

Jacek Bramorski

Grzech jako niewola w teologii Nowego Testamentu

Wrocławski Przegląd Teologiczny 11/2, 127-142

2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JACEK BRAMORSKI (GDAŃSK)

GRZECH JAKO NIEWOLA W TEOLOGII NOWEGO TESTAMENTU

W Nowym Testamencie spotyka się szereg określeń grzechu, wśród których do najważniejszych należą: niesprawiedliwość (gr. *adikia*), przeciwstawienie się prawu (gr. *anomia*), kłamstwo (gr. *pseudeos*), ciemność (*skotos*)¹. Jednak najczęściej używanym na oznaczenie grzechu terminem jest gr. *hamartia*². Mówiąc o grzechu, Chrystus wskazywał nie tylko na same grzeszne czynności, ale również na ich głębszą naturę. Grzech bowiem nie jest jedynie zewnętrznym przekroczeniem prawa, ale wewnętrznym nieporządkiem w sferze wolności człowieka. Źródło grzechu znajduje się zatem w ludzkim „sercu” (por. Mt 15,10-20; Mk 7,14-23), a jego istota leży w postawie nieposłuszeństwa wobec woli Bożej. Obrazuje to przypowieść o synu marnotrawnym, w której grzechem jest nie tyle sam fakt roztrwonienia dziedzictwa, co decyzja budowania modelu życia poza Bogiem (por. Łk 15,11-32). W tym ujęciu grzech to oddalenie się od Boga i wzgardzeniem Jego miłością. Stanowi on ponadto zamknięcie się człowieka na prawdę i odrzucenie Chrystusowego zaproszenia do przyjęcia królestwa Bożego. Teologia Nowego Testamentu ukazuje grzech jako wejście w stan duchowego zniewolenia i poddanie się pod panowanie szatana, czego rezultatem jest rozbitcie harmonii w wielu aspektach ludzkiego życia.

¹Por. W. Günther, *Adikeo*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (dalej: DCBNT), red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Bologna 1986, s. 1236-1239; J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna*, t. I, Opole 2002, s. 325-328; B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. I, Poznań 1962, s. 327-336.

²Por. P. Fiedler, *ἀμαρτία*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (dalej: EWNT), t. I, red. H. Balz, G. Schneider (red.), Stuttgart 1992, k. 157-165; W. Günther, *Hamartia*, w: DCBNT, s. 1240-1245.

Misja Chrystusa przedstawiona jest w Nowym Testamencie jako walka o wyzwolenie człowieka z niewoli grzechu. Już samo imię Jezusa zapowiada, iż On „zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1,21). Jednak w tej wizji najważniejszego miejsca nie zajmuje grzech, ale łaska i zapowiedź Bożego miłosierdzia. Ewangelia jest bowiem Dobrą Nowiną o zwycięstwie łaski nad grzechem w Chrystusie i w tych wszystkich, którzy w Niego wierzą mocą Ducha Świętego³. W tym chrystologicznym i soteriologicznym kontekście szczególne znaczenie dla nowotestamentowego ujęcia problematyki grzechu mają pisma św. Jana oraz św. Pawła.

1. Zniewalający charakter grzechu w ujęciu św. Jana Apostoła

Teologia św. Jana, która znalazła swój wyraz w jego Ewangelii i w trzech listach, koncentruje się wokół zagadnień chrystologicznych. W odniesieniu do Chrystusa radykalizuje się negatywna ocena niewiary i grzechu. Choć św. Jan nawiązuje do starotestamentowego pojęcia grzechu, to jednak w jego ujęciu *mysterium iniquitatis* potęguje się, gdy człowiek odmawia wiary Synowi Bożemu i nie chce iść za „Barankiem Bożym, który gładzi grzech świata” (J 1,29). Apostoł dostrzega w „grzechu świata” rzeczywista potęgę, pozostającą w wyraźnej i radykalnej wrogości wobec Boga i Jego królestwa. Choć św. Jan nie podaje żadnej definicji grzechu ani nie rozwija nauki o grzechu pierworodnym, to jednak z jego pism (zwłaszcza J 8-9 oraz 1 J) można wnioskować, że grzech pojmowany jest w nich jako dobrowolne odwrócenie się człowieka od Boga, nieuznawanie Jego zbawczego działania, a przez to oddalenie się od źródła życia i pogrążanie się w duchowym zniewoleniu i śmierci⁴.

W tradycji Janowej grzech ukazany jest przede wszystkim jako oddzielenie od Boga. Zbawcze dzieło Chrystusa polega na „zglądzeniu grzechu świata” (J 1,29; 1 J 3,5), a dzięki Duchowi Świętemu człowiek otrzymuje moc wyzwolenia z niewoli grzechu. Wybór moralnej drogi zależy od decyzji ludzkiej: kto grzeszy, jest dzieckiem diabła, ponieważ diabeł trwa w grzechu od początku. Syn Boży przyszedł po to, aby zniszczyć „dzieła diabła” (1 J 3,8). W każdym grzesznym czynie uzewnętrznia się dzieło szatana (1 J 3,8-11). Zniewolenie grzechem jest zatem przejawem panowania potęgi zła, która określana jest przez św. Jana mianem „dia-

³Por. S.T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1994, s. 60-63; S. Rosik, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, CzST 14 (1986), s. 57-97; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. III, Kraków 1984, s. 35-42.

⁴Por. S. Mędała, *Chwała Jezusa (Ewangelia według św. Jana)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. X, *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa*, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, Warszawa 1992, s. 33; F.J. Moloney, *Teologia świętego Jana*, w: *Katolicki komentarz biblijny* (dalej: KKB), red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), Warszawa 2001, s. 2184-2197; P. Góralczyk, *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus*, „Życie Duchowe” 30 (2002), s. 42.

blą” (J 8,44; 13,2), „złem” (J 17,15), „władcą tego świata” (J 12,31; 14,30; 16,11). Grzech powoduje nie tylko oderwanie się od Boga, ale także ujawnia nienawiść wobec Niego (J 15,22)⁵.

Oprócz poszczególnych grzesznych czynów św. Jan wskazuje na tajemniczą rzeczywistość, z której one się rodzą. Stanowi ją potęga Złego, walcząca przeciw Bogu i Jego królestwu oraz zniewalająca człowieka. Owo zniewolenie przejawia się zwłaszcza w świadomym i dobrowolnym odrzuceniu światła. Grzech jest opowiedzeniem się przeciw światłu i wyborem ciemności. J. Ratzinger zauważa, że dla św. Jana ciemność nie jest – jak w gnozie – wieczną, przeciwstawną Bogu substancją, ale przenikającym całą historię ludzką aktem oporu przeciw wezwaniu Bożego słowa i zamknięciem się człowieka w samym sobie⁶. Św. Jan podkreśla: „Światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki” (J 3,19). W tym kontekście grzech określany jest jako „ciemność” (gr. *skotos*), jako pogrążenie się w niewoli błędu i zakłamania (gr. *pseudos*). Grzech zasłania człowiekowi drogę Bożą, zniewala go i spycha do ciemności. Grzesznik przeciwstawia się światłu, ponieważ lęka się, aby nie ujawniły się jego uczynki. Człowiek zniewolony ciemnością grzechu nienawidzi światła: „Każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków” (J 3,20). Ta agresja wobec światła jest rezultatem zawinionego popadnięcia w niewolę, która rodzi się pod wpływem przewrotnego działania szatana, posługującego się grzechem jako swoją bronią (por. J 8,34; 9,41)⁷.

Do tego zniewolenia grzesznik doprowadza w sposób świadomy i dobrowolny, mimo że zewnętrznie się go wypiera⁸. Chrystus ukazuje to poprzez symbolikę „nie-

⁵Por. R. Rubinkiewicz, *Grzech w Nowym Testamencie*, w: *Encyklopedia katolicka* (dalej: EK), t. VI, Lublin 1993, k. 267-268; M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, Tarnów 1994, s. 91-92; H. Muszyński, *Bóg a zło w Piśmie św.*, CT 49 (1979) z. 2, s. 29.

⁶Por. J. Ratzinger, *Licht, Biblisch*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, red. H. Fries, t. 3, München 1970, s. 46-49. Janowy dualizm, przejawiający się w stosowaniu przeciwstawnych pojęć (światło-ciemność, życie-śmierć, prawda-klamstwo, miłość-nienawiść), nie ma charakteru gnostycyckiego, ale stanowi ramy, w których Apostoł umieszcza swe koncepcje chrystologiczne. Chrystus, przynoszący od Boga światłość, życie, prawdę i miłość, stwarza człowiekowi możliwość uwierzenia w Niego i wyzwolenia z niewoli grzechu. Por. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1, Wrocław 1985, s. 189-191; S. Mędała, *Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. X, *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa*, dz. cyt., s. 74-76; A. Feuillet, P. Grelot, *Światło i ciemności*, w: *Słownik teologii biblijnej* (dalej: STB), red. X. Léon-Dufour (red.), Poznań 1990, s. 961-963.

⁷Por. K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. I, dz. cyt., s. 157-161; J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna*, dz. cyt., s. 328; B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. I, dz. cyt., s. 333-335.

⁸Por. S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1975, s. 124-140; S. Rosik, *Grzech w świetle przesłanek biblijnych*, art. cyt., s. 66-67.

widzenia” i „widzenia”: „Gdybyście byli niewidomi, nie mielibyście grzechu, ale ponieważ mówicie: «Widzimy», grzech wasz trwa nadal” (J 9,41). To uporczywe trwanie w zniewoleniu św. Jan tłumaczy przewrotnym wpływem szatana. Grzech jest bowiem jakby zniewalającym narzędziem w rękach Złego: „Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu” (J 8,34). Chrześcijanin jest dzieckiem Bożym, które trwa w wolności: „Jeżeli Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiści wolni” (J 8,36). Natomiast grzesznik jest „dzieckiem diabła, ponieważ diabeł trwa w grzechu od początku” (1 J 3,8)⁹.

Według św. Jana szczególnym przejawem zniewolenia grzechem są zabójstwo i kłamstwo, które świadczą o pozostawaniu w mocy szatana, który „od początku był zabójcą i w prawdzie nie wytrwał, bo prawdy w nim nie ma. Kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa” (J 8,44). Szatan jest zabójcą dlatego, że zadaje śmierć człowiekowi (por. Mdr 2,24), że skłania Kaina do zabicia brata (1 J 3,12-15), że za jego sprawą Żydzi skazali na śmierć Chrystusa, który głosił prawdę: „Teraz usiłujecie Mnie zabić, człowieka, który wam powiedział prawdę usłyszaną u Boga. [...] Wy pełnicie czyny ojca waszego [...] Wy macie diabła za ojca i chcecie spełniać požądania waszego ojca” (J 8,40-44). Zabójstwo i zakłamanie są skutkiem zniewolenia człowieka przez grzech nienawiści. Św. Jan stwierdza, że jak zatwardziały bezbożnik „nienawidzi światłości” (J 3,20), tak też Żydzi nienawidzą Chrystusa i Jego Ojca (por. J 15,22). W tym kontekście Żydzi reprezentują świat pozostający na usługach szatana oraz tych wszystkich, którzy nie chcą uznać Chrystusa. Zniewolenie nienawiścią doprowadziło w końcu do ukrzyżowania Syna Bożego (por. J 8,37)¹⁰.

Punkt kulminacyjny konfliktu Chrystusa z Żydami stanowiła dyskusja na temat wolności. Jezus przedstawia się im jako mistrz wolności: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,31-32). Stwierdzenie to wywołuje bunt, gdyż Żydzi uważali, że jako potomkowie Abrahama są wolni, stanowiąc wyzwoleny z niewoli egipskiej „pierworodny” lud Boży (por. J, 8,33; Wj 4,22; Oz 11,1-4; Iz 63,15-16; 64,7). Przymierze i Prawo były dla nich rękojmią wolności. Dlatego stwierdzenie Jezusa odebrane zostało jako bluźnierstwo, wywołując oburzenie i zgorszenie.

⁹ Por. J. Pytel, *Grzech w ocenie Pisma św.*, w: *Pokuta i sakrament pojednania we współczesnym Kościele*, Poznań 1985, s. 12-13; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań – Warszawa 1975, s. 246-247; F. Gryglewicz, *Grzech i pojednanie z Bogiem w ujęciu św. Jana*, w: *Biblia księgą życia Ludu Bożego*, Lublin 1980, s. 141-152.

¹⁰ Por. T. Okure, *Ewangelia według św. Jana*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* (dalej: MKPS), red. W.R. Farmer, Warszawa 2000, s. 1338-1339; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 204-206; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. II, Freiburg 1977, s. 237-301.

Chrystus wskazał jednak, że jako „Syn” jest wyzwolicielem z niewoli w sensie ścisłym, czyli z niewoli grzechu: „Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni” (J 8,36). W myśli Izraela pojęcia: „wolność”, „syn”, „pierworodny” Boga, praktycznie stanowiły jedno. Jezus nie odrzuca tej tradycji, ale włącza się w nią, wskazując, że trzeba złączyć się z Nim, aby być wolnym, gdyż to On jest „Synem”. Tylko Jego słowo, zawierające doskonale objawienie Ojca, otwiera drogę do poznania prawdy, która wyzwala z niewoli grzechu. Jezus podważa tym samym podstawy, na których Żydzi opierali wolność narodu wybranego (Przymierze i Prawo), wskazując, że zawarte w nich obietnice wyzwolenia w Nim dopiero stały się rzeczywistością¹¹.

Św. Jan ukazuje ściśle powiązanie zniewolenia grzechem z niewiarą. Pomimo że Jezus głosił orędzie zbawienia, wielu ludzi nie chciało rozpoznać w Nim Mesjasza i zamknęło swe serca na wyzwalającą moc Jego prawdy: „Gdybym nie przyszedł i nie mówił do nich, nie mieliby grzechu. Teraz jednak nie mają usprawiedliwienia dla swego grzechu. [...] Gdybym nie dokonał wśród nich dzieł, których nikt inny nie dokonał, nie mieliby grzechu. Teraz jednak widzieli je, a jednak zniewidzili Mnie, i Ojca mego” (J 15,22-24). Owi nieprzejednani wrogowie Boga sami są winni swej niewiary, gdyż popadli w złe uczynki i zostali zniewoleni przez ciemności grzechu. Jak zauważa R. Schnackenburg, niewiara wobec Jezusa pozostaje tajemnicą zła, w której ujawnia się sama istota grzechu. Nie można patrzeć na grzech powierzchownie jako na uchybienie, zaniedbanie dobra, przejawiające się w pojedynczym czynie. W hamartologii Janowej grzech wypływa z ogólnej postawy człowieka wobec Boga i dopiero w perspektywie wiary można dostrzec jego prawdziwą postać, która objawia wrogą Bogu i zniewalającą człowieka potęgę szatana¹².

Apostoł ukazuje „świat” jako rzeczywistość przeciwstawną do życia wiecznego i przestrzeń duchowego zniewolenia: „Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca” (1 J 2,15). Termin „świat” ma w tym kontekście wydźwięk pejoratywny. Św. Jan nie ma tu na uwadze tego świata, który jako swoje stworzenie Bóg tak umiłował, że Syna swego dał, żeby go zbawić (por. J 3,16) i za który Chrystus wydał się na śmierć (por. 1J 2,2; 4, 14), lecz tych, którzy odrzucają wszelką zależność od Boga oraz świadomie i dobrowolnie poddają się w niewolę szatana (por. J 12,31)¹³.

¹¹ Por. M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, dz. cyt., s. 103-107; F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana Ewangelisty*, Katowice 1984, s. 142-153.

¹² Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 280-282; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. III, dz. cyt., s. 38-40.

¹³ Por. S. Lyonnet, P. Grelot, *Świat*, w: STB, s. 955-958; H. Saase, *kosmeo*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (dalej: TWNT), red. G. Kittel, G. Friedrich, t. III, Stuttgart 1962, s. 867-898; S. Mędała, *Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. X, *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechnie, Apokalipsa*, dz. cyt., s. 78-79; J. Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg 1994, s. 239-240.

Ci, którzy należą do tak rozumianego „świata”, zagrożeni są potrójnym zniewoleniem: pożądliwością ciała, oczu i pychą żywota (por. 1 J 2,15-17). „Pożądliwość ciała” (*concupiscentia carnis*) nie oznacza tylko przyjemności cielesnych (picie, jedzenie, aktywność seksualna), jak interpretowali ten termin Grecy, ale – zgodnie z sensem semickim – jest to rzeczywistość o wiele bardziej rozległa niż rozkosze fizyczne. „Ciało” (*sarks*) oznacza w tym przypadku człowieka we wszystkich jego nieprawych pragnieniach. Występuje ono bardziej jako podmiot pożądający niż jako przedmiot pożądania. Sprzeciwia się ono prawu Bożemu i życiu w jedności z Chrystusem. W przypadku „pożądliwości ciała” staje się wobec rzeczywistości zniewolenia, obejmującej różne dziedziny „grzechu świata”. „Pożądliwość oczu” (*concupiscentia oculorum*) wskazywała w myśli greckiej na nieuporządkowane pragnienia rzeczy zewnętrznych bez oceniania ich rzeczywistej wartości. W moralności biblijnej z „okiem” związane są trzy rodzaje występków: pycha (por. Iz 5,15; Ps 17,28; Prz 21,4), chciwość połączona z zazdrością (por. Prz 27,20; 28,22; Syr 14,9) oraz nieczystość (por. Rdz 39,7; Prz 6,25; Syr 9,5). „Pycha żywota” (*superbia vitae, alazoneia*) to pożądanie bogactw, gdyż pojęcie „żywot” (*bios*) to nie tylko świat, lecz to wszystko, co nazywamy „dobrami tego świata”. Ten aspekt „żywota” stanowi dla św. Jana punkt wyjścia dla refleksji nad zniewoleniem człowieka przez dobra materialne: „Jeśliby ktoś posiadał majątność tego świata (*ton bion tou kosmou*) i widział, że brat jego cierpi niedostatek, a zamknął przed nim swe serce, jakże może trwać w nim miłość Boga?” (1 J 3,17). „Pycha żywota” zniewala zatem osobę ludzką w jej relacji do innych, sprzeciwiając się wzajemnej miłości, gotowej do podzielenia się z nimi własnymi dobrami¹⁴.

Ogrom zniewolenia „grzechem świata” zostaje przewyciężony przez Chrystusa, który może triumfować nad nim, gdyż sam jest bez grzechu (por. J 8,46; 1 J 3,5) i stanowi „jedno” z Bogiem, swym Ojcem (por. J 10,30). Jedyne Syn Boży był w stanie zerwać pęta niewoli grzechu, bo tylko nad nim jednym szatan jako książe tego świata nie miał żadnej władzy (por. J 14,30). Chrystus wyzwala cały świat z niewoli grzechu, gdy swą doskonałością objawia naturę grzechu (J 15,22), swoją uległością woli Ojca powoduje klęskę szatana (J 12,31; 16,11), a swoją bezgraniczną miłością (J 13,1) udziela każdemu człowiekowi mocy i środków, aby przewyciężył duchowe zniewolenie, powrócił do Boga i włączył się w sferę Jego miłości¹⁵.

¹⁴ Por. S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1996, s. 103-106; P. Perkins, *Listy Janowe*, w: KKB, s. 1528-1529; J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna*, t. I, dz. cyt., s. 332-333.

¹⁵ Por. S. Mędała, *Chwała Jezusa (Ewangelia według św. Jana)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwane ksiąg biblijnych*, t. X, *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa*, dz. cyt., s. 33; F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 137-153; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. I, dz. cyt., s. 161-164.

Jezus jest czystą „światłością, w której nie ma ciemności” (J 1,5; 8,12) oraz prawdą bez żadnego śladu kłamstwa (por. J 1,14; 8,40). Przyszedł on, aby uwolnić grzeszników (por. J 8,36). To zwycięstwo Chrystusa nad niewolą grzechu dokonuje się przede wszystkim przez miłość, gdyż „Bóg jest miłością” (1 J 4,8). Śmierć Jezusa na krzyżu stanowi akt najwyższej miłości: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13). W ten sposób śmierć Chrystusa stanowi zwycięstwo nad szatanem i niewolą grzechu (por. J 12,31; 16,33). Jezus „stał się ofiarą przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 2,2), a swym Apostołom przekazał On Ducha, aby mogli „odpuszczać grzechy” (J 20,22). Uczestnictwo w życiu Bożym otrzymuje człowiek przez Chrystusa, którego „krew oczyszcza nas z wszelkiego grzechu” (1 J 1,7) i który jest „ofiarą przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 2,2)¹⁶.

Jednakże nawet w życiu chrześcijanina grzech jest obecny i byłoby kłamstwem mówić, że „nie mamy grzechu” (por. 1 J 1, 8. 10). Św. Jan czyni tu aluzję do sekty o tendencjach gnostycznych, do przeciwników wiary apostołskiej, którzy uważali się za bezgrzesznych. Apostoł wyjaśnia, że taka postawa jest wynikiem zaryzykowania, zakłamania i odejścia od prawdy. Zdarza się również, że chrześcijanin widzi, jak jego brat popada w duchowe zniewolenie, popełniając „grzech, który nie sprowadza śmierci”, a nawet „grzech, który sprowadza śmierć” (por. 1 J 5,16). Grzech jako duchowa niewola pozostaje zatem także w egzystencji chrześcijańskiej uciążliwym i ponurym faktem, którego nie można lekceważyć. Powagę tego problemu poznaje się w pełni w perspektywie duchowych sił, którymi Bóg obdarzył chrześcijanina, aby mógł prowadzić bezgrzeszne i święte życie¹⁷.

Św. Jan, mówiąc o Chrystusie jako Tym, „który chrzci Duchem Świętym” (J 1,33), daje do zrozumienia, że wyzwolenie człowieka z niewoli grzechu i śmierci dokonuje się w sakramencie chrztu przez działanie Ducha Świętego. Jezus oddał siebie za grzech człowieka i jako zapowiedziany przez Izajasza Sługa Boży wyleje na nową społeczność Ducha Świętego (por. Iz 32, 15; 44, 3). Apostoł stwierdza: „Każdy, kto narodził się z Boga, nie grzeszy, gdyż trwa w nim nasienie Boże; taki nie może grzeszyć, bo się narodził z Boga” (1 J 3, 9; por. 5,18). „Zrodzenie z Boga” dokonuje się przez chrzest, który człowieka, znajdującego się w słabym i kruchym „ciele” (*sarks*) napelnia boskim duchem (*pneuma*) i na nowo rodzi go „z góry”, czyli z wyzwalającej mocy samego Boga (por. 1 J 1,13; 3,3-8; J 20,23).

¹⁶Por. S. Lyonnet, *Grzech*, w: STB, s. 311-312; Ch. Augarin, *Niewolnik*, w: STB, s. 556-557; H. Balz, *Der erste Johannesbrief*, w: *Die Katholischen Briefe*, red. H. Balz, W. Schrage, Göttingen 1973, s. 167-168.

¹⁷Por. M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, dz. cyt., s. 118-119; P. Perkins, *Listy Janowe*, w: KKB, s. 1532-1533; S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 303-304.

„Nasienie Boże” (*sperma autou*) wyraża trwałą Boską siłę, uzdalniającą do bezgrzesznego postępowania, łaskę uświęcającą, będącą owocem działania Ducha Świętego w ochrzczonej osobie. Dlatego „każdy, kto trwa w Nim, nie grzeszy” (1 J 3,6). Sam Chrystus zatem zachowuje chrześcijanina od grzechu i strzeże go przed atakiem szatana. „Żaden zaś z tych, którzy grzeszą, nie widział Go ani Go nie poznał” (1 J 3,6).

Ten, kto został ochrzczony i należy do Chrystusa, jest zasadniczo wolny od zagarniającej w niewolę mocy grzechu. Faktycznie jednak chrześcijanin musi walczyć z grzechem, który nieustannie mu zagraża i dlatego uczeń Jezusa wezwany jest do *hagiosmós*, czyli do życia w stanie zbawienia, do uświęcania się i trwania w łasce Bożej¹⁸. Dlatego sam chrzest nie gwarantuje automatycznie bezgrzeszności, nie jest w pełni owocny bez moralnego wysiłku chrześcijanina. Tylko ten, kto trwa w łasce, która została mu dana, kto praktykuje miłość braterską, wolny jest od grzechu (por. 1 J 3,15)¹⁹. Trwanie w światłości, czyli życie w łączności z Bogiem, nie stanowi dla chrześcijanina stanu osiągniętego raz na zawsze. Nie jest ono bowiem czymś statycznym, ale dynamicznym, gdyż polega na ustawicznym weryfikowaniu swego postępowania i na ciągłym przechodzeniu ze sfery zniewolenia ciemnością grzechu do światła duchowej wolności. Dokonuje się to przez wyznawanie wiary w Chrystusa oraz wyznawanie grzechów (*eksomolegein*). Uznanie własnej grzeszności i odwoływanie się do Bożego przebaczenia wprowadza człowieka w jeszcze głębszą więź ze Zbawicielem. Natomiast utrzymywanie, że posiadał się już stan bezgrzeszności, stanowi zaprzeczenie więzi z Bogiem, gdyż neguje Jego zbawcze dzieło i czyni Go kłamcą (por. 1 J 1,10)²⁰.

2. Grzech jako niewola w hamartiologii św. Pawła

Wypowiedzi św. Pawła na temat grzechu, chociaż są dość liczne i zajmują w jego pismach dużo miejsca, nie stanowią odrębnej hamartiologii, lecz pozostają zawsze w ścisłym związku z soteriologią. Nauka Apostoła o grzechu jest funkcją teologicznego opisu Bożych planów, mających na celu dzieło zbawienia człowieka. Koncepcja grzechu stanowi zatem podstawę soteriologii, którą św. Paweł uczynił

¹⁸ Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. I, dz. cyt., s. 329-330; W.R. Cook, *Hamartiological Problems in First John*, „Bibliotheca Sacra” 123 (1966), s. 249-260.

¹⁹ Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 302-310; T. Herrmann, *Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana*, w: *Studia z biblistyki*, t. 3, red. J. Łach, Warszawa 1983, s. 229.

²⁰ Por. S. Mędała, *Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. X, *Ewangelia św. Jana, Listy powszechne, Apokalipsa*, dz. cyt., s. 74-76; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg 1984, s. 184-192.

sercem swojej teologii. Widzi on Boga, człowieka i świat w perspektywie zbawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie. Świat przed Chrystusem i bez Chrystusa jest naznaczony niewolą, ciemnością i brakiem nadziei, w którym wszyscy poddani są władzy grzechu i nikt nie jest sprawiedliwy (por. Ef 2,12; Rz 1,28 – 3,20). Stan ten jest zawiniony, gdyż nawet poganom przez dzieło stworzenia objawiła się istota Boga (por. Rz 1,20). Zdaniem św. Pawła wszyscy są zatem winni, a równocześnie poszkodowani, gdyż znajdują się w sytuacji zniewolenia, którego stali się ofiarą. Według niego różnorodne grzeszne czyny stanowią wyraz fundamentalnej grzeszności człowieka, wynikającej z owego zniewolenia²¹.

Terminologia dotycząca grzechu jest u św. Pawła znacznie bogatsza niż u synoptyków. Odróżnia on grzech (gr. *hamartia*) od grzesznych uczynków, które oznacza takimi określeniami, jak „błąd”, „upadek” (gr. *paráptoma*) lub „wykroczenie” (gr. *parábasis*)²². Ma to na celu wskazanie źródła grzesznych czynów, którym jest moc wroga Bogu i królestwu Bożemu. Apostoł podkreśla zatem, że grzech nie polega w swej istocie tylko na zewnętrznym złamaniu Prawa, ale stanowi potężną i głęboko zakorzenioną w człowieku siłę, prowadzącą do wewnętrznego zniewolenia. Podobnie jak inni autorzy natchnieni Nowego Testamentu św. Paweł nie podaje formalnej definicji grzechu, ale posługuje się wieloma obrazami, które ukazują najważniejsze elementy każdego grzechu. Apostoł przedstawia zatem grzech jako dobrowolne odejście i oddalenie się od Boga (por. Ef 2,13), jako nieczystość (por. 10 Kor 7,14; Rz 1,24), jako niewiedzę i ciemność (por. Rz 1,21), jako słabość i śmierć (por. Rz 5,6.12.16.17; 1 Kor 15,21). W tych różnych symbolach, którymi posługuje się Apostoł w nazywaniu grzechu, można odnaleźć tę wspólną myśl, że grzech jest przestrzenią zła, które zniewala człowieka i prowadzi do rozbicia jedności²³.

Cechą charakterystyczną teologii św. Pawła jest ujmowanie grzechu w kategorii niewoli. Odkąd grzech wszedł przez Adama na świat, wszyscy ludzie stali się jego niewolnikami, żyjąc w ustawicznym lęku przed śmiercią, która stanowi jego nieunikniony skutek. Prawo potęguje jedynie ten stan duchowej niewoli (por. Rz 5,12-14)²⁴. Ostateczną przyczyną zła obecnego w świecie jest grzech pierworod-

²¹ Por. S. Virgulin, *Il peccato e la lotta contro di esso in S. Paolo*, w: *Peccato e santità*, red. A. Girlanda (red.), Roma 1979, s. 103-120; J.A. Fitzmyer, *Teologia świętego Pawła*, w: KKB, s. 2160-2166.

²² Por. W. Günther, *Parabàino*, w: DCBNT, s. 1245-1248; S. Lyonnet, *Grzech*, w: STB, s. 312-113; S. Rosik, *Grzech w świetle przesłanek biblijnych*, art. cyt., s. 65.

²³ Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 159-170; J. Szlaga, „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu...” (2 Kor 5,21), w: *Miłość większa niż grzech*, red. A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1996, s. 24-26.

²⁴ Por. K. Kertelge, *Grzech Adama w świetle zbawczego czynu Chrystusa według Rz 5, 12-21*, w: *Zło w świecie*, Kolekcja „Communio”, t. VII, Poznań 1992, s. 236-246.

ny. Grzech (*hamartia*) jest w ujęciu św. Pawła jakby osobą, która wchodzi w świat, bierze go w niewolę i sprowadza śmierć²⁵. *Hamartia* stanowi zatem uosobienie grzechu, który wskutek upadku pierwszego człowieka wchodzi w każdego z nas i swą zniewalającą mocą skłania ludzi do popełniania grzechów uczynkowych. Język grecki ma dwa określenia na oznaczenie grzechu: *hamartia* – jako uosobienie potęgi grzechu idącej przez świat, oraz *hamártema* – jako poszczególny czyn grzeszny popełniany przez człowieka²⁶. Grzech zamienia ludzką wolność w niewolę. Apostoł zapytuje Rzymian: „Czyż nie wiecie, że jeśli oddajecie samych siebie jako niewolników pod posłuszeństwo, jesteście niewolnikami tego, komu dajecie posłuch: bądź niewolnikami grzechu, co wiedzie do śmierci, bądź posłuszeństwa, co wiedzie do sprawiedliwości” (Rz 6,16)²⁷. Człowiek jako istota obdarzona od zarania swych dziejów wolnością, wybierając grzech, staje się jego niewolnikiem (Rz 6,6.13.17.18.19.20) i pozwala, aby grzech nad nim panował (Rz 6,14)²⁸. W ujęciu św. Pawła, człowiek reprezentujący ludzkość przed usprawiedliwieniem stwierdza: „Jestem cielesny, zaprzędany w niewolę grzechu. [...] 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” (Rz 7,14.23)²⁹.

Niewola grzechu nie ma jednak charakteru ontycznego i absolutnego, ale posiada wymiar moralny, utrwalony w człowieku na skutek osłabienia natury ludzkiej i jej zwrócenia do zła, przejawiającego się w skłonności do grzechu oraz w łatwości jego popełniania (por. Rz 7,18). Nikt z ludzi nie jest w stanie własnymi siłami wyzwolić się z takiej sytuacji ani przewyciężyć skutków grzechu. Grzesznicy są bowiem „schwytani w sidła diabła i zdani na jego wolę” (2 Tm 2,26)³⁰. Nie oznacza to jednak, że niewola grzechu przekreśla zupełnie wolną wolę człowieka. Świadczy o tym fakt, że grzesznik ponosi odpowiedzialność przed Bogiem i ludź-

²⁵ W Liście do Rzymian termin *hamartia* spotykamy 48 razy, co łącznie z Pierwszym i Drugim Listem do Koryntian daje liczbę 55 miejsc występowania tego terminu w Nowym Testamencie (na 64 wszystkich pojawień się tego terminu). Por. S. Virgulin, *Peccato*, w: *Nuovo dizionario di teologia biblica*, red. P. Rossano, Milano 1988, s. 1122-1140; P. Fiedler, *ἀμαρτία* w: EWNT, t. I, k. 157-165.

²⁶ Por. W. Grundmann, *ἀμαρτάνω, ἀμαρτημα, ἀμαρτία. Die Sünde im NT*, w: TWNT, t. I, s. 311-317; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. I, dz. cyt., s. 130.

²⁷ Por. J.A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1993, s. 413-417; H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 2, Wrocław 1984, s. 129-133.

²⁸ Por. J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, Warszawa 1979, s. 87-89; S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, dz. cyt., s. 302-303.

²⁹ Por. J.A. Fitzmyer, *Teologia świętego Pawła*, w: KKB, s. 2160-2166.

³⁰ Por. L. Roy, *Więzienie*, w: STB, s. 1041-1042.

mi za popełnione przez siebie zło (por. Rz 2,1-24; 3,8). Również duchowa walka, o której często mówi Apostoł i do której zachęca chrześcijan, zakłada wolność woli ludzkiej i przeczy tezie o absolutnym zniewoleniu przez grzech (por. Rz 6,12nn; 8,13nn; 2 Kor 11,1nn; Kol 3,1nn, 2 Tm 4,7nn). Apostoł przeciwstawia „oręż nieprawości” i „służbę grzechowi” – „orężowi sprawiedliwości” i „służbie Bogu”, stwierdzając: „Nie oddawajcie członków waszych jako oręż nieprawości na służbę grzechowi, lecz oddajcie samych siebie Bogu, jako ci, którzy ze śmierci przeszli do życia, a członki wasze jako oręż sprawiedliwości na służbę Bogu” (Rz 6,19). Jak „służba Boża” nie przekreśla wolności człowieka, a wręcz ją zakłada, tak i „służba grzechowi” dokonuje się przy współdziałaniu wolnej woli człowieka, co wyklucza pojęcie absolutnego zniewolenia³¹. Człowiek, zmagając się ze sobą, ze swym „ciałem”, ze swymi słabościami i skłonnością do zła, jest ostatecznie istotą wolną, chociaż na skutek grzechu jego wola wykazuje wewnętrzne osłabienie.

Zagadnienie grzechu jako wejścia w stan zniewolenia św. Paweł omawia najobszerniej w siódmym rozdziale Listu do Rzymian. Apostoł wkłada w usta grzesznika następujące wyznanie: „Ja jestem cielesny, zaprzędany w niewolę grzechu [...]. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię zło, którego nie chcę. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka. A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło” (Rz 7,14-21). Jednak i w tym dramatycznym sformułowaniu, ukazującym duchowe zniewolenie i rozbicie jedności wewnętrznej, znajduje się miejsce na podkreślenie wolności osoby ludzkiej, która zdolna jest wybierać między dobrem a złem. Apostoł stwierdza, że chociaż praktykowanie dobra przysparza człowiekowi niemało trudu, to jednak jest ono możliwe: „łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie” (Rz 7,18). Grzesznik pogrążony w jarzmie niewoli jest jakby podzielony na dwie jaźnie i zwraca się przeciwko samemu sobie, dokonując wyboru zła na własną zgubę³². Św. Paweł dalej zauważa, że prawo grzechu toczy walkę (gr. *antistrateuomenon*) z prawem umysłu. Walka ta wyklucza zatem całkowite zniewolenie. „Niewola grzechu” wydaje się oznaczać w tym kontekście niewolę pożądliwości, która jest początkiem grzesznego działania³³.

Trzeba zaznaczyć, że przedstawiona przez św. Pawła w siódmym rozdziale Listu do Rzymian walka z mocą grzechu i pożądliwości odnosi się do człowieka

³¹ W tym kontekście przesadna i nieprzekonująca wydaje się być opinia R. Bultmanna, który twierdzi, że grzech był siłą zniewalającą człowieka w sposób absolutny. Por. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin 1970, s. 243-246.

³² Por. P. Góralczyk, *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus*, art. cyt., s. 40-41.

³³ Por. J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, dz. cyt., s. 87-88; M. Zerwick, *Analysis Philologica Novi Testamenti*, Roma 1960, s. 347.

jeszcze nie odkupionego. Opis skutków Prawa i grzechu nie dotyczy zatem charakterystycznego dla myśli platońskiej czy gnostycznej zmagania wyższej, szlachetniejszej części natury ludzkiej z jej ciemną i popychającą do grzechu stroną, lecz stanowi próbę ukazania sytuacji całego człowieka pogrążonego w niewoli grzechu (por. Rz 7,14-25). Św. Paweł podkreśla jednak, że również cały człowiek powołany jest do zbawienia, które nastąpi wówczas, gdy Bóg przywróci do życia nasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w nas Ducha Świętego (por. Rz 8,11)³⁴. Świadczy to wyraźnie o tym, że Apostoł odrzucał gnostyczną tezę o wewnętrznym dualizmie w człowieku, pozostającą w sprzeczności z przyjmowanymi przez niego założeniami, wywodzącymi się z antropologii żydowskiej³⁵.

Św. Paweł ukazuje, że grzech jako duchowe zniewolenie „króluje w naszym śmiertelnym ciele” (Rz 6,12) i sprawia, że ludzie są „pełni wszelakiej nieprawości, przewrotności, chciwości, niegodziwości. Oddani zazdrości, zabójstwu, waśniom, podstępowi, złośliwości; potwarcy, oszczercy, nienawidzący Boga, zuchwali, pyszni, chełpliwi, wynalazcy zbrodni, rodzicom nieposłuszni, bezrozumni, niestali, bez serca, bez litości” (Rz 1,29-31)³⁶. Ta surowa ocena dotyczy przede wszystkim pogan (por. 1 Tes 4,4-5), chociaż również postawa Żydów spotyka się z analogicznym osądem: „Jeśli zaś ty, który dumnie nazywasz się Żydem [...], który nauczasz innych, lecz sam siebie nie uczysz, który głosisz, aby nie kraść, a sam kradniesz, mówisz, by nie cudzołożyć, a sam cudzołożysz[...]” (Rz 2,17-22). Według św. Pawła wszyscy ludzie przez grzech weszli w stan zniewolenia, ale Bóg okazał im swoją miłość przez to, że Chrystus umarł za nich właśnie wtedy, gdy byli jeszcze grzesznikami (por. Rz 5,8; 7,5)³⁷.

„Niewola grzechu” wywiera swój niszczący wpływ nie tylko na samego grzesznika, ale dotyczy również relacji międzyludzkich, rozbijając jedność społeczną. Pojęcia „inności”, „obcości”, pozostawania na zewnątrz” lub „z daleka” wyrażają w pismach św. Pawła ideę podziału, rozdarcia, które uważał on za największe niebezpieczeństwo dla młodych wspólnot chrześcijańskich (por. 1 Tes 4,13; 5,6; Kol 1,21). Wśród przestróg moralnych, których Apostoł udzielał adresatom swoich listów, pierwsze miejsce pod względem liczebności zajmują ostrzeżenia przed po-

³⁴Por. P. Althaus, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1976, s. 68-87; H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg 1987, s. 240-245; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. III, dz. cyt., s. 39-42.

³⁵Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 237-230; J.N. Aletti, *List do Rzymian*, w: MKPS, s. 1430-1444.

³⁶Por. L. Balter, *Problem reinterpretacji skutków grzechu pierwotnego*, art. cyt., s. 248; A. Pacionek, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 1, Tarnów 1995, s. 199-200.

³⁷Por. J.A. Fitzmyer, *List do Rzymian*, w: KKB, s. 1281-1293; H. Schlier, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 240-245; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. I, dz. cyt., s. 127-139.

działami i rozbiciem jedności, które nazywa on rozrywaniem Ciała Chrystusa (por. 1 Kor 1,10-13; 12,12-27; Ef 4,3-6; Flp 2,3)³⁸.

Wewnętrzne zniewolenie, cierpienie i rozdarcie, będące destrukcyjnymi skutkami grzechu, stają się udziałem nie tylko człowieka, lecz także całego kosmosu: „Stworzenie bowiem zostało poddane marność – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,20-22). Kosmos dzieli zatem los upadłego i zniewolonego grzechem człowieka³⁹.

Niewłaściwie wykorzystany dar wolności prowadzi człowieka do zniewolenia. Niebezpieczeństwo wejścia na nowo w „niewolę grzechu” dostrzega św. Paweł również w odniesieniu do chrześcijan. Szatan stara się bowiem obrócić wolność człowieka ku jego zgubie, usiłując odwieść go z drogi nowego życia w Chrystusie. Dlatego Apostoł doświadczał niepokoju o założone przez siebie gminy chrześcijańskie. Świadczy o tym najdobitniej List do Galatów, z którego wynika, że członkowie tamtejszej wspólnoty nie są posłuszni nauce, która przyjęli od św. Pawła i pragną przejść do „innej Ewangelii” (por. Ga 1,6). Apostoł więc wzywa ich do opamiętania, podkreślając, że przyjąwszy głoszoną przez niego prawdziwą Ewangelię Chrystusa, stali się autentycznie wolni. Nie powinni zatem oddawać się w niewolę grzechu, szukając ratunku w kultach pogańskich czy religii judaistycznej: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli” (Ga 5,1). Galaci nie powinni również trwać w błędnym rozumieniu chrześcijańskiej wolności, popadając w grzeszną samowolę, która prowadzi do zniewolenia: „Wy zatem bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do holdowania ciału” (Ga 5,13)⁴⁰.

Zrozumienie, na czym polega istota „niewoli grzechu”, wymaga wniknięcia w antropologię św. Pawła. W samej osobie ludzkiej grzech znajduje podstawę do opanowania jej, uzyskania nad nią władzy, a w końcu do całkowitego zamieszkania w niej (por. Rz 7,20). Kluczowym pojęciem, wyjaśniającym zaprzecanie się człowieka jeszcze nie odkupionego w niewolę grzechu, jest „ciało” (gr. *sarx*, hebr. *basar*)⁴¹. U podstaw Pawłowej koncepcji *sarks* leży hebrajsko-semicka antropolo-

³⁸ Por. J. Murphy-O'Connor, *Pierwszy List do Koryntian*, w: KKB, s. 1324-1325; A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma*, dz. cyt., s. 97-99.

³⁹ Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, dz. cyt., s. 166-177; tenże, *Perspektywy kosmiczne w soteriologii św. Pawła* (Rz 8, 19-27), RTK 13 (1966), s. 81-94; A. Jankowski, *Horyzonty kosmiczne Odkupienia w teologii biblijnej*, RBL 19 (1966), s. 33-44.

⁴⁰ Por. J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, dz. cyt., s. 89-92; S. Virgulin, *Il peccato e la lotta contro di esso in S. Paolo*, dz. cyt., s. 103-120; E. Tamez, *List do Galatów*, w: MKPŚ, s. 1519-1520; A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma*, dz. cyt., s. 145-146.

⁴¹ Por. R. Meyer, *sarks*, w: TWNT, t. VII, s. 98-151.

gia, która chociaż ujmuje człowieka jako całość rozpatruje go jednak pod różnymi aspektami. Pojęcie *sarks* odnosi się do cielesno-zmysłowej sfery człowieka, oznaczając jednocześnie całą osobę ludzką z jej słabościami, podatnością na pokusy i podlegającą zniewoleniu przez grzech. Człowiek jako *sarks* jest bezsilny i skłonny do złego. Termin ten występuje w pismach św. Pawła 91 razy i chociaż posiada zróżnicowane znaczenie, najczęściej wskazuje na słabą, przemijającą ludzką naturę, która przeciwstawia się temu, co mocne, nieprzemijające, Boże (por. Rz 7,18. 25; 8,3; 6,19; 2 Kor 1,17). „Wieść życie w ciele” (*hote gar emen en te sarki*) oznacza bycie zdany tylko na naturę ludzką (por. Rz 7,5); sądzić kogoś „według ciała” – to sądzić w sposób czysto ludzki, ziemski, według ludzkich pojęć (por. 1 Kor 1,26; 2 Kor 5,16; 11,18; Ef 6,5; Kol 3,22)⁴².

Ciało ukazuje ponadto stan grzechu, w którym znajduje się człowiek. Potęga grzechu wykorzystuje *sarks*, aby przez zawładnięcie tą sferą zniewolić całą osobę ludzką. W tym znaczeniu termin *sarks* posiada sens pejoratywny, który św. Paweł mocno akcentuje w swoich listach. Ciało pojawia się bowiem często w bezpośrednim związku z grzechem. Apostoł nazywa je nawet źródłem grzechów i wad (por. Ga 5,19-21; 1 Kor 3,3)⁴³. Należy jednak pamiętać, że ten związek ciała z grzechem nie jest absolutnie konieczny. Według św. Pawła ciało nie jest złe ze swej istoty. Może służyć także „sprawiedliwości ku uświęceniu” (Rz 6,19), a chociaż jest słabe i śmiertelne, może w nim się objawić życie Jezusa (2 Kor 4,11). Grzech jako zniewolenie pojawia się dopiero wówczas, gdy ciało przeciwstawia się Bogu i staje się główną zasadą postępowania człowieka⁴⁴.

Ten rodzaj grzeszności zostaje przedstawiony systematycznie przez św. Pawła za pomocą antytezy ciało – duch (por. Ga 5,13-19; 6,8; Rz 8,4-13). Charakterysty-

⁴² Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 235-237; J.A. Fitzmyer, *Teologia świętego Pawła*, w: KKB, s. 2169.

⁴³ Koncepcja Pawła, podkreślająca łączność ciała z grzechem, wydaje się być bliska filozofii stoików i Filona. Chociaż nie można wykluczyć, że Apostoł korzystał z myśli greckiej, to jednak nie oznacza to wcale, że przejął on grecką antropologię. Świadczy o tym fakt, że św. Pawłowi obcy jest ontologiczny dualizm filozofii greckiej, która uważała materię za złą w jej istocie. Dualizm, jaki Apostoł dostrzega w człowieku, ma charakter etyczny, a nie ontologiczny i jest następstwem grzechu pierwszych rodziców. Pawłowa nauka o człowieku ma charakter polemiczny, gdyż musiała przeciwstawiać się koncepcjom greckim (np. w Koryncie, gdzie Apostoł zetknął się prawdopodobnie z jakąś odmianą gnozy). Pojęcia *sarx* i *pneuma* nie mają zatem charakteru dualistycznego jako przeciwstawienie „ciała” i „duszy”, ale wyrażają różnicę między człowiekiem podlegającym przemijalności i grzechowi a człowiekiem prowadzonym przez Ducha Bożego. Por. J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, dz. cyt., s. 29-31; H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München 1968, s. 195-201; J. Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments*, dz. cyt., s. 56-58.

⁴⁴ Por. K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. I, dz. cyt., s. 146-154; F. Mußner, *Der Galaterbrief*, Freiburg 1977, s. 364-391.

ka tej walki ukazana zostaje w Liście do Galatów oraz w Liście do Rzymian. Apostoł wyjaśnia, że chrześcijanie są synami Abrahama i Sary według ducha, a nie pochodzą od Hagar według ciała (por. Ga 4,21-31). W ten sposób św. Paweł pragnie przeciwstawić w swej argumentacji teologicznej dziedzictwo wolności, które reprezentuje Sara oraz dziedzictwo niewolnictwa, symbolizowanego przez Hagar⁴⁵. Stare i Nowe Przymierze stanowią dwa kontrastowo różne okresy historii zbawienia. Dla Starego Testamentu istotne jest Prawo, a dla Nowego – wiara. Stąd św. Paweł wyróżnia dwa światy, w których żyje chrześcijanin: ciało jest jakby pozostałością grzechu, który pomnażał się dzięki Prawu, a duch jest uosobieniem tego wszystkiego, co było dobre w zamierzeniach Prawa i zostało urzeczywistnione przez dar Ducha Świętego. Pomiedzy tymi dwoma potęgami trwa ostry antagonizm (por. Ga 5,17). Dlatego ci, którzy są „w ciele”, nie mogą podobać się Bogu (por. Rz 8,8). Ciało dyktuje bowiem człowiekowi sposób postępowania, osiągając pełną autonomię oraz dziedzicząc potęgę grzechu. *Sarks* wprowadza w stan zniewolenia wszystkich, którzy ulegają „prawu grzechu” (Rz 7,25). W ten sposób ciało, choć samo w sobie obojętne moralnie, pozostając pod władzą cielesności, staje się „ciałem cielesnym” (Kol 2,11) i utożsamia się z „ciałem grzechu” (Rz 6,6), gdyż jest zniewolone i kształtowane przez grzech (por. Rz 8,3)⁴⁶. Chrześcijanin nie jest „w ciele”, ponieważ mieszka w nim Duch Boży (por. Rz 8,9), na skutek czego „ciało grzechu” (*to soma tes hamartias*) zostało w nim zniszczone i nie zniewala go (por. Rz 6,6). Wezwany jest on zatem do tego, aby żyć już nie „według ciała”, tzn. według kondycji zniewolonego grzesznika, ale „według ducha”, czyli zgodnie z godnością dziecka Bożego, powołanego do wolności, kierując się mocą Bożą, która go wyzwoliła, oczyściła, uświęciła i usprawiedliwiła (por. Rz 8,4-7; 1 Kor 6,11). Chociaż chrześcijanin nie jest już w niewoli grzechu, to jednak nie cieszy się jeszcze pełną wolnością od słabości ciała, które „pożąda przeciw duchowi” (Ga 5,17; por. Rz 6,19). W związku z tym może on być jeszcze „cielesny” (*sarkinos*), czyli słaby, niedoskonały, podlegający zniewoleniu (1 Kor 3,1-3) i dlatego powinien „krzyżować” swe ciało wraz z jego namiętnościami i pożądliwościami (por. Ga 5,24; Kol 3,5)⁴⁷.

W Nowym Testamencie, zwłaszcza w pismach św. Jana i św. Pawła, grzech ukazywany jest często w perspektywie duchowej niewoli. Odkąd grzech wszedł

⁴⁵ Por. E. Tamez, *List do Galatów*, art. cyt., s. 1518-1519; J.A. Fitzmyer, *List do Galatów*, w: KKB, s. 1383-1384.

⁴⁶ Por. X. Léon-Dufour, *Ciało*, w: STB, s. 140-147; K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, dz. cyt., s. 173-174; H. Langkammer, *Teologia św. Pawła*, Lublin 1992, s. 49-51; H. Schlier, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 240-245.

⁴⁷ Por. J.A. Fitzmyer, *List do Galatów*, art. cyt., s. 1385.

przez Adama na świat, wszyscy ludzie stali się jego niewolnikami i żyją w ustawicznym lęku przed śmiercią, która stanowi nieuniknioną konsekwencję odwrócenia się człowieka od Boga. Chrystus, który sam zechciał przyjąć postać niewolnika i stać się posłusznym aż do śmierci krzyżowej (por. Flp 2,7), zdołał wyzwolić ludzkość ze stanu zniewolenia grzechem (por. J 8,36).

Sommario

Per comprendere il messaggio della Scrittura a proposito del peccato bisogna tener conto che la rivelazione presenta il peccato come decisione dell'uomo di autosottrarsi alla salvezza concepita come dono gratuito di Dio. Dalla Bibbia risulta anzitutto che il peccato consiste essenzialmente nella pretesa della persona umana di considerarsi completamente autonomo nei confronti di Dio, decidente da sé solo quello che è bene e quello che è male. La rivendicazione di una piena autonomia morale conduce l'uomo alla schiavitù spirituale. Nel Nuovo Testamento il gesto di autoaffermazione dell'uomo nei confronti di Dio è indicato, tra gli altri modi, con immagine forte della schiavitù. Quest'immagine si trova spesso negli scritti di san Giovanni e san Paolo, il cui concetto di peccato rivela una approfondita riflessione teologica. Nel pensiero di san Giovanni viene sottolineata la differenza tra due aspetti del peccato come schiavitù, in quanto destino e in quanto atto. Nella teologia di san Paolo Gesù Cristo è presentato come il contrapposto di Adamo. Se questi con la sua orgogliosa disobbedienza e con la sua assurda pretesa do essere alla pari con Dio ha dato principio ad una solidarietà di peccato, Cristo, con l'assunzione della natura umana pur rimanando veramente Dio e con la sua umile obbedienza, ha dato principio ad una solidarietà di salvezza che porta all'uomo la liberazione dalla schiavitù del peccato.