cyryl Aleksandryjski twierdzili, że są to duchy ludzi żyjących w czasach Noego lub dusze wszystkich ludzi żyjących przed wcieleniem Chrystusa. Inni przypuszczają, że mowa tu o zbuntowanych aniołach.

⁴⁹⁵ E. SZYMANEK, *Wykład Pisma świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 462-463.

⁴⁹⁶ Tamże, 321-322.

4. 1 P 4,5-7a

W kontekście sądu ostatecznego wspomina Piotr także fakt ogłoszenia dobrej nowiny umarłym: „Oni zdadzą sprawę Temu, który gotów jest sądzić żywych i umarłych. Dlatego nawet umarłym głoszone Ewangelię, aby wprowadzić podlegli sądowi jak ludzie w ciele, żyli jednak w Duchu – po Bożemu. Wszystkich zaś koniec jest bliski” (1 P 4,5-7a). Chociaż niekiedy chrześcijanie mogą czuć się opuszczeni przez Boga, to jednak ich prześladowcy i odstępcy zostaną ostatecznie ukarani za czynione zło. Obraz Boga jako sędziego był już przez Piotra wykorzystany wcześniej w liście (1,17; 2,23). Niektórzy sądzą, że obraz sędziego odnosi się raczej do Chrystusa, nie do Ojca, gdyż tak bywa częściej w Nowym Testamencie⁴⁹⁷. Wydaje się jednak, że akurat w tym miejscu Piotr odnosi się do Ojca, gdyż postać Chrystusa posłużyła mu raczej za wzór osoby prześladowanej i doznającej niesłusznego cierpienia; Ojciec w takim kontekście widziany jest nie tylko jako sędzia, ale jako Ten, który wyzwała. Określony jest On jako sędzia „żywych i umarłych”. Również ta ostatnia fraza w Nowym Testamencie częściej odnosi się do Chrystusa⁴⁹⁸. Nacisk w Piotrowej wypowiedzi nie jest położony jednak na to, kto będzie sądził (Bóg Ojciec czy Chrystus), lecz na fakt, że nawet zmarli nie ujdą sądu Bożego (1 Kor 15,51-52; Ap 20,11-15).

Stwierdzenie „umarłym głoszone Ewangelię” domaga się pewnego dopowiedzenia. Odcień znaczeniowy terminu „dlatego”, rozpoczynającego w. 6, wskazuje na fakt, iż nie chodzi tu o wydarzenie opisane w 1 P 3,19; chodzi o to, że za życia głoszone dobrą nowinę tym, którzy teraz są zmarli i właśnie przyjęcie tej dobrej nowiny i wierność jej daje obecnie zmarłym nadzieję na wieczną nagrodę⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ Mt 25,31-46; Łk 21,34-36; Dz 10,42; 17,31; 1 Kor 4,4-5; 2 Tm 4,1.

⁴⁹⁸ Dz 10,42; 2 Tm 4,1; por. Dz 17,31; Rz 14,9.

⁴⁹⁹ „[...] the hope of preaching of the gospel is that through its reception people will also imitate Christ's resurrection and live by God's standard in the Spirit”; P.H. DAVIDS, *The First Epistle of Peter*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1990, 155.

5. Jud 5-16

Juda apostoł, kierując różne przestrogi i ostrzeżenia do adresatów swego listu, rozpoczyna je od przypomnienia, że nieposłuszni aniołowie oczekują dnia sądu ostatecznego: „[...] i aniołów, tych, którzy nie zachowali swojej godności, ale opuścili własne mieszkanie, spętanych wiekuistymi więzami zatrzymał w ciemnościach na sąd wielkiego dnia” (Jud 6). Wzmianka ta poprzedzona jest innym przykładem Bożej kary; dotknęła ona tych, którzy, choć wyszli z Egiptu pod wodzą Mojżesza, nie zostali wierni Bogu. Apostoł przypomina także doświadczenie Sodomy i Gomory. Te trzy przykłady mają stanowić dla czytelników argumenty za czujnością i ostrzeżenie przed nadchodzącym sądem.

Zapowiadając sąd ostateczny, Juda powołuje się także na tradycję apokryficzną. *Księga Henocha* w pięciu częściach⁵⁰⁰ przedstawia zarys czasów ostatecznych. Rozpoczynając od narracji bazujących na Rdz 6,1-4, o związkach synów Bożych (tu: aniołów) z córkami ludzkimi, poprzez zapowiedzi sądu nad grzesznikami i przyjścia Mesjasza, oraz poprzez rozważania dotyczące kalendarza słonecznego i opis dwu wizji Henocha, autor dochodzi do przepowiedni błogosławieństwa dla sprawiedliwych i kary dla bezbożnych. Najstarsze zręby księgi sięgają V w. przed Chr., zaś najmłodsza jej część (37-71) została prawdopodobnie skomponowana pod koniec pierwszego w. po Chr. Juda cytuje fragment apokryfu dotyczący sądu: „Oto przyszedł Pan z miriadami swoich świętych, aby dokonać sądu nad wszystkimi i ukarać wszystkich bezbożników za wszystkie bezbożne uczynki, i za wszystkie twarde słowa, które wypowiadali przeciw Niemu grzesznicy bezbożni” (Jud 15; *Hen.Et.* 1,9). W tradycji judaistycznej Henoch był ta-

⁵⁰⁰ Są to kolejno *Księga Czuwających* (6-36), *Księga Przypowieści* (37-71), *Księga Astronomiczna* (72-82), *Księga Snów* (83-90) oraz *List Henocha* (91-104). Sama nazwa księgi pochodzi od imienia jej głównego bohatera, gdyż rękopisy nie podają jej autorstwa; *Apokryfy Starego Testamentu*, 141.

jemniczą postacią, która została porwana do Boga nie umierając. Przywołując wizję sądu z tego apokryficznego pisma, Juda dowodzi wspólnych korzeni tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej⁵⁰¹.

V. NIEBO ALBO PIEKŁO

Sąd nad ludzkimi czynami prowadzi do uzyskania stanu zbawienia lub wiecznego potępienia. Możliwy jest także stan pośredni, który jednak ma charakter czasowy. Na podstawie listów będących przedmiotem niniejszego opracowania można wskazać zasadnicze rysy stanów zwanych powszechnie „niebem” lub „piekłem”. Warto jednak zauważyć, że więcej miejsca poświęcają autorzy listów stanowi szczęścia wiecznego niż wiekuistego potępienia.

1. Rz 8,17-25

Mówiąc o chrześcijańskim powołaniu i przeznaczeniu do życia w chwale w Rz 8,18-25, Paweł wprowadza temat już w w. 17: „Jeżeli jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa; skoro wspólnie z Nim cierpimy, to po to, by wspólnie mieć udział w chwale”. Chodzi o chwałę zmartwychwstania i chwałę odnowionego stworzenia. Obecnych cierpień w żaden sposób nie można porównać do chwały, która kiedyś się objawi. Dotychczas objawiła się ona jedynie w Chrystusie zmartwychwstałym; chrześcijanin posiada ją jedynie w załączku. Całe stworzenie pragnie owej chwały; rzeczownik *apokaradokia* („wielka tęsknota”) oznacza zaangażowanie wszystkich ludzkich zmysłów i sił natury w ową tęsknotę. Obecnie stworzenie poddane jest „marności” z powodu grzechu człowieka; grzech bowiem dotyka nie tylko ludzką naturę, ale całe dzieło stworzone.

⁵⁰¹ R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1997, 753.

Ponieważ człowiek jest panem i koroną stworzenia (Rdz 1-2), dlatego jego duchowy stan odbija się w naturze. Dopiero od dnia paruzji stworzenie zostanie uwolnione „z niewoli zagłady” (Rz 8,21), a więc ze skutków grzechu. Niezwykła tęsknota za tym uwolnieniem została wyrażona przez Pawła za pomocą obrazu bólów rodzenia; jest to obraz na wskroś biblijny (Iz 66,6-8; Jr 13,21). Gwarantem odnowienia jest Duch Święty, który już działa w ludziach wierzących (Rz 11,16; 1 Kor 15,20).

2. 2 Kor 5,1-10

O stanie nieba uczy Paweł mieszkańców Koryntu (2 Kor 5,1-10). Nazywa go „mieszkaniem od Boga, domem nie ręką ludzką uczynionym” (2 Kor 5,1). Apostoł posługuje się w tym fragmencie dwoma przerośniami: namiot i ubranie. Niekiedy dochodzi do ich przemierzania tak, że człowiek jest ubrany w namiot lub ubranie staje się jego mieszkaniem. Metafora życia jako mieszkania znana jest w Biblii (Hi 4,19; Mdr 9,15; Iz 38,12; 2 P 1,13-14). Nie jest obca również kulturze pozachrześcijańskiej; Cycero w *De senectute* pisał: „Z życia odchodzę jak z gospody. Natura bowiem dała nam je dla czasowego przebywania, a nie na zamieszkanie stałe” (23,84). Paweł zdradza swoje pragnienie, by jako żyjący doczekać paruzji; nie musiałby wtedy podlegać śmierci. Obecne życie nie jest jeszcze pełnym zjednoczeniem z Panem; jest raczej pielgrzymowaniem ku takiemu zjednoczeniu. Nastąpi ono po zmartwychwstaniu, czego „zadatkim” jest Duch Święty.

3. 2 Tm 4,6-8

Mówiąc o zbliżającej się śmierci, apostoł Paweł spodziewa się otrzymać od Pana „wieniec sprawiedliwości”. Zdania zapisane w 2 Tm 4,6-8 zdają się być niemal lirycznym wyznaniem niezwyklej ufności Apostoła w Bożą dobroć. Zwięzłe podsumowanie życia Pawła zostało zapisane w lapidarnych słowach:

„W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem” (2 Tm 4,7). Apostoł przywołuje obraz atlety, który bierze udział w biegu. Obraz ten w greckim środowisku jest z pewnością dobrze zdomowiony. W Olimpii, Delfach czy w Istmie, położonej niedaleko Koryntu, organizowano zawody ku czci Posejdona, któremu poświęcono sanktuarium. Oprócz zawodów sportowych wzbogacano repertuar tych spotkań o biegi koni i konkursy muzyczne. Zwycięzcom ofiarowano nie tylko korony z gałązek oliwnych i innych roślin, ale także w niektórych przypadkach nagrody pieniężne⁵⁰². Język metaforyczny, przedstawiający zawody sportowe, które wymagają długiego i żmudnego przygotowania i wzmożonej autokontroli, pojawia się także u retorów greckich i rzymskich oraz w pismach filozoficznych. Ich autorzy pragną zachęcić do duchowego wysiłku celem zdobycia cnót i cech człowieka dojrzałego, mądrego i odznaczającego się psychiczną równowagą⁵⁰³. Pawłowe sformułowanie „wieniec sprawiedliwości” można rozumieć dwojako: wskazuje ono albo na nagrodę za dobre życie chrześcijańskie, albo na sprawiedliwość, którą kieruje się Bóg. Wieniec ten otrzyma Apostoł „w owym dniu”, czyli w dniu paruzji, która będzie czasem sądu – wymierzenia kary i nagrody.

4. Hbr 4,1-13

Autor Listu do Hebrajczyków zapewnia, że jedynie sprawiedliwi wejdą do wiecznego odpoczynku (Hbr 4,1-13). Odwołując się do Ps 95,11, zastanawia się, co oznacza w ustach Boga sformułowanie „mój odpoczynek”, jeśli Bóg „odpoczął” w siódmym dniu stworzenia (Rdz 2,2). Posługując się żydowską metodą interpretacyjną, upowszechnioną przez Hillela a polegającą na łączeniu tekstów zawierających to samo słowo, stwierdza, że

⁵⁰² A. PAPATHOMAS, *Das agonistische Motiv 1Kor 9,24ff. im Spiegel zeitgenössischer dokumentarischer Quellen*, NTS 43 (1997), 235-237.

⁵⁰³ Epiktet, *Diss.* 2,18,27; 3,10,6-8; 15,2-7; 21,3; Seneka, *Ep.* 17,1.

przyszły świat będzie wiecznym odpoczynkiem. Idąc przypuszczalnie za niektórymi autorami żydowskimi, również i autor Listu do Hebrajczyków patrzy na szczęście wieczne jako na ostateczny odpoczynek szabatowy. Odpoczynek sobotni, który szanowany był już przez patriarchów, jest przedsmakiem wiecznej chwały, która okaże się nieustannym szabatem (*Ber.* 57,2). Argumentacja wyводу jest następująca: Jozue miał wprowadzić naród wybrany do Ziemi Obiecanej, która widziana była jako „odpoczynek” (*Hbr* 3,16-19). Nie udało mu się jednak zająć całego Kanaanu, co oznacza, że obietnica wejścia do odpoczynku nie została jeszcze zrealizowana. Dokona się to dopiero w tej Ziemi Obiecanej, którą jest dla chrześcijan niebo⁵⁰⁴.

5. Jk 5,1-6

List św. Jakuba ma charakter przede wszystkim parenetyczny. Ostrzeżenie przed sądem ostatecznym zostało tu zawarte w przestroгах skierowanych do bogaczy (*Jk* 5,1-6). Autor zapowiada karę na tych, którzy nie umieją dzielić się swymi dobrami: „Bogactwo wasze zbutwiało, szaty wasze stały się żerem dla moli, złoto wasze i srebro zardzewiało, a rdza ich będzie świadectwem przeciw wam i toczyć będzie ciała wasze niby ogień” (*Jk* 5,2-3). Przestrogi przed bogactwem często powracały na kartach literatury greckiej. Zaliczany do kanonu dziesięciu mówców Isokrates w liście do Demonika wyłuszczał adresatowi niebezpieczeństwa, jakie kryją się w bogaceniu się: „Urodę bowiem albo czas naruszy, albo choroba strawi; bogactwo to sługa raczej niegodziwości niż szlachetności: otwiera drogę próżniactwu i młodych zachęca do poszukiwania przyjemności; krzepkość ciała połączona z roztropnością przynosi korzyść, pozbawiona roztropności – przynosi szkody tym, którzy ją posiadają i mimo że upiększa ciała ćwiczących, to jednak przeszkadza trosce o duszę” (*List do Demonika*

⁵⁰⁴ C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. K. Bardski, W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, 509.

6). Dalej zachęca: „Przyjmij raczej uczciwą biedę niż występne bogactwo. Sprawiedliwość jest o tyle potężniejsza od bogactwa, że o ile ono przynosi korzyść jedynie żywym, to sprawiedliwość przysparza chwały również zmarłym” (38). W podobne tony uderzał Eurypides, gdy pisał: „Natura wszak jest stała, a bogactwo nie” (*Elektra* 941).

Podobny wydźwięk ma Jezusowe nauczanie o stosunku do bogactwa. Wartość dóbr materialnych w nauczaniu Jezusa u Łukasza należy widzieć w szerszym kontekście społecznym. Trzeba spojrzeć na to zagadnienie przez pryzmat modelu uczniostwa, propagowanego przez Jezusa. W dużej mierze model ucznia profilowany był na wzór wędrownego charyzmatyka, który odwiedza małe społeczności, by głosić Ewangelię i potwierdzać ją znakami. Takie właśnie postacie odgrywały kluczową rolę w pierwszych dziesięcioleciach rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa. Wędrowni głosiciele Ewangelii (na wzór wędrownych nauczycieli judaizmu czy greckich filozofów) kierowali się specyficznym etosem rodzinnym. Często świadomie rezygnowali z założenia własnej rodziny, a zdarzało się nawet, że opuszczali swych bliskich, by podjąć działalność ewangelizacyjną. Rezygnacja ze *stabilitas loci* wpisana była w istotę naśladownictwa Jezusa⁵⁰⁵. Poluzowanie lub całkowite zerwanie więzów rodzinnych znamionować miało uczniów Jezusa jako wędrownych charyzmatyków do tego stopnia, że w ten afamilijny trend wpisuje się wezwanie: „Jeśli kto przychodzi do Mnie i nie ma w nienawiści swego ojca i matki, i swojej żony, i swych dzieci, i swoich braci, i swoich sióstr, a nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem” (*Łk* 14,26). Uczniowie posłani, aby głosić, wyrzekali się mienia materialnego nie tylko z tego powodu, że opuszczali rodziny, w których mieli zapewnione (bo sami na nie pracowali) utrzymanie, ale czynili to także w trosce o klarowność głoszonej

⁵⁰⁵ Autor starożytnego, bo pochodzącego z pierwszej połowy II w. po Chr., dzieła *Didache* stwierdza w sposób normatywny: „Apostoł, który pozostaje dłużej aniżeli dwa dni, jest fałszywym prorokiem” (11,5).

nauki: krytykując bogactwo innych (a dokładniej: przywiązanie do niego), nie mogli postępować inaczej, jak propagować styl życia ludzi ubogich⁵⁰⁶. Tylko w ten sposób mogli stać się wiarygodnymi świadkami głoszonego orędzia, które zawierało między innymi i takie napomnienie: „Biada wam, bogaczom, bo odebrałście swoją nagrodę” (Łk 6,24).

Jakub ukazuje przywiązanie do bogactw w tej samej perspektywie kary. Wydaje się jednak, że w przekonaniu Apostoła dzień sądu już nastał. Sąd rozpoczął się z chwilą zwycięstwa Jezusa nad śmiercią. Obecny czas jest jedynie oczekiwaniem, by kara nałożona przez Boga na bogaczy nie umiających dzielić się z potrzebującymi ujawniła się w całej pełni. Taką właśnie optyką należy tłumaczyć użycie czasu przeszłego.

VI. NAUKA O CZYŚĆCU

Wydaje się, że w listach, które są przedmiotem niniejszego opracowania, znaleźć można zaledwie trzy wzmianki, które pośrednio wskazują na stan czyścca (1 Kor 15,29; 2 Tm 1,16-18a; 1 Kor 3,10-15)⁵⁰⁷. Więcej materiału na ten temat zawierają bez wątpienia Ewangelie synoptyczne.

1. 1 Kor 15,29

Apostoł zadaje swoim interlokutorom dwa pytania retoryczne, które nie są pozbawione ironii: „Bo inaczej czegoż dokonają ci, co przyjmują chrzest za zmarłych? Jeżeli umarli w ogóle nie zmartwychwstają, to czemu za nich chrzest przyjmują?” (1 Kor 15,29). O praktyce tej wspomniano już wyżej. Paweł stosuje w swym wywodzie *argumentum ad absurdum*, zakładając, że nie

⁵⁰⁶ G. THEISSEN, *Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, tłum. F. Wycisk, Kraków 2004, 18-24.

⁵⁰⁷ A. JANKOWSKI, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 273-280.

ma zmartwychwstania. Pomijając wszelkie rozważania na temat tego, czym był ów chrzest za zmarłych, należy jedynie stwierdzić, że Paweł odwołuje się tu do przekonania, że istnieje jakaś możliwość pomocy zmarłym przez żyjących. W oczekiwaniu na zmartwychwstanie zmarli mogą otrzymać jakąś pomoc ze strony tych, którzy wciąż żyją. Teza ta jest jednym z argumentów za istnieniem stanu pośredniego zwanego czyścciem.

2. 2 Tm 1,16-18a

Późny tekst Pawłowy (bądź deuteropawłowy) zawiera, zdaniem licznych egzegetów, jedyną w Nowym Testamencie modlitwę za zmarłych: „Niech Pan użyczy miłosierdzia domowi Onezyfora za to, że często mnie krzepił i łańcucha mego się nie zawstydził, lecz skoro się znalazł w Rzymie, gorliwie mnie poszukał i odnalazł. Niechaj mu da Pan w owym dniu znaleźć miłosierdzie u Pana!” (2 Tm 1,16-18a). W końcowym pozdrowieniu tego listu znaleźć można słowa: „Pozdrów Pryskę i Akwilę oraz dom Onezyfora!” (2 Tm 4,19). Wzmianka ta zdaje się sugerować, że w chwili, gdy Apostoł pisze te słowa, sam Onezyfor już nie żyje⁵⁰⁸. Paweł więc prosi Pana o miłosierdzie dla niego w dniu sądu. Oznacza to możliwość wstawiennictwa za zmarłymi, a pośrednio dowodzi istnienia stanu czyścca.

3. 1 Kor 3,10-15

Zachęcając Koryntian, by budowali życie wiary na mocnym fundamencie, Paweł wymienia sześć materiałów budowlanych, które poddane zostaną próbie ognia: złoto, srebro, drogie kamienie, drzewo, trawa, słoma. Łatwo się zorientować, że trzy pierwsze są odporne na działanie ognia, podczas gdy trzy następne łatwo się palą. Raczej nie należy tu dopatrywać się aluzji do ka-

⁵⁰⁸ „This tone and language suggest that Onesiphorus himself was already dead”; J.N.D. KELLY, *A Commentary to the Pastoral Epistles*, London 1978, 221.

mieni drogocennych, z których ma być zbudowana Jerozolima historyczna czy niebiańska (1 Kor 3,16-17; por. Ap 21,18-19). Ostrze metafory zwrócone jest na sam moment próby, dlatego w swym znaczeniu zbliża się ona do obrazu sądu Bożego, który przyjdzie „w ogniu”⁵⁰⁹. Tego typu obrazowość zaczerpnięta jest z tradycji biblijnej i apokaliptycznej (Iz 29,6; 66,16; Ml 3,19; 2 Tes 1,8; *Test.Abr.* 13,11-13). Istnieje jednak różnica w funkcji ognia: w obrazach apokaliptycznych i prorockich jest on symbolem sądu Bożego, tutaj zaś jest znakiem próby jakości wykonanej pracy. W tradycji biblijnej i pozabiblijnej judaizmu również i taka metaforyka ognia jest obecna: jako elementu oczyszczenia metali (Prz 17,3; 27,21; Ml 3,1-2; 1 P 1,7; 4,12; *Ap.Bar.* 48,39).

„Próba ognia” może mieć dwojaki skutek. Pierwszy jest pozytywny: za dobrze wykonane dzieło, które próbę przetrwało, należna jest zapłata. W perspektywie eschatologicznej i przez pryzmat innych tekstów Pawłowych można przyjąć, iż nagrodą jest zbawienie wieczne udzielone przez Pana wiernym (1 Kor 4,5; 2 Kor 5,10). W obecnym kontekście uwagę przyciąga jednak drugi możliwy wynik poddania „dzieła” próbie ognia, wynik negatywny. Bazując jedynie na obecnym kontekście, trudno jest wywnioskować, czym miałyby być w tym wypadku „szkoda”. Apostoł enigmatycznie stwierdza ocalenie twórcy takiego dzieła⁵¹⁰.

Sformułowanie „ocaleć przez ogień” (*sōzesthai hōs dia pyros*) pojawia się kilkakrotnie na kartach Biblii, a także w literaturze świeckiej (Am 4,11; Za 3,2; Tytus Liviusz, *Hist.* 22,35.3). W historii egzegezy to sformułowanie Pawłowe w kontekście całego wiersza obwieszczającego ocalenie człowieka z ognia wykorzystywane było jako pośredni argument za koncepcją czyśćca. Sama myśl natomiast o ogniu jako symbolu kary Bożej, symbolu, którego funkcją jest weryfikacja wartości moralnej czynów ludz-

⁵⁰⁹ R. HEILIGENTHAL, *Revelations by Fire: 1 Corinthians 3:13*, BibTrans 44 (1993) 2, 242-244.

⁵¹⁰ C.A. EVANS, *How Are the Apostles Judged? A Note on 1 Corinthians 3:10-15*, JETS 27 (1984), 149-150.

kich, jest znanym toposem tak w Starym Testamencie, jak i w literaturze judaistycznej⁵¹¹.

KONKLUZJA

Przełom er i czasy Chrystusa naznaczone były w judaizmie nasilającymi się tendencjami apokaliptycznymi. Nurt ten zaczął przybierać na sile już dwa wieki wcześniej. Za podstawę miał teksty o czasach ostatecznych zapisane w Biblii Hebrajskiej; należały one zazwyczaj do tradycji prorockiej. Wokół idei w nich zawartych zaczęły tworzyć się pewne tradycje i przekonania, które utrwalone zostały w literaturze apokryficznej. Spojrzenie na zasadniczą treść Biblii Hebrajskiej i jej apokryfów (w pierwszej części niniejszej prezentacji) uświadamia, jak wiele miejsca zajmowały w nich wątki apokaliptyczne i eschatologiczne, które z perspektywy chrześcijańskiej przybliżone zostały w kolejnych częściach prezentacji. Najsilniej wśród nich zarysowują się: motyw paruzji, kwestia zmartwychwstania i motyw sądu ostatecznego oraz kwestia zbawienia lub potępienia wiecznego złączona z kwestią stanu pośredniego zwanego czyśćcem.

Podsumowując niniejsze rozważania, jeszcze raz zaznaczyć trzeba, że cała eschatologia chrześcijańska zasadza się na prawdzie o zmartwychwstaniu Chrystusa. Paruzja Chrystusa unięści śmierć. Wydarzenie to pośrednio zapowiadane było już w czasach Starego Testamentu (Iz 25,8; Oz 13,14); mówi o nim także św. Jan (Ap 20,13-14). Rozpocznie się okres panowania Chrystusa, który całe swe królestwo przekaze Ojcu. Motyw poddania Chrystusa Ojcu budził w historii egzegezy liczne dyskusje. Augustyn pisał: „nam secundum id quo Verbum Dei est, tam sine fine quam sine initio et sine intermissione est regnum Pius; secundum id autem quod Verbum caro factum est, coepit

⁵¹¹ H.W. HOLLANDER, *The Testing by Fire of Builder's Works: I Corinthians 3,10-15*, NTS 40 (1994), 89-104.

regnare” (*De Trin.* 1,8,10). Przekonanie o zmartwychwstaniu wiernych opiera się na prawdzie o zmartwychwstaniu Chrystusa. Twierdzenie „nie ma zmartwychwstania” jest dla Pawła nie do przyjęcia. Istnieje tu swoiste sprzężenie zwrotne: odrzucenie zmartwychwstania Chrystusa jest zaprzeczeniem możliwości zmartwychwstania wierzących, a odrzucenie zmartwychwstania wierzących jest podważeniem sensowności zmartwychwstania Chrystusa. Tymczasem właśnie prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa należy do istoty kerygmatu apostołskiego. Odrzucenie zmartwychwstania prowadzi do absurdu, sprawia bowiem, że chrześcijańska wiara staje się *kenos*, „próżna”, „daremna”, „pusta” (1 Kor 15,14). Innym terminem, którym posługuje się Paweł na wyrażenie bezużyteczności wiary po zaprzeczeniu zmartwychwstania, jest *mataios*. O ile pierwszy termin wskazuje na pozbawienie realności, o tyle drugi dotyczy raczej braku skuteczności (por. Tt 3,9). Odrzucenie prawdy o zmartwychwstaniu Chrystusa sprawia także, że nawet ci, którzy wierzyli w Niego za życia, nie mają nadziei na zbawienie. Ich zagłada (*apōleia*) jest ostateczna (por. 1 Kor 1,18; 8,2; 2 Kor 2,15; 4,3; 2 Tes 2,10). Zarówno zbawienie, jak i ostateczna zagłada są wynikiem sądu ostatecznego; natomiast pośredni stan czyśćca ma charakter czasowy.

Ks. Franciszek Mickiewicz SAC

ZAGADNIENIA ETYCZNE

Listy nowotestamentalne (św. Pawła, Jakuba, Piotra, Judy oraz List do Hebrajczyków nieznanego nam autora) powstawały w bardzo konkretnym kontekście historycznym i były kierowane do konkretnych wspólnot chrześcijańskich. Ich autorzy, nie mogąc osobiście znaleźć się w danej gminie, by rozwiązać zaistniałe w niej problemy, odpowiadali na piśmie na przekazane im pytania, rozstrzygali spory i ukazywali kierunki działania. Z tej przyczyny w listach tych nie znajdziemy jednolitego i systematycznego wykładu moralności chrześcijańskiej, obejmującego wszystkie dziedziny i przejawy życia nowego ludu Bożego. Pisarze nowotestamentalni omawiają w nich tylko te kwestie, które nurtowały członków Kościołów założonych bezpośrednio przez nich lub z ich inspiracji. Z tej przyczyny również objętość i rozkład tekstów dotyczących moralności chrześcijańskiej nie jest jednolity: wysuwają się na pierwszy plan na przykład w 1 Liście do Koryntian i 1 Liście Piotra, podczas gdy w Liście do Galatów i Liście do Hebrajczyków znajdują się w cieniu zagadnień dogmatycznych, a w Liście do Filipian i 2 Liście do Koryntian zostały zdominowane przez osobiste zwierzenia Apostoła Narodów.

W tym zwięzłym ze swej natury opracowaniu zechcemy przyjrzeć się bliżej niektórym ważniejszym zagadnieniom etycznym, które nurtowały wspólnoty Kościoła pierwotnego i które zachowały swe ponadczasowe znaczenie. Aby jednak ich jak najpełniejsze zrozumienie i zgłębienie stało się możliwe, należy najpierw zwrócić uwagę na szersze tło religijne i społeczne, z którym są one nieodłącznie związane.

I. TŁO APOSTOLSKICH NAPOMNIEŃ MORALNYCH: ETYKA EWANGELIZOWANYCH NARODÓW

U ludów ewangelizowanych przez apostołów religia nie miała większego wpływu na życie moralne człowieka. Zresztą czysto ludzkie wyobrażenia bóstw tworzyły z nich istoty obdarzone wieloma przywarami i złymi skłonnościami oraz postacie niewiele interesujące się postępowaniem swych czcicieli. Na straży praworządności i sprawiedliwości stały prawa państwowe, ustanawiane przez władców poszczególnych państw i narodów, ale i one najczęściej nie były w stanie kształtować moralnej postawy każdego obywatela z osobna. W kulturze greckiej, którą po czasach Aleksandra Wielkiego przyswoiły też po części kraje przez niego podbite, ogromną rolę odegrali filozofowie, którzy swymi rozważaniami ogarnęli także dziedzinę *ethosu*, czyli obowiązujących na co dzień *obyczajów*, czy też w ogóle stylu życia, który w kulturze rzymskiej zostanie nazwany terminem *mos* – obyczaj, sposób życia, *moralność*. Z wielu różnych greckich szkół filozoficznych w czasach św. Pawła szczególnie żywotne były dwie: stoicka i epikurejska⁵¹², które dużą uwagę zwracały na zagadnienia etyczne. W ówczesnym świecie odegrały one wielką rolę życiową, a głoszone przez nie doktryny filozoficzne rozpowszechniły się szeroko i weszły do życia nawet takich ludzi, którzy nie zajmowali się filozofią⁵¹³.

Etyka stoicka za punkt wyjścia przyjmowała przekonanie, że ostatecznym celem człowieka jest stan niczym nie zakłóconego szczęścia i spokoju. Jako ideał przyjmowała stan opanowania (*apatheia*), który oznaczał też wolność od takich uczuć jak przyjemność, smutek, żądza lub strach. Według stoików dobro

polegało na życiu zgodnie z naturą, rozumem i prawem boskim, które kieruje biegiem wszystkich wydarzeń. Wśród ich tekstów na szczególną uwagę zasługuje *Hymn do Zeusa*, w którym Kleantes rozwija swoistą koncepcję opatrności bożej oraz prawa wpisanego przez bogów w naturę⁵¹⁴. Ponadto filozofia stoicka, jak też popularna etyka hellenistyczna, podawała katalogi cnót i występków, które przed chrześcijaństwem były już znane i przyjmowane przez wspólnoty judaistyczne⁵¹⁵. Stoicy utożsamiali cnotę z tym, co piękne i godne pochwały, odróżniając ją od zewnętrznych sukcesów i porażek, które nie są związane z zasługą lub winą podmiotu. Według nich, osoba cnotliwa podejmuje właściwe działania wyłącznie dlatego, że są właściwe i rozumne. Uważali ponadto, że cnota jest doskonałością osoby zdolnej do wybierania i podejmowania racjonalnych decyzji⁵¹⁶.

Etyka epikurejska, wprost przeciwnie do stoickiej, wychodziła z założenia, że bogowie nie interesują się ludzkimi sprawami oraz że kryterium ludzkich wyborów i działania jest uczucie przyjemności lub bólu. Choć etykę Epikura można określić hedonizmem, to jednak nie oznacza to, że filozof ten hołdował rozpuście lub samolubnej pogoni za przyjemnościami zmysłowymi. W gruncie rzeczy jego ideałem było rozumne panowanie nad sobą oraz zważanie na prawdziwe dobro swoje i drugiego człowieka. Z tej przyczyny wśród cnót epikurejskich na pierwsze miejsce wybijały się roztropność i przyjaźń, zaś kresem działania jest pokój ducha, do którego można dojść poprzez uwolnienie się od wewnętrznego zamętu.

W owych czasach ludność Cesarstwa Rzymskiego coraz bardziej odchodziła już od tradycyjnego kultu bogów olimpijskich

⁵¹² Odnośnie do tego zagadnienia polecam m.in. V.J. BURKE, *Historia etyki*, Warszawa 1994, 34-46; G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 1999, 246-277 i 394-436.

⁵¹³ W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, 1, Warszawa 1997¹⁵, 128.

⁵¹⁴ Stoicka nauka o prawie natury wywarła pewien wpływ na etykę chrześcijańską i jest jednym ze źródeł etyki prawa naturalnego. Pisze o tym, jak również podaje pełną wersję *Hymnu do Zeusa* V.J. BURKE, *Historia etyki*, 36-37.

⁵¹⁵ S. BASTIANEL, L. Di PINTO, *Biblijne podstawy etyki*, Kraków 1994, 96-100.

⁵¹⁶ T. IRWIN, *Cnoty w filozofii greckiej*, w: *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Kraków 2004, 83-84.

(na terenach Grecji) czy też panteonu rzymskiego (w Italii), wzorowanego zresztą na panteonie greckim, i szukała takiej religii, która by ukazała prawdziwy sens życia. Wielu z nich poszukiwało odpowiedzi na ważne pytania życiowe w różnych prądach filozoficznych. Wychodząc naprzeciw tym zapotrzebowaniom, zarówno stoicy, jak też epikurejczycy stawali często na placach miast i przemawiali do ludzi językiem żywym, stosując rodzaj mowy nazywany w sztuce retorskiej *diatrybą*, która ma postać swobodnego dialogu na tematy etyczne albo dyskusji z fikcyjnym przeciwnikiem⁵¹⁷. Wielu z nich ceniono za czystość intencji i bezinteresowność czy też nawet uznawano ich za wysłańców bożych i przyjmowano na serio ich wskazania etyczne, choć nie brakowało i takich, którzy wykorzystywali łatwowierność ludu i wyłudzały od niego pieniądze za dobre rady na „cnotliwe życie”.

Podobnie jak ówczesni Grecy byli utalentowani w dziedzinie filozofii, a w tym także w dziedzinie etyki, tak z kolei Rzymianie wielkie osiągnięcia mieli w dziedzinie prawa, w której w zasadzie nie znajdowali wielkich wzorów w innych państwach. Ich regulacje prawne, obejmujące różne przejawy życia państwowego, międzynarodowego, finansowego, rodzinnego i osobistego, przedstawiały wysoką wartość nie tylko z punktu widzenia czyistości prawnego, ale także ze względu na częste branie pod uwagę elementów etycznych⁵¹⁸. Rzymianie duże znaczenie przywiązywali do dobrych obyczajów (*boni mores*), słuszności, sprawiedliwości, uczciwości, rzetelności, godności człowieka, jak też troski o osoby słabsze i stare. Co prawda, zapoznavanie się mieszkańców Cesarstwa z normami prawnymi nie było łatwe, z jednej strony ze względu na niewielkie liczby kopii przepisów, czego przyczyną były wysokie koszty materiałów do pisania, a z drugiej strony z powodu ogromnego analfabetyzmu ludności, zwłaszcza

mieszkającej na wsi. Mimo tych utrudnień znajomość przepisów była rozpowszechniana dzięki szkołom, w których wybitni jurysci nauczali prawa w publicznych salach, wykorzystując do tego najlepsze wzorce filozoficznych szkół greckich.

Zgodnie z misyjnym nakazem Jezusa, przekazanym w różnych postaciach przez ewangelistów synoptycznych (Mt 28,18-20; Mk 16,15-18; Dz 1,8), apostołowie mieli iść aż po krańce ziemi i przede wszystkim świadczyć o swym zmartwychwstałym Panu, głosić Dobrą Nowinę o zbawieniu i udzielać chrztu włączającego wierzących do wspólnoty Kościoła. Z tym orędziem jednak w sposób nierozłączny związane było zawsze wezwanie do nawrócenia i uwierzenia w Ewangelię Chrystusa i o Chrystusie. Wejście w szeregi uczniów Jezusa wymagało odwrócenia się od poprzedniego, złego postępowania oraz przyjęcia nowej nauki, ukazującej drogę do doskonałości moralnej (zob. np. Dz 26,18). Jednakże głosząc to orędzie wśród pogan, apostołowie musieli być świadomi tego, że nauczają ludzi reprezentujących w wielu dziedzinach wysoki poziom moralności. W ich sposobie postępowania i myślenia nie wszystko było ciemnością i nie wszystko zasługiwało na odrzucenie jako niezgodne z nauką Chrystusa. Znamienne jest to, że w swych listach nie krytykują ani ówczesnych systemów etycznych, ani też prawa rzymskiego i ustawodawstwa poszczególnych narodów (gdyby zresztą tak było, bardzo prędko by popadli w konflikt z miejscową władzą). Wprost przeciwnie, św. Paweł w Dz 17,28-29 przywołuje na pamięć hymn Kleantesa do Zeusa, wykazując nie tylko jego znajomość, ale też w jakimś stopniu akceptując jego treści moralne (rzecz jasna, poza samą koncepcją politeizmu).

Chociaż świat chrześcijański różni się od świata pogańskiego odmienną antropologią, stojącą u podstaw etyki, to jednak wspólne dla nich i niezmiennie ważne jest uznanie wartości ludzkiej, którą odkryło i przyjęło etyczne doświadczenie obu tych środowisk kulturowych i religijnych. Św. Paweł w swych listach zamieszcza kilka różnych katalogów cnót i występków (zob. np. Rz 1,26-31; 1 Kor 6,9-10; 5,19-22; Ga 5,19-23), bez podawania

⁵¹⁷ G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi 1989², 83-84.

⁵¹⁸ Szerzej na ten temat zob. W. LITEWSKI, *Podstawowe wartości prawa rzymskiego*, Kraków 2001, zwł. 7-25; J.M. KELLY, *Historia zachodniej teorii prawa*, Kraków 2006, 61-98.

ich definicji, zakładając, że adresaci, obeznani na przykład z arystotelesowską lub stoicką nauką o cnotach, dobrze znają znaczenie poszczególnych określeń⁵¹⁹. Nie odkrywa w nich nowych typów grzechów w świetle nowego rozumienia życia ludzkiego, ale przypomina swym uczniom to, co już wcześniej należało do etycznego rozumienia historii i kultury. Dokonuje jedynie pewnego wyboru, gdy z katalogów stoickich i judaistycznych podkreśla to, co w moralności chrześcijańskiej nabrało szczególnego znaczenia.

Tak więc wszyscy autorzy listów nowotestamentalnych akceptują lokalne ustawodawstwo oraz wszelkie dobre tradycje i obyczaje ewangelizowanej ludności, a nawet zakładają ich istnienie i zachowywanie w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym. Z szacunkiem odnoszą się do autorytetu państwowego i nie występują nawet przeciwko niewolnictwu, które w praktyce mogło naruszać Chrystusowy nakaz miłości bliźniego. Ich interwencje i napomnienia odnoszą się tylko do tych dziedzin, w których nowo nawróceni na chrześcijaństwo nie przestrzegali własnych norm etycznych lub wymagań stawianych przez Ewangelię bądź też mają na celu udoskonalenie niektórych obyczajów w świetle radykalnych wymagań Jezusa. Z tej przyczyny ich pouczenia należy odczytywać w kontekście konkretnych problemów zaistniałych w danej wspólnoty, choć mimo to mają one wartość ponadczasową lub mogą służyć jako wzór w rozwiązywaniu analogicznych trudności w następnych wiekach istnienia Kościoła.

II. PODSTAWY ETYKI LISTÓW NOWEGO TESTAMENTU

Idąc śladem wielu uczonych współczesnych, wyróżniających etykę ogólną i etykę szczegółową, również w listach Nowego Te-

⁵¹⁹ W tym miejscu na uwagę zasługuje dzieło S. WIBBINGA, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Münster 1964.

stamentu można wyodrębnić te dwie płaszczyzny. Ich autorzy, rzecz jasna, nie dokonują takiego podziału i nie segregują swoich refleksji i napomnień, ale w ich myśli etycznej można zauważyć kilka fundamentalnych zagadnień, które są osadzone w jeszcze szerszym kontekście zbawczego dzieła Bożego i bez których nie da się w pełni zrozumieć wielu szczegółowych pouczeń.

1. Obecność grzechu w życiu ludzkim

Opis podstawowych zagadnień etycznych, zawartych w listach Nowego Testamentu, wypada zacząć od zdań, z których wypływa zarówno refleksja o konieczności usprawiedliwiającego działania Boga, jak też konieczność ojcowskiego upomnienia, przypominania wzorców prawego życia oraz wezwania do przyjęcia dobrych obyczajów. Samo życie człowieka bowiem niejednokrotnie stanowi dla biblijnych pisarzy poważny problem, ponieważ jest w nim obecny grzech. Jak pisze R. Schnackenburg, grzech „pozostaje w egzystencji chrześcijańskiej uciążliwym i ponurym faktem, którego nie można lekceważyć”⁵²⁰. Św. Paweł w Rz 3,9 stwierdza, że „tak Żydzi, jak i poganie są pod panowaniem grzechu”, zaś nieco dalej zauważa, ogarniając myślą całą ludzkość, poczynając od Adama: „śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli” (5,12). Jezus ukazywał grzech przede wszystkim jako przewinienie wobec Boga i ludzi (por. Łk 15,18), naruszenie porządku, który ustala przykazanie miłości Boga i bliźniego (Mk 12,30-31 i par.). Autorzy listów nowotestamentalnych snują dalsze rozważania i usiłują jeszcze bardziej zgłębić naturę grzechu⁵²¹. Św. Paweł dochodzi do wniosku, że źródłem grzechu jest życie według ciała, którego dążenia są wrogie wobec Boga (Rz 7,18-23; 8,6-8). Człowiek uświa-

⁵²⁰ R. SCHNACKENBURG, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, 303.

⁵²¹ K.H. SCHELKLE, *Teologia Nowego Testamentu*, 3; *Etos*, Kraków 1984, 37-42.

damia sobie grzeszność własnych czynów poprzez znajomość prawa, ale z drugiej strony jego grzech jest sprzeciwieniem się Bożym przykazaniom i wypaczeniem prawa (Rz 3,20; 7,7-13). Ponieważ grzesząc człowiek odwraca się od Boga, źródła życia, przeto grzech w swej najbardziej dotkliwej konsekwencji prowadzi do śmierci, która oznacza zaprzeczenie życia wiecznego (Rz 2,5-11). Również św. Jan nazywa grzech niesprawiedliwością i bezprawiem (1 J 3,4; 5,17), gdyż stanowi on zaprzeczenie Bożego prawa i oznacza postępowanie wbrew woli Bożej. Tym samym jest on aktem wrogości wobec Boga i przejściem na stronę szatana: ten „kto grzeszy, jest dzieckiem diabła, ponieważ diabeł trwa w grzechu od początku” (1 J 3,8).

Wypowiedź św. Pawła z Rz 3,9 („tak Żydzi, jak i poganie są pod panowaniem grzechu”) jest konkluzją jego rozważań nad duchową kondycją człowieka, zawartych w Rz 1,18-3,8. W tym dość długim fragmencie listu Apostoł Narodów ukazuje powszechną grzeszność zarówno pogan, jak też Żydów. Grzech pierwszych polega na tym, że nie rozpoznali jedynego, prawdziwego Boga i w wyniku swej bezbożności dopuścili się wszelkich nieprawości, które zdeprawowały relacje międzyosobowe (Rz 1,18-32). Wina Żydów natomiast polega na tym, że nie poszli za wskazaniem Prawa i dopuścili się wszelkiego zła piętnowanego przez to Prawo, stając się tym samym zgorszeniem dla pogan (2,1-24). W argumentacji św. Pawła ta część wywodów, w której na płaszczyźnie winy są ze sobą zrównane wszystkie narody, jest tylko punktem wyjścia w refleksji prowadzącej do pozytywnego wniosku, że wszyscy w jednakowym stopniu potrzebują usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie to oznacza przyjęcie przez Boga do grona sprawiedliwych i jest niezаслужonym darem, który stał się możliwy i został ofiarowany człowiekowi dzięki ofierze Jezusa Chrystusa⁵²². Nie zmienia to jednak faktu,

⁵²² S. ROMANELLO, *Jakie jest orędzie ewangeliczne w Rz 1, 16 – 3,20?*, Verbum Vitae 2 (2002), 166-182; J.N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1991.

że w świadomości Apostoła Narodów grzech, który opanował całą ludzkość, w znacznym stopniu osłabił jej siłę moralną oraz naturalną dążność ku dobru.

Powszechność grzechu bądź też grzeszność natury ludzkiej akcentuje również w swych listach św. Jan. Stwierdza, iż nikt nie może uznać siebie za wolnego od grzechu („Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy” – 1 J 1,8). Co więcej, jeśli ktoś mówi, że nigdy nie zgrzeszył, samego Boga czyni kłamcą i nie ma w nim nauki Bożej (1,10). Nikt zatem nie może twierdzić, iż jest na tyle doskonały, że nigdy nie dopuścił się żadnego zła ani też (biorąc pod uwagę jeszcze inne rozumienie tych zdań) nikt w swej pysze nie może uważać, że jako „oświecony” nigdy nie grzeszy, nawet jeśli by czynił coś, co inni uważają za grzech⁵²³. Zapewne są przynajmniej dwie przyczyny tak mocnych wypowiedzi św. Jana. Po pierwsze, niektórzy spośród adresatów jego listu najprawdopodobniej twierdzili, że są bez grzechu, choć prowadzili styl życia niezgodny z zasadami chrześcijańskimi. Po drugie zaś, jeśli ktoś uważa, że nie ciąży na nim żadna wina, to tym sposobem daje do zrozumienia, że nie potrzebuje ani nawrócenia, ani też ofiary krzyżowej Baranka Bożego, który przyszedł po to, aby zgładzić grzech świata (por. J 1,29; 1 J 4,10).

Być może z taką postawą niektórych chrześcijan polemizuje również św. Paweł, gdy w swym Liście do Rzymian uświadamia czytelnikom ważną prawdę, że już na początku istnienia świata w ludzką egzystencję głęboko zapuścił korzenie grzech, za którym stoi osoba demoniczna i obdarzona wielką potęgą⁵²⁴. Apostoł bowiem pisze, iż „grzech wszedł na świat” (Rz 5,12), „zaznaczył swoje królowanie śmiercią” (5, 21), a wszyscy stali się „niewolnikami grzechu” (6,17.20; zob. też 6,7; 7,14). Panowanie grzechu w człowieku jest tak silne, że Paweł pisze, przemawiając

⁵²³ Na możliwość obu znaczeń (1 J 1,8) zwraca uwagę R.E. BROWN, *Le Lettere di Giovanni*, Assisi 1986, 293-294.

⁵²⁴ K.H. SCHELKLE, *Teologia Nowego Testamentu*, 3; *Etos*, 42.

nie tyle na podstawie osobistych doświadczeń, ile w imieniu całej ludzkości⁵²⁵: „A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło. Albowiem wewnętrzny człowiek ma upodobanie zgodne z Prawem Bożym. W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach. Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, co wie dzie ku tej śmierci?” (7,21-24). Apostoł zauważa więc w sobie drastyczne rozdarcie, które wręcz przybiera charakter reguły, normy kierującej jego życiem⁵²⁶. Rozdarcie to wyraża się w tym, że duchowa sfera człowieka, określana jako „wewnętrzny człowiek” bądź też „rozum”, zna Boże prawo i usiłuje dostosować się do jego wymogów, podczas gdy sfera cielesna, ujawniająca się na zewnątrz poprzez konkretne czyny poszczególnych członków, zdaje się iść na przekór Bożemu prawu. Ponieważ ciało w swych zewnętrznych przejawach jest – mówiąc językiem współczesnym – instancją wykonawczą rozumu, a mimo to nie słucha nakazów ducha, można odnieść wrażenie, że człowiek w ostatecznym rozrachunku jest zdolny tylko do czynienia tego, co złe.

Gdyby tak było, człowiek rzeczywiście byłby istotą godną politowania⁵²⁷. Tak jednak nie jest. Fizyczna sfera, wraz ze wszystkimi swymi przejawami, jest naznaczona piętnem słabości, niedoskonałości, ułomności, naturalnej skłonności do złego, na co zdaje się wskazywać już autor Rdz 8,21. Jednakże człowiek, jako Boże stworzenie, nie jest pozostawiony sam sobie. Naprzeciw jego słabości wychodzi sam Bóg Stwórca, który udziela mu swej łaski przez swego Syna, Jezusa Chrystusa, dlatego zaraz po dramatycznym

⁵²⁵ Krótką prezentację dyskusji na temat podmiotu zwierzeń zawartych w Rz 7,7-25 zob. K. ROMANIUK, *Zagadnienie podmiotu w Rz 7,7-25*, w: *Wokół Ewangelii i listów świętego Pawła*, Warszawa 2002, 187-194.

⁵²⁶ U. WILCKENS, *Der Brief an Römer. 2. Teilband. Röm 6-11* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI/2), Neukirchen 1980, 91-94.

⁵²⁷ G.S. SHOGREN, *The „wretched man” of Romans 7:14-25 as reductio ad absurdum*, *Evangelical Quarterly* 72 (2000), 119-134.

wyznaniu z Rz 7,18-24a św. Paweł natychmiast dodaje: „Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego!” (w. 24b). On bowiem „umarł za nasze grzechy” (1 Kor 15,3; por. 1 J 2,2; 3,5), swą zbawczą ofiarą osłabił moc grzechu, a nawet ją usunął (Rz 8,3) i naprawił więz człowieka z Bogiem, zerwaną przez grzech (2 Kor 5,19; Kol 1,14.20). Teraz więc każdy, kto przez wiarę zanurza się w Jego śmierć i zmartwychwstanie, umiera dla grzechu i zaczyna żyć dla Boga (Rz 6, 1-11; zob. też 1 P 2,24; 4,1). Odtąd chrześcijanin, umocniony Bożą łaską, powinien czynić wszystko, aby grzech nie miał nad nim władzy (Rz 6,12-14).

Tym sposobem refleksje apostołów dotyczące grzechu prowadzą ostatecznie do optymistycznych wniosków. Choć bowiem grzech wciąż jeszcze ujawnia swe panowanie, to jednak człowiek może uwolnić się z jego jarzma, gdy całe swe życie odda na służbę Chrystusowi. Z tej też przyczyny autorzy listów nowotestamentalnych, napotykając wiele uchybień w życiu moralnym swych adresatów, nie zniechęcają się, lecz z tym większą siłą przekonania wzywają ich do nawrócenia, a tym samym do przyjęcia etosu (sposobu życia) zgodnego z nauczaniem Jezusa Chrystusa.

2. Prawo natury, serce i sumienie

W Rz 2,14-15 św. Paweł pisze: „Gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające”. Apostoł pisze tu najpierw o „naturze” (*physis*), która narzuca człowiekowi odpowiednie postawy lub sposoby postępowania, w nią bowiem zostały wpisane niezienne normy, którym musi odpowiadać prawo ustanowione przez człowieka⁵²⁸. Natura może tu zatem oznaczać porzą-

⁵²⁸ U. WILCKENS, *Der Brief an Römer. 1. Teilband. Röm 1-5* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI/1), Neukirchen 1980, 133.

dek istniejący w świecie istot żywych, który jawi się rozumowi ludzkiemu jako najbardziej normalny. Dzięki umiejętności rozpoznawania praw swej natury ludzie nawet bez znajomości prawa objawionego, danego Żydom na Synaju za pośrednictwem Mojżesza, mogą postępować moralnie, ponieważ wraz z tymi prawami każdy otrzymał wrodzoną możliwość odróżniania dobra od zła⁵²⁹.

W zdaniu następnym (Rz 2,15) św. Paweł stoicką ideę natury zastępuje starotestamentalnym pojęciem serca (*kardia*), które jest siedzibą myśli, różnorodnych uczuć, pragnień i zamiarów, a tym samym wszelkich wartości moralnych, zarówno dobrych, jak też złych (por. Prz 4,4; Mk 7,21-23)⁵³⁰. Serce mądre i rozumne umie odróżniać dobro od zła (1 Krl 3,9), strzeże Bożych nakazów (Prz 3,1) i powstrzymuje człowieka od grzechów (Koh 10,2), a dzięki temu jest źródłem życia (Prz 4,23). Ale może też być serce głupie, zdeprawowane, pyszne i pełne chwilowych zachcianek. Ono stanowi wielkie nieszczęście dla człowieka, gdyż odwraca się od Boga, swego Stwórcy (Ps 53,2; Syr 10,12), i prowadzi człowieka do zguby (Pwt 30,17-18; Syr 3,26). Aby właściwie ocenić wartość człowieka, Bóg patrzy na jego serce (1 Sm 16,7; Ps 7,10; 17,3). Z tej przyczyny psalmista prosi Go, aby dokonał poniekąd powtórnego dzieła stworzenia i ukształtował w nim serce czyste, czyli wolne od zła i skłonne do dobra (Ps 51,12). Jednakże z tego samego powodu prorok Jeremiasz zapowiada,

⁵²⁹ R. MOŃ, *Etyka objawiona a naturalna w Rz 1,18-32*, STV 17 (1979) 2, 71; K. ROMANIUK, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz* (PŚNT VI, 1), Poznań – Warszawa 1978, 104. Obszerne opracowanie tego zagadnienia w artykule S.J. GATHERCOLE, *A law unto themselves: the gentiles in Romans 2.14-15 revisited*, JSNT 85 (2002), 27-49.

⁵³⁰ W Biblii greckiej termin *kardia* występuje aż 886 razy, zaś w Nowym Testamencie 149 razy. Odnośnie do bardzo bogatego znaczenia symboliki serca szerzej zob. W. POPLATEK, *Istota sumienia według Pisma św.*, Lublin 1961, 43-47; L. RYKEN, J.C. WILHOIT, T. LONGMAN III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 1998, 902-903.

że w przyszłości Bóg zawrze ze swym ludem nowe przymierze, a wtedy swe prawo wypisze nie na kamiennych tablicach, lecz na ludzkim sercu (Jr 31,33), co pozwoli wierzącym przyłgnąć do Pana i Jego Prawa całym swym jestestwem⁵³¹. Właśnie do tej zapowiedzi nawiązuje św. Paweł, gdy stwierdza, że treść Prawa wypisana jest w sercach pogan (Rz 2,15), dając tym samym do zrozumienia, że obietnica dana przez Jeremiasza już dawno została spełniona w odniesieniu do wszystkich narodów, a w sposób szczególnie urzeczywistnia się w duchowym życiu tych, którzy przyjęli naukę Chrystusa (2 Kor 3,3-6). Może to oznaczać, że chrześcijaństwo, odkąd przyłgnęli do Boga swoim sercem, powinni kierować się prawem dyktowanym przez to serce, ponieważ w nim właśnie jest rozlana miłość Boża (Rz 5,5), w nim jest obecne słowo Pana (Rz 10,8), w nim też mieszka Duch Święty (2 Kor 1,22; Ga 4,6), który wskazuje właściwą drogę postępowania. Opierając się na świadomości autorów starotestamentalnych, św. Paweł także wyznaje zasadę, że człowiek wie, jaki jest sens jego życia i jaki przyświeca mu cel, ponieważ sam Bóg pouczył jego serce o dobru i złu⁵³².

Na tym jednak św. Paweł się nie zatrzymuje, ponieważ biblijną ideę serca zestawia z filozoficznym pojęciem sumienia – *syneidesis*. W Starym Testamencie greckim termin ten występuje tylko w Koh 10,20; Mdr 17,10 oraz w Kodeksie Synajskim Syr 42,18 i ma sens bardzo zbliżony do „serca”. Pojawia się natomiast często (w tym także jego wariant: *syneidos*) w greckiej literaturze pozabiblijnej, zwłaszcza od I wieku przed Chr. W tekstach filozofów piszących w tym czasie sumienie jawi się jako świadek, który przypomina człowiekowi jego własne czyny i niejednokrotnie jest przyczyną wielkich cierpień wewnętrznych, które

⁵³¹ W. PIKOR, *Rola „serca” w nowym przymierzu (Jr 31,31-34; Ez 36,24-28)*, Verbum Vitae 4 (2003), 53-77.

⁵³² W innych listach Nowego Testamentu ta idea jest prawie nieobecna. Można ją zakładać, jako dalsze tło, jedynie w Hbr 3,10 i 1 J 3,20-21.

można usunąć jedynie przez nawrócenie⁵³³. W sensie dosłownym termin ten oznacza „współwiedzę”, czyli dzieloną z kimś innym wiedzę albo świadomość co do stanu, znaczenia bądź też wartości jakiejś osoby lub rzeczy. Pisarze nowotestamentalni przyjęli do swego słownika termin *syneidesis* wraz z jego filozoficznym znaczeniem greckim, zastępując nim zarazem starotestamentalne pojęcie serca. W ich listach – jak pisze J. Stępień – sumienie jest „współwiedzącym świadkiem i sędzią, pozostającym w bezpośrednim związku z Bogiem”⁵³⁴. Stanowi ono zatem szczególny rodzaj wiedzy o wartości ludzkich czynów, która ma swój początek w Bogu (1 P 2,19). Jeśli jest dobre i nie skażone ludzką ułomnością, jest ono dogłębną znajomością zbawczego planu Boga, z którą idzie w parze poczucie zjednoczenia z Bogiem (1 Kor 4,4) oraz sąd mający charakter świadectwa o harmonii lub niespójności między tą wiedzą a własnym życiem, czyli o dobrej lub złej wartości danego czynu lub jakiejś postawy (2 Kor 1,12; 4,2; 5,11; Hbr 10,2). Dlatego dobre sumienie wiąże się ze szczerą wiarą (1 Tm 1,5; 3,9) i pragnieniem nieustannego wnikania w zbawczą wolę Bożą i oczyszczania swej „współwiedzy” ze skażenia tendencjami sprzecznymi z objawionymi zasadami życia (Hbr 9,14; 10,22; 1 P 3,16.21)⁵³⁵.

W słynnym tekście z Rz 2, 14-15 św. Paweł wyraża przekonanie, iż sumienie jest moralną dyspozycją wszystkich ludzi⁵³⁶. Dzięki niemu także poganie, którzy nie znają Prawa Mojżeszowego, spełniają dobre czyny na podstawie naturalnego poznania praw moralnych, kierujących życiem ludzkim. Apostoł Narodów

⁵³³ Tak pisali Plutarch, Dionizy z Halikarnasu i Filodemos. Por. C. MAURER, *Syneidesis*, w: ThWNT VII, 900-902. Ewentualny wpływ filozofii greckiej na Pawłowe pojęcie sumienia rozważa J. MURPHY-O'CONNOR, *L'existence chrétienne selon saint Paul*, Paris 1974, 164-168.

⁵³⁴ J. STĘPIEŃ, *Syneidesis (sumienie) w antropologii św. Pawła*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, 200.

⁵³⁵ Tamże, 177-201; zob. też M. THRALL, *The Pauline Use of syneidesis*, NTS 14 (1967), 118-125.

⁵³⁶ R. SCHNACKENBURG, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, 258-260.

uważa ponadto, że znaczenie nakazu serca (2 Kor 9,7), albo świadectwa (Rz 9,1; 1 Kor 1,12) i osądu sumienia (Rz 13,5), ma tak duże znaczenie w życiu moralnym, iż przy podejmowaniu decyzji lub ocenie postępowania człowiek absolutnie nie może go ignorować⁵³⁷. Niezastąpiona rola sumienia ujawnia się zwłaszcza wtedy, gdy wartość danego czynu nie jest jednoznaczna, ponieważ może być uzależniona od różnych okoliczności. Szczególny tego przypadek ma miejsce w 1 Kor 8-10, gdzie Paweł odpowiada na pytanie, czy chrześcijanin może spożywać mięso ofiarowane wcześniej bożkom⁵³⁸. W gminie korynckiej był to ważny problem, gdyż dotyczył wspólnotowego życia nowo nawróconych w ich środowisku pogańskim. Żydzi uważali spożywanie mięsa ofiarowanego bożkom za bałwochwalstwo, jednakże w przypadku chrześcijan pochodzenia pogańskiego sprawa nie wyglądała tak prosto. Nie było im łatwo zerwać wszelkich kontaktów z krewnymi czy przyjaciółmi, którzy nadal pozostawali poganami, a którzy dla podtrzymania więzi rodzinnych lub przyjacielskich zapraszali chrześcijan na uczty z okazji urodzin, ślubu, pogrzebu itp. Rozważając ten problem, w punkcie wyjścia św. Paweł ustala faktyczny stan rzeczy. Otóż „wiedza” (w tym przypadku – doskonała znajomość sprawy, oparta na Pismach świętych) każe uznać, że poza Bogiem Jedynym nie ma na świecie żadnych bogów (1 Kor 8,4-6). Z tego powodu także mięso ofiarowane nie istniejącym bóstwom nie może mieć charakteru sakralnego. Jest ono takie samo, jak każde inne. Chrześcijanin

⁵³⁷ S. ROSIK, *Sumienie jako wyznacznik moralności*, w: *W służbie ludowi Bożemu. Powołanie człowieka*, 6, red. B. Bejze, Poznań – Warszawa 1983, 208-211.

⁵³⁸ E. DĄBROWSKI, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz* (PŚNT VII), Poznań 1965, 206-227; K. ROMANIUK, *Najbardziej charakterystyczny rys sumienia u św. Pawła*, w: *Studia nie tylko nad św. Pawłem*, Poznań 1999, 230-235; C. TROISFONTAINES, *Les viandes sacrifiées: Saint Paul et les Corinthiens*, w: *Képoi: de la religion à la philosophie: mélanges offerts à André Motte*, red. E. Delruelle, V. Pirenne-Delforge, Liège 2001, 257-268; D.E. GARLAND, *The dispute over food sacrificed to idols (1 Cor 8:1-11:1)*, Perspectives in Religious Studies 30 (2003), 173-197.

zatem nie grzeszy, jeśli je spożywa. Na tym jednak rozwiązanie problemu się nie kończy. Człowiek bowiem powinien się kierować nie tylko własną wiedzą, ale też miłością względem innych. W tym właśnie miejscu dochodzi do głosu sprawa indywidualnego sumienia. Są bowiem chrześcijanie „słabi”, którzy opierając się na starotestamentalnym zakazie nadal twierdzą, że nie powinno się spożywać mięsa ofiarnego, co więcej: że spożywanie takiego mięsa oznacza wyparcie się Jedyne Boga i Jezusa Chrystusa. W takim przypadku należy się strzec, aby swym postępowaniem (zgodnym skądinąd z własnym sumieniem) nie gorszyć słabych. Nie chodzi tu o faryzejską dwulicowość, o nieszczerłość w stosunku do innych chrześcijan, lecz o głęboki szacunek do przekonań innych ludzi (por. 1 Kor 8,13; Rz 14,1-12).

Tak więc sedno wywodów św. Pawła jest takie, iż chrześcijanin może jeść wszystko, niczego nie dociekając i nie pytając o nic – „dla spokoju sumienia” (1 Kor 10,25.27), ponieważ wszystko zostało stworzone przez Jedyne Boga, Pana całej ziemi (10,26). Takie rozstrzygnięcie sprawy opiera się na zasadzie, że nigdy nie należy postępować wbrew własnemu sumieniu. „Bezważność tej zasady – jak pisze K. Romaniuk – jest tak wielka, że nawet obiektywna błędność czyjegoś sumienia zasadniczo nie zwalnia od jej przestrzegania, na co wiele dowodów można znaleźć w samej Biblii”⁵³⁹. Jednym z nich jest wypowiedź samego Pawła, który w Rz 14,23 stwierdza autorytatywnie: „Wszystko bowiem, co się czyni niezgodnie z przekonaniem, jest grzechem”. W zdaniu tym Apostoł używa terminu *pistis*, który w tekście polskim został przetłumaczony jako „przekonanie”, ale w pierwszym rzędzie oznacza „wiarę”. Okazuje się zatem, że dla Pawła pod pojęciem wiary kryje się jednolita postawa chrześcijanina, która obejmuje także wartościowanie moralne. Albowiem dla chrześcijanina nie może być dwóch oddzielonych od siebie ekonomii: przyrodzonej i nad-

⁵³⁹ K. ROMANIUK, *Najbardziej charakterystyczny rys sumienia u św. Pawła*, w: *Studia nie tylko nad św. Pawłem*, 230.

przyrodzonej. Stoi on zawsze przed jedną decyzją sumienia, która ściśle wiąże się z poznaniem przez wiarę⁵⁴⁰.

3. Stosunek do Prawa Starego Testamentu

Każde zagadnienie etyczne ściśle łączy się z prawem i ustawodawstwem danego narodu. W listach nowotestamentalnych zagadnieniem prawa, jego wartości i znaczenia w życiu chrześcijan szerzej zajmuje się jedynie św. Paweł w Liście do Galatów i do Rzymian oraz św. Jakub, który w swym liście dokonuje refleksji nad Prawem wolności.

Apostoł Narodów nigdzie w swoich listach nie poddaje krytyce ani prawa rzymskiego, ani prawa greckiego, ani też nakazów i zakazów Prawa Mojżeszowego. Co więcej, w Rz 7,12 wręcz stwierdza uroczyście: „Prawo samo jest bezsprzecznie święte; święte, sprawiedliwe i dobre jest też przykazanie”. I dodaje nieco dalej: „Wiemy przecież, że Prawo jest duchowe. A ja jestem cielesny, zaprzędany w niewolę grzechu” (w. 14). W wielu miejscach cytuje też teksty Prawa jako fundament swoich argumentacji (zob. np. 1 Kor 9,9; 14,21.34; Ga 3,13). Prawo, ustanawiane w każdym narodzie przez właściwą i kompetentną władzę, jest potrzebne, ma bowiem za zadanie regulować różne dziedziny relacji międzyludzkich. Mając tego świadomość oraz żyjąc zgodnie z nauką Prawa i Proroków, Apostoł zarazem wyjaśnia, że w gruncie rzeczy „Prawo nie dla sprawiedliwego jest przeznaczone, ale dla postępujących bezprawnie i dla niesfornych, bezbożnych i grzeszników [...] i dla popełniających cokolwiek innego, co jest sprzeczne ze zdrową nauką” (1 Tm 1,8-10). Jego działanie ma też osobliwy skutek negatywny: „przez Prawo zdobyłem znajomość grzechu. Nie wiedziałbym bowiem, co to jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: Nie pożądaj. [...] Gdy nie ma Prawa, grzech jest w stanie śmierci” (Rz 7,7-8). „Bo i przed Prawem grzech był na świecie, grzechu się jednak nie poczytuje, gdy nie ma Prawa” (Rz 5,13).

⁵⁴⁰ R. SCHNACKENBURG, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, 262.

Refleksje św. Pawła nad znaczeniem Prawa w ekonomii nowotestamentalnej są związane z nauczaniem chrześcijan judaizujących, którzy uważali, że obrzezanie i wszystkie przewidziane w Prawie praktyki liturgiczne wciąż są aktualne i każdy prawdziwy chrześcijanin powinien je zastosować w swoim życiu, jeśli chce osiągnąć zbawienie. Przecistawiając się takim tendencjom, wrażliwy na radykalną nowość Ewangelii, Apostoł Narodów zdaje się nawiązywać do słów Jezusa z Kazania na Górze (Mt 5,17), gdy w punkcie wyjścia oświadcza, że nie ma zamiaru znosić Prawa, lecz pragnie nadać mu właściwą interpretację (Rz 3,31). Przede wszystkim zaś usiłuje wykazać, że Prawa nie można traktować jako fundament usprawiedliwienia⁵⁴¹ (Rz 3,20; Ga 2,16), jeśli bowiem „usprawiedliwienie dokonuje się przez Prawo, to Chrystus umarł na darmo” (Ga 2,21). Opierając się na tekstach takich jak Kpł 18,5, faryzeusze i saduceusze nauczali, że wystarczy literalnie wypełnić przepisy Prawa, by otrzymać życie jako nagrodę od Boga (por. Ga 3,12). W czasach Starego Testamentu nawet wiara w jedynego Boga sprowadzała się do formalnego składania Mu ofiar w świątyni, do zewnętrznego zachowywania szabatu i obrzezania dzieci na znak przynależności do ludu Bożego. Jednakże właśnie to Prawo, które nakładało na człowieka wiele obowiązków zarówno w dziedzinie kultycznej, jak też moralnej, pogrążało człowieka w przekleństwo i stan grzechu (Ga 3,10), nikt bowiem nie jest w stanie wypełnić wszystkich jego przepisów. Tymczasem Pwt 27,26 wyraźnie nakłada przekleństwo na tych, którzy by złamali jakąkolwiek zawartą w nim ustawę. Tym sposobem ci, którzy całą swą ufność złożyli w Prawie, znaleźli się

⁵⁴¹ A. JANKOWSKI, *Idea wyzwolenia w Listach św. Pawła*, RBL 40 (1987), 117; P.R. GRYZIEC, „Z uczynków prawa nikt nie może dostąpić usprawiedliwienia” (Rz 3,20), RBL 50 (1997), 16-22; S. ROMANELLO, *Rom 7,7-25 and the impotence of the Law. A Fresh Look at a Much-Debated Topic Using Literary-Rhetorical Analysis*, Biblica 84 (2003), 510-530; R. KEMPIAK, *Chrystologiczne podstawy Pawłowej krytyki Prawa*, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugona Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. M.S. Mróz, Lublin 2005, 172-186.

w beznadziejnej sytuacji. Z niej to wybawił ludzkość Jezus Chrystus, który w śmierci krzyżowej wziął na siebie należne ludziom przekleństwo, gdyż – zgodnie z Pismem – „przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie” (Pwt 21,23; zob. Ga 3,13; Rz 8,3). Przyjął na siebie śmierć hańbiącą, dla dobra wierzących zajął ich miejsce i uwolnił wszystkich od gniewu Bożego, ciężącego na tych, którzy nie zachowywali Prawa. Z tego wypływa wniosek, że poza Jezusem Chrystusem nie ma możliwości osiągnięcia zbawienia. Prawo samo z siebie nie jest w stanie zapewnić tego, co obiecuje (udzielenia życia tym, którzy je wypełniają), natomiast może to spełnić Jezus Chrystus wobec wszystkich, którzy Mu zawierzyli. Kto jednoczy się z Nim tak ściśle, że wraz z Nim umiera dla świata i rodzi się na nowo dla Boga, uwalnia się od wszystkiego, co ziemskie, i żyje nowym życiem, w którym Prawem jest Chrystus i Jego Ewangelia⁵⁴².

W związku z tym powstaje bardzo istotne pytanie, jakie znaczenie miało Prawo w ekonomii zbawienia. Sam Paweł odpowiada na nie w Ga 3,23-25, gdzie stwierdza, iż było ono wychowawcą. Wychowawca (*paidagōgos*) był niewolnikiem, który prowadził chłopców do szkoły greckiej i pilnował swych podopiecznych. Ta metafora wskazuje na znaczenie Prawa ograniczone w czasie i w treści⁵⁴³. Zadania prawa były ograniczone w czasie, gdyż należały tylko do etapu przejściowego i skończyły się wraz z nadejściem Chrystusa. Były też ograniczone w treści. Podobnie jak starożytny wychowawca tylko czuwał nad pilnością chłopca, zaś ktoś inny przygotowywał dziecko do życia dojrzałego, tak też Prawo służyło w przechodzeniu Izraela do dojrzałego eta-

⁵⁴² P. KASIŁOWSKI, *Życie chrześcijanina (Ga 2,16.19-20)*, StBob 1 (2001) 1, 108-112.

⁵⁴³ E. SZYMANEK, *List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz* (PŚNT VI, 2), Poznań – Warszawa 1978, 80-81; T.M. DĄBEK, „Prawo stało się dla nas wychowawcą [który miał nas prowadzić] ku Chrystusowi” (Ga 3,24), w: *Pan moją mocą i pieśnią (Ps 118,14). Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Brzegowemu w 65. rocznicę urodzin*, red. S. Hałas, P. Włodyga, Kraków 2006, 44-54.

pu, a gdy on nadszedł, straciło swe znaczenie. Wraz z przyjściem Chrystusa lud Boży wkroczył w dojrzały okres swego życia duchowego i już nie musi podlegać nadzorowi pedagoga. Chwila ta oznacza „pełnię” czasów (Ga 4,4), „kres” czasów (1 Kor 10,11) lub wypełnienie się czasu, jak naucza sam Jezus w Mk 1,15. Prawdę tę św. Paweł w Rz 10,4 wyraża słowami: „kresem Prawa jest Chrystus, dla usprawiedliwienia każdego, kto wierzy”, dając zarazem do zrozumienia, że nastanie tego punktu kulminacyjnego w historii zbawienia nie zależało od duchowego rozwoju ludzi, lecz od decyzji samego Boga.

Trzeba w tym miejscu podkreślić, że dla Pawła, który do końca czuł się Żydem, „w stosunku do Prawa – faryzeuszem” (Flp 3,5), i który nigdy nie zapominał o swym wykształceniu w szkole Gamaliela (por. Dz 22,3), Prawo stanowiło Boży dar udzielony Narodowi Wybranemu. Nie ma on wątpliwości co do tego, że wszystkie przepisy tego Prawa stanowią jednolity organizm, wobec którego każdy pobożny Izraelita i ci, którzy podzielali ich przekonania (prozelici i bojący się Boga), winni podchodzić z szacunkiem i posłuszeństwem. W swoich listach jednak Apostoł Narodów dokonuje refleksji nad tym darem w nowym świetle, którego udzieliła mu wiara w zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa. W tym właśnie świetle to, co wcześniej jawiło się jako ostateczny i nietykalny dar Boży, teraz staje się rzeczywistością przejściową i niewystarczającą, potrzebującą dopełnienia i nowej interpretacji⁵⁴⁴. Pełnej i doskonałej interpretacji Prawa dokonał sam Chrystus, jasno oddzielając tradycje czysto ludzkie od pierwotnej woli Boga Stwórcy, ale też zaostrować i uwewnętrzniając niektóre przepisy (według Niego, człowiek powinien wewnętrznie postępować zgodnie z Prawem, a nie tylko zewnętrznie), czego najbardziej wymownym wyrazem jest traktowanie nakazu miłości Boga i bliźniego jako fundamentu wszystkich przykazań. On jednak nie pozostał tylko mądrym nauczycielem Prawa, ale

⁵⁴⁴ S. ROMANELLO, *Paolo e la Legge. Prolegomeni a una riflessione organica*, Rivista Biblica 54 (2006), 352.

też stał się Jego wiernym wykonawcą⁵⁴⁵, wykazując całym swym postępowaniem, że można wprowadzić w życie to, czego nauczał. O tych, którzy przez chrzest oczyszczający z grzechów przeszli ze śmierci duchowej do nowego życia, Paweł pisze w Rz 7,6: „Teraz zaś straciło moc nad nami Prawo, gdy umarliśmy temu, co trzymało nas w jarzmie, tak, że możemy pełnić służbę w nowym duchu, a nie według przestarzałej litery”⁵⁴⁶.

Prawo Nowego Przymierza, dane przez Jezusa, św. Jakub nazywa „Prawem królewskim” (Jk 2,8), ponieważ wiąże się ściśle z głoszonym przez Jezusa królestwem Bożym (por. Jk 2,5) bądź też przypomina o jego pochodzeniu od Królewskiego Prawodawcy⁵⁴⁷. Nie ogranicza się ono wyłącznie do przykazania miłości⁵⁴⁸, lecz obejmuje całe prawo Nowego Testamentu, którym kieruje i które scala zasada miłości Boga i bliźniego. Właśnie dlatego, że jego fundamentem i szczytem jest miłość, jest ono prawem doskonałym i może doprowadzić człowieka do wewnętrznej wolności, dlatego Jakub nazywa je także „doskonałym Prawem wolności” (Jk 1,25). Sam Jakub co prawda nie wyjaśnia, na czym polega ta wolność zachowujących Prawo nowotestamentalne, ale sama ta idea jest zrozumiała, zwłaszcza w świetle Ga 5,22-23, gdzie św. Paweł pisze: „Owocem zaś ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie. Przeciw takim (cnotom) nie ma Prawa”. Jeśli bowiem człowiek wierzący daje się prowadzić przez Ducha Bożego, który w nim mieszka, zdoła poskromić „pożądania ciała” (5,16). „Gdzie jest Duch Pański – tam wolność” – pisze św. Pa-

⁵⁴⁵ R. KEMPIAK, *Chrystologiczne podstawy Pawłowej krytyki Prawa*, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, 187.

⁵⁴⁶ Różne możliwości interpretacji Rz 7,1-6 przedstawia J. KUDASIEWICZ, *Wolność od Prawa (Rz 7,1-4) w świetle historii egzegezy*, *Analecta Cracoviensia* 27 (1995), 211-217.

⁵⁴⁷ R. SCHNACKENBURG, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, 314.

⁵⁴⁸ Takiego utożsamienia dokonuje np. C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, 2, Paris 1965, 505-506.

weł w 2 Kor 3,17. Ci zatem, którzy otworzą się na Jego działanie, Jego mocą zdołają wyzwolić się z więzów grzechu i z ufnością dziecka Bożego będą mogli zwracać się do Boga jako do swego Ojca (Ga 4,6-7). Wtedy wypełnianie doskonałego Prawa Bożego nie będzie już niewolniczym kierowaniem się literą przepisów, ale wewnętrzną potrzebą upodobnienia się we wszystkim do swego Pana, Jezusa Chrystusa⁵⁴⁹.

4. Miłość doskonałym wypełnieniem Prawa

Wskazując na nowy charakter Prawa nowotestamentalnego, św. Paweł w kilku miejscach zdaje się nawiązywać do odpowiedzi Jezusa, udzielonej na pytanie: „które przykazanie jest największe” (Mk 12,29-31 i par.). Najbardziej wyraźnie widać to w Rz 13,8-10, gdzie Apostoł pisze: „Nikommu nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością. Kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił Prawo. Albowiem przykazania: Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie pożądaj, i wszystkie inne – streszczają się w tym nakazie: «Miłuj bliźniego swego jak siebie samego». Miłość nie wyrządza zła bliźniemu. Przeto miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (zob. też Ga 5,14; 6,2). W Starym Testamencie, oprócz nakazu miłowania Boga (Pwt 6,5), był też nakaz miłości bliźnich, czyli członków narodu wybranego (Kpł 19,18), oraz polecenie miłowania przybyszów, którzy osiedlili się pośród Izraelitów (Kpł 19,34). Wielkim humanizmem tchną również polecenia poprzedzające nakaz miłości bliźniego (Kpł 19,9-18; Pwt 24,10-22), w których Bóg nakazuje troszczyć się o wdowy,

⁵⁴⁹ E. SZYMANEK, *Wolność ewangeliczna na podstawie Listu do Galacjan*, RBL 33 (1980), 312-313; Z.I. HERMAN, *Liberi in Cristo. Saggi esegetici sulla libertà dalla Legge nella Lettera ai Galati*, Roma 1986, 169-171; W. SŁOMKA, „Gdzie Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3, 17), w: „Niech zstąpi Duch Twój”, red. J. Misiurek, A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1999, 130-139. W tym miejscu na uwagę zasługuje też obszerne opracowanie O. KNOCH, *Der Geist Gottes und der neue Mensch. Der Heilige Geist als Grundkraft und Norm des christlichen Lebens in Kirche und Welt nach dem Zeugnis des Apostels Paulus*, Stuttgart 1975.

sieroty, przybyszów, starców, ubogich i pokrzywdzonych. Jednakże dopiero Jezus podniósł przykazania miłości Boga i bliźniego do rangi największych przykazań, oświadczając, że na nich, jak na dwóch wzajemnie współpracujących ze sobą zawiasach, „jest zawieszona (*krematai*) całe Prawo oraz Prorocy” (Mt 22,37-40).

Przejmując tę tradycję, św. Paweł w hymnie z 1 Kor 13 sławi miłość jako „drogę najdoskonalszą”, jako postawę przewyższającą wszelką miarę, nieprzeciętną i prowadzącą do udoskonalenia siebie, jako charyzmat ważniejszy od mówienia językami, prorokowania czy też nawet od heroicznej ofiarności na rzecz ubogich, wiary i nadziei⁵⁵⁰. Nie chodzi tu rzecz jasna ani o *eros*, ani też o miłość przyjacielską (*philia*), lecz o *agapê*, która jest większa od tych obu, odgrywa rolę pierwszoplanową na tle wszystkich innych postaw i zachowań, a w Kol 3,14 jest wręcz określona jako zwornik skupiający w sobie różne cnoty i prowadzący do doskonałości⁵⁵¹. Nawet gdy w części dogmatycznej Listu do Galatów Apostoł pisze, że człowiek osiąga usprawiedliwienie jedynie przez wiarę (Ga 2,16), wyjaśnia dalej, iż ta właśnie wiara nie jest aktem oderwanym od życiowej postawy chrześcijanina, lecz „działa przez miłość” (Ga 5,6). Opisywana w 1 Kor 13 za pomocą wielu porównań i przymiotów, „miłość jest perłą niebieskiego króle-

⁵⁵⁰ Obszerniejsze opracowanie hymnu zob. np. B. JANKOWSKI, *Na marginesie Pawłowego hymnu o miłości* (1 Kor 13), AK 42 (1950), 52, z. 3, 165-184; W. GNUTEK, *Pieśń świętego Pawła o miłości* (1 Kor 12,31-14,1), RBL 13 (1960), 105-117; R. KIEFFER, *Le primat de l'amour. Commentaire épistémologique de 1 Corinthiens 13*, Paris 1975; TH. SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische studie*, Stuttgart 1992, 104-144; J. ŁACH, *Ubiegajcie się o miłość* (1 Kor 12,31-14,1), w: *Dłużnicy miłości. Egzegeza wybranych tekstów Pawłowych*, Warszawa 1994, 50-80; Z. WANAT, „Największa jest miłość” (1 Kor 13,13). *Szczęście nieustannie odkrywane*, Theologica Thoruniensia 2 (2001) 2, 259-271; G. HELEWA, *L'amore cristiano celebrato in 1 Cor 13,1-13*, Rivista di Vita Spirituale 57 (2003), 250-268; M. KARCEWSKI, *Gdybym mówił językami... Pierwotny kontekst teologiczny Hymnu o miłości* (1 Kor 13,1-13), Studia Elbląskie 7 (2006), 117-124.

⁵⁵¹ R. PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991, 229.

stwa i charakteryzuje w sposób wyjątkowy Kościół – wspólnotę wierzących, którzy usiłowali nieco zrozumieć Chrystusa”⁵⁵².

Źródłem takiej miłości jest sam Bóg, którego Paweł nazywa „Bogiem miłości” (2 Kor 13,11), żywiąc też przekonanie, że nie może odłączyć człowieka od tej miłości, skoro Bóg „nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał” (Rz 8,35). Tym sposobem miłość objawia się bardzo konkretnie i historycznie w osobie, życiu i działalności Syna Bożego (Ga 2,20), On bowiem okazał się cierpliwy, łaskawy, pokorny, bez zazdrości itd., w związku z czym może służyć jako źródło i fundament refleksji nad wszystkimi przymiotami miłości, wymienionymi w 1 Kor 13,4-8⁵⁵³. Jego miłość, której liczne przykłady historyczne przekazuje tradycja apostołska i którą też nieustannie może odczuwać w swym sercu osoba wierząca, stanowi wzór, wezwanie i przynaglenie do miłowania Boga oraz do bardziej wytężonej służby na rzecz innych (2 Kor 5,14; 2 Tm 1,13). W życiu chrześcijańskim miłość jest owocem Ducha Świętego (Ga 5,22), jest bowiem rozlana w sercach ludzi przez Ducha, który został im dany (Rz 5,5). Ci, którzy otrzymali ją wraz z darem Ducha, powinni kierować się zasadą miłości w całym swym życiu i wobec wszystkich: w sposobie traktowania innych (zob. Rz 14,15; 1 Kor 16,14; 2 Kor 8,24; Flp 2,2; 1 Tes 5,13), przy rozstrzyganiu spraw trudnych i bolesnych (2 Kor 2,8), w znoszeniu przykrych zachowań bliźnich (Ef 4,2), w głoszeniu Ewangelii (Flp 1,16) i we wszelkiej służbie na rzecz braci (Ga 5,13). Tym sposobem odwołanie się do miłości staje się najbardziej wzniosłą motywacją wszelkich napomnień moralnych skierowanych przez św. Pawła do chrześcijan⁵⁵⁴.

⁵⁵² J. ŁACH, „Owoce Ducha jest miłość” (Ga 5,22), *Communio* 15 (1995) 5, 35.

⁵⁵³ R. PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991, 235.

⁵⁵⁴ K. ROMANIUK, *Motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła*, Poznań 1971, 86-97.

Wzniosła miłość chrześcijańska jest też nicią przewodnią Pierwszego Listu św. Jana. Co prawda nie ma w nim systematycznego wykładu tego tematu, można jednak przyjąć, że punktem wyjścia nauki św. Jana jest stwierdzenie: „Bóg jest miłością” (1 J 4,8.16). Według niego, miłość jest nieodłącznym przymiotem Boga i uprzedza wszelką miłość ludzką, Bóg bowiem umiłował człowieka jako pierwszy miłością bezwarunkową (4,19). Człowiek sam niczym na to nie zasłużył. Tę zaś miłość objawia ludziom przez Jezusa Chrystusa: „W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu...” (1 J 4,9-10; por. J 3,16). Przyjście Jezusa na świat i całe Jego dzieło zbawcze najdobitniej świadczy o nieskończonej miłości Bożej. Grzech, który ogarnął całą ludzkość, stał się przyczyną i motywem pełnego objawienia miłości Boga, którego największą troską jest zbawienie człowieka. Bóg z miłości chce dzielić się z człowiekiem życiem wiecznym, które w Nim jest i którego tylko On jest źródłem. Tym sposobem można stwierdzić, że w myśli św. Jana koncepcja miłości jest ściśle związana z faktem Objawienia. Innymi słowy: jest to koncepcja miłości objawionej w Misterium Paschalnym Syna Bożego⁵⁵⁵.

Z tej prawdy św. Jan wyciąga wniosek praktyczny: „Umiłowani, jeśli Bóg tak nas umiłował, to i my winniśmy się wzajemnie miłować” (1 J 4,11). Zatem – według św. Jana – miłość ludzka (zarówno wobec Boga, jak też wobec bliźniego) znajduje swą najgłębszą motywację nie tylko w autorytecie Boga, lecz także w ingerencji Boga objawiającego swą miłość światu⁵⁵⁶. Píše on przy tym „winniśmy się wzajemnie miłować”, co oznacza, że miłość jest dla człowieka wierzącego nakazem, obowiązkiem (por. 3,11), od którego nie może on się uchylać, jeśli chce pozostać wierny Bogu i Chrystusowi, albowiem „Bóg jest miłością:

⁵⁵⁵ J. CHMIEL, *Koncepcja miłości w Pierwszym Liście św. Jana*, RBL 29 (1976), 289.

⁵⁵⁶ Tamże, 290.

kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (4,16). Ona też jest sprawdzianem tego, czy ktoś prawdziwie należy do Boga: jeśli ktoś okazuje innym miłość, to tym sposobem pozwala poznać, że „narodził się z Boga i zna Boga” (4,7). W koncepcji św. Jana miłość jest tak ściśle związana z wiarą chrześcijańską, że razem z nią jest podporządkowana jednemu przykazaniu, pochodzącemu od Boga⁵⁵⁷: „Przykazanie zaś Jego jest takie, abyśmy wierzyli w imię Jego Syna, Jezusa Chrystusa, i miłowali się wzajemnie tak, jak nam nakazał”. Co więcej, w życiu chrześcijańskim nawet nie da się oddzielić od siebie wiary i miłości. Tylko ten może prawdziwie naśladować Chrystusa i brać z Niego wzór, kto uwierzył w Niego, że jest Mesjaszem i że swoją ofiarą dał ludziom życie wieczne (4,14-16). Z drugiej zaś strony tylko miłość może doprowadzić do najpełniejszego zjednoczenia z Bogiem. Pisząc o tym, św. Jan podaje swym uczniom nowe przykazanie (1 J 2,8), wzorując się na słowach Jezusa z Wieczernika (J 13,34). W ich świetle nowość Chrystusowego przykazania miłości wynika z tego, że ma za podstawę nowe wydarzenie, którym jest śmierć Jezusa na krzyżu i Jego całkowite oddanie się „za życie świata” (por. J 6,51). Odtąd chrześcijanin powinien miłować bliźniego nie tylko „jak siebie samego”, ale jak Jezus i w łączności z Nim⁵⁵⁸. Innymi słowy, uczniowie Jezusa mają brać wzór z miłości swego Mistrza i miłować aż po krzyż.

Podobnie jak we wszystkich Ewangeliach synoptycznych (Mt 22,37-39; Mk 10,30-33; Łk 10,27) przykazanie miłości Boga występuje razem z przykazaniem miłości bliźniego, tak też w teologicznomoralnej koncepcji św. Jana miłość bliźniego jest sprawdzianem autentycznej miłości Boga⁵⁵⁹. Nierozdzielność

⁵⁵⁷ F. GRYGLEWICZ, red., *Wiara i miłość w Pierwszym Liście św. Jana*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, Lublin 1979, 209.

⁵⁵⁸ J. KOZYRA, *Nowe przykazanie miłości*, CT 76 (2006) 4, 40.

⁵⁵⁹ Szerzej na ten temat zob. T. HERRMANN, *Miłość braterska warunkiem doskonałej miłości Boga* (1 J 4,12), STV 20 (1982) 2, 105-115; T. HERRMANN *Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana*, w: *Grzech – odkupienie – miłość*, red. J. Łach, Warszawa 1983, 208-345.

miłości Boga i miłości brata (1 J 4,20-5,2) stanowi punkt kulminacyjny Janowej nauki o miłości. Ten związek obu przykazań jest tak silny, że za kłamcę uchodzi ten, kto twierdzi, iż miłuje Boga, a zarazem nienawidzi swego brata, „albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (4,20). Niewidzialność Boga utrudnia nie tylko osobisty kontakt z Nim i wiarę w Niego (por. J 1,18; 1 J 4,12), ale też miłość do Niego, ponieważ twierdzenie o miłowaniu niewidzialnego Boga może być czystym złudzeniem i wytworem wyobraźni. Ponieważ Boga nie można zobaczyć lub dotknąć, człowiek nigdy nie uzyska całkowitej pewności, że kocha Go właściwie lub że kocha Go wystarczająco. Widzi jednak żyjących obok niego bliźnich, niemal namacalnie dotyka ich potrzeb, dlatego otwierając przed nimi swoje serce, uczy się miłości wzniosłej, wielkodusznej i bezinteresownej. W gruncie rzeczy bowiem miłość nie jest sentymentalnym współczuciem albo samym tylko uczuciem wynikającym z litości lub sympatii⁵⁶⁰. Przedmiotem nauczania św. Jana jest miłość, która wyraża się nie w abstrakcyjnych pojęciach lub raz po raz ponawianych zapewnieniach, lecz w konkretnych czynach: „Dzieci, nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą” (1 J 3,18). Przykładem tej miłości czynnej, podanym przez św. Jana, jest zaspokojenie ludzkich potrzeb poprzez ofiarowanie im własnych dóbr materialnych (3,17) oraz modlitwa za grzeszników (5, 16). Jej szczytem natomiast jest złożenie ofiary ze swego życia na wzór ofiary Chrystusowej (3,16).

Poprzez tak pojętą miłość człowiek napędza się wewnętrznym pokojem. Św. Jan zwraca na to uwagę w 1 J 4,18, gdzie stwierdza: „W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk”. W Pwt 6,13, po wzniosłych słowach dotyczących miłości Boga (6,5-9), autor dodaje nakaz: „Będiesz się bał Pana Boga swego”. W Starym Testamencie bojaźń Boża jest wyrazem nie tylko szacunku i czci, ale też ufności wierzącego wobec

⁵⁶⁰ T. HERRMANN, *Sposoby realizacji braterskiej miłości według Pierwszego Listu św. Jana*, Homo Dei 47 (1978), 286-289.

jego Stwórcy i Zbawcy. Z niej wypływa posłuszeństwo Bożym przykazaniom, unikanie grzechu oraz służenie Bogu w aktach kultu. Niekiedy łączy się też z nią uczucie lęku, które rodzi się zwłaszcza ze świadomości, że człowiek znajduje się przed obliczem Wszechmogącego (np. Rdz 3,10; Wj 3,6; Hi 23,15) lub że zasłużył na karę z powodu swych grzechów. Św. Jan mocno podkreśla w swych pismach, że od czasu objawienia się Boga w Jego wcielonym Synu doskonała miłość między Nim a wierzącym prowadzi do pełnego zjednoczenia, do zamieszkania Boga w człowieku (J 14,23; 1 J 4,16). Jeśli zatem kochający Bóg jest obecny w kochającym Go sercu, to taka relacja całkowicie usuwa lęk wywołujący dystans między dwiema osobami, a zarazem napełnia poczuciem bezpieczeństwa, radości i szczęścia⁵⁶¹. Tak więc w czasach Nowego Testamentu nie ma miejsca na strach przed Bogiem, na bojaźń i lęk, które na swój sposób towarzyszyły czcicielom zarówno w kultach pogańskich, jak też żydowskich. „Doskonała miłość”, o której jest mowa w 1 J 4,18, nie jest też przymiotem tylko świętych, tych, którzy osiągnęli duchową doskonałość, ale cechuje – jak pisze S. Gądecki – „wszystkich wierzących w miłość Boga (4,16). Kto zbliża się do Boga z dziecięcą ufnością, w tym miłość jest doskonała i bez lęku”⁵⁶².

5. Życie potwierdzeniem wiary w Chrystusa

Św. Paweł, który w Listach do Galatów i do Rzymian udowadnia, że dzięki ofierze Chrystusa chrześcijanin osiąga usprawiedliwienie przez wiarę, jednocześnie daje do zrozumienia, że chodzi mu o wiarę „która działa przez miłość” (Ga 5,6). Wiara zatem nie jest dla niego czystym aktem umysłu, niezależnym od postawy moralnej, lecz – wprost przeciwnie – ściśle łączy się z czynem, który z kolei czerpie motywację i wewnętrzne nastawienie z mocy wyznawanej wiary⁵⁶³.

⁵⁶¹ R.E. BROWN, *Le Lettere di Giovanni*, Assisi 1986, 766.

⁵⁶² S. GĄDECKI, *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno 1996², 103.

Wczytując się uważnie w listy św. Pawła z tego punktu widzenia, można dojść do przekonania, że Apostoł Narodów usiłuje ukształtować u swych adresatów wiarę formowaną przez miłość, z której wynika właściwe postępowanie chrześcijańskie. To dlatego w każdym swym liście, a zwłaszcza w Liście do Rzymian i do Galatów, obok części doktrynalnej rozwija część parenetyczną, w której usilnie zachęca do pełnienia czynów miłości, zgodnych z przyjętą wiarą: do okazywania sobie nawzajem szacunku, zwłaszcza w relacjach między niewolnikami a ich właścicielami, do uczciwości i odpłacania dobrem za zło, do wyrozumiałości wobec odmiennych przekonań, uprzejmości i gościnności, do służenia sobie nawzajem, do pielęgnowania dobrych relacji między małżonkami oraz między rodzicami a dziećmi itd. (zob. zwłaszcza Rz 12-14; Ga 5,13-6,10; Ef 4,25-6,20; Kol 3,5-4,1). We wszystkich swych napomnieniach moralnych św. Paweł daje do zrozumienia, że o przynależności do Chrystusa nie decydują same deklaracje słowne, ale konkretne czyny, w których chrześcijanin naśladuje życie swego Zbawiciela, a tym samym staje się naśladowcą miłości Boga do człowieka (1 Kor 11,1; Ef 5,1; 1 Tes 1,6).

Konieczność potwierdzenia swej wiary życiem jeszcze bardziej rozwija św. Jakub, który w swym liście stara się m.in. uzasadnić tezę: „wiara bez uczynków jest martwa” (Jk 2,26). U podstaw tego zagadnienia stawia on problem prawdziwej religijności czy też pobożności (Jk 1,26-27), którą opisuje rzadko występującym w Nowym Testamencie rzeczownikiem *thrêskeia* (w Dz 26,5 termin ten odnosi się do ogółu zasad religijnych, którymi kierują się faryzeusze, zaś w Kol 2,18 do czci aniołów) oraz przymiotnikiem *thrêskos*. W obu tych słowach mieści się pojęcie czci oddawanej bóstwu, bądź też – mówiąc ogólniej – istotom należącym do świata duchowego, pojęcie kultu obejmującego ofiary, jałmużny, modlitwy, posty i wszelkiego rodzaju ceremo-

⁵⁶³ E. LOHSE, *Theologische Ethik des Neuen Testaments*, Stuttgart 1988, 134.

nie w sanktuariach⁵⁶⁴. W świecie pogańskim religijność polegała przede wszystkim na zewnętrznych aktach czci i nie miała żadnego wpływu na życie moralne. Jakub w swym liście nie potępia kultów pogańskich, a tym bardziej kultu starotestamentalnego, ale stanowczo podkreśla, że chrześcijańska pobożność, „czysta i bez skazy”, powinna wyrażać się na zewnątrz w trosce o potrzebującego człowieka, czyli w konkretnych czynach miłości.

Po tym dość ogólnym stwierdzeniu św. Jakub poucza, że „wiara nie ma względu na osoby” (Jk 2,1nn.). Używa tu terminu *prosôpolêmpsia*, który pierwotnie oznaczał łaskę króla okazaną poddanemu upadającemu przed nim na twarz, później zaś uzyskał negatywne znaczenie stronnictwa, obdarzania łaską jednych na niekorzyść drugich i bezpodstawnego okazywania względów⁵⁶⁵. W swoim napomnieniu Jakub nawiązuje do sytuacji ówczesnych gmin chrześcijańskich, które skupiały w sobie różne grupy społeczne. Jak się okazuje, nie były one idealne. Dochodziło w nich do tego, że bogaci często dawali ubogim dotkliwie odczuć swą wyższość społeczną, a nawet wyzyskiwali ich, nie wypłacając im należnej zapłaty za pracę (por. Jk 5,4). Takie postępowanie jednak pozostaje w jaskrawej sprzeczności nie tylko z nauką Jezusa, ale z wszelkimi obietnicami mesjańskimi, w których ubodzy stanowią grupę uprzywilejowaną⁵⁶⁶. Dlatego Jakub przestrzega najpierw przed bezpodstawnym okazywaniem względów jednym na niekorzyść drugich. W Starym Testamencie postawa taka była powszechna, szczególnie szkodliwa jednak okazywała się w praktyce sądowniczej, gdzie człowiek ubogi był często zupełnie bezradny w sporze z zamożnym i wpływowym przeciwnikiem (por. Pwt 1,17; 16,19; Kpł

⁵⁶⁴ J.H. ROPES, *Epistle of St. James*, Edinburgh 1991, 181.

⁵⁶⁵ F. GRYGLEWICZ, *Listy Katolickie. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz* (PŚNT XI), Lublin 1959, 77.

⁵⁶⁶ R. BARTNICKI, *Problem żywej wiary (List św. Jakuba). Ewangelia św. Jana. Listy Powszechne. Apokalipsa, w: Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, 10, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, Warszawa 1992, 124.

19,15). W tym kontekście autorzy starotestamentalni podkreślali, że Bóg nie ma względu na osoby (Pwt 10,17; 2 Krn 19,7; Syr 35,13; por. Ga 2,6) i takiej samej postawy domagali się od sędziów. Podobnie też o Jezusie mówili szpiedzy wysłani przez arcykapłanów, że nie ma względu na osobę (*ou lambaneis prosôpon*), lecz drogi Bożej w prawdzie nauczają (Łk 20,21). Chrześcijanie zatem powinni iść Jego śladem i zachowywać bezstronność w ocenie człowieka: nie mogą faworyzować zamożnych, a z pogardą traktować biednych, ponieważ właśnie ubodzy cieszą się szczególną opieką Bożą i są przez Niego błogosławieni (por. Mt 5,3). Samowolne czynienie podziałów między ludźmi sprzeciwia się nakazowi miłości bliźniego (Jk 2,8), a nawet jest całkowicie grzeszne (2,9).

Po zasygnalizowaniu tej fundamentalnej zasady św. Jakub dochodzi do punktu kulminacyjnego swych rozważań (Jk 2,14–26). Stwierdza mianowicie, że sprawdzianem prawdziwej wiary jest postępowanie względem bliźnich. Na tej podstawie można sądzić, że już wtedy zgodność życia z wyznawaną wiarą stanowiła jeden z podstawowych problemów chrześcijaństwa. Jak się wydaje, w gminach drugiej generacji po Chrystusie (i być może też następnych pokoleń) źle interpretowano naukę Jezusa i oddzielano wiarę od moralności tak, jak to czyniono w pogaństwie. Jakub w swych napomnieniach opiera się na nauczaniu Jezusa, który w Kazaniu na Górze podkreślał: „Nie każdy, który Mi mówi: Panie, Panie, wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie” (Mt 7,21). Zarazem ostro krytykuje postępowanie tych, którzy nie zamieniają słów w czyn (Jk 2,15nn.). Chrześcijanie na widok innych chrześcijan („braci i siostr”) cierpiących niedostatek i głód, sami i bez specjalnych prośb powinni im przyjść z pomocą. Słowne, i tylko słowne, litowanie się nad ich ubóstwem nic im nie pomoże: ani nie nakarmi, ani też nie odzieje, a może tylko jeszcze bardziej rozjątrzyć i napełnić braci goryczą. Nie tylko słowem należy pokrzepiać bliźniego, ale – w miarę potrzeby i możliwości – ciałem, który zaradzi potrzebom ciała (w. 16a).

Wiara, która nie idzie w parze z odpowiednimi uczynkami miłości i miłosierdzia, jest „martwa (*nekra*) sama w sobie” (Jk 2,17). Terminologia grecka listu jest tu bardzo dosadna: wiara nie poparta czynami jest podobna do trupa, który tylko pozornie przez jakiś czas zachowuje jeszcze wygląd żywego człowieka, ale w gruncie rzeczy już zaczyna się rozkładać wewnątrz⁵⁶⁷. Przykładem wiary martwej jest wiara demonów definitywnie odwróconych od Boga (w. 19). Dla duchów tych istnienie Boga jest czymś zupełnie oczywistym, a jednak ta świadomość nie prowadzi ich do miłości. Utwierdzone w przewrotności, a zmuszone uznawać suwerenność Bożą, zdolne są jedynie do lęku przed Władcą wszechświata. Słyszając słowa egzorcyzmu, muszą poddać się Jego mocy i z drżeniem uciekają przed Jego oblicza. Ich wiara, która jest wręcz wiedzą o istnieniu Boga, nie prowadzi do zbawienia. Ściśle rzecz biorąc, ich świadomość istnienia Boga, z którą w parze nie idą odpowiednie czyny, ilustruje wiarę pozorną, to wszystko, co wręcz przeczy wierze, co wskazuje na jej brak i nie przynosi żadnego pożytku. Z tego też wynika bezowocność takiej „wiary” i martwota⁵⁶⁸. Podobnie też – stwierdza św. Jakub – może się stać w życiu chrześcijańskim. Jeśli chrześcijanin ze swej wiary nie wyciągnie właściwych wniosków, zatrzyma się na poziomie demonów, a jego wiara – pozbawiona uczynków miłości – nie zdoła go doprowadzić do zbawienia (w. 14).

Zarówno wzniosła nauka św. Pawła i Jana o miłości realizowanej na co dzień w konkretnym życiu, jak też wyrażona dosadnymi słowami nauka św. Jakuba o czynach wypływających z wiary i potwierdzających wiarę w Chrystusa, pokazuje, że chrześcijaństwo ma w swej istocie wymiar wertykalno-horyzontalny (co w sposób konkretny i praktyczny wyjaśnia, dlaczego jego

⁵⁶⁷ F. GRYGLEWICZ, *Listy Katolickie. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz* (PŚNT XI), 89.

⁵⁶⁸ F. MUBNER, *Der Jakobusbrief*, Leipzig 1976, 139; J. ŁACH, „Wiara bez uczynków jest martwa” (Jk 2,26), w: *Wiara i życie. W nurcie zagadnień posoborowych*, 16, red. B. Bejze, Warszawa 1985, 69.

znakiem jest krzyż). U jego podstaw jest pełne objawienie się Boga w osobie, życiu i działalności Syna Bożego oraz urzeczywistnione w ofercie krzyżowej dzieło zbawienia ludzkości, którego celem jednak jest doprowadzenie do jak najgłębszych więzi nie tylko między Bogiem a człowiekiem, lecz także wzajemnie między ludźmi. Aby te więzi mogły trwać i się rozwijać, potrzeba, by człowiek z posłuszeństwem i uległością przyjął moralne wskazania Chrystusa i Jego apostołów oraz by z dziełem Bożym złączył swoje czyny, naśladując w nich bezinteresowną miłość Bożą i spełniając wszystko, co służy dobru, szczęściu, sprawiedliwości i pokojowi.

6. Synostwo Boże, wolność i świętość chrześcijanina jako motywacje etyczne

Izraelici, jako naród wybrany, mogli chlubić się tym, że do nich „należą przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice” (Rz 9,4). Dokonując refleksji nad godnością czy też mówiąc językiem bardziej biblijnym: nad chwałą (*doksa*) i czcią (*timē*) chrześcijan, autorzy listów nowotestamentalnych dochodzą do wniosku, iż jej podstawą jest dzieło zbawienia, spełnione przez Jezusa Chrystusa na krzyżu. Tych, którzy zgrzeszyli, byli pozbawieni chwały Bożej (por. Rz 3,23) i znajdowali się pod panowaniem grzechu, wykupił On ze złego postępowania i nabył dla Boga „nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale drogocenną krwią” (1 P 1,18-19), obdarzył ich wolnością (Ga 5,1), otoczył chwałą przybranych dzieci Bożych (Rz 8, 1. 15; Ga 4, 6), uświęcił i uczynił świątynią Ducha Świętego (1 Kor 3,16; 6,19; 2 Kor 6,16; 1 P 2,4-7), „wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, świętym narodem, ludem Bogu na własność przeznaczonym” (1 P 2,9). Wszystkie te dary duchowe są fundamentem i motywem wielkości wierzących w Chrystusa, jak też drogą do ich czci i chwały wiecznej (zob. np. 1 Kor 2,7; Kol 3,4; 1 P 1,4.5; 2,7), która będzie udziałem w chwale samego Boga. Z drugiej jednak strony jawią się one jako

wezwanie do usilnego naśladowania nieskazitelnego życia Chrystusa oraz motywacja do prowadzenia życia harmonizującego z ich godnością. Wszystkie te dary bowiem, zarówno wolność, jak też wielkość dziecka Bożego, świętość i przynależność do Boga, można utracić poprzez grzech, albowiem również w życiu chrześcijanina może się powtórzyć los człowieka przed nawróceniem: „Wielu bowiem postępuje jak wrogowie krzyża Chrystusowego, o których często wam mówiłem, a teraz mówię z płaczem. Ich losem – zagłada, ich bogiem – brzuch, a chwała – w tym, czego winni się wstydzić” (Flp 3,18-19; zob. też Rz 2,9-10).

Na pierwszym miejscu godność chrześcijan polega na tym, że dzięki zbawczej ofierze Jezusa Chrystusa otrzymali przybrane synostwo Boże. Odtąd mogą Boga nazywać swoim Ojcem (Rz 8,15; Ga 4,6). Staje się to możliwe dzięki mieszkającemu w nich Duchowi Świętemu, który wywiera na nich piętno synostwa i uczy ich dziecięcej postawy wobec Boga. Tym zawołaniem chrześcijanie naśladowują też wzór Jezusa, który w czasie swego życia ziemskiego zwracał się do Boga „Abba – Ojcze” (Mk 14,36), a ich modlitwa staje się konkretnym przykładem uczestnictwa w synowskiej godności Jezusa, ich Pana. Wezwanie to daje chrześcijanom możliwość wejścia w doświadczenie rodzinnej relacji z Bogiem, która jest ich przywilejem i zarazem oznacza dziedzictwo w Nowym Przymierzu⁵⁶⁹. Łaska ta jednak wymaga od nich właściwej postawy w stosunku do swego Dobroczyńcy i Ojca. Dlatego św. Paweł usilnie napomina swych adresatów: „Wszystko, cokolwiek działacie słowem lub czynem, wszystko czyńcie w imię Pana Jezusa, dziękując Bogu Ojcu przez Niego” (Kol 3,17). Oznacza to, że właściwa reakcja na otrzy-

⁵⁶⁹ F. MICKIEWICZ, „Przez Jezusa w jednym duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2,18). *Bóg jako Ojciec w Listach św. Pawła*, w: „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (Iz 64,7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, 146-147.

mane od Boga Ojca łaski obejmuje płynącą z serca wdzięczność, oddanie Bogu czci i uwielbienia, uznanie Jego autorytetu i posłuszeństwo Jego woli.

Przybrane synostwo Boże ściśle wiąże się z uzyskaniem wolności (Rz 8,14.21; Ga 4,7), która pozwala chrześcijanom żyć w pełnej otwartości na Boga. Wolność ta jest owocem całego zbawczego dzieła Chrystusa (Ga 5,1: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus”), skutkiem wyzwolenia człowieka od skończoności ku nieskończonemu istnieniu w Bogu, od śmierci do życia we wspólnocie z Bogiem, od Prawa do życia według Ducha, od grzechu do życia łaską, od błędu do prawdy, od lęku do zaufania, od zła do dobra, od nienawiści do miłości⁵⁷⁰. Ta egzystencjalna i moralna wolność stanowi też ważne wyzwanie dla chrześcijanina i motywację do prowadzenia życia prawego, w którym dokonuje się stopniowe wyzwolenie od egoizmu do służenia bliźnim. Św. Paweł zwraca na to uwagę zwłaszcza w Ga 5,13, gdzie pisze: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie”. Wolność chrześcijańska zatem nie ma nic wspólnego z zaspokajaniem egoistycznych instynktów. Nie oznacza ona samowoli moralnej, którą opanowany człowiek twierdzi, że „wszystko mu wolno”. Tym, którzy tak uważają, Paweł odpowiada: „ale nie wszystko przynosi korzyść [...], ale ja niczemu nie oddam się w niewolę” (1 Kor 6,12). Działanie Ducha w człowieku wierzącym wyzwala go od zamknięcia się w niewolniczej służbie swoim zmysłom i otwiera na innych. Sam Paweł w służbie Chrystusowi i bliźnim odnalazł spełnienie swego powołania, pisze bowiem: „nie zależąc

⁵⁷⁰ H. MUSZYŃSKI, „Gdzie duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3,17), w: *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, red. T. Dąbek, T. Jelonek, Kraków 1993, 225; S. WARZESZAK, *Wolność i godność człowieka w personalnym wymiarze etosu Nowego Testamentu*, *Studia Loviciensia* 2 (2000), 409. Zob. też obszerne opracowanie na ten temat: F. MUSSNER, *Theologie der Freiheit nach Paulus*, Freiburg – Basel – Wien 1976.

od nikogo, stałem się niewolnikiem wszystkich” (1 Kor 9,19). Tym sposobem daje do zrozumienia, że tylko człowiek wolny może dobrowolnie i bezinteresownie służyć innym z miłością, a stanie się niewolnikiem z miłości nie niszczy ludzkiej godności. Wolność zatem jawi się jako droga do postępowania w duchu miłości, a tym samym do doskonałego wypełnienia Prawa⁵⁷¹. W tym kontekście też staje się rzeczą bardziej zrozumiałą, dlaczego św. Jakub prawo Nowego Przymierza nazywa Prawem wolności (Jk 1,25; 2,12). Jest ono bowiem uprzywilejowanym prawem dziedziców królestwa Bożego, prawem, które ma swe źródło i fundament w miłości wzorującej się na miłości Chrystusa, który nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz by służyć i oddać swe życie na okup za wielu (Mt 20,28). Wypełnienie tego prawa zakłada wyrzeczenie się własnego egoizmu, aby już nie zabiegać o własne korzyści, ale troszczyć się o dobro innych⁵⁷².

Działanie Ducha w osobie ochrzczonej ma też charakter uświęcający. Duch Święty, który przenika wszystko (1 Kor 2,10) i wypełnia ludzkie serce Bożą miłością (Rz 5,5), oczyszcza w człowieku to, co nie pozwala mu do końca otworzyć się na Boga (1 Kor 6,11), i czyni go świątynią Boga (1 Kor 3,16). Należy podkreślić, że w tym ostatnim tekście św. Paweł nie wybiera terminu *hieron*, lecz *naos*. Pisarze greckojęzyczni w tym względzie byli konsekwentni: terminu *hieron* używali na oznaczenie całego terenu świątynnego, zaś terminu *naos* na określenie przybytku, budowli wznoszącej się w środku sanktuarium, gdzie w świątyniach pogańskich znajdował się wizerunek lub posąg bożka, zaś w Świątyni Jerozolimskiej było Święte Świętych, mieszkanie Boga. Przywołując ten obraz, Apostoł Narodów chce zaznaczyć, że podobnie jak Bóg jest obecny w Świątyni Jerozo-

limskiej, tak też mocą swego Ducha jest obecny we wspólnocie wierzących. W gruncie rzeczy bowiem 1 Kor 3,16 można przetłumaczyć: „Czyż nie wiecie, że jesteście świątynią Boga, odkąd Duch Boży mieszka w was?”⁵⁷³ Nieco dalej, w 1 Kor 6,19-20, św. Paweł rozwija ten obraz i pisze: „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie? Za wielką bowiem cenę zostaliście nabyci”. W takim ujęciu ciało człowieka zasługuje na wielki szacunek, i to z dwóch motywów. Po pierwsze, ponieważ już teraz mieszka w nim Duch Święty, który jest zadatkiem nieśmiertelności (2 Kor 5,5), dzięki czemu może być ono nawet miejscem kultu (por. Rz 12,1; 1 Kor 6,20). Po drugie, ponieważ Jezus Chrystus, po dokonaniu dzieła zbawienia przez krew przelaną na krzyżu, nabył sobie na własność tych, którzy Mu uwierzyli. Odtąd chrześcijanie nie należą do samych siebie, a każda ich decyzja wymaga zezwolenia prawowitego właściciela – Jezusa Chrystusa⁵⁷⁴.

Obraz świątyni, który najbardziej wymownie ukazuje wielką godność chrześcijan wynikającą z faktu chrztu i zjednoczenia z Bogiem, pojawia się też w Ef 2,19-22 i 1 P 2,4-10. W obu tych tekstach wierzący jawią się jako żywe kamienie duchowej budowli Bożej, w której fundamentem i zwornikiem jest sam Jezus Chrystus. Są oni kamieniami żywymi, gdyż czerpią życie od swego Zbawiciela. On ze swej natury jest kamieniem „wybranym i drogocennym (*entimos*)” (1 P 2,4). Także im należy się szacunek, a nawet cześć (*timê*), jeśli przez wiarę upodabniają się do Niego. Gdy człowiek zjednoczy się z Chrystusem, który jest „drogocennym kamieniem”, również stanie się „drogocenny” i święty.

⁵⁷¹ P. KASIEŁOWSKI, *Wolność w Nowym Testamencie*, Studia Bobolanum 2 (2003), 67-69; Z.I. HERMAN, *Sposoby realizacji braterskiej miłości według Pierwszego Listu św. Jana*, Homo Dei 47 (1978), 96.

⁵⁷² H. MUSZYŃSKI, „Gdzie duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3,17), w: *Ag-nus et Sponsa. Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, 232-233.

⁵⁷³ Tłumaczenie takie sugeruje np. R.J. McKELVEY, *The New Temple*, New York – Oxford 1969, 101.

⁵⁷⁴ K. ROMANIUK, „Uwielbiajcie Boga w waszym ciele” (1 Kor 6,20). *Bi-blijne spojrzenie na problem czystości*, CT 56 (1986) 4, 15; J. ŁACH, *Podstawy zachowań etycznych w świetle niektórych tekstów Biblii*, TST 23 (2004), 140-141.

W teologicznej refleksji św. Pawła obraz świątyni przybiera postać głębokich motywacji etycznych⁵⁷⁵. W 1 Kor 3,19-20 Apostoł Narodów za jego pomocą uzasadnia potrzebę jedności wśród chrześcijan, którzy w Koryncie byli bardzo mocno skłócen i podzieleni na wiele odłamów (zob. 1 Kor 1,10-16). Św. Paweł wykazuje, że wszelkie rozłamy są niezgodne z naturą Kościoła, gdyż Chrystus nie jest podzielony. Przypomina też swym adresatom, że Świątynia Jerozolimska od chwili swego powstania odgrywała w narodzie rolę jednoczącą i była uważana za nietykalną. Chrześcijanie, jako świątynia Boga, mają z wielką gorliwością strzec swej jedności, która stanowi znak rozpoznawczy nowego ludu Bożego. Jeśli zaś ktoś wznieca w Kościele podziały i rozłamy, burzy tym samym święty dom Boży i występuje przeciwko sobie samemu. Dlatego Paweł pisze zdecydowanie: „Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg” (1 Kor 3,17), albowiem chrześcijanie albo zachowają jedność w Chrystusie Jezusie i będą żyć Jego życiem nadprzyrodzonym, albo przestaną być Jego uczniami i odwrócą się od źródła łaski i życia nadprzyrodzonego.

Na drugim miejscu, w 1 Kor 6,19-20, obraz świątyni ma na celu skłonić wierzących do życia wstrzemięźliwego, godnego tych, którzy służą Panu. Ponieważ stali się własnością Chrystusa oraz przez przyjęcie chrztu i okazanie wiary Chrystusowi sami pozwolili na to, by Duch Święty w nich zamieszkał, obecnie już nie należą do siebie. Muszą więc być konsekwentni i postępować tak, by nie bezczęścić tej świątyni, którą się stali. Co więcej, mają we własnym ciele oddawać chwałę Bogu (1 Kor 6,20). Bóg otaczał Świątynię Jerozolimską swoją chwałą (*doksa*), zaś wykonywane w niej czynności liturgiczne miały m. in. na celu oddanie Mu czci, uznanie Jego majestatu i potęgi. Skoro teraz

⁵⁷⁵ F. MICKIEWICZ, *Świątynia duchowa jako motywacja napomnień moralnych w Listach św. Pawła do Koryntian*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr. hab. Janowi Łachowi*, Warszawa 1997, 277-278 i 281-282. Zob. też J. PYTEL, *Człowiek jako świątynia w nauce Nowego Testamentu*, RBL 15 (1962), 340-343.

chrześcijanie stanowią Jego duchową świątynię, ich życie powinno przeobrazić się w swoistą liturgię⁵⁷⁶. Dlatego w Rz 12,1 Apostoł Narodów pisze: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej”. Nie tylko więc mają się wystrzegać tego, co profanuje święty przybytek Ducha Bożego, ale także powinni każdą swą czynnością oddawać Bogu cześć i chwałę. Tym sposobem obraz świątyni stanowi zarówno najbardziej wzniosłą motywację zachowania czystości, jak też wezwanie do prowadzenia życia świętego i nacechowanego ofiarą.

III. SZCZEGÓŁOWE ZAGADNIENIA MORALNE

Nawet chrześcijanie pierwszych pokoleń po Chrystusie, choć ich gorliwość, wzmacniana osobistym świadectwem życia apostołów, oraz duch ofiary wzbudzały podziw w środowiskach pogańskich, nie byli wszyscy ludźmi idealnymi. Wobec ich problemów, związanych z życiem osobistym, rodzinnym i społecznym, a nawet nadużyć i przewinień, apostołowie musieli zajmować jasne i zdecydowane stanowisko. Niektóre ważniejsze przykłady wzięte z ich listów pokazują, w jaki sposób ci pierwsi nauczyciele chrześcijańscy rozwiązywali trudne kwestie moralne, opierając się na nauce samego ich Mistrza, Jezusa Chrystusa, oraz na własnym doświadczeniu duchowym i etycznym.

1. Małżeństwo chrześcijańskie i rodzina

Jedną z ważniejszych kwestii etycznych, poruszanych w listach nowotestamentalnych, jest zagadnienie małżeństwa chrześcijańskiego oraz wzajemnych relacji w rodzinie. Autorzy

⁵⁷⁶ B. KURAS, „Czy nie wiecie, że jesteście świątynią?”, w: *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, 161-162.

tych pism, podobnie jak w innych dziedzinach, dalecy są od pisanie systematycznych traktatów na ten temat, lecz usiłują dać jasne i praktyczne odpowiedzi na stawiane im konkretne pytania. Widać to zwłaszcza w 1 Kor 7,1, gdzie św. Paweł zaczyna swoje wywody słowami: „Co do spraw, o których pisaliście...”. W środowisku, w którym rozwijał się Kościół koryncki, było różne nastawienie do małżeństwa. Z jednej strony Prawo Mojżeszowe mówiło o nim jako o instytucji ustanowionej i pobłogosławionej przez Boga (Rdz 1,27-28; 2,21-24), ale zarazem dawało mężczyźnie wiele możliwości i okazji udzielenia żonie listu rozwodowego (Pwt 24,1-4). Z drugiej strony, niektóre pogańskie ruchy ascetyczne, domagające się wstrzeźliwości pod każdym względem, żądały powstrzymania się także od małżeństwa. Zwolennicy filozofii platońskiej nadal uważali ciało za pierwiastek zły w człowieku, niektórzy stoicy nie radzili się żenić, zaś gnostycy potępiali małżeństwo jako narzędzie pomnażania pogardzanej przez nich materii. Pesymistyczne spojrzenie na małżeństwo w świecie pogańskim zapewne było w dużej mierze powodowane dużą liczbą rozwodów i problemów związanych z życiem małżeńskim i rodzinnym⁵⁷⁷.

W kontekście takich tendencji św. Paweł broni małżeństwa oraz wzajemnych obowiązków małżonków. Podchodzi przy tym do zagadnienia bardzo realistycznie. Stwierdza w Pierwszym Liście do Koryntian, że co prawda „dobrze jest człowiekowi nie łączyć się z kobietą”, ale „ze względu na niebezpieczeństwo rozpusty” mężczyzna i kobieta powinni złączyć się ze sobą, gdyż małżeństwo może pomóc w uregulowaniu popędu seksualnego oraz uchronić społeczeństwo od wynaturzeń (1 Kor 7,1-2.9). Z tej też przyczyny małżonkowie nie powinni uchylać się od powinności małżeńskich, chyba że oboje zgodzą się na jakiś czas powstrzymać się od pożycia małżeńskiego. Odrzucając zatem wszelkie negatywne opinie o małżeństwie, Paweł uznaje jego wielką wartość, o której mówiła najstarsza tradycja biblijna. Od-

⁵⁷⁷ K.H. SCHEKLE, *Teologia Nowego Testamentu*, 3; *Etos*, 236-237.

wołując się w 1 Kor 6,16 do Rdz 2,24, Apostoł powtarza zakorzenione w Piśmie Świętym przekonanie, że płęć, płodność i małżeństwo są święte i zamierzone przez samego Boga⁵⁷⁸. Owoce tego związku są najbardziej widoczne w małżeństwach mieszanych, w których „uświęca się mąż niewierzący dzięki swej żonie, podobnie jak świętość osiągnie niewierząca żona przez brata” (1 Kor 7,14).

W drugiej kolejności św. Paweł jasno wypowiada się na temat nierozzerwalności małżeństwa. Prawodawstwo zarówno greckie, jak i rzymskie, przewidywało przypadki, w których jedna ze stron lub oboje małżonków wyrażali swoją wolę rozejścia się i tym sposobem na trwałe znosili wspólnotę małżeńską⁵⁷⁹. Według prawa żydowskiego tylko mąż mógł rozwiązać kontrakt małżeński przez wręczenie listu rozwodowego (Pwt 24,1-4). Paweł stwierdza, że jeśli już ktoś zdecydował się na małżeństwo, musi pamiętać, iż jest ono nierozzerwalne, co oznacza w praktyce (biorąc pod uwagę adresatów pochodzących zarówno z kręgów greckich, jak też żydowskich), że ani żona, ani mąż nie ma prawa odchodzić od swego współmałżonka (1 Kor 7,10-11). Spisując to pouczenie, Apostoł podaje jednoznaczną kwalifikację swej nauki, stwierdzając wyraźnie, że nie jest ona jego prywatnym poglądem, lecz nakazem Pańskim (w. 10). Z Ewangelii synoptycznych (Mt 9,6; por. 5,32; Mk 10,11n.; Łk 16,18) dowiadujemy się, iż Jezus w dyskusji z faryzeuszami z mocą nauczał, że odejście jednego małżonka od drugiego i zawarcie związku małżeńskiego z inną osobą oznacza cudzołóstwo oraz że „co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela”. Choć za czasów działalności św. Pawła słowa te jeszcze nie były spisane, to jednak apostołowie przechowywali je w pamięci i z pewnością przypominali nowo nawróconym chrześcijanom. Św. Paweł rzecz jasna nie przytacza

⁵⁷⁸ S. CHŁAD, *Prawdziwa godność małżeństwa (według 1 Kor 6,12-20)*, RBL 35 (1982), 340.

⁵⁷⁹ Szczegóły na ten temat podaje D.I. BREWER, *1 Corinthians 7 in the light of the Graeco-Roman marriage and divorce papyri*, Tyndale Bulletin 52 (2001), 101-116.

dosłownie nauki Jezusa, lecz przekazuje jej zasadniczą treść i ją aplikuje do konkretnych przypadków z jego wspólnoty⁵⁸⁰.

Od tej zasady dopuszcza tylko jeden wyjątek, który jednak określa jako własną, prywatną opinię (1 Kor 7,12-16). Ma on miejsce wówczas, gdy tylko jedno ze współmałżonków przyjęło wiarę w Chrystusa. Jeśli strona chrześcijańska nie doznaje z tego powodu krzywdy, powinna zostać ze swym małżonkiem, gdyż może go uświęcić swoim dobrym życiem. Gdyby jednak strona niewierząca chciała odejść, a zarazem stała się przyczyną konfliktów na tle religijnym, w takiej sytuacji – jak pisze Paweł – „niech odejdzie” (w. 15). Jak piszą niektórzy teologowie, spotykając się w Koryncie z takim wyjątkowo trudnym przypadkiem, św. Paweł musiał dokonać reinterpretacji nauczania Jezusa w odniesieniu do sytuacji, o której nie wypowiadał się Chrystus, i ostatecznie uznał za konieczne odejść od ogólnej zasady nierozzerwalności małżeństwa (co też uczynił sam Jezus według przekazu Mt 5,32; 19,9)⁵⁸¹. W tym przypadku Paweł nawet przestrzega przed pochopnym podtrzymywaniem małżeństwa w nadziei przyszłego nawrócenia drugiej strony. Daje do zrozumienia, że trwanie w takim małżeństwie może rodzić ciągłe niepokoje i wojny, podczas gdy Bóg powołał chrześcijan do życia w pokoju (1 Kor 7,15-16). Takie rozwiązywanie kwestii Kościół uznaje do dzisiejszego dnia, nazywając je „przywilejem Pawłowym”. Teologowie stwierdzają przy tym, że nie pochodzi ono tylko i wyłącznie ze zdrowego rozsądku Pawła. Podobnie jak w innych sprawach, tak i w tej Apostoł wypowiada się oświecony Bożym światłem.

⁵⁸⁰ H.D. WENDLAND, *Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung*, Göttingen 1970, 77; J. ZAŁĘSKI, *Nierozzerwalność małżeństwa według św. Pawła. O tzw. przywileju Pawłowym: 1 Kor 7,10-16*, Katowice 1992, 39.

⁵⁸¹ W. HARRINGTON, *The New Testament and „Divorce”*, *Irish Theological Quarterly* 39 (1972), 186. Obszerną dyskusję na temat rozumienia tzw. „wyjątku Pawłowego” zob. J. ZAŁĘSKI, *Najnowsze próby wyjaśnienia przywileju Pawłowego (1 Kor 7,15)*, *STV* 19 (1981) 1, 21-34; tenże, *Problem „wyjątku” w 1 Kor 7,15-16*, *CT* 53 (1983) 3, 43-63; tenże, *Nierozzerwalność małżeństwa według św. Pawła. O tzw. przywileju Pawłowym: 1 Kor 7,10-16*, 110-150.

Mówiąc o wielkiej godności małżeństwa, św. Paweł uczy o równości małżonków wobec siebie⁵⁸², podważanej zwłaszcza przez świat semicki. Z tej równości wypływa m.in. wniosek, że dla chrześcijan ideałem jest małżeństwo monogamiczne (zob. 1 Kor 7,2). Ten ideał jest wyniesiony na poziom świętego znaku w Liście do Efezjan, w którym Apostoł, wyjaśniając sens i istotę związku małżeńskiego, porównuje go do relacji istniejącej między Chrystusem a Kościołem (Ef 5,21-33). Jezus Chrystus wydał siebie w ofierze za swój lud (Ef 5,2). Przez Jego krew przełaną na krzyżu dokonano się odkupienie, odpuszczenie grzechów i pojednanie z Bogiem (Ef 1,7; Kol 1,20). Tym sposobem powołał Kościół do istnienia (Ef 2,10) i zarazem stał się Jego Głową, czyli Tym, który ma władzę nad swym ludem i mu przewodzi, który (jak zwornik w sklepieniu świątyni – por. Ef 1,10; 1 P 2,7) zapewnia jego spójność i trwanie. Z jednej strony zatem Kościół jest poddany Chrystusowi jako swemu jednemu Panu i Oblubieńcowi, z drugiej natomiast Chrystus nieustannie obdarza Kościół miłością posuniętą aż do ofiary ze swego życia.

Z tego obrazu autor listu wyprowadza bardzo ważne wnioski dotyczące małżeństwa i wzajemnych relacji między małżonkami⁵⁸³. Małżeństwo chrześcijańskie mianowicie objawia i aktualizuje szczególny wymiar zbawczej tajemnicy Bożej (por. Ef 5,32), którym jest miłość Chrystusa do swego ludu. Jest ono o tyle chrześcijańskie, o ile prawdziwym wzorem dla niego są

⁵⁸² K. ROMANIUK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, 105.

⁵⁸³ A. SUSKI, *Kodeks małżeński w Liście do Efezjan*, w: *Studia z biblistyki* 2 (1980), 267-289; R. BARTNICKI, *Tajemnica wielka w Chrystusie i w Kościele (Ef 5,21-33)*, w: *W służbie godności małżeństwa i rodziny*, red. K. Majdański, Łomianki 1985, 46-49; J. KUDASIEWICZ, *Pieśń nad pieśniami chrześcijańskiego małżeństwa (Ef 5,21-33)*, w: *U źródeł mądrości*, red. S. Hareźga, Rzeszów 1997, 222-246; R. DUDREY, „Submit yourselves to one another”: a socio-historical look at the household code of Ephesians 5:15-6:9, *Restoration Quarterly* 41 (1999), 27-44; P. POKORNY, *Das Geheimnis ist groß: Eph 5,21-33: theologische Voraussetzungen und hermeneutische Folgen einer parännetischen Aussage: ein Beitrag zur Begründung der christlichen Ethik*, *Berliner Theologische Zeitschrift* 19 (2002), 175-182.

zaślubiny Chrystusa z Kościołem. Stanowi ono przymierze dwojga wolnych ludzi na wzór zarówno starotestamentalnego przymierza Boga ze swym ludem (por. Iz 54,4-10 i Pnp), jak też nowotestamentalnego przymierza Chrystusa z Kościołem. Tym samym nie należy ono do zwykłych rzeczywistości tego świata, ale jest włączone w nurt zbawczej działalności Chrystusa⁵⁸⁴. W tak pojętym związku mąż i żona są sobie wzajemnie podporządkowani, a źródłem tego obopólnego oddania się sobie jest miłość i bojaźń Chrystusowa, czyli szacunek i cześć wobec Tego, który jest miarą wszelkiego postępowania chrześcijańskiego (Ef 5,21). W tym kontekście słów: „Żony niechaj będą poddane swym mężom” (Ef 5,22) nie należy rozumieć w sensie niewolniczego posłuszeństwa, ponieważ dzięki ofierze krzyżowej wszyscy stali się „kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28). Chodzi w nich o to, że żona powinna uznać różnicę ról w małżeństwie i nie powinna wstydić się przeznaczonego dla niej miejsca, podobnie jak mąż nie powinien się chełpić swym autorytetem⁵⁸⁵. Mężowie natomiast, których siła i pozycja społeczna często skłania do fizycznej dominacji, są wezwani do naśladowania Chrystusowej miłości, która jest gotowa do największej ofiary z siebie (Ef 5,25). Co prawda w nauce pierwotnego Kościoła o życiu małżeńskim dochodzi wciąż jeszcze do głosu system patriarchalny, co jest widoczne zarówno w tekstach św. Pawła, jak też w 1 P 3,1-7, ale autorzy listów Nowego Testamentu bardzo mocno zwracają uwagę na godność każdego z małżonków⁵⁸⁶. Ich wzajemna miłość (która jest konkretną formą miłości bliźniego jak siebie samego – Ef 5,28 i 32) i szacunek stają się w świecie sakramentem, czyli konkret-

⁵⁸⁴ J. KUDASIEWICZ, *Pieśń nad pieśniami chrześcijańskiego małżeństwa* (Ef 5,21-33), w: *U źródeł mądrości*, 241-242.

⁵⁸⁵ A. SUSKI, *Kodeks małżeński w Liście do Efezjan*, w: *Studia z biblistyki* 2 (1980), 271-272; J. KUDASIEWICZ, *Pieśń nad pieśniami chrześcijańskiego małżeństwa* (Ef 5,21-33), w: *U źródeł mądrości*, 223.

⁵⁸⁶ H. LANGKAMMER, *Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, Colloquium Salutis 7 (1975), 246.

nym, widzialnym znakiem miłości Chrystusa do Kościoła oraz czci i oddania Kościoła wobec swego Zbawcy⁵⁸⁷.

Zasada miłości i szacunku dotyczy również relacji rodzice – dzieci (Ef 6,1-4; Kol 3,20-21; 1 Tm 5,1-4). Wszystkie teksty nowotestamentalne zakładają istnienie rodziny wielopokoleniowej, w której wszyscy wzajemnie troszczą się o siebie⁵⁸⁸. Relacja dzieci do rodziców powinna być przeniknięta postawą posłuszeństwa, szacunku i wdzięczności. Posłuszeństwo i dostosowanie własnej woli do woli rodziców wynika ze słabości dzieci, małości i braku doświadczenia życiowego, ale też jest formą spłacania rodzicom długu wdzięczności za troskę o wszystko potrzebne im do życia i za opiekę. Do szacunku wobec swych rodziców dzieci są zobowiązane z tego względu, że ojciec i matka są dla nich obrazem Boga na ziemi. Z tej przyczyny szacunek ten ma wręcz charakter religijnej czci, do której List do Efezjan wzywa bardzo uroczystym zdaniem: „Czcij ojca twego i matkę – jest to pierwsze przykazanie z obietnicą – aby ci było dobrze i abyś był długowieczny na ziemi” (Ef 6,2-3). Tak więc swoją postawą głębokiego szacunku dzieci wypełniają nakazy Prawa i zasługują na błogosławieństwo samego Boga. Z drugiej jednak strony rodzice nie powinni być dla dzieci przyczyną gniewu, rozgoryczenia lub rozdrażnienia (Ef 6,4; Kol 3,21). W obu tych tekstach napomnienie jest skierowane przede wszystkim do ojców, ponieważ według starożytnych pisarzy w dziedzinie wychowania (zwłaszcza syna) ojciec miał za zadanie wprowadzić dziecko w życie oraz

⁵⁸⁷ F. SOTTOCORNOLA, *Chrystus wzorem miłości. List do Efezjan 5,2. 21-2,3*, w: *Małżeństwo chrześcijańskie. Komentarze egzegetyczno-duszpasterskie do czytań biblijnych*, red. M. Masini, Warszawa 1983, 132.

⁵⁸⁸ K. ROMANIUK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, 134-137; J. ŁACH, *Kodeks domowy w Liście do Kolosan* (Kol 3,18-4,1), *Analecta Cracoviensia* 27 (1995), 222-224; A. STANDHARTINGER, *The origin and intention of the household code in the letter to the Colossians*, *Journal for the Study of NT* 79 (2000), 117-130; S. WRONKA, *La struttura e il contenuto del codice domestico di Col 3,18-4,1*, *Analecta Cracoviensia* 35 (2003), 282-284.

nauczyć je moralnego postępowania⁵⁸⁹, czyniąc to przez udzielanie pouczeń i napomnień (por. tu też 1 Tes 2,11-12), jak również przez pokazywanie własnym przykładem, na czym polega życie moralnie dobre. Z drugiej strony, właśnie ojcom najczęściej groziło niebezpieczeństwo nadużywania władzy w rodzinie, a tym samym wprowadzania niepokoju. Z tej przyczyny Apostoł zachęca ich, by umieli wsłuchiwać się w potrzeby swych dzieci, mieli szacunek do ich dobrych pragnień, by zbytnią surowością nie wywoływali w nich zniechęcenia, smutku i zgorzknienia, a tym samym nie wystawiali ich posłuszeństwa na zbyt wielką próbę. Tym sposobem usiłuje ograniczyć ich ojcowską władzę w rodzinie, podkreślając godność dzieci oraz pokazując, że w parze z ich posłuszeństwem i postawą czci wobec rodziców powinna iść mądrość, odpowiedzialność i szacunek rodziców do swych dzieci⁵⁹⁰. Tylko pod tym warunkiem rodzina będzie mogła być znakiem miłości chrześcijańskiej i świętości życia.

2. Czystość chrześcijańska i dziewictwo

Ludność grecka dość powszechnie była znana ze swobody obyczajów. Jak pisze C.S. Keener, „nieżonaci Grecy (tj. przeważnie mężczyźni poniżej trzydziestego roku życia) często odbywali stosunki seksualne z prostytutkami, niewolnicami i innymi mężczyznami”⁵⁹¹. Św. Paweł mógł o tym przekonać się osobiście, przebywając w Koryncie, który słynął niechlubnie pośród innych miast z tak niecodziennej rozpusty, że w środowisku greckim posługiwano się wręcz wyrażeniem: „żyć po koryncku” (*korinthia-*

⁵⁸⁹ G. SCHRENK i G. QUELL w opracowaniu terminu *patēr* (*Der Vater bei den Griechen*), ThWNT, 5, 949 n., z wykazem niektórych odnośników do dzieł filozofów greckich oraz do Filona.

⁵⁹⁰ S. WRONKA, *La struttura e il contenuto del codice domestico di Col 3,18-4,1*, *Analecta Cracoviensia* 35 (2003), 284.

⁵⁹¹ C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, 455.

dzein) na określenie szczególnie rozwiązłych praktyk⁵⁹². W korynckiej świątyni Afrodyty nierząd sakralny uważano wręcz za formę kultu. Sytuacja w Rzymie, mówiąc najogólniej, też nie była lepsza. W tym kontekście można zrozumieć, dlaczego właśnie w 1 Kor 6,9-10 i Rz 1,24.26-32 Paweł przytacza listę grzechów, które zasługują na szczególne potępienie, a wśród nich mocno akcentuje różne występki związane z rozpustą. Ponadto w 1 Kor 5,1 z oburzeniem komentuje wiadomość o tym, że pośród Koryntian „ktoś żyje z żoną swego ojca” (1 Kor 5,1) i że w ogóle wielu z nich nie oderwało się od dawnego życia, niezgodnego z Ewangelią, i hołduje swemu ciału przez najbardziej wyuzdane formy nierządu.

Według Prawa Mojżeszowego, nierząd stanowił źródło wszelkiej nieczystości legalnej. Co więcej, nawet normalne korzystanie z darowanych człowiekowi sił życiowych, które ze swej natury uchodzą za święte, wprowadzało człowieka w stan nieczystości seksualnej (por. Kpł 12; 15), nie pozwalającej na uczestnictwo w kulcie. Św. Paweł posuwa się w swych wymaganiach jeszcze dalej. Rozwiążłość pogan wzbudzała w nim święty gniew, pod wpływem którego stwierdza w Liście do Koryntian, że rozpusty nie da się pogodzić z przynależnością do królestwa niebieskiego (1 Kor 6,9-10), gdyż „ciało nie jest dla rozpusty” (6,13). Zresztą także w innych swych listach wzywa chrześcijan, aby się strzegli wszelkiej formy nierządu i wyuzdania, określanej rzeczownikiem *porneia* lub *aselgeia* (Rz 13,13; Ga 5,19; Ef 4,19; 5,3; Kol 3,5; 1 Tes 4,3). Jeszcze mocniej niż Apostoł Narodów rozwiążłość pogan piętnują dwa ściśle związane ze sobą pisma: 2 List św. Piotra i List św. Judy (zob. zwł. 2 P 2,2.18; Jud 4). Według nich ci, którzy odchodzą od czystej wiary chrześcijańskiej, popadli w herezję lub rozpustę, są skazani na potępienie, podobnie jak zostali potępieni i zgładzeni nieposłuszni aniołowie czy też mieszkańcy Sodomy i Gomory. Obaj autorzy nazywają takie osoby wieloma dosadnymi określeniami (zob. 2 P 2,12-20;

⁵⁹² K. ROMANIUK, „Uwielbiajcie Boga w waszym ciele” (1 Kor 6,20). *Biblijne spojrzenie na problem czystości*, CT 56 (1986) 4, 13.

Jud 11-15), których nie da się powtarzać bez wypieków na twarzy, ośmieszają je i porównują do zwierząt budzących szczególną pogardę wśród Żydów (np. do świni wracającej po umyciu do kałuży błota – 2 P 2,22).

Przypominając o tym, że chrześcijanie, czyli ci, którzy zostali obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Chrystusa i przez Ducha Świętego (1 Kor 6,11), powinni się wystrzegać niemoralnych czynów, św. Paweł podaje też w 1 Kor 6,12-20 podstawy etyki seksualnej⁵⁹³. Podkreśla, że człowiek nie powinien oddawać się w niewolę niczemu, co niweczy godność jego ciała, a zwłaszcza w niewolę zmysłów. Ciało bowiem jest przeznaczone do tego, by uczestniczyć w eschatologicznej chwale człowieka: w dniu zmartwychwstania zostanie wskrzeszone do życia jako przemienione, nieśmiertelne i chwalebne (por. 6,14; 15,43-44.50). Pisząc o godności ciała, św. Paweł posługuje się terminem *sôma*, który nie oznacza tylko fizycznej czy też zewnętrznej części człowieka, lecz całą osobę ludzką, ujętą we wszystkich jej wymiarach (w odróżnieniu od terminu *sarks*, który można wręcz przetłumaczyć jako „mięso”). Wprawdzie ciało – *sôma* znajduje się pod wpływem opanowanego przez grzech ciała – *sarks* i jest dotknięte grzechem i pożądliwością (por. Rz 6,6.12; 7,14.20; 1 Kor 15,43), kiedy jednak sam Jezus Chrystus przyjął na siebie *sarks* – ciało

⁵⁹³ Z nowszych opracowań, szerzej omawiających te sprawy zob. J.J. FAUCONNET, *La morale sexuelle chez saint Paul: analyse et commentaire de 1 Co 6,12-7,40*, Bulletin de Littérature Ecclésiastique 93 (1992), 359-378; R. KIRCHHOFF, *Die Sünde gegen den eigenen Leib: Studien zu porn und porneia in 1 Kor 6,12-20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 18), Göttingen 1994; B.S. ROSNER, *Temple prostitution in 1 Corinthians 6:12-20*, Novum Testamentum 40 (1998), 336-351; R. KACZOROWSKI, *Profilaktyka św. Pawła jako przejaw troski o szacunek dla własnego ciała. Przyczynek do antropologii biblijnej*, w: „Żyjemy dla Pana” (Rz 14,8). *Studia ofiarowane Profesorowi Ewie J. Jezierskiej OSU*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, 207-217; F. MICKIEWICZ, *Świątynia duchowa jako motywacja napomnień moralnych w Listach św. Pawła do Koryntian*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr. hab. Janowi Łachowi*, 278-281.

grzeszne (Rz 8,3), przez śmierć i zmartwychwstanie uczynił ciało – *sôma* narzędziem zbawienia. Przez chrzest (Rz 6,3-6; 1 Kor 12,13.27) i Eucharystię (1 Kor 10,16n.) chrześcijanie łączą się z Ciałem Chrystusa, a ich ciało stało się „świątynią Ducha Świętego” (1 Kor 6,19), albowiem mieszka w nim Duch Boży, który jest zadatkiem nieśmiertelności (2 Kor 5,5). Dzięki temu chrześcijanie uczestniczą w świętości i chwale samego Chrystusa (1 Kor 15,44-49), a ich ciało zasługuje na największy szacunek, ponieważ jako świątynia Boża może być nawet miejscem kultu (Rz 12,1; 1 Kor 6,20)⁵⁹⁴.

Tym sposobem najbardziej właściwą podstawą chrześcijanina jest troska o wewnętrzną czystość swego ciała. W 1 Tes 4,4-5 Apostoł Narodów napomina wiernych w Tesalonikach, aby – tłumacząc dosłownie – każdy umiał „nabyć dla siebie panowanie nad ciałem w świętości i we czci, a nie w pożądliwej namiętności, jak to czynią nie znający Boga poganie”. Innymi słowy, wzywa chrześcijan, aby pośród niemoralnego, bezbożnego i pogańskiego świata nauczyli się panować nad instynktami, aby prowadzić życie nacechowane seksualną powściągliwością i wiernością wobec współmałżonka⁵⁹⁵. Otaczanie zaś swego ciała szacunkiem, jako świątyni samego Ducha Świętego, wiąże się ze skromnością, którą św. Paweł jaśniej opisuje w pisanym kilka lat później Pierwszym Liście do Koryntian⁵⁹⁶, gdzie daje do zrozumienia, że członki, które są uważane za wstydlive lub mało godne szacunku, ludzie spontanicznie otaczają większym poszanowaniem, troszcząc się o ich przyzwoitość (1 Kor 12,23). Taka postawa sprawia, że całe ciało jest przeniknięte wewnętrzną harmonią i jest gotowe do służby na rzecz innych.

⁵⁹⁴ M.P. GIUDICI, „Glorificate Dio nel vostro corpo”, *Consacrazione e servizio* 2 (2003), 38-43.

⁵⁹⁵ M. BEDNARZ, *1-2 List do Tesaloniczan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny), Częstochowa 2007, 289.

⁵⁹⁶ P. KASIEŁOWSKI, *Wiara i czystość. Egzegeza 1 Tes 4,1-8*, w: „Żyjemy dla Pana” (Rz 14, 8). *Studia ofiarowane Profesorowi Ewie J. Jezierskiej OSU*, 236.

W 1 Kor 7,2-5 św. Paweł pisze, iż w uregulowaniu popędu seksualnego może pomóc małżeństwo. Nieco dalej jednak wskazuje na przykład swego życia (ww. 7-8), a potem zachęca chrześcijan do prowadzenia dziewiczego życia (ww. 25-40). Jego wielka gorliwość religijna nie pozwoliła mu na założenie własnej rodziny. W tym względzie odróżniał się od innych nauczycieli żydowskich, gdyż według tradycji faryzeuszów każdy rabbi miał obowiązek, i to dość wcześnie, wstąpić w związek małżeński. Jego bezżeństwo było wynikiem szczególnego zaabsorbowania służbą Bogu, poza którą zdawał się nie mieć już czasu na nic. Ono też pozwoliło mu po nawróceniu na całkowite poświęcenie się podrójom misjonarskim i głoszeniu Ewangelii. Dzięki temu może własnym przykładem pokazać, że życie w dziewictwie, wynikające z dobrowolnego wyboru, z miłości do Chrystusa i bliźnich, będące wyrazem opanowania zmysłów i znakiem nastania czasów mesjańskich, pozwala na pełniejsze zaangażowanie się w służbę Ewangelii (por. 1 Kor 7,9.25-26.29-31)⁵⁹⁷.

W tym kontekście jest rzeczą zrozumiałą, że czystości i życia dziewiczego nie można wybrać z pobudek egoistycznych oraz że Apostoł Narodów nie od wszystkich domaga się przyjęcia takiego stylu życia. Choć nie pisze o tym wyraźnie, ale na podstawie 1 Kor 7,7 można uważać dziewictwo za Boży dar, za charyzmat uzdalniający do niepodzielnej służby Chrystusowi i Jego Ewangelii⁵⁹⁸. Ono pozwala lepiej wykorzystać czas dany człowiekowi na ziemi, który „jest krótki” (w. 29): „Przemija bowiem postać tego świata” (w. 31). W tym zewnętrznym wyglądzie świat jest pełen trosk, zabiegów, starań i trudności związanych z życiem ludzkim. Jednakże wszystko, co stanowi treść życia doczesnego:

⁵⁹⁷ R. RUBINKIEWICZ, *Małżeństwo i dziewictwo w nauce św. Pawła (1 Kor 7,1-40)*, ZNKUL 23 (1980) 3, 48.

⁵⁹⁸ W. WOLBERT, *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7*, Düsseldorf 1981, 91; R. PINDEL, *Od ewangelizacji do wspólnoty. Komentarz do Pierwszego Listu do Koryntian*, Kraków 2000, 64-66; B. KURAS, *O chrześcijańskiej czystości. Podstawy biblijne*, Kraków 2001, 101-102.

placz i wesele, nabywanie dóbr i korzystanie z nich, ma wartość względną i jest skazane na przemijanie. Małżeństwo zaś często jest przyczyną wielu trosk i cierpień, a zwłaszcza zmusza do tego, by człowiek troszczył o sprawy materialne, związane z utrzymaniem rodziny. Z tej przyczyny doznaje rozterki, gdy staje wobec wyboru: czy wybrać to, co ludzkie, czy też to, co Boże (w. 33-34). Dziewictwo uwalnia go od zabiegania o sprawy doczesne i pomaga sercem niepodzielnym trwać przy Panu⁵⁹⁹. Ma ono zatem charakter misyjny, ale też uzyskuje wymiar eschatologiczny, gdyż pozwala lepiej przygotować się na powtórne przyjście Chrystusa oraz czyni człowieka uczestnikiem królestwa niebieskiego i wiecznego stanu po zmartwychwstaniu, kiedy nie będzie już związków małżeńskich⁶⁰⁰.

3. Praca

W świecie grecko-rzymskim wolni obywatele zajmowali się polityką, sztuką, literaturą, czy też służbą w armii, ponieważ uważali, że praca wymagająca od nich wykorzystania sił fizycznych jest niegodna ludzi wolnych. W konsekwencji praca fizyczna, służebna i zarobkowa należała do kobiet i niewolników, a takie podejście z kolei wpływało na rozwój niewolnictwa i wojen mających na celu zdobycie nowych rąk do pracy. Takowe poglądy miały nawet oparcie w dziełach filozofów (Platona, Arystotelesa, epikurejczyków i cyników w Grecji, jak też Cyserona w Rzymie), którzy cel i ideał

⁵⁹⁹ F. MICKIEWICZ, „*Błogosławieni czystego serca [...]*”. *Biblijne podstawy służby czystości*, w: *I nic nad Boga. Apostolski wymiar życia konsekrowanego. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Franciszkowi Bogdanowi SAC z okazji dziewięćdziesiątej rocznicy urodzin i sześćdziesięciopięciolecia święceń kapłańskich*, red. A. Dyr, P. Góralczyk, Ząbki 1999, 111-112.

⁶⁰⁰ H. LANGKAMMER, *Przyrzeczenie dożgonnej czystości w świetle Pisma świętego*, Scriptura Sacra 2 (1998) 1, 140; B. KURAS, *O chrześcijańskiej czystości. Podstawy biblijne*, 111-112. Rozwinięcie samego aspektu eschatologicznego zob. w artykule: S. POGÓRSKI, *Eschatologiczne znamię moralności chrześcijańskiej*, AK 81 (1973), 50-72.

życia ludzkiego upatrywali w działalności intelektualnej, podczas gdy w pracy fizycznej widzieli źródło zniewolenia oraz element szkodliwy dla duszy i cnoty. Ponadto w Cesarstwie Rzymskim tzw. *operae liberales* („prace wolne”), za które należało się honorarium, oceniano wyżej od *operae illiberales*, za które należała się zapłata (np. od prac rzemieślników), ponieważ wydawały się w odczuciu społecznym bliższe pracy niewolnika. W tym kontekście jest rzeczą zrozumiałą, że starożytni pisarze nie wypracowali etyki pracy i że wśród ludzi brakowało świadomości obowiązku pracy⁶⁰¹.

W środowisku żydowskim, wychowanym na literaturze biblijnej, uważano pracę za oczywisty i naturalny obowiązek człowieka (zob. np. Ps 104,20-23), w którym wyraża się panowanie nad światem i poddanie sobie ziemi (Rdz 1,28; 2,15), oraz sposób naśladowania samego Stwórcy, który przez sześć dni pracował nad powołaniem świata do istnienia, zaś siódmego dnia odpoczął (Rdz 2,2). Z tej przyczyny mędrcy sławią pracowitość jako cnotę (Prz 6,6-8; 31,10-31; Syr 7,15), zaś piętnują lenistwo jako źródło wszelkiego zła społecznego (Prz 6,9-11; 10,26; 13,4; 20,4; Koh 10,18 i in.). Nakaz z Wj 20, 9: „Sześć dni będziesz pracował i wykonywał wszystkie twe zajęcia” był otaczany tak wielkim szacunkiem, że nawet uczeni rabini, zajmujący się studium Prawa, uczyli się jakiegoś zawodu, aby utrzymywać się z pracy rąk własnych⁶⁰².

⁶⁰¹ J. KUDASIEWICZ, *Norwotestamentalne rozumienie pracy na tle ówczesnych poglądów*, w: *Społeczny wymiar orędzia biblijnego. VII Bydgoskie Dni Społeczne (15-19 III 1993) zorganizowane przez Komisję Episkopatu Polski „Iustitia et Pax”*, red. T. Makowski, Gniezno – Bydgoszcz 1994, 49-51 (tam też znajdują się ważniejsze odnośniki do dzieł poszczególnych filozofów); W. MYŚZOR, *Chrześcijaństwo w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego, rozdział Praca i zawód*, *Studia Antiquitatis Christianae*. Series Nova 1, Katowice 2005, 219.

⁶⁰² J. KUDASIEWICZ, *Norwotestamentalne rozumienie pracy na tle ówczesnych poglądów*, w: *Społeczny wymiar orędzia biblijnego. VII Bydgoskie Dni Społeczne (15-19 III 1993) zorganizowane przez Komisję Episkopatu Polski „Iustitia et Pax”*, 51; M. FILIPIAK, *Biblijne podstawy teologii pracy*, w: *Człowiek i praca. Studia i szkice wokół chrześcijańskiej koncepcji pracy*, red. J. Wołkowski, Warszawa 1979, 59-67; J. STĘPIEŃ, *Biblijna wizja pracy*, CT 54 (1984) 1, 45-47.

Wśród autorów listów Nowego Testamentu jedynie św. Paweł zajął się problematyką pracy. Przede wszystkim wskazuje on na własny styl życia, pisząc w 2 Tes 3,8: „u nikogo nie jedliśmy za darmo chleba, ale pracowaliśmy w trudzie i zmęczeniu, we dnie i w nocy, aby dla nikogo z was nie być ciężarem” (por. też 1 Tes 2,7-8). Jako faryzeusz „w stosunku do Prawa” (jak oświadcza w Flp 3,5) podtrzymywał dobre obyczaje swego stronnictwa i pracował na swe utrzymanie własnymi rękoma, wyrabiając namioty. Dzięki temu czuł się materialnie niezależny, a zarazem mógł jednoznacznie udowodnić tym, którzy ulegali złośliwym podszeptom jego przeciwników i wątpili w czystość jego intencji, że w całej pracy misjonarskiej zależy mu nie na własnym zysku, lecz na zbawieniu wiernych. Z drugiej strony burzył się tym, że wśród Tesaloniczan niektórzy „postępują wbrew porządkowi: wcale nie pracują, lecz zajmują się rzeczami niepotrzebnymi” (2 Tes 3,11). Ich wykroczenie polegało na tym, że nadzieję na powtórne, chwalebne przyjście Chrystusa, które powinno być bodźcem do bardziej wzmoczonego dążenia do doskonałości, odczytali jako pretekst do powstrzymania się od wszelkiej pożytecznej aktywności. Nie oddawali się rzetelnej pracy i angażowali się w sprawy, które nikomu nie przynoszą korzyści. Tym samym wyłamywali się z zasad społecznego porządku i naruszali chrześcijańskie prawo miłości⁶⁰³.

Już w 1 Tes 4,11 Paweł pisał: „Zachęcam was jedynie, bracia, abyście coraz bardziej się doskonalili i starali zachować spokój, spełniać własne obowiązki i pracować własnymi rękami, jak to wam nakazaliśmy”. Ponieważ Pierwszy List do Tesaloniczan nie został w pełni wprowadzony w życie, Apostoł w drugim liście uprzednił zachętę zmienia w surowe nakazy: „Kto nie chce pracować, niech też nie je” oraz „Tym przeto nakazujemy i napominamy ich w Panu Jezusie Chrystusie, aby pracując ze spokojem, własny chleb jedli” (2 Tes 3,10 i 12). W gruncie rzeczy bowiem

⁶⁰³ M. RIBER, *Praca w Biblii*, Warszawa 1979, 78; M. BEDNARZ, *1-2 List do Tesaloniczan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny), 584.

wiara chrześcijańska nie zwalnia od pracy, jak również nie pozwala na pogardzanie ludźmi pracującymi fizycznie (por. 1 Tes 5,12). W naukę ewangeliczną jest wpisana zasada sprawiedliwości, która zaleca pracę jako narzędzie wolności oraz źródło utrzymania, a zarazem piętnuje wszelkie próby życia cudzym kosztem⁶⁰⁴. Opierając się na niej, św. Paweł podkreśla surowe konsekwencje wypływające z lenistwa, broni społecznej równowagi i praw drugiego człowieka, którego nie wolno wykorzystywać i żyć jego kosztem⁶⁰⁵. Co więcej, swoim adresatom zaleca nawet unikać tych, którzy nie chcą przyjąć jego nagany i dalej hołdują lenistwu (3,14).

Do tych napomnień List do Efezjan dodaje jeszcze dość paradoksalne zalecenia: „Kto dotąd kradł, niech już przestanie kraść, lecz raczej niech pracuje uczciwie własnymi rękami, by miał z czego udzielać potrzebującemu” (Ef 4,28). Z jednej strony zatem Apostoł usiłuje poruszyć sumienie tych, którzy dopuszczają się przestępstw i żyją kosztem innych, z drugiej zaś strony odwołuje się do prawa miłości, która nakazuje troszczyć się o drugiego człowieka jak o siebie samego. Jest rzeczą godną uwagi, że wśród wartości przemijających na tym świecie, takich jak małżeństwo, smutek, radość, czy też – mówiąc ogólnie – używanie tego świata, Paweł nigdzie nie wylicza pracy. Dla niego praca nie łączy się ściśle z bogactwem, z pieniądzem, ale jest konieczna, aby żyć uczciwie i spokojnie oraz by móc żyć dla Chrystusa⁶⁰⁶. Wbrew wszelkim tendencjom pogańskim podkreśla, że praca nie niszczy godności człowieka wolnego, lecz wprost przeciwnie, jest czynem dobrym, ponieważ czerpiąc z jej owoców można wspierać potrzebujących,

⁶⁰⁴ J. STĘPIEŃ, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań – Warszawa 1979, 188.

⁶⁰⁵ J. PYTEL, *Religijne i społeczne aspekty pracy w pismach Pawłowych*, STV 20 (1982) 2, 103. Odnosnie do tego zob. też M. MARCZEWSKI, „[...] kto nie chce pracować, niech też i nie je” (2 Tes 3,10). *Nowotestamentalna teologia pracy ludzkiej*, Roczniki Naukowe Caritas 6 (2002), 155-167.

⁶⁰⁶ H. LANGKAMMER, *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, Wrocław 1987, 66; tenże, *Ora et labora. Modlitwa i praca. Duchowość biblijna*, Wrocław 1996, 26-27.

chorych i biednych (podobne napomnienia dotyczące wspierania potrzebujących i ubogich znajdują się również w Ga 2,9; Tt 3,14). Praca fizyczna powinna służyć nie tylko pracującemu, ale też drugiemu człowiekowi. Chrześcijanin nawet powinien cieszyć się z tego, że pracując, może dzielić się swymi dobrami z bliźnimi⁶⁰⁷. W tym kontekście bardzo znamienne są słowa zapisane w Dziejach Apostolskich przez św. Łukasza, które Apostoł Narodów wypowiedział pod koniec swych podróży misyjnych: „We wszystkim pokazałem wam, że tak pracując trzeba wspierać słabych i pamiętać o słowach Pana Jezusa, który powiedział: «Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu»” (Dz 20,35).

Obok tych napomnień i zaleceń na uwagę zasługują też pochwały osób wypełniających chrześcijański obowiązek wspierania innych owocami pracy rąk własnych, zawarte np. w Rz 16,2.6.12; 3 J 5-8. Teksty te przekazują ideę, że poprzez pracę na rzecz innych chrześcijanie uczestniczą w dziele ewangelizacji. Udział ten może przyjmować różne formy działalności na rzecz rozwoju królestwa Bożego na ziemi. Jeśli więc chrześcijanie będą wytrwali i niezachwiani, zajęci ofiarnie dziełem Pańskim, mogą być pewni, że ich trud nie pozostanie daremny (1 Kor 15,58). Cokolwiek zatem czynią, powinni wykonywać z serca, jakby pracowali nie dla siebie lub dla ludzi, ale dla samego Pana, od którego mogą się spodziewać wiecznego dziedzictwa jako zapłaty (Kol 3,23). Te dwa ostatnie teksty nadają pracy wymiar eschatologiczny, człowiek bowiem może za nią oczekiwać zapłaty w przyszłym świecie. Wtedy też, gdy odzyska ład wewnętrzny i przyjaźń z Bogiem, osiągnie także – zgodnie z pierwotnym zamiarem Bożym – błogosławieństwo swej pracy⁶⁰⁸.

⁶⁰⁷ A. BOSOWSKI, *Napomnienia do pracy fizycznej i ich motywacja w nauczaniu św. Pawła*, w: *Studia z biblistyki*, 5, red. J. Łach, Warszawa 1990, 295.

⁶⁰⁸ T. JELONEK, *Problematyka pracy w nauczaniu św. Pawła*, w: *Ewangelia pracy. Encyklika Jana Pawła II „Laborem exercens” wraz z komentarzem*, red. J. Chmiel, S. Ryłko, Kraków 1983, 90-91.

4. Niewolnictwo

Niewolnictwo było oczywistym i naturalnym elementem starożytnego życia społecznego⁶⁰⁹. Niewolnicy (*douloi*) stanowili własność pana domu, jako żywe narzędzie do wykonania nakazanej pracy, i byli zobowiązani wobec niego do bezwzględnego posłuszeństwa. Ze względu na swe wykształcenie mogli przyjmować różne funkcje społeczne i zawodowe, a nawet współpracowali z ludźmi wolnymi w pracy na roli, w rzemiośle i handlu. Prowadzili różne przedsiębiorstwa, byli lekarzami, aktorami, nauczycielami i filozofami, nie mogli jednak zajmować żadnego publicznego urzędu. Nie mieli zresztą żadnych praw publicznych i prywatnych, a mogli być jedynie przedmiotem prawa. W związku z tym wszelkie prace wykonywane przez niewolników (nawet w rzemiośle, które przed rozwojem niewolnictwa było oceniane dość wysoko) otaczano pogardą. Niewolnicy mogli być wyzwoleni albo po osiągnięciu odpowiedniego wieku, albo po śmierci pana, gdy to przewidywał zapis w jego testamencie, albo gdy zapracowali na swoje wyzwolenie.

Pisarze nowotestamentalni znali problemy związane z niewolnictwem i spotykali się z nimi na co dzień, nie usiłowali jednak obalać istniejącego ustroju. Św. Paweł pisząc w Pierwszym Liście do Koryntian o różnych stanach i powołaniach, stwierdza: „Zostałeś powołany jako niewolnik? Nie martw się! Owszem, nawet jeśli możesz stać się wolnym, raczej skorzystaj” (z tego niewolnictwa) i nieco dalej dodaje: „Bracia, niech przeto każdy trwa u Boga w takim stanie, w jakim został powołany” (1 Kor 7,21.23). Słowa te uzyskują szczególne znaczenie, gdy się uświadomi, że w społeczeństwie, do którego zostały skierowane, dwie trzecie – według obliczeń historyków – stanowili

⁶⁰⁹ F. GRYGLEWICZ, *Niewolnicy w Nowym Testamencie*, Lublin 1961; W. MYSZOR, *Chrześcijaństwo w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*, rozdział: *Chrześcijaństwo wobec niewolników*, *Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova* 1, 132-133.

niewolnicy. Św. Paweł zatem nie chce, by orędzie ewangeliczne spowodowało zamieszanie w społecznych porządkach gminy koryntskiej, w której zachwyt nową wiarą przyniósł wygórowane, a nawet błędne mniemanie o chrześcijańskiej wolności⁶¹⁰. Upodabniając się wręcz do stoików, jest zatem zdania, że każdy stan i każde warunki można wykorzystać do wyznawania wiary w Jezusa Chrystusa i czynienia dobra. Nie oznacza to jednak, że lekceważy wartość wolności i doradza zadowolenie się stanem niewolniczym⁶¹¹. Wskazuje raczej na to, że godność człowieka w swej istocie nie zależy od jego stanu społecznego, ale od relacji z Bogiem i realizowania swego powołania życiowego. W relacji do Chrystusa bowiem wszyscy są sobie równi, wszyscy mogą się czuć duchowo wolni. Tylko On jest jedynym Panem wierzących w Niego, nabył ich bowiem za dużą cenę⁶¹² (1 Kor 6,20; 7,22), aby wyzwolić ku prawdziwej wolności (Ga 4,7; 5,1). W tym sensie też należy rozumieć zdanie z Ga 3,28, w którym Apostoł zdecydowanie podkreśla, że „nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie”⁶¹³ (zob. też 1 Kor 12,13; Kol 3,11).

Nie znaczy to jednak, że Paweł z obojętnością odnosił się do sytuacji niewolników w społeczeństwie grecko-rzymskim. Rzeczą znamioną jest to, że właśnie w dwóch tzw. Listach Więziennych zamieszcza kilka napomnień, które mają na celu uregulowanie relacji niewolnik – pan w domu chrześcijańskim. Z jednej strony wzywa niewolników do tego, by odnosili się do swych panów ze czcią i posłuszeństwem, jakby służyli nie lu-

⁶¹⁰ A. KONDRACKI, *Niewolnicy w Starym i Nowym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, 285.

⁶¹¹ E. DĄBROWSKI, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz* (PŚNT VII), 198-200.

⁶¹² A. ROBERTSON, A. PLUMMER, *The First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, A Critical and exegetical Commentary, Edinburgh 1999, 148-149.

⁶¹³ E.I. MILLER, *Is Galatians 3:28 the great egalitarian text?*, *Expository Times* 114 (2002), 9-11.

dziom, ale samemu Chrystusowi (Ef 6,5-8; Kol 3,22-24), rozpoznając w nakazach swych właścicieli wolę samego Boga. Tak postępując, mogą być pewni, że za swą ciężką pracę otrzymają nagrodę od samego Chrystusa. W 1 Tm 6,1 i Tt 2,9-10 napomnienia te mają jeszcze głębszą motywację teologiczną. Apostoł ostrzega tam niewolników, że z powodu ich niewłaściwej postawy imię Boże i nauka Chrystusa mogłyby się stać przedmiotem bluźnierstwa, szykan i prześladowań. Niewolnicy chrześcijańscy zatem swym szlachetnym postępowaniem, posłuszeństwem, lojalnością, wiernością i szacunkiem powinni ukazywać wartość Ewangelii Chrystusowej⁶¹⁴: „ażeby pod każdym względem stali się chlubą dla nauki naszego Zbawiciela, Boga” (Tt 2,10).

Apostoł Narodów w swych napomnieniach nie zapomina też jednak o drugiej stronie relacji. Panów z kolei wzywa do tego, by byli wobec swych niewolników sprawiedliwi, by okazywali im życzliwość, troszczyli się o nich należycie i nie nadużywali gróźb lub kar (Ef 6,9; Kol 4,1). W Kol 4,1 zachęca nawet panów, by oddawali niewolnikom „równość” (*isotês*), którą można rozumieć jako jakieś materialne wyrównanie (wynagrodzenie) za ciężką pracę, bądź też jako uznanie podstawowej równości między wszystkimi wyznawcami Chrystusa⁶¹⁵. Również w tym przypadku motywacja jego zaleceń jest głęboko teologiczna: każdy z panów powinien być świadomy, że także on ma swojego Pana w niebie, który w swych sądach dokonywanych nad ludźmi nie ma względu na pozycję społeczną osoby i przed którym każdy będzie odpowiadał za swe czyny, a więc i za to, jak postępuje ze swymi niewolnikami. Teksty te pokazują wyraźnie, że św. Paweł nie zamierzał głosić haseł rewolucyjnych, lecz wypowiadając się

⁶¹⁴ G. KEHNSCHERPER, *Die Stellung der Bibel und der Alten Christlichen Kirche zur Sklaverei*, Halle 1957, 102-103; F. GRYGLEWICZ, *Niewolnicy w Nowym Testamencie*, 46.

⁶¹⁵ B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona. List do Kolosan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006, 336.

w kwestiach społecznych, przedstawiał naukę opartą na Dobrej Nowinie, która była zdolna przemienić wnętrza człowieka, a tym samym wpłynąć na przemianę stosunków społecznych opierając się na ewangelicznej zasadzie miłości⁶¹⁶.

Konkretnym przykładem takiej taktyki św. Pawła jest List do Filemona. Wstawia się on w nim za niewolnikiem Onezymem, który prawdopodobnie popełnił jakieś przewinienie przeciwko swemu panu, a następnie samowolnie uciekł z jego domu. W świetle prawa rzymskiego dopuścił się przestępstwa i krzywdy w stosunku do swego właściciela i za taki czyn groziła mu surowa kara. Bojąc się jej, Onezym szukał pomocy u przyjaciela swego pana, prosząc go, by się wstawił za nim u Filemona i rozwiązał konflikt. Paweł, choć nawiązał z nim silne relacje duchowe i nawet zamierzał go zatrzymać przy sobie, jednak polecił Onezymowi wrócić do swego pana, a jego właściciela, Filemona, prosił w liście o łaskawość względem zbiega. Paweł jest świadomy tego, że Filemon uznaje jego apostolski autorytet, ale w istocie rzeczy pragnie, by ten okazał życzliwość swemu niewolnikowi nie dlatego, że taka jest prośba Apostoła, ale ponieważ sam Jezus Chrystus domaga się od ludzi wierzących wyrozumiałości i dobroci wobec grzeszników, którzy co prawda odeszli od Boga, lecz chcą do Niego powrócić i Mu służyć z nową gorliwością. W takim postawieniu sprawy św. Paweł wyraża przekonanie, zgodne zresztą z etyką greckich filozofów takich jak Arystoteles, że większą wartość przed Bogiem ma czyn płynący z serca przepełnionego miłością bliźniego niż wypełnienie polecenia jedynie z posłuszeństwa i uległości wobec uznawanego autorytetu (Flm 13-18)⁶¹⁷. Przykład ten świadczy o duszpasterskim takcie Pawła, o jego kulturze osobistej i dużym talencie wprowadzania w czyn prawa chrześcijańskiej miłości.

⁶¹⁶ T. JELONEK, *Problematyka pracy w nauczaniu św. Pawła*, w: *Ewangelia pracy. Encyklika Jana Pawła II „Laborem exercens” wraz z komentarzem*, 89.

⁶¹⁷ B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona. List do Kolosan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, 91-92.

5. Chrześcijanin wobec władzy świeckiej

Życie w państwie pociąga za sobą liczne zobowiązania wobec władzy cywilnej, takie jak przestrzeganie jej praw i dekretoów, płacenie podatku itp. Generalnie rzecz biorąc, przedstawiciele władzy cesarskiej nie ingerowali w prywatne i religijne życie swych obywateli, jeśli ich postawa nie zagrażała bezpieczeństwu państwa lub nie stała w sprzeczności z dekretyami cesarza (zob. np. stanowisko Galliona w Dz 18,12-17). Zdarzało się jednak niekiedy (zwłaszcza w drugiej połowie I wieku), że chrześcijanie doświadczali krzywd i represji z powodu swej przynależności narodowej lub przekonań religijnych, czego echo można spotkać w 1 P 3,14.17; 4,12-19; Ap 13; 17-18. Mimo pewnych napięć między chrześcijanami a pogańskimi przedstawicielami władzy państwowej stosunek autorów nowotestamentalnych do państwa i jego autorytetów jest – ogólnie rzecz ujmując – pozytywny. Wyrazem tego są zwłaszcza teksty: Rz 13,1-7; 1 Tm 2,1-3; Tt 3,1-2; 1 P 2,13-17.

Obaj apostołowie, zarówno św. Paweł, jak też św. Piotr, wzywają wiernych, aby byli „poddani” wszelkiej władzy, która jest nad nimi: i cesarzowi, który jest najwyższą władzą, i jego namiestnikom, którzy otrzymali od niego pełnomocnictwo (Rz 13,1; 1 P 2,13). Użyty przez nich obu czasownik *hypotassô* wyraża w tym kontekście ideę dobrowolnego podporządkowania się, poddaństwa, zależności, posłuszeństwa, jak też lojalności. Wezwanie do przyjęcia takiej postawy wobec państwa obaj autorzy opierają na motywacji teologicznej i chrystologicznej.

Św. Paweł oświadcza, że „nie ma władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga” (Rz 13,1). Przychodzi tu na myśl zarówno polecenie Boga z Rdz 1,28, który po stworzeniu pierwszych ludzi nakazał im panować nad światem, jak też zdanie Jezusa wypowiedziane do Piłata: „Nie miałbyś żadnej władzy nade Mną, gdyby ci jej nie dano z góry” (J 19,11). Obie te wypowiedzi biblijne należy rozumieć w tym sensie, że każda ludzka władza ma swe źródło w Bogu

Stwórcy, który jest ostateczną przyczyną wszystkich rzeczy oraz prawa kierującego życiem społeczeństw, mieści się w zamysłach Bożej Opatrzności i w sposób wiadomy tylko Jemu może służyć dobru i zbawieniu ludzi⁶¹⁸. Apostoł Narodów nie rozważa problemu złego wykorzystania lub nadużycia władzy, stwierdza jedynie, że ze względu na jej źródło i znaczenie każdy obywatel państwa powinien się jej podporządkować. Jest ona bowiem ustanowiona po to, by utrzymywać w społeczeństwie ład i harmonię, by czuwać nad jego bezpieczeństwem, a w tym celu również karać tych, którzy zagrażają dobru, bezpieczeństwu i pokojowi. Co prawda, chrześcijanie powinni pamiętać o tym, że ich prawdziwa ojczyzna jest w niebie (zob. Ga 4,26; Flp 3,20-21) i że już teraz zaczynają należeć do eschatologicznego królestwa niebieskiego, stanowiąc na ziemi świątynię Bożą (Ef 2,19-22), mimo to jednak nie mogą lekceważyć państwa ziemskiego i obowiązków wobec niego. W przeciwnym razie w społeczeństwie zapanowałyby chaos i bezprawie. Co więcej, chrześcijanie nawet powinni czuć się odpowiedzialni za ład i pokój w świecie, dlatego Paweł nakazuje modlić się „za królów i za wszystkich sprawujących władze, abyśmy mogli prowadzić życie ciche i spokojne z całą pobożnością i godnością” (1 Tm 2,2). Z tej samej przyczyny przypomina też wiernym, by z jednej strony oddawali każdemu to, co do niego należy, czy to podatek, czy też cło lub wszelki przejaw szacunku (Rz 13,7), z drugiej zaś strony by nikogo nie lżyli, unikali sporów, odznaczali się uprzejmością i łagodnością (Tt 3,2). Gdy tak będą postępować, staną się dla innych obywateli państwa przykładem

⁶¹⁸ H.D. WENDLAND, *Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung*, 73; J. ŁACH, *Wszelka władza od Boga pochodzi* (Rz 13,1-7), w: *Dłużnicy miłości. Egzegeza wybranych tekstów Pawłowych*, Warszawa 1994, 23-24; J. ZAŁĘSKI, *Chrześcijanin wobec władzy świeckiej według Rz 13,1-7 i 1 P 2,13-17*, Warszawa 1996, 131; K. ROMANIUK, *Chrześcijanin a władza świecka w świetle Rz 13,1-7*, w: *Wokół Ewangelii i Listów świętego Pawła*, Warszawa 2002, 219. Ze względu na charakter tego opracowania nie zajmujemy się tu wieloma różnorodnymi interpretacjami tego tekstu św. Pawła. Odnośnie do tego zob. J. ZAŁĘSKI, *Chrześcijanin wobec władzy świeckiej według Rz 13,1-7 i 1 P 2,13-17*, 125-140.

prawości i szlachetności. Kto bowiem dobrze czyni, nie musi się niczego obawiać ze strony państwa, a nawet może liczyć na jego uznanie i nagrodę (Rz 13,3; 1 P 2,14)⁶¹⁹.

Św. Piotr, pisząc o potrzebie podporządkowania się władzy ludzkiej, również ujawnia przekonanie, iż państwo stanowi podstawę porządku ustanowionego przez Stwórcę, gdyż podtrzymuje i obejmuje wszystkie inne sfery życia⁶²⁰. Podaje przy tym motywację chrystologiczną: „ze względu na Pana” (1 P 2,13). Określenie „Pan”, które w Septuagincie jest własnym imieniem Boga, w wielu miejscach Nowego Testamentu jest tytułem Chrystusa (zob. zwłaszcza Łk 2,11; Flp 2,11). Słowa św. Piotra można zatem rozumieć w dwojaki sposób⁶²¹. Po pierwsze, autor odwołuje się w nich do przykładu Jezusa, który w czasie swej działalności publicznej ujawniał posłuszeństwo i lojalność wobec władzy zarówno rzymskiej, jak też żydowskiej (por. np. Jego odpowiedź z Mt 22,21n.: „Oddajcie cesarzowi to, co należy do cesarza...”). On też, choć „grzechu nie popełnił”, z uległością przyjął na siebie zbawcze drzewo krzyża, który był najbardziej haniebną karą stosowaną przez Cesarstwo Rzymskie wobec największych zbrodniarzy, i „gdy Mu złorzeczono, nie złorzeczył”, „lecz oddawał się Temu, który sędzi sprawiedliwie” (1 P 1,23). Po drugie, autorowi chodzi o „dobre imię Pana” (zarówno Boga, jak też Chrystusa), o to, że chrześcijanie swym nieposłuszeństwem mogliby zniesławiać imię Pana. Paganie wielokrotnie przytaczali przeciwko chrześcijanom jako najważniejszy zarzut to, że nie są ulegli dekretem cesarza i nie wypełniają praw państwowych. Oczywiście najczęściej były to zarzuty niesłuszne, czy też wręcz oszczercze. Wyznawcy Chrystusa mają więc postępować tak, aby „przez dobre uczynki zmusić do milczenia niewiedzę głu-

pich” (1 P 2,15), czyli że swą lojalnością wobec władzy cesarskiej i przestrzeganiem praw państwowych powinni wykazać jawnie, że złośliwe zarzuty i podejrzenia sędziów lub wrogów są fałszywe. Tym sposobem polityczne posłuszeństwo może tu uzyskać wymiar misyjny: może przyciągać pogan do Chrystusa.

6. Gościnność

W starożytnym świecie greckim pozostawienie obcego (*kse-nos*) bez ochrony i traktowanie go jako kogoś gorszego uważano za niegodziwość i barbarzyństwo. Homer w *Odysei* stwierdza, że „każdy gość i żebrak przychodzi od Dzeusa” i dlatego należy się nim zająć z życzliwością⁶²². Takie nastawienie, podzielane przez społeczeństwo, sprawiło, że świątynie i ołtarze stały się miejscem azylu dla obcych i przybyszów, którzy chętnie zatrzymywali się w ich pobliżu i oddawali się pod opiekę kapłanów. Również w kulturze żydowskiej wczuwanie się w los i położenie tych, którzy w poszukiwaniu chleba albo lepszych warunków życiowych, czy też uciekając przed nieprzyjaciółmi, wędrowali z miasta do miasta, stało się podstawą wypracowania szczególnej kultury gościnności, która na starożytnym Wschodzie należała wręcz do najlepszych cnót człowieka sprawiedliwego i pobożnego. Przybywający do miasta wędrowiec, jeśli nie miał pieniędzy na opłacenie noclegu w gospodzie, mógł zatrzymać się śmiało w bramie albo przy studni i mieć nadzieję, że któryś z uczciwych mieszkańców gościnnie otworzy przed nim drzwi swego domu i zapewni mu przynajmniej to, co jest najbardziej potrzebne do przeżycia: dach nad głową, chleb i wodę, a na koniec też przytulne miejsce do godziwego spędzenia nocy⁶²³.

⁶¹⁹ K.H. SCHELKLE, *Teologia Nowego Testamentu*, 3; *Etos*, 322-329; U. WILCKENS, *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien*, Neukirchen 1974, 223-245.

⁶²⁰ K.H. SCHELKLE, *Teologia Nowego Testamentu*, 3; *Etos*, 330.

⁶²¹ J. ZAŁĘSKI, *Posłuszeństwo władzy świeckiej według 1 Pt 2,13-17*, CT 54 (1984) 4, 43-46; tenże, *Chrześcijanin wobec władzy świeckiej*, 140-145.

⁶²² HOMER, *Odyseja*, pieśń szósta, Warszawa 1972, 112.

⁶²³ J.K. PYTEL, *Pojęcie gościnności w literaturze biblijnej i greckiej*, RBL 30 (1977), 172-181; R. GOWER, *Usi e costumi dei tempi della Bibbia*, Torino 1990, 243-244; F.H. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, Warszawa 1998, 66-68. Zob. też F. MICKIEWICZ, *Biblijne podstawy cnoty gościnności*, Communio 20 (2000) 3, 64-65 i 71.

W listach Nowego Testamentu temat gościnności występuje wiele razy w krótkich napomnieniach. Ich autorzy na określenie tej cnoty używają terminu *ksenía* lub *philoksenía*. Pierwszy z nich oznacza usługi związane z przyjęciem gościa bądź też obcego przybysza (zob. Flm 22). *Philoksenía* natomiast oznacza nie tylko zwykłą gościnność, ale cnotę występującą w katalogu innych cnót i wyrażającą przyjazne nastawienie do obcych (Rz 12,9-21; Hbr 13,1-17)⁶²⁴. Mając na uwadze jej wielkie znaczenie w stosunkach międzyludzkich, św. Paweł wzywa Rzymian: „Zarządzajcie potrzebom świętych! Przestrzegajcie gościnności!” (Rz 12,13), zaś św. Piotr napomina swoich adresatów: „Bądźcie wobec siebie nawzajem gościnni (*philoksenoi*) bez szemrania” (1 P 4,9). W obu przypadkach w najbliższym kontekście jest mowa o miłości (*agapê*), która wyraża niestrudzoną życzliwość i wzajemną troskę o siebie. To właśnie z niej rodzą się wszystkie inne cnoty. Odwołując się do niej, autorzy natchnieni wzywają wiernych do życzliwego przyjmowania w swoich domach podróżnych, tułaczy i przybyszów, do których mogliby należeć zarówno wędrujący chrześcijanie, jak też wygnańcy, zmuszeni do opuszczenia swego domu w chwilach zagrożenia wojennego lub prześladowania. Jeśli bowiem gościnność jako taka należała do najświętszych obowiązków wśród Żydów i pogan, to tym bardziej tego zwyczaju powinni przestrzegać chrześcijanie⁶²⁵.

Również autor Listu do Hebrajczyków pisze: „Niech trwa braterska miłość. Nie zapominajmy też o gościnności, gdyż przez nią niektórzy, nie wiedząc, aniołom dali gościnę” (Hbr 13,1-2). Ludzie starożytni wierzyli, że niekiedy sam Bóg posyłał swych aniołów w ludzkiej postaci, aby się przekonać, czy ludzie zachowują

wują prawo gościnności⁶²⁶. Według autora Księgi Rodzaju, tego typu sytuacja przydarzyła się Abrahamowi, Lotowi, Manuemu i Tobiaszowi, którzy za okazanie szczególnej hojności wobec wysłańców Bożych otrzymali od Boga nagrodę (Rdz 18,1-11; Rdz 19,1-4; Sdz 13,15-23; Tb 12,15-20). Z drugiej strony mieszkańcy Sodomy za brak szacunku wobec przybyszów zostali srogo ukarani zniszczeniem miasta (Rdz 19,1-28). Ci zatem, którzy są gościnni, mogą spodziewać się nagrody od Boga i Jego Syna, Jezusa Chrystusa, On bowiem utożsamia się ze wszystkimi biednymi i potrzebującymi, a tym, którzy w osobie przybyszów przyjmą Go pod swój dach, obiecuje w nagrodę królestwo niebieskie (Mt 25,35).

„Miłość wobec obcych”, jako cnota, powinna charakteryzować w sposób szczególny przełożonego wspólnoty (por. 1 Tm 3,2; Tt 1,8), ale w takim samym stopniu również wszyscy naśladowcy Chrystusa powinni być *filoksenoi* – gościnni zarówno nawzajem wobec siebie (1 P 4,9), jak również wobec wędrownych misjonarzy, którzy wyruszyli w drogę dla imienia Pana, nie biorąc nic ze sobą. Ten właśnie temat znalazł się w centrum uwagi św. Jana, który w swym *Trzecim Liście* porusza istniejący we wczesnym chrześcijaństwie problem organizowania pomocy dla głosicieli Ewangelii⁶²⁷. Gdy bowiem Jezus wysyłał apostołów do głoszenia Ewangelii o królestwie Bożym, domagał się od nich całkowitej bezinteresowności (por. Mt 10,8-10; Łk 10,7-8), wskazując tym samym na to, że głoszenie słowa Bożego nie może dokonywać się za zapłatę ani też nie powinno być źródłem zysku. Z drugiej jednak strony zdawano sobie sprawę, że głosiciele Ewangelii są godni wsparcia materialnego (por. 1 Tm 5,17-18), to wsparcie zaś przybierało właśnie formę gościnności.

⁶²⁴ J.K. PYTEL, *Nowotestamentalna terminologia gościnności*, RBL 34 (1981), 162-165; tenże, *Gościnność w Biblii (studium źródłowo-porównawcze)*, Poznań 1990, 67-69.

⁶²⁵ J.K. PYTEL, *Gościnność w Biblii*, 75-77. Zob. też obszerne opracowanie C. DI SANTE, *Lo straniero nella bibbia: saggio sull'ospitalità*, Troina 2002.

⁶²⁶ R. GOWER, *Usi e costumi dei tempi della Bibbia*, 241.

⁶²⁷ F. MICKIEWICZ, *Biblijne podstawy cnoty gościnności*, 70n.; S. MĘDALA, *Gościnność chrześcijańska (Trzeci List św. Jana)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy Powoławcze. Apokalipsa*, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, 10, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, Warszawa 1992, 98-99.

W 3 J 3-11 gościnność taka stanowi szczególny przejaw miłości bliźniego i wypływa bezpośrednio z wiary w Chrystusa, a ci, którzy jej udzielają, stają się współpracownikami w szerzeniu Ewangelii. Udzielając misjonarzom tego, co jest im konieczne do życia, pośrednio uczestniczą w zaszczytnym zadaniu ewangelizacji świata.

KONKLUZJA

Przedstawiona powyżej nauka moralna listów Nowego Testamentu ma charakter uniwersalny przynajmniej w dwojakim sensie tego słowa. Po pierwsze, obejmuje ona wszystkie stany społeczne. Apostołowie bardzo rzadko konkretyzują grupę adresatów danych pouczeń (tak jak to jest np. w Ef 5,21-6,9; Kol 3,18-4,1; 1 Tm 3,1-13; Tt 1,3-9). Najczęściej zwracają się oni do wszystkich chrześcijan, uważając, że wszyscy, niezależnie od swego stanu, pochodzenia i pozycji społecznej, w takim samym stopniu powinni przestrzegać wymogów Ewangelii. Po drugie, choć apostołowie kierowali swe listy do konkretnych wspólnot, to jednak mają one charakter ponadczasowy. Co prawda, niektóre poruszane przez nich szczegółowe kwestie mogą się wydawać już nieaktualne albo rozwiązania konkretnych problemów mogą wymagać ponownego przemyślenia i dostosowania do potrzeb aktualnych czasów i mentalności. Jednakże ich naukę zawsze należy traktować jako wzorzec i przykład podejścia do problemów życia moralnego w duchu nauki Jezusa Chrystusa, w której zawsze na pierwszym miejscu obowiązuje wzajemna miłość, szacunek wobec drugiego człowieka, spotkanie z Chrystusem w swoim bliźnim i osiągnięcie królestwa Bożego. Tylko człowiek otwarty na działanie Ducha Świętego, przyjmujący Jego dary oraz wcielający w życie zasadę miłości Boga i bliźniego jest w stanie wyzwolić się z jarzma grzechu, może się czuć wolny od prawa, a zarazem będzie zdolny stopniowo przekształcać sto-

sunki międzyludzkie, przewyższać podziały, budować rodzinę, wprowadzać pokój, ład i sprawiedliwość. Te elementy nauczania nowotestamentalnego, które też stanowią największą nowość chrześcijaństwa, pozostaną aktualne i zobowiązujące we wszystkich czasach i w każdym społeczeństwie ludzkim.

BIBLIOGRAFIA

- B. ADAMCZEWSKI, *Kościół jako ikona Ciała Chrystusa w 1 Kor*, Verbum Vitae 6 (2004), 147-168.
- B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona. List do Kolosan*, Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament, Częstochowa 2006.
- B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona. List do Kolosan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006, 45.
- B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona. List do Kolosan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006, 194.
- J.N. ALETTI, *Sant Paul. Épitre aux Colossiens*, Paris 1993.
- P. ALTHAUS, *Die Brief an die Römer* (NTD B. 6), Göttingen 1978.
- H.W. ATTRIDGE, „*The Epistle to the Hebrews*”. *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Philadelphia 1989.
- D.E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983.
- G. BALDANZA, *L'uso della metafora sponsale in 1 Cor 6,12-20: riflessi sull'ecclesiologia*, Rivista Biblica 46 (1998), 317-340.
- R. BANKS, *Paul's Idea of Community*, w: *The Early House Churches in Their Historical Setting*, Grand Rapids 1980.
- R. BARTNICKI, *Problem żywej wiary (List św. Jakuba)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwwanie ksiąg biblijnych*, 10, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, Warszawa 1992, 118.
- R. BARTNICKI, *Tajemnica wielka w Chrystusie i w Kościele (Ef 5,21-33)*, w: *W służbie godności małżeństwa i rodziny*, red. K. Majdański, Łomianki 1985, 46-50.
- R. BARTNICKI, *Walka z herezjami (List św. Judy)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwwanie ksiąg biblijnych*, red. J. Frankowski i R. Bartnicki, Warszawa 1992, 133.

- R. BARTNICKI, *W trosce o czystość wiary (Drugi List św. Piotra)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, 10, red. J. Frankowski i R. Bartnicki, Warszawa 1992, 144.
- C. BASEVI, *La benedizione di Ef 1,3-14: il disegno di salvezza di Dio Padre*, *Annales Theologici* 14 (2000), 314n.
- S. BASTIANEL, *Biblijne podstawy etyki*, Kraków 1994.
- M. BEDNARZ, *1-2 List do Tesaloniczan*, Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament XIII, Częstochowa 2006.
- M. BEDNARZ, *1-2 List do Tesaloniczan*, Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament XIII, Częstochowa 2007.
- M. BEDNARZ, *Pierwszy List do Tesaloniczan*, w: *1-2 List do Tesaloniczan*, Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament XIII, Częstochowa 2007, 90-91.
- M. BEDNARZ, *Drugi List do Tesaloniczan*, w: *1-2 List do Tesaloniczan*, Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament XIII, Częstochowa 2007, 448-489.
- J. BEHM, Ἀρχαῖον, w: TWNT I, 474.
- BELLEVILLE, *Paul's Polemic and Theology of the Spirit in Second Corinthians*, CBQ 58 (1996), 281-304.
- BENEDYKT XVI, *Parweł – Duch Święty w naszych sercach*, L'Osservatore Romano, Audiencia generalna 15 listopada 2006 r., wyd. polskie, nr 3 (2007), 32-33.
- J. CH. BEREK, *Paul's Apocalyptic Gospel. The Coming Triumph of God*, Philadelphia 1987.
- G. BERTRAM (i inni), *psychē*, w: TWNT IX, 604-667.
- E. BEST, *Kościół*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, 537-539.
- H.D. BETZ, *Spirit, Freedom and Law*, *Svensk Exegetisk Årsbok* 39 (1974), 145-160.
- H.D. BETZ, *The Concept of the „Inner Human Being” (ho esō anthrōpos) in the Anthropology of Paul*, NTS 46 (2000), 315-341.
- S. BIELECKI, *Chrześcijanin i czas według listów św. Pawła*, Jak rozumieć Pismo święte 11, Lublin 1999.
- F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976.

- H. BOGACKI, *Charyzmatyczna struktura Kościoła pierwotnego*, CT 41(1971) f. 2, 43-52.
- A. BOSOWSKI, *Napomnienia do pracy fizycznej i ich motywacja w nauczaniu św. Pawła*, w: *Studia z biblistyki* 5, red. J. Łach, Warszawa 1990, 270-305.
- W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, FRLANT 21, wyd. 3, Göttingen 1926.
- V. BRANICK, *The House Church in the Writings of Paul*, Wilmington 1989.
- BRAT EFRAIM, *Jezus Żyd praktykujący*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1994.
- D.I. BREWER, *1 Corinthians 7 in the light of the Graeco-Roman marriage and divorce papyri*, Tyndale Bulletin 52 (2001), 101-116.
- S. BRODEUR, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead. An Exegetical-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13*, Tesi Gregoriana Serie Teologia 14, Roma 1996.
- R. BOGACZ, *Życie wieczne w świetle Hbr 4,1-13. Odpoczynek i świętowanie?*, RBL 52 (1999), 246-251.
- R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1997.
- R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E.B. MURPHY, red., *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001.
- N. BROX, *Der erste Petrusbrief*, EKK 21, Neukirchen 1979.
- R. BULTMANN, *dzōopoieō*, w: TWNT II, 876-877.
- R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1977⁷.
- A.M. BUSCEMI, *Dio Padre in san Paolo*, Ant 76, 2 (2001), 247-269.
- A.M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico* (Studium Biblicum Franciscanum Analecta 63), Jerusalem 2004.
- B. BYRNE, *Romans*, Sacra Pagina 6, Collegeville 1996.
- S.V. MacCASLAND, *Abba Father*, JBL 72 (1953), 79-91.
- L. CERFAUX, *The Church in the Theology of St. Paul*, New York 1959.
- S. CHŁAD, *Charyzmaty w Rz 12,6-8*, RBL 39 (1986), 24-32.
- S. CHŁAD, *Prawdziwa godność małżeństwa (według 1 Kor 6,12-20)*, RBL 35 (1982), 333-341.
- J. CHMIEL, *Relacja miłości Boga do miłości bliźniego w tradycji biblijnej*, ACr 1 (1969), 106-119.

- R.F. COLLINS, *First Corinthians*, Sacra Pagina 7, Collegeville 1999.
- R.F. COLLINS, *The Theology of the Epistle to Titus*, EThL 76, 1 (2000), 68.
- Y.M.J. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego*, 1: *Duch Święty w „ekonomii”*. Objawienie i doświadczenie Ducha, Warszawa 1995, tłum. z francuskiego: *Je crois en L'Esprit Saint*, 1: *L'Esprit Saint dans l'„Economie”*. Révélation et expérience de l'Esprit, Paris 1979.
- H. CONZELMANN, χάρισμα, w: TWNT IX, 393-397.
- H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, KE KNT 5, Göttingen 1981².
- B. CORSINI, *Lettera ai Galati*, Genova 1990.
- D. CROSSAN, *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, tłum. M. Stopa, Warszawa 1997.
- M. CZAJKOWSKI, *Die Interpretation von Psalm 8 im Hebräerbrief*, SSc 4 (2000), 104.
- J. CZERSKI, *Pierwszy list do Koryntian (Kor 1,1-6,20)*, Opole 2006.
- J. CZERSKI, *Wolność chrześcijańska w listach do Koryntian*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, 119-127.
- J. CZERSKI, *Wprowadzenie do Nowego Testamentu*, Opole 1996.
- A. DALBESIO, *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*, Kraków 2001, tłum. z włoskiego: *Lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento, nella Chiesa, nella vita del cristiano*, Cinisello Balsamo 1994.
- W.J. DALTON, *Pierwszy List Świętego Piotra*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2001, 1504-1512.
- P.H. DAVIDS, *The First Epistle of Peter*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1990.
- T.M. DĄBEK, *Duch, dusza i ciało w 1 Tes 5, 23*, RBL 40 (1987), 288-296.
- T.M. DĄBEK, „Prawo stało się dla nas wychowawcą [który miał nas prowadzić] ku Chrystusowi” (Ga 3,24), w: *Pan moją mocą i pieśnią (Ps 118,14). Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Brzegowemu w 65. rocznicę urodzin*, red. S. Hałas, P. Włodyga, Kraków 2006, 43-54.

- T.M. DĄBEK, „Starajcie się o pokój ze wszystkimi” (Hbr 12,14), w: *Słowo pojednania. Księga pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Michała Czajkowskiego*, red. J. Warzecha, Warszawa 2004, 250-259.
- E. DĄBROWSKI, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz* (PŚNT XII), Poznań 1965.
- E. DĄBROWSKI, *HO DE KYRIOS TO PNEUMA ESTIN*, w: Id., *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz* (PŚNT XII), Poznań 1965, 484-491.
- G. DELLING, *aparchē*, w: TWNT I, 483-485.
- A. DETTWILLER, *L'Épître aux Éphésiens*, w: *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, red. D. Marguerat, Le Monde de la Bible 41, Genève 2000, 282.
- A. DETTWILLER, *La Deuxième Épître aux Thessaloniens*, w: *Introduction au Nouveau Testament*, red. D. Marguerat, Le Monde de la Bible 41, Genève 2000, 295.
- M. DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus*, Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 15, Göttingen 1984.
- M.Y. MacDONALD, *Colossians and Ephesians*, Sacra Pagina 17, Collegeville 2000.
- R. DUDREY, „Submit yourselves to one another”: a socio-historical look at the household code of Ephesians 5:15-6:9, *Restoration Quarterly* 41 (1999), 27-44.
- J.D.G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit. A Re-Examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, Naperville 1970.
- J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Michigan – Cambridge 1999.
- J.D.G. DUNN, „The Body of Christ” in Paul, w: *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*, red. M.J. Wilkins – T. Paige, JSNTS 87, Sheffield 1992, 146-162.
- J.D.G. DUNN, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, Grand Rapids 1997.
- J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, WBC 38a, Dallas 1998.

- J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia 1999.
- V. EHRE (SUNG-YUL), *Christology, Chiasm and the Concept of Faith in Hebrews 10,19-39* w: *Filologia Novotestamentaria* vol. XVI, 2005.
- P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, NIGTC, Grand Rapids 1993.
- E.E. ELLIS, *Spiritual Gifts in Pauline Community*, NTS 20 (1974) 1, 128-144.
- C.A. EVANS, „How Are the Apostles Judged? A Note on 1 Corinthians 3:10-15”, JETS 27 (1984), 139-150.
- D. FARKASFALVY, *Drugi List św. Piotra Apostoła*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. M. Kulikowska, Warszawa 2001, 1651-1658.
- W. R. FARMER, red., *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000.
- J.J. FAUCONNET, *La morale sexuelle chez saint Paul: analyse et commentaire de 1 Co 6,12 – 7,40*, Bulletin de Littérature Ecclésiastique 93 (1992), 359-378.
- G.D. FEE, *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody 1994.
- G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, NIC NT, Grand Rapids 1987.
- W. FENSK, *Paulus lesen und verstehen. Ein Leitfaden zur Biographie und Theologie des Apostels*, Stuttgart 2003.
- M. FILIPIAK, *Biblijne podstawy teologii pracy*, w: *Człowiek i praca. Studia i szkice wokół chrześcijańskiej koncepcji pracy*, red. J. Wołkowski, Warszawa 1979, 59-69.
- FILON z ALEKSANDRII, *Pisma*, 1, *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył L. Joachimowicz, Warszawa 1986.
- J.A. FITZMYER, *Abba and Jesus' Relations to God*, w: *A causa de'Evangile*, red. R. Gantoy, Lectio Divina 123, Paris 1985, 15-38.
- J.A. FITZMYER, *List do Rzymian*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2001, 1255-1320.

- J.A. FITZMYER, *Teologia św. Pawła*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 2162-2178.
- M.J. FOTOPOULOS, *Arguments Concerning Food Offered to Idols: Corinthian Quotations and Pauline Refutations in a Rhetorical Partitio (1 Corinthians 8,1-9)*, CBQ 67, 4 (2005), 626n.
- W. FÖRSTER, Κληρονόμος, w: TWNT III, 781.
- H. FRANKEMÖLLE, *1 Petrusbrief. 2 Petrusbrief. Judasbrief*, Die Neue Echter Bibel 18 und 20, Würzburg 1987.
- J. FRANKOWSKI, *Nurty i kierunki rozwoju myśli chrystologicznej w świetle Hebr 1,3*, w: *Studia z biblistyki* 4, [brak redaktora], 189-376, Warszawa 1984, 226-230.
- D.E. GARLAND, *The dispute over food sacrificed to idols (1 Cor 8:1-11:1)*, Perspectives in Religious Studies 30 (2003), 173-197.
- S.J. GATHERCOLE, *A law unto themselves: the gentiles in Romans 2.14-15 revisited*, JSNT 85 (2002), 27-49.
- M. GIELEN, *Universale Totenauferstehung und universales Heil? 1 Kor 15,20-28 im Kontext paulinischer Theologie*, BZ 47, 1 (2000), 87.
- M.P. GIUDICI, „Glorificate Dio nel vostro corpo”, Consacrazione e servizio 2 (2003), 38-43.
- J. GNILKA, *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*, HThKNT Supplementband 6, Freiburg im Breisgau 1996.
- J. GNILKA, *Theologie des Neuen Testaments*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband 5, Freiburg – Basel – Wien 1994.
- J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002.
- J. GNILKA, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001.
- W. GNUTEK, *Pieśń świętego Pawła o miłości (1 Kor 12,31-14,1)*, RBL 13 (1960), 105-117.
- M. GOŁĘBIEWSKI, *Postanowiono ludziom raz umrzeć, a potem sąd (Hbr 9,27)*, AK 95 (1980) 1, 3-15.
- L. GOPPELD, *Der Erste Petrusbrief*, Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 12/1, Göttingen 1978.

- A. GRABNER-HAIDER, red., *Praktyczny słownik biblijny*, przekład i opr. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1989.
- D. GRASSO, *Il carisma della profezia*, Roma 1978.
- D. GRASSO, *I carismi nella Chiesa. Teologia e storia*, Brescia 1982.
- E. GRÄSSER, *An die Hebräer*, EKKNT 18/1, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1990.
- E. GRÄSSER, *An die Hebräer*, Teil 1, EKK 16, 1, Neukirchen 1990.
- P. GRECH, *Le idee fondamentali del Nuovo Testamento. Compendio di Teologia biblica*, tłum. A. Corticelli, Modena 1970.
- W.A. GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, Washington 1982.
- F. GRYGLEWICZ i inni, red., *Encyklopedia katolicka*, 1, Lublin 1985.
- F. GRYGLEWICZ, *Listy Katolickie. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz* (PŚNT XI), Poznań 1959.
- F. GRYGLEWICZ, *Niewolnicy w Nowym Testamencie*, Lublin 1961.
- F. GRYGLEWICZ, *Problemy miłości w Nowym Testamencie*, RBL 27 (1974), 257-265.
- F. GRYGLEWICZ, *Teologia Nowego Testamentu* 3, Lublin 1986.
- P.R. GRYZIEC, „Z uczynków prawa nikt nie może dostąpić usprawiedliwienia” (Rz 3,20), RBL 50 (1997), 16-21.
- D. GUTRIE i R.P. MARTIN, *The Dictionary of St. Paul and His Letters* (cyt. za M. Buscemi), *Dio Padre in San Paolo*, Ant 76, 2 (2001), 247-269.
- J. HAINZ, *Ekklesia: Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Biblische Untersuchungen 9, Regensburg 1972.
- J. HAINZ, *Koinonia. „Kirche” als Gemeinschaft bei Paulus*, Biblische Untersuchungen 16, Regensburg 1982.
- S. HAŁAS, *Pierwszy List św. Piotra*, Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament XVII, Częstochowa 2007.
- S. HAŁAS, „Uświęceni przez ofiarę Chrystusa raz na zawsze” (por. Hbr 10, 10). Rozumienie kultu w Starym i Nowym Przymierzu, CT 73 (2003) 1, 95-116.
- P.J. HARTIN, *James*, Sacra Pagina 14, Collegeville 2003.
- R. HEILIGENTHAL, „Revelations by Fire: 1 Corinthians 3:13”, BibTrans 44 (1993) 2, 242-244.

- G. HELEWA, *L'amore cristiano celebrato in 1 Cor 13,1-13*, Rivista di Vita Spirituale 57 (2003), 250-268.
- T. HERGESEL, A. MICHALCZAK, *Pawłowe rozumienie śmierci w świetle listu do Rzymian*, w: „Żyjemy dla Pana” (Rz 14,8). *Studia ofiarowane Prof. Ewie Jezierskiej OSU*, red. wyd. W. Chrostowski, Warszawa 2006, 172-178.
- I. HERMAN, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München 1961.
- Z.I. HERMAN, *Liberi in Cristo. Saggi esegetici sulla libertà dalla Legge nella Lettera ai Galati*, Roma 1986.
- T. HERRMANN, *Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana*, w: *Grzech – odkupienie – miłość*, red. J. Łach, Warszawa 1983, 208-345.
- H.W. HOLLANDER, „The Testing by Fire of Builder's Works: 1 Corinthians 3,10-15”, NTS 40 (1994), 89-104.
- B. HOLMBERG, *Paul and Power: Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Philadelphia 1980.
- T. HOLZ, *Der Erste Brief an die Thessaloniker*, EKKNT 13, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1990.
- J. HOMERSKI, *Duch Święty w listach Pawłowych*, w: *Duch, który jednoczy*, Lublin 1998, 59-72.
- J. HOMERSKI, *Duch Święty w listach Pawłowych*, Resovia Sacra (1996) 3, 7-23.
- J. HOMERSKI, *Życie religijne wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej w świetle tekstów biblijnych*, ZNKUL 23 (1980) 3, 63-72.
- F.W. HORN, *Holy Spirit*, w: *Anchor Bible Dictionary*, New York 1992, 3, 260-280.
- JAN PAWEŁ II, *Dominum et Vivificantem*, Città del Vaticano 1986.
- A. JANKOWSKI, *Bóg Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa – naszym Ojcem*, Anamnesis 5, 4 (1998/1999), 23-33.
- A. JANKOWSKI, *Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa*, Znak 26, 241-242 (1974), 956-968.
- A. JANKOWSKI, *Chrystus w obliczu kenozy. O właściwy przekład Flp 2,6b*, Anc 1978, 161-163.
- A. JANKOWSKI, *Duch służby a wolność dzieci Bożych*, AK 73 (1969), 453-464.

- A. JANKOWSKI, *Duch Święty w Nowym Testamencie. Zarys pneumatologii NT*, wyd. 3, poszerzone, Kraków 1998.
- A. JANKOWSKI, *Duch Święty Dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003.
- A. JANKOWSKI, *Działanie Ducha Świętego na Kościół i wiernych według św. Pawła*, w: *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, 121-133.
- A. JANKOWSKI, *Eschatologia Nowego Testamentu*, Myśl teologiczna, Kraków 2007.
- A. JANKOWSKI, *Idea wyzwolenia w listach św. Pawła*, RBL 40 (1987), 110-119.
- A. JANKOWSKI, *Listy Więzienne. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, (PNT 8), Poznań – Warszawa 1962.
- B. JANKOWSKI, *Na marginesie Pawłowego hymnu o miłości (1 Kor 13)*, AK 52 (1950), 3, 165-184.
- A. JANKOWSKI, *Od Ducha Jahwe do Ducha Parakleta. Proces tworzenia się pneumatologii biblijnej NT*, RBL XXX (1977), 54-65.
- A. JANKOWSKI, „Tajemnica to wielka” (Ef 5, 32), RBL 14 (1961), 32-42.
- A. JANKOWSKI, K. ROMANIUK, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1975.
- T. JELONEK, „Dotykalne” i „Góra Syjon”. Właściwa treść przeciwstawienia w Hbr 12,18-24, *Analecta Cracoviensia* 9 (1977), 139-154.
- T. JELONEK, *Problematyka pracy w nauczaniu św. Pawła*, w: *Ewangelia pracy. Encyklika Jana Pawła II „Laborem exercens” wraz z komentarzem*, red. J. Chmiel, S. Ryłko, Kraków 1983, 86-91.
- T. JELONEK, „Zgromadzenie pierwotnych zapisanych w niebiosach” Hbr 12,23a. Przyczynek do eklezjologii Nowego Testamentu, *Analecta Cracoviensia* 10 (1978), 167-182.
- E. JEZIEBSKA, *A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciełe? (1 Kor 15,35). Zmartwychwstanie wierzącego i natura jego wskrzeszonego ciała w ujęciu św. Pawła*, *Życie konsekrowane* 1/45 2004, 64-69.
- E.J. JEZIEBSKA, *Instytucje diakonis i wdów w Kościele pierwszych wieków*, *Analecta Cracoviensia* XXXIII (2001), 385-395.

- E. JEZIEBSKA, *Pawłowy warunek „bycia z Panem” na końcu czasów (1 Tś 4,14). Próba pogłębienia treści teologicznych*, w: *Księga Pamiątkowa dla Ojca Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, zebrał i opr. ks. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 163-169.
- E. JEZIEBSKA, *Święty Paweł o zmartwychwstaniu wiernych w Dniu Pańskim*, w: *Księga Pamiątkowa dla Ks. Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. ks. W. Chrostowski, Warszawa 2004, 150-162.
- L.T. JOHNSON, *Paul's ecclesiology*, w: *The Cambridge Companion to St. Paul*, red. D. G. Dunn, Cambridge 2003, 199-211.
- R. KACZOROWSKI, *Profilaktyka św. Pawła jako przejaw troski o szacunek dla własnego ciała. Przyczynek do antropologii biblijnej*, w: „*Żyjemy dla Pana*” (Rz 14,8). *Studia ofiarowane Profesor Ewie J. Jezierskiej OSU*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, 207-217.
- P. KASIŁOWSKI, *Solidarność w Liście do Hebrajczyków* (Seria Bobolanum), Warszawa 2002.
- P. KASIŁOWSKI, *Życie chrześcijanina (Ga 2,16.19-20)*, StBob 1 (2001) 1, 93-116.
- E. KÄSEMANN, *Amt und Gemeinde in Neuen Testament. Exegetische Versuche und Besinnungen*, 1, Göttingen 1960.
- E. KÄSEMANN, *Il grido liturgico di libertà*, w: *Prospettive paoline*, red. E. Käsemann, Brescia 1972, 175-194.
- E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, Grand Rapids 1990, tłum. z niemieckiego: *An die Römer*, Tübingen 1973.
- C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. K. Bardski, W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000.
- G. KEHNSCHERPER, *Die Stellung der Bibel und der Alten Christlichen Kirche zur Sklaverei*, Halle 1957.
- R. KEMPIAK, *Chryzologiczne podstawy Pawłowej krytyki Prawa*, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. M.S. Mróz, Lublin 2005, 167-188.
- R. KIEFFER, *Le primat de l'amour. Commentaire épistémologique de 1 Corinthiens 13*, Paris 1975.

- Z. KIERNIKOWSKI, *Posługiwanie ojcostwu Boga*, Warszawa 2001.
- R. KIRCHHOF, *Die Sünde gegen den eigenen Leib: Studien zu porn und porneia in 1 Kor 6,12-20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten*, Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 18, Göttingen 1994.
- G. KITTEL, *eikōn*, w: TWNT II, 393-396.
- O. KNOCH, *Der Geist Gottes und der neue Mensch. Der Heilige Geist als Grundkraft und Norm des christlichen Lebens in Kirche und Welt nach dem Zeugnis des Apostels Paulus*, Stuttgart 1975.
- C.R. KOESTER, *A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 2001.
- A. KONDRACKI, *Niewolnicy w Starym i Nowym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, 269-290.
- J. KREMER, *Der Erste Brief an die Korinther* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1997.
- J. KUDASIEWICZ, *Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1987.
- J. KUDASIEWICZ, *Nowotestamentalne rozumienie pracy na tle ówczesnych poglądów*, w: *Spółeczny wymiar orędzia biblijnego. VII Bydgoskie Dni Społeczne (15-19 III 1993) zorganizowane przez Komisję Episkopatu Polski „Iustitia et Pax”*, red. T. Makowski, Gniezno – Bydgoszcz 1994, 49-61.
- J. KUDASIEWICZ, *Pieśń nad pieśniami chrześcijańskiego małżeństwa (Ef 5,21-33)*, w: *U źródeł mądrości*, red. S. Haręzga, Rzeszów 1997, 211-246.
- J. KUDASIEWICZ, *Rola charyzmatów w Kościele pierwotnym w świetle listów św. Pawła*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki* 4, Lublin 1979, 45-78.
- J. KUDASIEWICZ, *Wolność od Prawa (Rz 7,1-4) w świetle historii egzegezy*, ACr 27 (1995), 211-217.
- A. KURAS, *Bóg Ojcem w Nowym Testamencie*, RBL 35, 3 (1982), 191n.
- B. KURAS, „Czy nie wiecie, że jesteście świątynią?”, w: *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane O. Prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, red. T.M. Dąbek, T. Jelonek, Kraków 1993, 159-167.
- B. KURAS, *O chrześcijańskiej czystości. Podstawy biblijne*, Kraków 2001.

- G.E. LADD, *The Holy Spirit in Galatians*, w: *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, Fs. M.C. Tenney, red. G.F. Hawthorne, Grand Rapids 1975, 211-216.
- J. LAMBRECHT, *Second Corinthians*, Sacra Pagina 8, Collegeville 1999.
- H. LANGKAMMER, *Apostoł Paweł i jego dzieło*, Opolska Biblioteka Teologiczna 46, Opole 2001.
- H. LANGKAMMER, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom 1999.
- H. LANGKAMMER, *Duch Święty w Listach św. Pawła*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 9 (1981), 113-124.
- H. LANGKAMMER, *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985.
- H. LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Attende Lectioni 3, Katowice 1976.
- H. LANGKAMMER, *List do Efezjan* (Biblia Lubelska), Lublin 2001.
- H. LANGKAMMER, *List do Filipian* (Biblia Lubelska), Lublin 2001.
- H. LANGKAMMER, *List do Galatów. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1999.
- H. LANGKAMMER, *List do Galatów* (Biblia Lubelska), Lublin 1994.
- H. LANGKAMMER, *List św. Judy i II List św. Piotra oraz ich znaczenie dla kontynuacji doktryny apostołskiej*, RTK 32 (1985) z. 1, 109-121.
- H. LANGKAMMER, *List do Kolosan* (Biblia Lubelska), Lublin 2002.
- H. LANGKAMMER, *Listy Pasterskie* (Biblia Lubelska), Lublin 2006.
- H. LANGKAMMER, *List do Rzymian. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1999.
- H. LANGKAMMER, *List do Rzymian* (Biblia Lubelska), Lublin 2005.
- H. LANGKAMMER, *Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, Colloquium Salutis 7 (1975) 3, 237-250.
- H. LANGKAMMER, *Nauka św. Pawła o Kościele*, w: *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szłaga, Lublin 1984.
- H. LANGKAMMER, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995.
- H. LANGKAMMER, *Ora et labora. Modlitwa i praca. Duchowość biblijna*, Wrocław 1996.
- H. LANGKAMMER, *Passio Domini Jesu Christi. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa*, Warszawa 1994.

- H. LANGKAMMER, *Przyrzeczenie dożgonnej czystości w świetle Pisma świętego*, Scriptura Sacra 2 (1998) 1, 131-143.
- H. LANGKAMMER, *Pierwszy i Drugi List do Koryntian* (Biblia Lubelska), Lublin 1998.
- H. LANGKAMMER, *Pneumatologia biblijna (ruach – pneuma)*, Opolska Biblioteka Teologiczna 27, Opole 1998.
- H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu* 1-2, Wrocław 1984-1985.
- H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu* 2, Lublin 1992.
- H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu część druga. Parw. List do Hebrajczyków*, Wrocław 1984.
- H. LANGKAMMER, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976.
- H. LANGKAMMER, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1992.
- H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004.
- F. LAUB, *1 und 2 Tessalonischer Brief*, Würzburg 1988.
- S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Galates*, Lectio Divina. Commentaires 9, Paris 2000.
- S. LÉGASSE, *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniens*, Lectio Divina. Commentaires 7, Paris 1999.
- D.J. MacLEOD, *The Finality of Christ: An Exposition of Hebrews 1,1-4*, BS 162 (2005), 212-215.
- S. LEWIS, *So that God may be all in All: 1 Corinthians 15,12-34*, SBFLA 49 (1999), 197n.
- J.B. LIGHTFOOT, *Epistle of the Romans. Notes of the Epistles of St. Paul*, [brak miejsca wydania] 1999.
- J.B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle to the Galatians*, [brak miejsca wydania] 1999.
- J.B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistles to the Colossians and Philemon*, [brak miejsca wydania] 1999.
- J.B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle to the Philipians*, [brak miejsca wydania] 1999.

- A. LINDEMANN, *Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur „demokratischen“ Ekklesiologie bei Paulus*, ZThK 92 (1995), 140-165.
- E. LOHSE, *Theologische Ethik des Neuen Testaments*, Stuttgart 1988.
- G. LORENC, *Nauka św. Pawła o charyzmatach*, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, red. J. Frankowski, B. Widła, Warszawa 1976, 265-296.
- J. ŁACH, *„Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5,1)*, STV 29 (1991) 2, 33-46.
- J. ŁACH, *Jezus syn Dawida (studium egzegetyczno-teologiczne)*, Warszawa 1973.
- J. ŁACH, *Kodeks domowy w Liście do Kolosan (Kol 3,18-4,1)*, ACr 27 (1995), 219-231.
- S. ŁACH, *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz – ekskursy* (PŚNT X), Lublin 1959.
- S. ŁACH, *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959.
- J. ŁACH, *Pan moim światłem*, w: *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jerzego Chmiela w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, 219-231.
- J. ŁACH, *„Ponieważ wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5,12)*, RBL 12 (1959), 559-572.
- J. ŁACH, *Podstawy zachowań moralnych w Liście do Hebrajczyków*, w: *Diligis me? Pasce. Księga jubileuszowa dedykowana Biskupowi sandomierskiemu Wacławowi Józefowi Świerżawskiemu na pięćdziesięciolecie święceń kapłańskich 1949-1999*, 1, red. Czerwik, M. Mierza, Sandomierz 1999, 223-235.
- J. ŁACH, *Podstawy zachowań etycznych w świetle niektórych tekstów Biblii*, TST 23 (2004), 133-143.
- J. ŁACH, *Ubiegajcie się o miłość (1 Kor 12,31-14,1)*, w: *Dłużnicy miłości. Egzegeza wybranych tekstów Pawłowych*, red. J. Łach, Warszawa 1994, 50-80.
- J. ŁACH, *„Wiara bez uczynków jest martwa” (Jk 2,26)*, w: *Wiara i życie. W nurcie zagadnień posoborowych*, 16, red. B. Bejze, Warszawa 1985, 62-72.
- J. ŁACH, *Wszelka władza od Boga pochodzi (Rz 13,1-7)*, w: *Dłużnicy miłości. Egzegeza wybranych tekstów Pawłowych*, red. J. Łach, Warszawa 1994, 21-32.

- R. MAHONEY, *epichorēgō*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2, Stuttgart – Köln – Berlin 1992, 114-115.
- I. MAISCH, *Der Brief an die Gemeinde in Kolossä*, Stuttgart 2003.
- F. MANZI, *La fede degli uomini e la singolare relazione filiale di Gesù con Dio nell' Epistola agli Ebrei*, Bb 81, 1 (2000), 40.
- W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, AncBib 19, Roma 1963.
- W. MARCHEL, *Abba, Pere! La prière du Christ et des chrétiens*, AnBib 19, wyd. 2, Romae 1971.
- M. MARCZEWSKI, „[...] kto nie chce pracować, niech też i nie je” (2 Tes 3,10). *Nowotestamentalna teologia pracy ludzkiej*, Roczniki Naukowe Caritas 6 (2002), 155-167.
- C.M. MARTINI, *Il segreto della Prima Lettera di Pietro*, Casale Monferrato 2005.
- F.J. MATERA, *Galatians*, Sagra Pagina 9, Collegeville 1992.
- C.P. MÄRZ, *Hebräerbrief*, Die Neue Echter Bibel 16, Würzburg 1989.
- J. McRAY, *Paul. His Life and Teaching*, Grand Rapids, Michigan 2002.
- S. MĘDALA, *Tajemnica Bożej ekonomii zbawienia (List do Efezjan)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, 9, red. J. Frankowski i S. Mędała, Warszawa 1997, 450n.
- S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Biblioteka Zwójów. Tłó Nowego Testamentu 1, red. Z.J. Kapera, S. Mędała, Kraków 1994.
- F. MICKIEWICZ, „Błogosławieni czystego serca (...)”. *Biblijne podstawy slubu czystości*, w: *I nic nad Boga. Apostolski wymiar życia konsekrowanego. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Franciszkowi Bogdanowi SAC z okazji dziewięćdziesiątej rocznicy urodzin i sześćdziesięciopięciolecia święceń kapłańskich*, red. A. Dyr, P. Góralczyk, Ząbki 1999, 95-114.
- F. MICKIEWICZ, *Biblijne podstawy cnoty gościnności*, Communio 20 (2000) 3, 61-72.
- F. MICKIEWICZ, „Przez Jezusa w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2,18). *Bóg jako Ojciec w Listach św. Pawła*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, 125-148.

- F. MICKIEWICZ, *Świątynia duchowa jako motywacja napomnień moralnych w Listach św. Pawła do Koryntian*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr. hab. Janowi Łachowi*, Warszawa 1997, 273-285.
- E.I. MILLER, *Is Galatians 3:28 the great egalitarian text?*, Expository Times 114 (2002), 9-11.
- A.C. MITCHELL, *Hebrews*, Sacra Pagina 13, Collegeville 2007.
- J. MOLTSMANN, *The Church in the Power of the Spirit. A Contribution to Messianic Ecclesiology*, New York 1977.
- R. MOŃ, *Etyka objawiona a naturalna w Rz 1,18-32*, STV 17 (1979) 2, 65-80.
- J. MOORE, K. NEFF, *A New Testament Blueprint for the Church*, Chicago 1985.
- J. MURPHY-O'CONNOR, *L'existence chrétiennes selon saint Paul*, Paris 1974.
- F. MUSSNER, *Die Theologie der Freiheit nach Paulus*, Freiburg 1976.
- F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, HTKNT 9, Leipzig 1973 (przedruk z serii wydawniczej Herdera), 183.
- H. MUSZYŃSKI, „Gdzie Duch Pański – tam wolność (2 Kor 3,17)”, w: *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane O. Prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, red. T.M. Dąbek, T. Jelonek, Kraków 1993, 222-234.
- P.G. MÜLLER, *Der Erste und Zweite Brief an die Thessaloniker* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 2001.
- M. McNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Rome 1966.
- E. NARDONI, *Drugi List do Tymoteusza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2001, 1591-1595.
- E. NARDONI, *The Concept of Charism in Paul*, CBQ 55 (1993), 68-80.
- P. NASIŁOWSKI, *Pochwała wiary (Hbr 11)*, Bobolanum 10 (1999) z. 2, 291-324.
- K. NIEDERWIMMER, *Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss*, Wien 2003.

- Z. NIEMIRSKI, *Listy Pawłowe. List do Hebrajczyków (Wprowadzenie)*, Radom 1998.
- D. NOWAK, *O 'eso 'anthropos (2 Kor 4,16; Rz 7,22). Przyczynek do antropologii św. Pawła*, *Studia Humanistyczno-Teologiczne* 2 (2003), 115-132.
- L. OBERLINER, *Die Pastoralbriefe. Kommentar zum Ersten Timotheus-brief*, HTKNT 11/2, Freiburg – Basel – Wien 1994.
- P.T. O'BRIEN, *Church*, w: *Dictionary of Paul and his Letters*, red. G. F. Hawthorne, R.P. Martin, Downers Grove, Illinois 1993, 123-131.
- A. PACIOREK, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 1, Tarnów 1995.
- A. PACIOREK, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 2, Tarnów 1996.
- A. PACIOREK, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 2, Tarnów 1997.
- A. PAPATHOMAS, „Das agonistische Motiv 1 Kor 9,24ff. im Spiegel zeitgenössischer dokumentarischer Quellen”, *NTS* 43 (1997), 223-241.
- D. PATTE, *Preaching Paul*, Philadelphia 1984.
- H. PAULSEN, *Der Zweite Petrusbrief und Judasbrief*, Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 12/2, Göttingen 1992.
- R. PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991.
- R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*, Brescia 1976.
- R. PENNA, *Lo Spirito di Gesù Cristo*, PSV 4 (1981), 160-172.
- R. PENNA, *Spirito Santo*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Cinisello Balsamo 1988 (dalej jako NDTB), 1498-1518.
- P. PERKINS, *Ministering in the Pauline Churches*, New York 1982.
- J. PFAMMATTER, *Kollosserbrief*, w: *Epheserbrief. Kollosserbrief*, Würzburg 1987, 61-62.
- R. PINDEL, *Wobronie Ewangelii. Analiza literacko-retoryczna Ga 1,11-2,21*, Kraków 2001.
- S. POGÓRSKI, *Eschatologiczne znamię moralności chrześcijańskiej*, AK 81 (1973), 50-72.
- P. POKORNY, *Das Geheimnis ist groß: Eph 5,21-33: theologische Voraussetzungen und hermeneutische Folgen einer paränetischen Aussage: ein Beitrag zur Begründung der christlichen Ethik*, *Berliner Theologische Zeitschrift* 19 (2002), 175-182.

- B. PONIŻY, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Biblioteka Pomocy Naukowych 17, Poznań 2000.
- W. POPLATEK, *Istota sumienia według Pisma św.*, Lublin 1961.
- R. POPOWSKI, red., *Wielki słownik grecko-polski*, Warszawa 1997.
- I. De La POTTERIE, S. LYONET, *La vita secondo la Spirito, condizione del cristiano*, wyd. 2, Roma 1971.
- G. DEL POZO, *Chrześcijańskie życie w Duchu i według Ducha*, w: *Duch Odnawiciel*, Kolekcja Communio 12, Poznań 1998, 218-232.
- P. PROULX, L. ALONSO-SCHÖKEL, *Hebr 6,4-6 εἰς μετάνοιαν ἀνὰ σταυροῦντας*, Bb 56 (1975), 193-209.
- H. PULSEN, *Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief*, Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 12/2, Göttingen 1992.
- J. PYTEL, *Religijne i społeczne aspekty pracy w pismach Pawłowych*, STV 20 (1982) 2, 97-104.
- J.K. PYTEL, *Człowiek jako świątynia w nauce Nowego Testamentu*, RBL 15 (1962), 337-343.
- J.K. PYTEL, *Gościnność w Biblii. Studium źródłowo-porównawcze*, Poznań 1990.
- J.K. PYTEL, *Nowotestamentalna terminologia gościnności*, RBL 34 (1981), 162-165.
- J.K. PYTEL, *Pojęcie gościnności w literaturze biblijnej i greckiej*, RBL 30 (1977), 172-181.
- Z. RADZIWOŁEK, *Dary Ducha Świętego w życiu chrześcijanina. Studium biblijne na podstawie Corpus Paulinum*, Legnica 2006.
- G. RAFIŃSKI, *Pawłowe pojęcie charyzmatów*, w: *Duch Odnawiciel*, Kolekcja Communio 12, Poznań 1998, 300-331.
- W. RAKOCY, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003.
- G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, 1: *Od początków do Sokratesa*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1994; 2: *Platon i Arystoteles*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1996.
- Y. REDALIÉ, *Les Épîtres Pastorales (1 et 2 Timothée; Tite)*, w: *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, red. D. Marguerat, Genève 2000, 307.

- B. REICKE, *The Epistles of James, Peter, and Jude*, AncBib 37, Garden City, New York 1981.
- U.(SUNG-YUL) RHEE, *Christology, Chiasm, and the Concept of Faith in Hebrews 10,19-89*, w: *Filologia Novotestamentaria* vol. XVI, 2003, 47-48.
- M. RIBER, *Praca w Biblii*, Warszawa 1979.
- E.J. RICHARD, *First and Second Thessalonians*, Sacra Pagina 11, Collegeville 1995.
- PH. ROLLAND, *À l'écoute de l'Épître aux Romains*, Paris 1991.
- J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament* (Das Neue Testament Deutsch 10), Göttingen 1993.
- J. ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus*, EKKNT 15, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1988.
- S. ROMANELLO, *Paolo e la Legge. Prolegomeni a una riflessione organica*, Rivista Biblica 54 (2006), 321-356.
- S. ROMANELLO, *Rom 7,7-25 and the impotence of the Law. A Fresh Look at a Much-Debated Topic Using Literary-Rhetorical Analysis*, Biblica 84 (2003), 510-530.
- K. ROMANIUK, *Chrześcijanin a władza świecka w świetle Rz 13,1-7*, w: *Wokół Ewangelii i Listów świętego Pawła*, red. K. Romaniuk, Warszawa 2002, 211-220.
- K. ROMANIUK, *Etyka św. Pawła*, w: *Biblia. Księga życia Ludu Bożego*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, 111-119.
- K. ROMANIUK, *Etyka św. Pawła*, w: *Studia nie tylko nad św. Pawłem*, red. K. Romaniuk, Poznań 1999, 236-249.
- K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2, Poznań – Kraków 1999.
- K. ROMANIUK, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz* (PŚNT XII), Poznań 1978.
- K. ROMANIUK, *List do Rzymian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (PNT 6, cz. 1), Warszawa 1978.
- K. ROMANIUK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981.
- K. ROMANIUK, *Motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła*, Poznań 1971.

- K. ROMANIUK, *Najbardziej charakterystyczny rys sumienia u św. Pawła*, w: *Studia nie tylko nad św. Pawłem*, red. K. Romaniuk, Poznań 1999, 230-235.
- K. ROMANIUK, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983.
- K. ROMANIUK, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1986.
- K. ROMANIUK, *Spiritus clamans*, VD 40 (1962), 190-198.
- K. ROMANIUK, *Temat postugi apostołskiej w metaforach literackich św. Pawła*, Zeszyty Naukowe KUL, X (1967), 45-58.
- K. ROMANIUK, „Uwielbiajcie Boga w waszym ciele”. *Biblijne spojrzenie na problem czystości* [1 Kor 6,20], CT 56 (1986) 4, 5-19.
- K. ROMANIUK, *Zasady nowego życia. Zarys teologii moralnej św. Pawła*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, 3, red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer, Lublin 1978, 203-238.
- M. ROSIK, *Zasadnicze wątki apokaliptyczne apokryfów Starego Testamentu*, Scriptura Sacra 10 (2006), 61-74.
- M. ROSIK, *Sumienie jako wyznacznik moralności*, w: *W służbie ludowi Bożemu. Powołanie człowieka*, 6, red. B. Bejze, Poznań – Warszawa 1983, 208-223.
- J. ROSŁON, *Los zmarłych w świetle ksiąg Starego Testamentu*, Collectanea Theologica 43 (1973) z. 4, 105-110.
- W. ROSŁON, R. RUBINKIEWICZ, *List do Filipian*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996.
- B.S. ROSNER, *Temple prostitution in 1 Corinthians 6:12-20*, Novum Testamentum 40 (1998), 336-351.
- R. RUBINKIEWICZ, *oprac. i wstępy, Apokryfy Starego Testamentu*, Lublin – Warszawa 1999.
- R. RUBINKIEWICZ, *Małżeństwo i dziewictwo w nauce św. Pawła* (1 Kor 7,1-40), ZNKUL 23 (1980) 3, 45-50.
- R. RUBINKIEWICZ, „Pan zaś jest Duchem” (2 Kor 3,17), RBL 35 (1982), 36-42.
- L. RYKEN, J.C. WILHOIT, T. LONGMANN III, *Słownik symboliki biblijnej*, tłum. z angielskiego *Dictionary of Biblical Imagery*, Warszawa 1998.
- L. SABOURIN, *Crucifying Afresh for One's Repentance*, BTB 6 (1976), 264-271.

- A. SAND, *aparchē*, w: EWNT I, 278-280.
- C. Di SANTE, *Lo straniero nella bibbia: saggio sull'ospitalità*, Troina 2002.
- S. SCHATZMANN, *A Pauline Theology of Charismata*, Peabody 1987.
- K.H. SCHELKLE, *Paulus. Leben – Briefe – Theologie*, Darmstadt 1981.
- K.H. SCHELKLE, *Theologie des Neuen Testaments*, 1-4, Düsseldorf 1968-1976.
- R. SCHNACKENBURG, *Baptism in the Thought of St. Paul*, Oxford 1964.
- R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser*, EKKNT 10, Zürich, Einsiedeln, Köln, Neukirchen-Vluyn 1982.
- R. SCHNACKENBURG, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983.
- S. SCHNEIDER, *Vollendung des Auferstehens. Eine exegetische Untersuchung vor 1 Kor 15,51-52 und 1 Tes 4,13-18*, Würzburg 2000.
- U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2002.
- U. SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin – New York 2003.
- W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. IV, EKK 7/4, Neukirchen-Vluyn 2001.
- W. SCHRAGE, *Der Jakobusbrief*, w: *Die Briefe des Jakobus, Petrus und Judas*, red. H. Balz, W. Schrage, Göttingen, Zürich 1993, 24.
- G. SCHRENK, *Pather*, w: TWNT V, 1009.
- E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. – 135 d.C.)*, II, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 6, tłum. V. Gatti, Brescia 1987.
- E. SCHWEIZER, *Der Brief an die Kolosser*, EKKNT 12, Zürich, Einsiedeln, Köln, Neukirchen-Vluyn 1980.
- E. SCHWEIZER, *pneuma*, w: TWNT VI, 413-450.
- E. SCHWEIZER, *pneuma*, w: TWNT VI, 413-436.
- E. SCHWEIZER, *sarks*, w: TWNT VII, 124-138.
- E. SCHWEIZER, *sōma*, w: TWNT VII, 1054-1079.
- B. SEEMET, *Dzieje Apostolskie i Listy Katolickie*, Tarnów 2001.
- G.S. SHOGREN, *The „wretched man” of Romans 7:14-25 as reductio ad absurdum*, *Evangelical Quarterly* 72 (2000), 119-134.

- B. SŁOMKA, *1 i 2 List do Tesaloniczan*, Wrocław 1995.
- W. SŁOMKA, „Gdzie Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3,17), w: „*Niech zstąpi Duch Twój*”, red. J. Misiurek, A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1999, 130-139.
- G.R. SMILLIE'A, *Contrast or Continuity in Hebrews 1,1-2?*, NTS 51, 4 (2005), 543-560.
- D.L. SMITH, *All God's People. A Theology of the Church*, Wheaton, Illinois 1996.
- F. SOTTOCORNOLA, *Chrystus wzorem miłości. List do Efezjan 5,2.21-23*, w: *Małżeństwo chrześcijańskie. Komentarze egzegetyczno-duszpasterskie do czytań biblijnych*, red. M. Masini, Warszawa 1983, 126-132.
- T. SÖDING, *Die Trias: Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische studie*, Stuttgart 1992.
- C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, 1-2, Paris 1965.
- L. STACHOWIAK, *Zagadnienie dualizmu antropologicznego w Starym Testamencie i literaturze międzytestamentalnej*, STV 7 (1969) 2, 3-31.
- A. STANDHARTINGER, *The origin and intention of the household code in the letter to the Colossians*, *Journal for the Study of NT* 79 (2000), 117-130.
- S.J. STASIAK, *Eschatologia w Listach Pasterskich. Specyfika terminów rzeczownikowych*, Legnica 1999.
- J. STĘPIEŃ, *Biblijna wizja pracy*, CT 54 (1984) 1, 45-56.
- J. STĘPIEŃ, *Kościół Ciałem Chrystusa w wielkich listach św. Pawła*, CT 41 (1971) f. 4, 25-44.
- J. STĘPIEŃ, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie* (PNT 9), Poznań – Warszawa 1979.
- J. STĘPIEŃ, *Organizacja pierwotnego Kościoła w listach św. Pawła*, STV 2 (1964) nr 1-2, 309-404.
- J. STĘPIEŃ, *Syneidesis (sumienie) w antropologii św. Pawła*, w: *Człowiek we wspólnotie Kościoła. Księga pamiątkowa na dwudziestopięciolecie Akademii Teologii Katolickiej*, red. L. Balter, Warszawa 1979, 162-201.
- J. STĘPIEŃ, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979.

- P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, t. 1, 1997²; t. 2, 1999.
- J. SUGGIT, *The Fatherhood of God: Galatians 1,3*, *Neot* 37, 1 (2003), 97-102.
- A. SUSKI, *Kodeks małżeński w Liście do Efezjan*, w: *Studia z biblistyki* 2 (1980), 231-291.
- J. SZLAGA, *Personalistyczna koncepcja wiary według Listu do Hebrajczyków*, *ZN KUL* 21 (1978) z. 1, 41-47.
- E. SZYMANEK, *Chrzest w rozumieniu św. Pawła (Ga 3,27)*, w: *List do Galatów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (PŚNT VI), Poznań – Warszawa 1978, 132-153.
- E. SZYMANEK, *Istota synostwa Bożego (Gal 3, 26-27)*, *RTK* 16 (1969) z. 1, 61-76.
- E. SZYMANEK, *List do Galatów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (PŚNT VI cz. 2), Poznań – Warszawa 1978.
- E. SZYMANEK, *Wolność ewangeliczna na podstawie Listu do Galacjan*, *RBL* 33 (1980), 308-314.
- E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990.
- S. SZYMIK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, 207-225.
- S. SZYMIK, *Problem polemiki antyepikurejskiej w pismach Nowego Testamentu*, Lublin 2003.
- S. SZYMIK, *Textkritische und exegetisch-theologische Untersuchung zu 1 Kor 15, 49*, *RT* 52 (2005) z. 1, 117-133.
- P. TERNANT, *Kościół*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań – Warszawa 1985, 383-393.
- G. THEISSEN, *Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, tłum. F. Wycisk, Kraków 2004.
- M. THRALL, *The Pauline Use of syneidesis*, *NTS* 14 (1967), 118-125.
- D. TOMCZYK, *Bezżenność i małżeństwo w Panu. Nowa interpretacja 1 Kor 7*, *CT* 56 (1986) 4, 167-173.
- W. TRILLING, *Der Zweite Brief an die Thessaloniker*, *EKKNT* 14, Zürich, Einsiedeln, Köln, Neukirchen-Vluyn 1980.

- C. TROISFONTAINES, *Les viandes sacrifiées: Saint Paul et les Corinthiens*, w: *Képoi: de la religion à la philosophie: mélanges offerts à André Motte*, red. E. Delruelle, V. Pirenne-Delforge, Liège 2001, 257-268.
- A. TRONINA, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa 1998.
- D. UDOETTE, *Prophecy and Tongues: A Pauline Theology of Charismata for Service in the Church (1 Kor 14)*, Roma 1993.
- A. VANHOYE, *Carisma*, w: *NDTB*, 245-250.
- A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento (ad uso degli studenti)*, Roma 1994.
- A. VANHOYE, *La Lettera ai Galati (ad uso degli studenti)*, Roma 1992.
- U. VANNI, *Lo Spirito e la libertà secondo Paolo*, *PSV* 4 (1981), 173-185.
- J.S. VOS, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie*, Assen 1973.
- F. VOUGA, *L'Épître de Jacques*, w: *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, red. D. Marguerat, Le Monde de la Bible 41, Genève 2000.
- A. VÖGTLE, *Der Judasbrief. Der Zweite Petrusbrief*, *EKKNT* 22, Düsseldorf 1994.
- A. VÖGTLE, *Der Judasbrief. Der 2. Petrusbrief*, *EKK* 22, Neukirchen 1994.
- Z. WANAT, „Największa jest miłość” (1 Kor 13,13). *Szczęście nieustannie odkrywane*, *Theologica Thoruniensia* 2 (2001) 2, 259-271.
- A. WEISER, *Der zweite Brief an Timotheus*, *EKKNT* 16/1, Zürich – Neukirchen-Vluyn 2003.
- H.D. WENDLAND, *Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung*, Göttingen 1970.
- D. WENHAM, *Paul. Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, Grand Rapids, Cambridge 1995.
- U. WICKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 12-16)*, *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament* 6/3, Neukirchen-Vluyn 1989.
- U. WILCKENS, *Rechtfertigung als Freiheit*, Düsseldorf 1974.

- S.K. WILLIAMS, *Promise in Galatians: A Reading of Paul's Reading of Scripture*, JBL 107 (1988), 709-720.
- W. WOLBERT, *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7*, Düsseldorf 1981.
- M. WOLNIEWICZ, *Nauka o bezżeństwie i dziewictwie w Pierwszym Liście św. Pawła do Koryntian*, RBL 11 (1958), 190-205.
- S. WRONKA, *La struttura e il contenuto del codice domestico di Col 3,18-4,1*, ACr 35 (2003), 273-290.
- J. ZAŁĘSKI, *Chrześcijanin wobec władzy świeckiej według Rz 13,1-7 i 1 P 2,13-17*, Warszawa 1996.
- J. ZAŁĘSKI, *Chrześcijanin w świecie i wobec świata (Pierwszy List św. Piotra)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 10*, red. J. Frankowski i R. Bartnicki, Warszawa 1992, 103.
- J. ZAŁĘSKI, *Najnowsze próby wyjaśnienia przywileju Pawłowego (1 Kor 7,15)*, STV 19 (1981) 1, 21-34.
- J. ZAŁĘSKI, *Nauka św. Pawła na temat małżeństwa w 1 Kor 7,12b-13*, RBL 39 (1986), 108-111.
- J. ZAŁĘSKI, *Nierozzerwalność małżeństwa według św. Pawła. O tzw. przywileju Pawłowym. 1 Kor 7,10-16*, Katowice 1992.
- J. ZAŁĘSKI, *Posłuszeństwo władzy świeckiej według 1 Pt 2,13-17*, CT 54 (1984) 4, 39-50.
- J. ZAŁĘSKI, *Problem „wyjątku” w 1 Kor 7,15-16*, CT 53 (1983) 3, 43-63.
- S. ZEDDA, *L'adozione afigli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Ga 4,6*, AnBib 19, Roma 1952.
- I.M. ZEITLIN, *Jesus and the Judaism of His Time*, Cambridge 1988.
- R. ZDZIARSTEK, *Chrystologia Świętego Pawła*, 1, Kraków 1989.
- M. ZERWICK, *Biblical Greek*, Roma 1994.

Skróty za: *Instructions for contributors*, Biblica 70 (1989)4, 577-596.

Skróty spolszczone za: *Encyklopedia katolicka. Wykaz skrótów*, Lublin 1993.

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne	5
Wprowadzenie	7

Ks. Jan Załęski

OBRAZ BOGA OJCA	11
------------------------------	-----------

I. Terminologia	19
II. Bóg Ojcem Jezusa	21
III. Jezus Synem Bożym	25
IV. Bóg naszym Ojcem	59

S. Ewa Józefa Jezierska OSU

CHRYSTOLOGIA	71
---------------------------	-----------

I. Chrystologia Listu do Rzymian	72
1. Jezus – Synem Bożym	72
2. Jezus – zadośćczyniący Bogu za ludzi	73
3. Skutki dzieła zbawczego Jezusa	74
4. Jezus wywyższony	74
II. Chrystologia Pierwszego Listu do Koryntian	75
1. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa	76
2. Jezus Chrystus – Mesjaszem	77
3. Jezus Chrystus – Panem	78
III. Chrystologia Drugiego Listu do Koryntian	80

1. Jezus – obrazem Ojca	80
2. Jezus – Panem	81
3. Dzieło zbawcze Jezusa	81
4. Charakterystyka ziemskiego życia Jezusa	81
IV. Chrystologia Listu do Galatów	82
1. Jezus – Bogiem Wcielonym	83
2. Dzieło zbawcze Jezusa	84
3. Wskrzeszenie Jezusa	85
V. Chrystologia Listu do Efezjan	86
1. Jezus – Bogiem	86
2. Preegzystencja Jezusa	87
3. Dzieło zbawcze Jezusa	87
4. Wskrzeszenie Jezusa	88
5. Skutki dzieła zbawczego Jezusa	88
VI. Chrystologia Listu do Filipian	89
1. Preegzystencja Jezusa	89
2. Wcielenie Jezusa	90
3. Wywyższenie Jezusa	90
4. Jezus – Zbawcą	91
VII. Chrystologia Listu do Kolosan	92
1. Chrystus – obrazem Boga niewidzialnego	93
2. Jezus Chrystus – pierworodnym wobec stworzeń	93
3. Jezus Chrystus – zasada wszechrzeczy	94
4. Chrystus – Głową Ciała Kościoła	95
5. Jezus Chrystus – wzorem i racją istnienia ludzkości	95
6. Jezus Chrystus – pojednaniem stworzenia z Bogiem	96
VIII. Chrystologia Pierwszego Listu do Tesaloniczan	97
1. Jezus Chrystus jest Bogiem	97
2. Jezus Chrystus umarł i zmartwychwstał	98
3. Jezus Chrystus powróci w momencie paruzji	99
4. Owoce zmartwychwstania Jezusa	99
5. Dar przebywania wierzących z Chrystusem w wieczności	100
IX. Chrystologia Drugiego Listu do Tesaloniczan	101

1. Sformułowanie „Bóg Ojciec i Pan nasz Jezus Chrystus”	101
2. Sformułowanie „Pan nasz Jezus Chrystus i Bóg Ojciec”	102
3. Sformułowania zawierające tytuł „Pan nasz Jezus Chrystus”	102
4. Paruzja Jezusa Chrystusa	103
X. Chrystologia Pierwszego Listu do Tymoteusza	104
1. Jezus Chrystus jest Bogiem	104
2. Jezus Chrystus – prawdziwym Człowiekiem	105
3. Jezus Chrystus – Zbawicielem	105
4. Jezus Chrystus – uwielbiony	106
5. Paruzja Jezusa Chrystusa	106
6. Jezus Chrystus – Panem wierzących, sferą ich życia	106
XI. Chrystologia Drugiego Listu do Tymoteusza	107
1. Jezus Chrystus – Bogiem i pośrednikiem między Bogiem i ludźmi	108
2. Jezus Chrystus – Człowiekiem	108
3. Jezus Chrystus – Sędzią w „owym dniu”	109
4. Jezus Chrystus – sferą życia wiernych	109
XII. Chrystologia Listu do Tytusa	110
1. Jezus – Zbawicielem	111
2. Jezus – Wcielonym Bogiem	111
3. Paruzja Jezusa	112
4. Zadośćuczynny charakter dzieła Jezusa	112
XIII. Chrystologia Listu do Filemona	113
1. Tytuł „Chrystus”	114
2. Tytuł „Chrystus Jezus”	114
3. Tytuł „Pan”	115
XIV. Chrystologia Listu do Hebrajczyków	116
1. Jezus Chrystus – Synem Bożym	116
2. Jezus Chrystus – prawdziwym człowiekiem	117
3. Ofiara Jezusa – zbawieniem dla „wszystkich, którzy Go szukają” (Hbr 5,9)	118
4. Wywyższenie Jezusa	119
5. Jezus Chrystus arcykapłanem	119

XV. Chrystologia Listu św. Jakuba	121
1. Jezus – Panem	121
2. Jezus – Chrystusem	122
3. Paruzja Jezusa	122
XVI. Chrystologia Pierwszego Listu św. Piotra	123
1. Preegzystencja Jezusa	123
2. Dzieło zbawcze Jezusa	124
3. Jezus zmartwychwstały	124
4. Jezus uwielbiony	124
XVII. Chrystologia Drugiego Listu św. Piotra	125
1. Jezus – Panem naszym	126
2. Jezus – Zbawicielem	126
3. Paruzja Jezusa	126
XVIII. Chrystologia Listu św. Judy	127
1. Jezus Chrystus jest Bogiem	127
2. Jezus jest „Panem naszym” (Jud 4; 17; 21; 25)	127
3. Jezus przyjdzie powtórnie	128
4. Jezus Chrystus jest pośrednikiem	128
Konkluzja	129

Ks. Dariusz Kotecki

PNEUMATOLOGIA	131
----------------------------	------------

I. Duch Jezusa Chrystusa	134
1. „Duch Syna” w Ga 4,6-7	135
2. Duch Chrystusa w Rz 8,9-11	136
3. Duch Jezusa Chrystusa w Flp 1,19	146
4. Duch Chrystusa w 1 P 1,11	148
II. Duch Święty w życiu chrześcijanina	151
1. Dar Ducha Świętego i jego skutki	151
2. Dar Ducha i chrzest	165
3. Życie według Ducha	169

III. Duch a Kościół	182
IV. Duch a natchnienie	194
V. Duch jako Osoba	196
Konkluzja	199

Ks. Jan Klinkowski

EKLEZJOLOGIA	201
---------------------------	------------

I. Kościół wypełnieniem misji starotestamentalnej wspólnoty ..	206
II. Włączenie do wspólnoty wierzących w Chrystusa	209
III. Trwanie we wspólnocie z Chrystusem	210
1. Życie w Chrystusie	210
2. Być uczniem	212
3. Kościół Ciałem Chrystusa	213
4. Kościół jako budowla oparta na fundamencie Chrystusa ..	216
5. Kościół jako oblubienica Chrystusa	218
6. Kościół jako uprawnna rola	218
7. Kościół jak drzewo oliwne	219
IV. Struktura Kościoła	220
1. Hierarchiczny wymiar Kościoła	220
2. Charyzmatyczny wymiar Kościoła	228
V. Cel Kościoła	230

Ks. Stefan Szymik MSF

ANTROPOLOGIA	233
---------------------------	------------

I. Antropologia św. Pawła	234
1. Terminologia antropologiczna	235
2. Człowiek w ekonomii zbawienia	245
3. Źródła antropologii Pawła	257
II. List do Hebrajczyków	260

III. Elementy antropologii w Jk, 1-2 P i Jud	262
--	-----

Ks. Mariusz Rosik

ESCHATOLOGIA	269
I. Judaistyczne tło eschatologii nowotestamentalnej	270
II. Paruzja Chrystusa	277
1. 1 Tes 3,13-18	277
2. 2 Tes 2,1-12	278
3. 2 Tm 3,1-9	279
4. 2 P 1,15-21	280
5. 2 P 3,1-10	281
III. Powszechne zmartwychwstanie	281
1. 1 Kor 15,1-11	282
2. 1 Kor 15,12-34	283
IV. Sąd ostateczny	289
1. 1 Tes 5,1-11	290
2. 2 Tes 1,6-10	292
3. 1 P 3,18-22	293
4. 1 P 4,5-7a	295
5. Jud 5-16	296
V. Niebo albo piekło	297
1. Rz 8,17-25	297
2. 2 Kor 5,1-10	298
3. 2 Tm 4,6-8	298
4. Hbr 4,1-13	299
5. Jk 5,1-6	300
VI. Nauka o czyśćcu	302
1. 1 Kor 15,29	302
2. 2 Tm 1,16-18a	303
3. 1 Kor 3,10-15	303
Konkluzja	305

Ks. Franciszek Mickiewicz SAC

ZAGADNIENIA ETYCZNE	307
I. Tło apostoelskich napomnień moralnych: etyka ewangelizowanych narodów	308
II. Podstawy etyki listów Nowego Testamentu	312
1. Obecność grzechu w życiu ludzkim	313
2. Prawo natury, serce i sumienie	317
3. Stosunek do Prawa Starego Testamentu	323
4. Miłość doskonałym wypełnieniem Prawa	328
5. Życie potwierdzeniem wiary w Chrystusa	334
6. Synostwo Boże, wolność i świętość chrześcijanina jako motywacje etyczne	329
III. Szczegółowe zagadnienia moralne	345
1. Małżeństwo chrześcijańskie i rodzina	345
2. Czystość chrześcijańska i dziewictwo	352
3. Praca	357
4. Niewolnictwo	362
5. Chrześcijanin wobec władzy świeckiej	366
6. Gościnność	369
Konkluzja	372
Bibliografia	375

