

## Oskarżenie ludzkości

### §4 Adam<sup>1</sup>

#### §4.1 Mroczna strona człowieczeństwa

Gdy analizę teologii Pawła chcemy prowadzić zgodnie z porządkiem jej zarysu, który sam przedstawił w *Liście do rzymian*, w gruncie rzeczy nie możemy wybierać punktu wyjścia, gdyż pierwsza z głównych części jego ekspozycji szybko okazuje się oskarżeniem ludzkości (Rz 1:18–3:20). Tak więc po częściowym scharakteryzowaniu przyjmowanych przez Pawła założeń dotyczących Boga i konstytucji człowieka natychmiast przechodzimy do jego posępnej analizy ludzkiej kondycji.

Ten kolejny (dla nas) etap teologii Pawła w istocie wynika bezpośrednio z poprzedniego. Po prostu dopełnia obraz Pawłowej antropologii. W jego postrzeganiu ludzkości uderza bowiem częstotliwość, z którą przy opisanych w §3 rozmaitych terminach należących do najważniejszych pojęć tej antropologii pojawia się znak „minus”. Jak widzieliśmy, odnosi się to szczególnie do *sarks*, czyli istoty ludzkiej należącej do świata, słabej i zniszczalnej. Na świecie można żyć wyłącznie „w *sarks*”. Ale życie pędzone *kata sarka*, „we-

1 **Bibliografia.** C.K. Barrett, *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology*, London/New York 1962; G. Bornkamm, *Sin, Law and Death: An Exegetical Study of Romans 7* w: tegoż, *Early Christian Experience*, s. 87–104; E. Brandenburger, *Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Röm. 5.12–21 (1 Kor. 15)*, Neukirchen 1962; Gnilka, *Paulus*, s. 201–205; M.D. Hooker, *Adam in Romans 1*, NTS 6 (1959–1960), s. 297–306; tenże, *A Further Note on Romans 1*, NTS 13 (1966–1967), s. 181–183; J. Jervell, *Imago Dei: Gen. 1.26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960; Laato, *Paulus*, rozdział 4; J.R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch*, Sheffield 1988; B.J. Malina, *Some Observations on the Origin of Sin in Judaism and St. Paul*, CBQ 31 (1969), s. 18–34; R. Scroggs, *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology*, Philadelphia/Oxford 1966; Strecker, *Theologie*, s. 63–69; F.R. Tennant, *The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin*, Cambridge 1903; A.J.M. Wedderburn, *The Theological Structure of Romans 5.12*, NTS 19 (1972–1973), s. 339–354; tenże, *Adam in Paul's Letter to the Romans* w: E.A. Livingstone (red.), *Studia Biblica* 1978, t. 3, Sheffield 1980, s. 413–430; Whiteley, *Theology*, s. 48–58; N.P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, London 1927.

dług *sarks*”, w którym istnienie zostaje zdominowane przez animalne popyły i pragnienia, to życie polegające na wrogości do Boga i niemożności zadowolenia go (Rz 8:7–8). Neutralniejszym terminem jest *sōma*, ale i jemu Paweł niekiedy nadawał mocno negatywny wydźwięk — „*sōma* grzechu” (6:6), „to *sōma* śmierci” (7:24). Nawet w najlepszym razie to *sōma* jest ciałem śmiertelnym, martwym, które nie zostało jeszcze zbawione (6:12; 8:10–11). Również *nus* («umysł»), choć podobnie neutralny, uległ zepsuciu. W listach z Pawłowego korpusu mowa o „ułomnym umyśle” (Rz 1:28), „daremności umysłu” (Ef 4:17) czy „umyśle *sarks*” (Kol 2:18). W Rz 1:21 i 24 czytamy o „zaćmionym niemądrym sercu” ludzkości i o tym, że ludzie „w pragnieniach ich serc” zostali wydani „nieczystości”. Osoba jako *psychē* („dusza”) to też istota ziemiska. *Psychē* jest wprawdzie zasadą życia, lecz życia niepełnego, ograniczonego, przemijającego — ludzkości na poziomie swoim, nie Boga. *Psychikon sōma* musi zostać zbawione (Rz 8:23), musi się stać *pneumatikon sōma* (1 Kor 15:44–49). W pewnym miejscu nawet o ludzkim *pneuma* („duchu”) Paweł mógł napisać, że wymaga oczyszczenia z „brudu” (2 Kor 7:1).

Nie mniej uderzają sformułowania, których Paweł użył, pokrótce przypominając oskarżenie z początku *Listu do rzymian* (Rz 5:6–10):

Kiedy jeszcze byliśmy s ł a b i, Chrystus w tamtym czasie zmarł za b e z b o ż n y c h. Bo rzadko ktoś umrze za człowieka s p r a w i e d l i w e g o. Bo być może ktoś odważy się umrzeć za d o b r e g o. Bóg jednak swą miłość do nas okazuje tym, że Chrystus umarł za nas, kiedy jeszcze byliśmy g r z e s z n i k a m i. [...] Bo jeśli zostaliśmy pojednani z Bogiem, gdy byliśmy n i e p r z y j a c i ó ł m i...<sup>P U †</sup>

Ludzką kondycję, którą Paweł miał na myśli, cechowała nie tylko słabość (kondycja *sarks*), lecz także bezbożność (*asebeia*). Paweł użył tego terminu na początku oskarżenia (1:18)<sup>2</sup>. Ludzie dosłownie byli „bez kultu”<sup>3</sup>, nie okazywali czci. Charakteryzowały ich niesprawiedliwość (*adikia*) i brak dobra; pierwszy z tych terminów to także powtórzenie słowa z początku oskarżenia (1:18 — „gniew Boga z nieba objawia się przeciw wszelkiej bezbożności i niesprawiedliwości ludzi, którzy niesprawiedliwością krępują prawdę”<sup>P †</sup>)<sup>4</sup>. W relacjach tych ludzi była jakaś fundamentalna niesprawiedliwość<sup>5</sup>. A najgorsze jest to — mowa

2 Paweł użył słowa *asebeia* («bezbożność») tylko w Rz 1:18 i 11:26, a przymiotnika *asebēs* («bezbożny») tylko w Rz 4:5 i 5:6. Słowa te występują jednak również w 1 Tm 1:9, 2 Tm 2:16 i Tyt 2:12.

3 Czasownik *sebomai* oznacza «czcić».

4 Z terminów użytych w oskarżeniu na pierwszy plan wybija się *adikia* («niesprawiedliwość») — Rz 1:18 (dwukrotnie), 29; 2:8; 3:5.

5 *Adikia*, słowo określające brak porządku, prawa (*dikē*), brak prawości, sprawiedliwości (*dikaiosynē*).

o tym w stwierdzeniu wyraźnie wybranym na moment kulminacyjny tego ciągu — że ludzie byli „grzesznikami” i „nieprzyjaciółmi” Boga. Między innymi wyjaśnieniu intencji Pawła, który tak ostro ocenił człowieka, służy ten rozdział.

Później autor *Listu do efezjan* ukazywał ludzką kondycję w jeszcze mroczniejszych barwach (Ef 2:1–3):

Byliście martwi w waszych występkach i grzechach, w których kiedyś pędziliście życie, zgodnie z wiekiem tego świata, według [tego, co ustanowił] władca władzy powietrza, ducha działającego teraz w synach nieposłuszeństwa. Wśród nich także my wszyscy kiedyś kierowaliśmy się pragnieniami *sarks*, spełniając wolę *sarks* i myśli, i z natury byliśmy dziećmi gniewu, podobnie jak pozostali.

Także tu do opisu ludzkości posłużyły dobitne sformułowania i mocne obrazy. Nawiązują do wcześniejszych stwierdzeń Pawła, a ich znaczenie i płynące z nich wnioski będziemy musieli wyłuskać w tym rozdziale.

W tych ustępach (Rz 5:6–10; Ef 2:1–3) Pawłowa teologia ujmuje za pomocą własnych pojęć to, co wszystkie religijne filozofie wyrażały z użyciem swoich, mianowicie przekonanie, że ludzki charakter ma pewną mroczną stronę, którą trzeba brać pod uwagę, ponieważ w przeciwnym razie może zniszczyć ludzkość. Oprócz wszelkich zewnętrznych sił ciemniących ludzi i wyrządzających im szkody (zob. niżej, §5) istnieje też w samym człowieku zjadliwa toksyna, która — gdy pozwoli się jej swobodnie rozprzestrzeniać — powoli zabije cały organizm. Rabini używali określenia *jecer hara*, oznaczającego tkwiącą w człowieku «skłonność do zła», by za jego pomocą wyjaśnić przyczynę szalonych, szkodliwych dla nas samych wyborów, których wszyscy dokonujemy. Gnostycy, manichejczycy i katarzy próbowali tę skłonność tłumaczyć złem materii, wobec czego wymagali rygorystycznego ascetyzmu. Shakespeare ukazywał tę skłonność jako wadę swoich bohaterów tragicznych prowadzącą do katastrofalnych skutków. Jej przerażającą moc opisał Robert Louis Stevenson w noweli *Doktor Jekyll i pan Hyde*. W *Portrecie Doriana Graya* Oscar Wilde przestrzegał przed degeneracją, która może postępować za pociągającym wyglądem zewnętrznym. A Jonathan Swift ukazał jej skutki w Jahusach, najżałośniejszym obrazie odrażającego człowieczeństwa, przedstawionym w *Podróżach Guliwera*.

Próbując wyjaśnić, skąd wzięła się ta mroczna strona człowieczeństwa, Paweł skupił się na A d a m i e oraz zawartej w Rdz 2–3 opowieści o „pierwszym nieposłuszeństwie człowieka”<sup>6</sup>, tradycyjnie zwanym „upadkiem”<sup>7</sup>.

6 Milton, *Raj utracony* 1.1.1 („man’s first disobedience”).

7 W biblijnej opowieści o historii Adama i Ewy nie użyto słowa „upadek”. Ten obraz został jednak wzmocniony przez podobne „upadki” króla Babilonu i króla

## §4.2 Adam w pismach żydowskich

Skąd Paweł wziął teologiczne koncepcje dotyczące Adama? Najoczywistsza odpowiedź brzmi — z trzech pierwszych rozdziałów *Księgi rodzaju* i motywów teologicznych już tam zarysowanych. Zasadnicze tematy, które wykrywamy u Pawła, mają wyraźnie żydowski charakter, a w obszerniejszym zbiorze ówczesnych koncepcji religijnych nie ma innego źródła, które nie budziłoby wątpliwości. Kolejne pismo na liście źródeł najprawdopodobniejszych, *Poimandres z Corpus hermeticum*, samo zdradza wyraźne wpływy opowieści z *Księgi rodzaju*<sup>8</sup>. Tak więc, jeśli mamy zrozumieć nauki Pawła poświęcone tej sprawie, warto się zapoznać z tymi przekazami refleksji teologicznej, które bezsprzecznie znał i o których mógł sądzić, że w jakimś stopniu wpłyną na to, jak jego czytelnicy odbiorą jego wywody na ten temat.

Opowieść z Rdz 1–3 ma kilka godnych uwagi cech, które bezpośrednio wpłynęły na sposób jej wykorzystania przez Pawła. Zaczniemy od użycia słowa *adam*. Używano go powszechnie we wszystkich hebrajskich pismach w znaczeniu «ludzkość, człowiek»<sup>9</sup>. Z tym samym znaczeniem mamy do czynienia w Rdz 1–2, o czym wyraźnie świadczą 1:26–28 i 2:7. Jednocześnie widać w tej opowieści pewną ambiwalencję — wynikłą z różnicy między *adamem* oznaczającym jednostkę a *adamem* pojmowanym jako reprezentant całej ludzkości. Zaczyna się to jednak naprawdę dopiero w 2:18<sup>10</sup>, a hebrajski tekst 2:23–24 dowodzi świadomości tej ambiwalencji, gdyż użyto tam rzeczowników *isz* («mężczyzna») oraz *iszah* («kobieta, żona»). Niejednoznaczność wynika z budowy opowieści, z tego, że podwójny opis służy wyjaśnieniu zarówno małżeństwa, jak konieczności ludzkiego mozołu, oraz ze stopienia mitu z historią (podobnie w Rdz 5:1–2, 3–5). U Pawła widać tę samą ambiwalencję. Według niego „człowiek” (*anēr*, nie *anthrōpos*) jest „obrazem i chwałą Boga”, a „kobieta/żona jest chwałą mężczyzny/męża” (1 Kor 11:7).

Tyru opisane w Iz 14:12–15 oraz Ez 28:16–17 (por. Łk 10:18), chociaż w Rdz 3 mowa o nieposłuszeństwie ukaranym wygnaniem powodującym utratę obecności Boga. Tłumacząc Jub 12:25, O.S. Wintermute wziął ten werset za nawiązanie do „dnia Upadku” (OTP, t. 2, s. 82), natomiast R.H. Charles (jego przekład przejrzał i poprawił C. Rabin) uznał, że odnosi się do „dnia runięcia [wieży Babel]” — zob. H.F.D. Sparks (red.), *The Apocryphal Old Testament*, Oxford 1984, s. 49 — co daje lepszy sens w kontekście. Łacińskie słowo *casus* w *Czwartej księdze Ezdrasza* 7:118 w NRSV i OTP oddano przez „fall” («upadek»), ale może to oznaczać katastrofę moralną (w wersji syriackiej jest „nieszczęście, zło”); zob. Levison, *Adam*, s. 123.

8 Dodd, *Bible*, szczególnie s. 145–169. To samo można powiedzieć o pismach gnostycznych znalezionych w Nag Hammadi, zwłaszcza o *Apokryfie Jana*, *Hipostazie archontów* i *Apokalipsie Adama*.

9 BDB, *adam* 2.

10 W Septuagincie *adam* jest oddawany przez „*anthrōpos*” do 2:18, ale później (oraz w 2:16) to „Adam”.



Sugerował też, że pierwszy upadek, w Edenie, był upadkiem Ewy (2 Kor 11:3; znacznie ostrzej ujęto to w późniejszym *Pierwszym liście do Tymoteusza* — 2:14)<sup>11</sup>. A jednak ten sens, że opowieść z *Księgi rodzaju* traktuje o ludzkości — czy reprezentowanej przez jedną osobę, czy przez mężczyznę i kobietę — nigdy nie znika z Rdz 1–3. Jak zobaczymy, gdy Paweł wykorzystywał te opowieści, sięgał po to znaczenie. Kiedy mówił o „Adamie” albo do niego nawiązywał, miał na myśli całą ludzkość.

Po drugie, można też zwrócić uwagę na celową grę znaczeń w hebrajskiej wersji Rdz 2:7. Mowa tam o *adamie* i o budulcu, z którego go stworzono, czyli *adamah* («ziemi») — „Pan Bóg ukształtował *adama*, proch z *adamah*”. Powiązanie te określenia niewątpliwie celowo — *adama* ulepiono, by uprawiać *adamah* (2:5–9), a później *adamah* wraz z *adamem* ponosi karę za jego nieposłuszeństwo (ziemia zostaje przeklęta, a pozyskiwanie płodów rolnych wymaga znoju); kara ta będzie trwać, aż *adam* powróci do *adamah* (3:17–19)<sup>12</sup>. Paweł niewątpliwie miał ten ustęp na myśli, mówiąc o jałowości stworzenia podległego zepsuciu (Rz 8:20–22). Możemy jednak też zauważyć, że ten motyw wiąże się ściśle z tym, co powiedziano wyżej (§3.2) o konsekwencjach Pawłowych stwierdzeń o *sōma*, które ukazują więź człowieka z resztą stworzenia.

Po trzecie, sprawa „drzewa znajomości dobra i zła” (Rdz 2:9), z którego *adamowi* surowo zakazano jeść (2:17), zrodziła dyskusję bez końca. Najoczywistszą interpretacją wcale nie jest zdanie, że owoc dał Adamowi jakąś świadomość dobra i zła, której bez tego nie miałby wcale; sam zakaz musi przecież wynikać z założenia, że Adam już znał różnicę między posłuszeństwem a nieposłuszeństwem<sup>13</sup>. Zdaje się, że chodzi raczej o autonomię moralną. Po zjedzeniu owocu z tego drzewa Adam uznałby więc, że wie najlepiej, ufny we własną mądrość i pewny, iż nie musi już polegać na Bogu, by nim kierował i ukazywał granice moralne. Dlatego wąż kusił: „Będziecie jako Bóg, znający dobro i zło” (3:5<sup>L</sup>). Dlatego drzewo podobało się Ewie: „owoc drzewa był dobry do jedzenia i miły dla oka, a drzewo godne pożądania dla zdobycia wiedzy” (3:6<sup>U</sup>)<sup>14</sup>.

11 2 Kor 11:3 to jedynie nawiązanie do wydarzeń z opowieści z *Księgi rodzaju*; do ukazania sensu teologicznego została ona wykorzystana w 1 Tm 2:14.

12 Zob. też Rdz 4:11–12; 5:29; 8:21–22.

13 Tennant, *Fall*, s. 12–13; Lyonnet, *Sin* (zob. niżej, §5, przypis 1), s. 5–6.

14 O tym, że tak właśnie odczytywano tę opowieść we wczesnym judaizmie, prawdopodobnie świadczy wyraźne nawiązanie do historii z Rdz 2–3 w Ez 28, gdzie opisano wygnanie króla Tyru z Edenu (28:13, 16) za to, że porównał swój umysł z umysłem Boga i chełpił się własną (boską) mądrością (28:2–10). Potwierdzają to także późniejsze wersje tej opowieści. Józef (*Ant.* 1.37) strawestował Rdz 2:17, pisząc o drzewie „mądrości [*phronēsis*] pozwalającej rozpoznawać, co jest dobre, a co złe”; podobnie przetłóżono w *Targum neofiti*: „drzewo wiedzy, którego owoce dadzą temu, kto je zje, wiedzę o tym, jak odróżniać dobro od zła”. Zob. omówienie w G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, Waco 1987, s. 63–64.



Po czwarte, *adama* ostrzeżono, że nieposłuszeństwem w tej sprawie ściągnie na siebie śmierć (2:17 — „tego dnia, kiedy zjesz z niego, na pewno umrzesz”<sup>15</sup>). Ostatecznie pozbawiono go dostępu do drugiego nazwanego drzewa, „drzewa życia” (2:9; 3:22, 24), a wskutek tego także obecności Boga w rajskim ogrodzie. Adam postanowił poznawać wszystko sam, wybierając niezależność od Boga. To istotnie prowadzi do niezależności od Boga, ale zarazem oznacza utratę dostępu do życia.

Wynikałoby z tego ponadto, że w boskim zamyśle jako część ludzkiego udziału w stworzeniu oraz odpowiedzialności za nie Adam miał mieć dostęp do drzewa życia. Wyrażone wprost zezwolenie „Możesz jeść owoce ze wszystkich drzew tego ogrodu” (2:16<sup>P</sup>) oprócz drzewa znajomości dobra i zła (2:17) bezsprzecznie obejmuje zgodę na spożywanie z drzewa życia. Wynikałoby z tego również, że w boskim zamyśle ludzkość miała „żyć na wieki” (3:22<sup>P</sup>). Nic jednak nie pozwala rozstrzygnąć, czy życie wieczne miało zostać zapewnione przez regularne spożywanie z tego drzewa (jak może wynikać z wyżej przytoczonych wersetów), czy spożycie jednorazowe (jak może wynikać z 3:22). Ta dodatkowa niejednoznaczność mitycznej opowieści z *Księgi rodzaju* zapewne wynika z utrzymującej się niepewności co do pochodzenia śmierci. Czy zawsze należała do stworzonego świata, jak nieuchronnie musimy zakładać obecnie? A może fakt śmierci dowodzi ułomności stworzenia albo zepsucia się czegoś w nim? Te niejednoznaczne kwestie i pytania pozostają częścią Pawłowego teologizowania poświęconego tej kwestii, bez wątplenia wywodząc się bezpośrednio z pierwotnych opowieści o Adamie.

Skoro — jak zobaczymy — na Pawła bezpośrednio wpłynęły opowieści z Rdz 1–3, czy można wobec tego w jego myśli dostrzec inne wpływy długiej tradycji teologicznej judaizmu z czasów przedchrześcijańskich? Ponieważ ten ustęp odgrywa niezmiernie istotną rolę w chrześcijańskiej teologii „upadku” (oraz w chrześcijańskiej ikonografii), należy dla przestrogi wspomnieć, że w pismach hebrajskich niewiele uwagi poświęca się opowieści o Adamie, choć w pewnych miejscach widać nawiązania<sup>15</sup> i na pewno występuje pojęcie powszechnej grzeszności<sup>16</sup>. Dlatego nie można w istocie mówić o tradycji „upadku” w żydowskich księgach; trzeba o tym pamiętać, dokonując oceny, gdzie widać wpływy żydowskich koncepcji na teologię Pawła. Należy jednak dodać, że sytuacja przedstawia się inaczej w żydowskich pismach z okresu pobiblijnego (zwanego międzytestamentowym).

15 1 Krn 1:1; Pwt 4:32; Hi 31:33; Ez 28:12–15; Oz 6:7; także Tb 8:6. Zob. jednak też Tennant, *Fall*, przypis 7 na s. 15–16.

16 Rdz 6:5; 8:21; Tennant (*Fall*, s. 101–102) powołuje się na 1 Krl 8:46; 2 Krn 6:36; Hi 4:17; 14:4; 25:4; Ps 51:5; 130:3; 143:2; Prz 20:9; Koh 7:20; Jr 17:9. Zob. też Fitzmyer, *Paul*, s. 71–72; Merklein, *Paulus und die Sünde* (zob. niżej, §5, przypis 1), s. 139–142 z bibliografią w przypisie 46.

### §4.3 Adam w pobiblijnej tradycji żydowskiej

Księga ben Siry (*Mądrość Syracha*), najważniejsze z deuterokanonicznych pism żydowskich, nie zmienia znacząco tego obrazu. Na pierwszy rzut oka nie odnosi się wrażenia, że występuje w niej autentyczna koncepcja czegoś zbliżonego do upadku. W Syr 15:14 czytamy, że Bóg „na początku stworzył człowieka i zostawił go pod panowaniem jego skłonności” (*diabulion*). Z 15:15 jednak jasno wynika (i to pomimo Rdz 6:5 i 8:21), że tej skłonności (*jecer*) nie uważa się za złą<sup>17</sup>. W Syr 17:1 powiedziano, że Bóg stworzył człowieka „z ziemi”, dodano przy tym, że „znów kazał mu do niej wrócić”<sup>T</sup>, co nawiązuje do Rdz 3:19, ale bez żadnej wzmianki, że pierwotnie był to wyrok. Ben Sira po prostu wspomina o ograniczonym trwaniu życia stworzonego przez Boga (17:2) i powtarza, że Bóg „uczynił ich [w liczbie mnogiej] na swój obraz” (17:3). Ale „skłonność” (*diabulion* w greckim tekście) znów okazuje się pozytywna (17:6). Ben Sira natychmiast przechodzi do tego, że sam Bóg „wskazał im dobro i zło” (17:7<sup>P</sup>), „wyposażył ich w zdolność rozumienia oraz dał im w dziedzictwo prawo życia” i „zawarł z nimi wieczne przymierze” (17:11–12<sup>P</sup>). Nie znaczy to, że w księdze ben Siry w ogóle nie ma pojęcia ludzkiego grzechu. Przeciwnie — już w następnym ustępie (17:25–18:14) grzeszność i śmiertelność wyraźnie okazują się cechami arcyłudzki. Oznacza to po prostu tyle, że tej kondycji człowieka nie uważa się za skutek pierwotnego nieposłuszeństwa i wymierzonej za nie kary<sup>18</sup>. Nawet w 40:1–11 ben Sira nawiązuje do słów z Rdz 3:19 najwyraźniej tylko po to, aby wyrazić myśl o powszechności znoju i nieuchronności śmierci. Śmierć to po prostu „wyrok wydany przez Pana na wszelkie ciało” (*sarks*; 41:1–4<sup>T</sup>).

*Mądrość Syracha* zawiera jednak wyjątek od tego dominującego akcentu. „Od kobiety bierze się początek grzechu i wszyscy umieramy z jej powodu” (Syr 25:24<sup>P</sup>)<sup>19</sup>. Podobieństwo do Mdr 2:23–24 (wersety przytoczone niżej)<sup>20</sup>, 2 Kor 11:3 i 1 Tm 2:14 (wspominane wyżej) trudno uważać za przypadkowe<sup>21</sup>.

17 Tennant, *Fall*, s. 111–117; Levison, *Adam*, s. 34–35. Na temat spraw poruszanych niżej zob. Levison, s. 35–48.

18 Podobnie w 24:28, 33:10–13 i 49:16 (w ostatnim z tych wersetów pojawia się wczesny wyraz ważnego później motywu chwały Adama).

19 W wersji hebrajskiej „z jej powodu umieramy *jhd*”, co można oddać przez „razem”; oznacza to więc, że śmierć jest losem nas wszystkich.

20 Należy też zwrócić uwagę na *Życie Adama i Ewy* — *Vita* 44 i ApMoj 14 i 32 oraz 2 He 30:17.

21 Nie zgadzam się z tym sądem Jacka Levisona, wyrażonym w pracy *Is Eve to Blame? A Contextual Analysis of Sir. 25.24*, CBQ 47 (1985), s. 617–623; zob. też tegoż, *Adam*, s. 155; bezkrytycznie przyjął jego pogląd Stowers (*Rereading*, s. 89, 92; w ogóle nie wspominając o Mdr 2:23–24); odrzucili go P.W. Skehan i A.A. Di Lella (*The Wisdom of Ben Sira*, New York 1987, s. 348–349).

Ben Sira znał (i — jeśli nie więcej — przynajmniej wykorzystał) tradycyjne przekonanie, że śmierć to skutek grzechu pierworodnego<sup>22</sup>.

Istotniejsza jest *Księga mądrości*. Jej szczególne znaczenie dla nas bierze się z tego, że Paweł na pewno ją znał i najwyraźniej celowo do niej nawiązywał w początkowym oskarżeniu (Rz 1:19–2:6)<sup>23</sup>. W *Księdze mądrości* znajdują się niewątpliwe nawiązania do stworzenia pierwszego człowieka ukształtowanego z ziemi (Mdr 7:1), któremu dano władzę nad stworzeniami (9:2–3), i do transgresji (*paraptōma*, 10:1) tego ulepionego „prarodzica świata”<sup>T</sup>. Należy też zauważyć echo Rdz 3:19 w Mdr 15:8 i oskarżenie w 15:11, że ulepiony z gliny człowiek „nie poznał tego, który go ulepił”<sup>T</sup> (por. Rz 1:19–21)<sup>24</sup>. Przede wszystkim jednak trzeba zwrócić uwagę na Mdr 2:23–24:

Bo do nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka —  
uczynił go obrazem swej własnej wieczności.  
A śmierć weszła w świat przez zawiść diabła  
i doświadczają jej ci, którzy do niego należą<sup>T</sup>.

Słownictwo tych wersetów i ujęte w nich idee tworzą komorę pogłosową dla kilku teologicznych stwierdzeń samego Pawła dotyczących tych spraw<sup>25</sup>.

22 Tennant, *Fall*, s. 119–121, 244.

23 Zob. szczególnie H. Daxer, *Römer 1.18–2.10 im Verhältnis zu spätjüdischen Lehrauffassung*, Naumburg 1914; C. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur*, Bern/Frankfurt 1975, s. 108–122; pokrótce sprawę omówiono w: Sanday, Headlam, *Romans*, s. 51–52. O wyraźnym nawiązaniu do Mdr 15:1–4 w Rz 2:4 zob. w mojej pracy *Romans*, s. 82–83. Ten dowód jest jeszcze ciekawszy przez wielką niepewność, kiedy powstała *Księga mądrości* (podaje się różne daty — mniej więcej od 220 roku przed Chrystusem do 50 roku po narodzinach Chrystusa). D. Winston uważa, że księgę napisano za rządów Kaliguli (panował w latach 37–41); zob. ABD, t. 6, s. 122–123. Im późniejszą datę powstania tej księgi się założy i im większe prawdopodobieństwo przyjmie, że stało się to w Aleksandrii, tym bardziej zdumiewa, że Paweł ją znał. Te fakty świadczą albo o powszechnym wykorzystywaniu tej księgi w synagogach diaspory, albo o tym, że Paweł natknął się na nią, gdy po konwersji rozważał własne żydowskie dziedzictwo, zwłaszcza na jego styku z kulturą i potrzebami pogan.

24 Należy zwrócić uwagę nie tylko na nawiązanie do 15:1–4 w Rz 2:4, lecz także na obraz garncarza i odnoszące się do niego sformułowania zarówno w Mdr 15:7, jak w Rz 9:21. Levison zwraca uwagę (*Adam*, s. 53) na grecki raczej niż żydowski charakter antropologii z 15:11, gdyż mowa tam o tchnięciu duszy w glinianą postać, nie o glinianej postaci stającej się żyjącą duszą (podobnie u Filona w *Virt.* 203–204; por. *Plant.* 42 — umysł to prawdziwy *anthrōpos* w nas).

25 „Niezniszczalność” (*aptharsia*) — Rz 2:7; 1 Kor 15:42, 50, 53–54.

„Obraz” (*eikōn*) — Rz 1:23; 1 Kor 11:7; 15:49; 2 Kor 3:18; 4:4; Kol 1:15; 3:10.

„Wieczność” (*aiōtiotēs*) — Rz 1:20 (przymiotnik *aidios*).

„Śmierć weszła w świat” — te same słowa co w Rz 5:12.



Tak więc także tu możemy z przekonaniem zakładać, że znał takie refleksje teologiczne i prawdopodobnie je wykorzystywał<sup>26</sup>.

Inne pobiblijne teksty świadczą o tym, że w czasach Pawła nieposłuszeństwo Adama należało już do najważniejszych wydarzeń, którymi tłumaczono ludzką kondycję. Wystarczy wspomnieć, że opowieść o samowoli Adama i wygnaniu go z raju powtórzono w Jub 3:17–25, a w 3:26–31 zawarto zdumiewające, ale przy tym typowe jej rozwinięcie<sup>27</sup>. Zwierzęta przestają mówić wspólnym językiem i zostają wypędzone z Adamem<sup>28</sup>. Tylko Adamowi jednak „dano [...] zakrywać części wstydlive” (nawiązanie do Rdz 2:25; 3:10–11, 21). Stąd wziął się nakaz, że przestrzegający prawa „mają zakrywać części wstydlive i nie mają się obnażać, jak obnażają się poganie” (Jub 3:31). O właściwej przez to poganom swobodzie w sferze seksualnej Paweł pisał w Rz 1:24–27, ale te zdania prawdopodobnie powstały pod wpływem nie tylko *Księgi jubileuszów*, lecz szerszej tradycji żydowskiej<sup>29</sup>.

Filon, jak się zdaje, uważał ułomność człowieka za nieuchronną konsekwencję jego konstytucji. Dwie opowieści o stworzeniu mówią o „dwóch rodzajach ludzi — jeden składa się z żyjących rozumem, boskim tchnieniem, a drugi obejmuje tych, którymi rządzą krew i przyjemności ciała [*sarks*]. Drugi rodzaj to ukształtowana gruda ziemi, a pierwszy — odbicie boskiego obrazu podobne do wzorca” (*Heres* 56–57). Filon jednak dwukrotnie nawiązał do drugiej opowieści o stworzeniu (Rdz 2:7), co świadczy, że miał także na myśli każdego człowieka (zob. *Leg. all.* 1.31–32). Dlatego rozum staje się zniewolony właśnie przez *aisthēsis* («postrzeganie zmysłami») i przyjemności zmysłowe (*Opif.* 165–166). Tak Filon odczytywał kuszenie za pośrednictwem kobiety. Jak bowiem z mężczyzną koresponduje umysł, tak z kobietą — postrzeganie zmysłowe (*Opif.* 165). Tak więc „kobieta staje się dla niego początkiem nagannego życia”, a „przyjemność cielesna [*hē tōn sōmatōn hēdonē*]

26 Zdaniem Levisona (*Adam*, s. 51–52) w Mdr 2:24 mowa o Kainie. Słowa *diabolos* używano już jednak w tamtym czasie na określenie niebiańskiego przeciwnika Boga. W Septuagincie regularnie oddawano za jego pomocą termin *satan* oznaczający niebiańskiego „oskarżyciela” (1 Krn 21:1; Hi 1–2; Za 3:1–2), a w greckim fragmencie Jub 10:8 użyto *diabolos* na określenie „Mastemy, przywódcy duchów” wrogich Bogu. Motyw „zawiści” pojawia się w opowieści o kuszeniu przez węża w ApMoj 18:4, „zawiścią” także tłumaczył złośliwość węża Józef (*Ant.* 1.41). A jeśli za śmierć uważa się tę śmierć, która na zawsze weszła w świat (Tennant, *Fall*, s. 124–126; Levison), to raczej pasuje ona do koncepcji, w której śmierć oznacza pozbawienie dostępu do drzewa życia (Rdz 3), niż przekonuje jako domniemana wzmianka o zamordowaniu Abła przez Kaina.

27 Zwykle się przyjmuje, że *Księga jubileuszów* powstała w połowie II wieku przed Chrystusem.

28 Ten motyw podjęli Filon (*Conf.* 6–8; *Qu. Gen.* 1.32) i Józef (*Ant.* 1.41).

29 Więcej zob. niżej, §5.5.



to początek niegodziwości i występków” (*Opif.* 151–152)<sup>30</sup>. Prowadzi to do zbrukania boskiego obrazu (*Virt.* 205). Gdy ludzie dowiedzieli się o własnej nagości, stało się to dla nich „początkiem zła” (*Qu. Gen.* 1.40). Ganianie za przyjemnościami powoduje śmierć duchową, gdyż powstałe z ziemi stworzenie poddaje się ziemi, z której je ukształtowano, i odwraca się od nieba (duszy) ponownie ku ziemi (śmierć fizyczna) (*Qu. Gen.* 1.51)<sup>31</sup>.

*Życie Adama i Ewy* przypuszczalnie pojawiło się nieco po czasach Pawła<sup>32</sup>, ale widać w tym utworze pewne koncepcje uderzająco podobne do jego myśli. Do ustępów najgodniejszych uwagi należą partie mające związek z omawianym tu tematem<sup>33</sup>, czyli przemienienie się Szatana w jasność anioła<sup>34</sup>, umiejscowienie raju w trzecim niebie<sup>35</sup>, uznanie *epithymia* («żądzy») za źródło wszelkiego grzechu<sup>36</sup> oraz motyw „śmierci mającej pełnię władzy nad całym naszym rodzajem” wskutek transgresji Adama i Ewy<sup>37</sup>. Należy też wspomnieć, że obraz Boga chyba nie zmienił się w następstwie wygnania z raju<sup>38</sup>, choć Adam lamentuje, że Ewa pozbawiła go chwały, w którą był odziany (*ApMoj* 20:2; 21:6). W świetle wyrażonych wyżej uwag na temat Rdz 2–3 możemy też dodać, że według *Apokalipsy Mojżesza* „tron Boga był

30 W związku z *epithymia* («żądzą») zob. też Filon, *Decal.* 142, 150, 153, 173; *Spec. Leg.* 4.84–85. Filon pisał także, że nieukształtowana dusza dziecka „bardzo przypomina gładki wosk, w którym nie odcisnięto jeszcze trwałych stempli dobra i zła” (*Heres* 294–295), i że „wszyscy, zanim w pełni rozwinię się w nas rozum, leżymy na pograniczu zła i dobra, nie przechylając się w żadną ze stron” (*Praem.* 62).

31 Oczywiście Filon wykorzystał materiał z Rdz 1–3 w sposób znacznie bardziej złożony (zob. Levison, *Adam*, s. 63–88). Wybrałem tylko kilka wątków mających związek z omawianymi tu sprawami.

32 Tekst zachował się w dwóch wersjach — greckiej (*Apokalipsa Mojżesza*; *ApMoj*) i łacińskiej (*Życie Adama i Ewy*; *Vita*). Obie jednak mogą pochodzić od oryginalnego tekstu hebrajskiego. Takiego oryginału nie można datować z dokładnością większą od przedziału od 200 roku przed Chrystusem do 100 roku po narodzinach Chrystusa, ale bardzo możliwe, że istniała jakaś wersja przed okresem działalności Pawła, a raczej midraszowe niż alegoryczne podejście do tematu przemawiałoby za powstaniem tekstu na terenie Izraela (M.D. Johnson w *OTP*, t. 2, s. 252). Teksty, którymi dysponujemy, mogą wobec tego odzwierciedlać znane Pawłowi tradycje i spekulacje dotyczące Adama i Ewy.

33 *OTP*, t. 2, s. 255 (M.D. Johnson).

34 *Vita* 9:1 = *ApMoj* 17:1; 2 Kor 11:14. Należy też zwrócić uwagę, że w 2 Kor 11:13 podkreślono „oszustwo”, typowy motyw (ujęty za pomocą innego słowa) w nawiązaniach do zwiedzenia Ewy przez węża (2 Kor 11:3; Rz 7:11).

35 *ApMoj* 37:5; 2 Kor 12:2–4. W *Vita* 25:1–3 Adam również zostaje wzięty do niebiańskiego raju. W grece przyjęło się użycie słowa *paradeisos* na określenie ogrodu w Edenie (Rdz 2:8–10, 15–16; 3:1–3, 8, 10, 23–24; BAGD, *paradeisos*).

36 *ApMoj* 19:3; Rz 7:7. Więcej zob. niżej, §§4.7 i 5.5.

37 *ApMoj* 14; Rz 5:12, 14; 7:9–11. Więcej zob. niżej, §4.6.

38 *ApMoj* 10:3; 12:1–2; 33:5; 35:2; *Vita* 37:3; 39:2–3.

przygotowany tam, gdzie było drzewo życia” (22:4), a Adamowi obiecano zmartwychwstanie oraz przywrócenie dostępu do drzewa życia<sup>39</sup>, jeżeli dochowa wierności Bogu — „i będziesz nieśmiertelny na wieki” (28:4)<sup>40</sup>.

Dwie klasyczne apokalipsy żydowskie, *Czwarta księga Ezdrasza* i *Druuga księga Barucha*, pojawiły się w okresie po zniszczeniu Jerozolimy w roku 70, czyli jakieś niecałe trzydzieści lat po Pawle. Jednakże wyraźna ciągłość z motywami wypracowanymi już wcześniej skłania do wniosku, że apokalipsy te, jeśli chodzi o sprawy przede wszystkim nas tu zajmujące, mogą dotyczyć tematów roztrząsanych w żydowskim teologizowaniu już w czasach Pawła. Zwróćmy uwagę, że słowa Ezdrasza z 4 Ezd 3:7–10 mają coś z tej ambiwalencji, z którą w Rz 5:12–14 Paweł pisał o przyczynie powszechnej śmierci. Adam nie zastosował się do przykazania „i natychmiast wyznaczyłeś śmierć jemu i jego potomkom” (4 Ezd 3:7; słowa skierowane do Boga). Późniejszy potop i spowodowana przez niego zagłada nastąpiły natomiast z powodu niegodziwości i nieposłuszeństwa ludzi zamieszkujących wtedy świat (3:8–10).

Bardziej zaskakuje tłumaczenie grzechu Adama jego „złym sercem” (Ezd 3:21–26):

Odziany bowiem w złe serce pierwszy Adam dopuścił się występku i został pokonany, ale także wszyscy, którzy od niego pochodzili. I choroba stała się wieczna; a prawo było w sercach ludzi wraz z korzeniem złośliwości; i odeszło to, co było dobre, a złe pozostało. [...] I dopuścili się występku mieszkańcy miasta [Jerozolimy], we wszystkim postępując tak, jak robili Adam i wszyscy jego potomkowie, bo i oni nosili złe serce.

Napotyka my tu podobną ambiwalencję — nie ma „grzechu pierworodnego”, „złe serce” to składowa człowieczeństwa o niewyjaśnionej genezie. Jeżeli kogoś należy winić, to Boga, gdyż nie zabrał ludziom złego serca (3:20)!<sup>41</sup> Jednocześnie dyskutujący z Ezdraszem anioł Uriel mówi (4:30): „Bo zboże ze złego ziarna zasiane jest w sercu Adama od początku. I ile bezbożności dotąd zrodziło i rodzi, zanim nadejdzie młócka?”<sup>42</sup>. Zarówno „złe serce”, jak „zboże

39 Adam prosił, aby przed wygnaniem pozwolono mu zjeść z drzewa życia (ApMoj 28:2).

40 „O wskrzeszeniu zmarłych w ostatni dzień uczy się wielokrotnie” (Johnson, OTP, t. 2, s. 254).

41 Levison, *Adam*, s. 117–118.

42 Więcej informacji zob. w A.L. Thompson, *Responsibility for Evil in the Theodicy of IV Ezra*, Missoula 1977 oraz w krótkim omówieniu *Excursus on Adam's Sin* w: M.E. Stone, *Fourth Ezra*, Minneapolis 1990, s. 63–67. Inne wzmianki o Adamie w 4 Ezd to 7:11–14 (mowa o fizycznych trudach w następstwie transgresji Adama), 7:62–74; 8:44–45 (ludzi nadal słusznie nazywa się obrazem Boga).

ze złego ziarna” przypuszczalnie odpowiadają „skłonności” z Rdz 6:5 i 8:21, złego *jecer* rabinów<sup>43</sup>.

Najbardziej zaskakuje lament Ezdrasza w 7:118: „Co uczyniłeś, Adamie? Bo chociaż ty zgrzeszyłeś, twój upadek [*casus*] nie był tylko twoim, lecz także naszym, twoich potomków”. Należy jednak zauważyć, że to zdanie przedstawiono jako pogląd Ezdrasza, do którego anioł Uriel dodaje zastrzeżenie mówiące o odpowiedzialności ludzi za własne czyny (7:127–131)<sup>44</sup>. Podczas rozmowy Ezdrasza z Urielem wyłania się więc wyraźnie właśnie problem uczciwego przypisania odpowiedzialności za ludzką ułomność.

*Druga księga Barucha* wyraża podobne strapienie z powodu kwestii odpowiedzialności za katastrofę, która spotkała Jerozolimę w 70 roku. Adam zawiinił świadomą transgresją (4:3)<sup>45</sup>. „Ciemność Adama” (18:2) przyniosła krótkie życie i śmierć jego potomkom (17:3). „Ustanowiono śmierć przeciw tym, którzy dopuszczają się grzechu”, od pierwszego dnia (19:8), „przeciw tym, którzy mają się narodzić”<sup>\*</sup> (23:4)<sup>46</sup>. Gdy Adam dopuścił się transgresji, „śmierć przyszła poza czasem swoim” (56:6). Kwestię odpowiedzialności postawiono jednoznacznie: „Cóż uczyniłeś, Adamie, wszystkim, którzy przez ciebie zostali zrodzeni? I cóż zostanie powiedziane o pierwszej Ewie, która była posłuszna wężowi, przez co ta cała rzesza idzie na zniszczenie?” (48:42–43)<sup>\*\*</sup>. W odpowiedzi jednak podano, że jednostki otrzymują odpłatę za własne transgresje (48:47)<sup>47</sup>. Sprawę postawiono jasno w 54:14<sup>\*\*\*</sup>, 19:

43 Zob. zwłaszcza słynny obecnie ustęp o dwóch duchach przesądzających o naturach wszystkich ludzi (1QS 4:15–26); zob. np. O.J.F. Seitz, *The Two Spirits in Man: An Essay in Biblical Exegesis*, NTS 6 (1959–1960), s. 82–95.

44 Przy lekturze 4 Ezd stale trzeba zważać, kto w danym momencie mówi. Całość bowiem w istocie została ujęta w formie dyskusji między Ezdraszem a Urielem. Do poglądów wygłaszanych przez Uriela należy przykładać większą wagę. Zob. ponownie Levison, *Adam*, s. 123–124.

45 Levison, *Adam*, s. 130–131. Pozostałe wzmianki znajdują się w 14:17–19.

\* Cytowane tu zdania z 2 Ba pochodzą z przekładu J. Woźniaka w: R. Rubinkiewicz (red.), *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 413–429. Wprowadzono kilka zmian, by dopasować tekst do wersji użytej przez autora. Tu u J. Woźniaka jest „zostali zrodzeni”, a w wersji zacytowanej przez autora — „who were to be born” (w przekładzie R.H. Charlesa z syriackiego — „who should be born”).

46 Istnieje jednak perspektywa zmartwychwstania dana „tym wszystkim, którzy zasnęli w nadziei” (30:1).

\*\* Wersja J. Woźniaka brzmi następująco: „Cóż uczyniłeś, Adamie, wszystkim, którzy przez ciebie zostali zrodzeni? I cóż powiedziano pierwszej Ewie, która była posłuszna wężowi? Dlaczego większość poszła na zniszczenie?” (s. 424).

47 Levison, *Adam*, s. 135–136.

\*\*\* W wydaniu pod red. R. Rubinkiewicza to 54:15. Werset 54:19 zmieniono, by go dostosować do wersji użytej przez autora. Wersja J. Woźniaka: „Albowiem Adam nie jest odpowiedzialny, gdyż nie tylko on sam — my zaś wszyscy — każdy stał się Adamem” (s. 428).

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 przyszlą karę. [...] Albowiem Adam nie jest przyczyną — jest przyczyną tylko własnej kary — ale każdy z nas stał się swoim Adamem.

Upadek — czy Adama, czy ludzkości ogólnie — zakwalifikowano jako złamanie prawa (48:47), brak umiłowania prawa (54:14) oraz odmowę uznania Boga przez jego stworzenie (54:18).

Możemy na tym poprzestać w naszej analizie i nie przechodzić do tradycji rabinicznych<sup>48</sup>. Zbyt wiele kontrowersji budzi bowiem sprawa ich wpływu na koncepcje I wieku. Niezaprzeczalnie mamy dosyć dowodów, by podać, że wielokrotnie rozważano opowieść o Adamie, i to w kilku nurtach judaizmu z późnej części okresu drugiej świątyni jerozolimskiej. Można w tych tekstach dostrzec zaskakującą jedność spojrzenia szczególnie na dwie sprawy. Po pierwsze, trzy pierwsze rozdziały *Księgi rodzaju* skłaniają do interpretacji, w której poważnie traktuje się grę znaczeń „Adam” i „adam” («ludzkość»). Po drugie, w Rdz 2–3 podano pewne wyjaśnienie faktu śmierci w ludzkim doświadczeniu<sup>49</sup>. Poza tym jest otwarta i nierozstrzygnięta dyskusja, czy śmierć to po prostu konsekwencja tego, że człowiek składa się z prochu ziemi, czy nieoczekiwany skutek stworzenia (stąd potrzeba zmartwychwstania), a także czy transgresja Adama wywołuje transgresje jego potomków, czy należy uważać, iż wszyscy w pełni odpowiadają za swoje grzechy<sup>50</sup>. Niektórzy rozważali również istotę tej transgresji; uznawano za nią przyjemność (Filon), żądzę (*Apokalipsa Mojżesza*), pożądlivość z konotacjami płciowymi (jak w Jub 3:31), nieuznanie Boga za stwórcę (*Druga księga Barucha*). W świetle tego wszystkiego nie powinno budzić wątpliwości, że Paweł włączał się do debaty, która wywiązała się wcześniej i wielu wciągnęła, a jego poglądy nie ukształtowały się bez wpływu twierdzeń jej wcześniejszych uczestników.

### §4.4–9 Adam w teologii Pawła

Także w tej sprawie najprościej podążać za tokiem wyводу samego Pawła. Do najbardziej uderzających cech *Listu do rzymian* należy bowiem to, że Paweł wielokrotnie przywoływał Rdz 1–3, by ukazać, jak postrzegał kondycję człowieka.

47 Levison, *Adam*, s. 135–136.

48 Ale zob. Scroggs, *Adam*, s. 32–58. Na temat Pseudo-Filona zob. C.T.R. Hayward, *The Figure of Adam in Pseudo-Philo's Biblical Antiquities*, JSJ 23 (1992), s. 1–20.

49 Więcej zob. w Scroggs, *Adam*, s. 19.

50 Zob. też M. de Boer, *Paul and Jewish Apocalyptic Eschatology* w: Marcus, Soards (red.), *Apocalyptic* (zob. niżej, §12, przypis 1), s. 169–190 (o sprawach tu poruszanych zob. s. 177–180).

### §4.4 List do rzymian 1:18–32

Warto zwrócić uwagę, że już na początku oskarżenia ludzkości zawartego w *Liście do rzymian* Paweł wspomina o relacji pomiędzy stworzeniem a Stwórcą. Pod tym względem niewiele się różni od omówionej nieco wyżej tradycji. Zaczyna od aksjomatu, że Bóg dał się poznać, a przynajmniej to poznanie umożliwił, poprzez to, co stworzył (1:19). Echo Mdr 13:1–9 jest wyjątkowo wyraźne. Rzeczy stworzone powinny umożliwiać poznanie istoty Boga (1:20) — to powszechnie przyjmowany w tamtych czasach aksjomat religijny<sup>51</sup>. Ludzie jednak nie sławili Boga jako Boga ani mu nie dziękowali (1:21). Za jedyne właściwe nastawienie stworzenia wobec Stwórcy Paweł najwyraźniej uważa cześć i wdzięczność. Wszelkie faktyczne poczucie majestatu (chwały) Boga, jego wiecznej potęgi i boskości (1:20) z pewnością dobitnie uzmysławiało słabość i zepsucie stworzonego człowieka wynikające z jego skończoności; to typowo żydowskie postrzeganie<sup>52</sup>. „Gdy Boga się nie uznaje, znajomość go zostaje zaprzeczona”<sup>53</sup>. Dlatego — podobnie jak w Mdr 13:8–9 — ludzie ci nie mają nic na swoje usprawiedliwienie (1:20)<sup>54</sup>. A konsekwencją — znów podobnie jak w Mdr 13:1 — jest jałowość myślenia i omroczenie niemądrego serca (1:21).

Wniosek Pawła nie budzi wątpliwości. Gdzie w doświadczeniu życia nie uważa się go za dar od Boga, tam straciło ono kontakt z rzeczywistością i samo skazuje się na jałowość. [...] Zniszczona została cała umiejętność reagowania i funkcjonowania człowieka, zwłaszcza jego reagowania i funkcjonowania jako istoty racjonalnej. Bez oświecenia i nakierowania, które wynika z właściwego uznawania Boga, cały ludzki ośrodek działa w mroku, miotając się bezładnie i trwoniąc przez skupienie na rzeczach będących w istocie błahostkami<sup>55</sup>.

Należy za tym zapewne widzieć majaczącą postać Adama, archetypicznego człowieka, który celowo odmówił Bogu tego, co mu należne, decydując się złamać jego jedyny zakaz (Rdz 2:17)<sup>56</sup>. Echo staje się jednak wyraźniej-

51 Zob. wyżej, §2.6. Więcej zob. w mojej pracy *Romans*, s. 57–58.

52 Zob. np. Wj 24:15–17; 20:18–20; Iz 6:1–5; Ez 1; zob. też G. von Rad, *doksa*, TDNT, t. 2, s. 238–242.

53 Bultmann, *Theologie*, s. 209 („Die Erkenntnis Gottes ist verleugnet, wenn sie nicht seine Anerkennung ist”).

54 Zob. też szczególnie 4 Ezd 7:22–24 i 8:60.

55 Dunn, *Romans*, s. 60.

56 Tak twierdzą przede wszystkim Hooker (*Adam*, s. 300–301) i Wedderburn (*Adam*, s. 413–419). Ten pogląd nie jest powszechnie akceptowany; zob. np. Fitzmyer, *Romans*, s. 274.

sze w Rz 1:22. Spostrzeżenie, że twierdzenie o własnej mądrości doprowadziło — w całkowitym przeciwieństwie tego przekonania — do pograżenia się w szaleństwie, przypomina przyjmowaną wtedy interpretację opowieści o drzewie znajomości dobra i zła<sup>57</sup>. Pragnienie mądrości, którą miałyby się otrzymać bez Boga, to pokusa, aby stać się jak Bóg (Rdz 3:5–6); Adam utracił przez to dostęp do życia. Ujawnia się tutaj to samo wykraczanie poza siebie, prowadzące wyłącznie do ściągnięcia na siebie katastrofy, które zniszczyły króla Tyru (Ez 28) — „ambicja, tak rozszalała, że jak nadgorliwy jeździec, co z ziemi skacze wprost na siodło, chybiam i spada z drugiej strony”<sup>58</sup>. Płynię z tego wniosek, że ludzie potrzebują odgórnej mądrości, a gdy sądzą, że mają ją w sobie albo w posiadanych zasobach, wkraczają na drogę wiodącą prosto do szaleństwa, omroczenia umysłu i klęski<sup>59</sup>. Człowieka kusi, aby stać się jak Bóg. To jednak powoduje, że w istocie ludzie gorzej funkcjonują nawet jako ludzie. Gdy twierdzą, że „dorośli” i już nie potrzebują Boga, nie stają się podobni do Boga i niezależni, lecz jałowi i zdezorientowani. Tragedia polega na tym, że ludzkość bez Boga nie może już znać siebie właściwie ani dostrzegać swej prawdziwej natury. Człowiek uważa się za podobnego do Boga i nie dostrzega, że jest tylko ziemią obdarzoną tchnieniem od Boga.

Paweł następnie przechodzi do wykazania tego szaleństwa. Pokazuje, na co ludzkość zamieniła Boga — na stworzonych przez ludzi bożków<sup>60</sup>, żądze swoich ludzkich serc i niemoralne praktyki seksualne (1:23–24). „Zamienili prawdę Boga na kłamstwo, oddawali cześć i służyli stworzeniu zamiast Stwórcy” (1:25). Wyraźnie widać echa refleksji teologicznej istniejącej już w ówczesnej żydowskiej myśli, zwłaszcza nawracającego potępiania bałwochwalstwa w Mdr 11–15, sugestii, że grzech pierwszego człowieka wziął się z „żądzy”<sup>61</sup>, oraz typowo żydowskiej krytyki pogańskiej swobody seksualnej<sup>62</sup>. Jeśli chodzi o ostatnią z tych spraw, należy przypomnieć, że w podejmowanych w judaizmie próbach wy tłumaczenia pochodzenia grzechu wykorzystywano również Rdz 6:1–4 (opowieść o grzechu „synów Boga”, którzy

57 Zob. wyżej, przypis 14.

58 *Makbet*, akt 1, scena 7, w przekładzie S. Barańczaka; zob. W. Shakespeare, *Tragedie i kroniki*, Kraków 2013, s. 711.

59 Scroggs, *Adam*, s. 8: „Podstawową przyczyną obecnego położenia człowieka jest [...] odmowa pozostania pod kierownictwem Boga”.

60 Trzy ostatnie rzeczowniki w Rz 1:23 pozwalają wykryć wpływ Rdz 1:20–25; zob. N. Hyldahl, *A Reminiscence of the Old Testament at Romans 1.23*, NTS 2 (1955–1956), s. 285–288.

61 Zob. też niżej o Rz 7:7 (§4.7).

62 Szczegóły zob. w mojej pracy *Romans*, s. 61, 65–66. Stowers wprawdzie dostrzega tu element żydowskiej krytyki pogan (*Rereading*, s. 92–97), ale przykłada zbyt małą wagę do nawiązań i podobieństw do Mdr 11–15, znanych badaczom od stu lat (zob. przypis 23 wyżej oraz niżej, §§5.4–5).

wchodzili w związki seksualne z ziemskimi kobietami)<sup>63</sup>. Rzecz w tym, że stworzony człowiek musi mieć bogów. Ponieważ ludzie należą do istot stworzonych, ich spełnienie jako istot stworzonych zawsze będzie zależało od kogoś lub czegoś. Gdy nie wybierają Boga, decydują się na coś niezrównanie lichszego. Bez Boga stają się poddanymi własnych pragnień. To ich relacja z Bogiem (noszenie w sobie jego obrazu) sprawia, że są „jak Bóg”. Bez niej mają tylko namiastki i kopie.

Istotnym aspektem Pawłowego oskarżenia jest to, jak wykorzystał wyrażane przez Izraelitów tradycyjne potępienie własnego bałwochwalstwa i upadku w rozwiązłość w opowieści o złotym cielcu wykonanym na pustkowiu<sup>64</sup>. Krytykując ludzką jałowość (1:21), Paweł czerpie z Jr 2:5–6: ojcowie na pustkowiu „odeszli daleko ode mnie”<sup>T</sup>, „poszli za marnością i sami zmarnieli”<sup>P65</sup>. Sformułowania z Rz 1:23 w wielkiej mierze zostały narzucone przez Ps 106:20 — gdy Izraelici odlali sobie złotego cielca, „zamienili swoją chwałę na podobiznę cielca jedzącego trawę”<sup>P66</sup>. Tego stopienia przekazów nie można uważać za przypadek. Musi ono odzwierciedlać pogląd już ugruntowany — wyrażony jednoznacznie napotykaemy jednak dopiero w późniejszej tradycji rabinicznej — że exodus i danie prawa na górze Synaj były jak nowe stworzenie (lub nowy początek), a bałwochwalcze oddawanie czci złotemu cielcowi przypominało nowy upadek<sup>67</sup>. Jeśli tak, oznacza to, że Paweł już myślał o p o d ó j n y m oskarżeniu. Jedno opiera się na typowym żydowskim potępieniu religii i praktyk seksualnych p o g a n. Drugie, wyrażone nie tak bezpośrednio, zawiera przypomnienie, że ten sam zarzut można postawić samemu I z r a e l o w i. Oskarżenie staje się przez to faktycznie ogólne. Paweł potępia „wszelką bezbożność i niesprawiedliwość ludzi” (Rz 1:18<sup>L</sup>), „najpierw Żyda, potem Greka” (2:9–10<sup>P</sup>).

### §4.5 List do rzymian 3:23

Warto pokrótce wspomnieć o Rz 3:23, gdzie Paweł wyjaśnia, dlaczego sprawiedliwość Boża jest dla wszystkich, bez różnicy. Ponownie podaje powód aksjomatyczny, który nie wymaga rozwinięcia ani uzasadnienia. „Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej”<sup>T</sup>. Ten aksjomat prawdopodobnie jest tym samym, który obowiązywał w żydowskim teologizowaniu na temat Adama — cała ludzkość została pochwycona w splot grzechu

63 Zob. np. Jub 4:22; 5:1–10; 7:21; 1 He 6–11; 86; TestRub 5; TestNeft 3:5; CD 2:18–21.

64 Wj 32:25–28; Pwt 9:13–21; 1 Krl 12:28–30; Ne 9:18; Ps 106:19–23; Dz 7:39–41.

65 W obu tekstach jest czasownik *emataiōthēsan* («zjałowieli, poszli na marne»).

66 I ponownie Jr 2:11 — „mój lud zmienił swą chwałę na coś, co jest bezsilne”<sup>P</sup>.

67 Szczegóły zob. w Wedderburn, *Adam*, s. 414–415.



i śmierci. Można zauważyć dwa echa tej tradycji teologicznej. Po pierwsze, już w ApMoj 20:2 i 21:6 pojawia się myśl, że Adam przez grzech został pozbawiony chwały Boga<sup>68</sup>. Stosownie do tego założenia sformułowania oznaczające przywrócenie lub spotężnienie pierwotnej chwały mogły wyrażać nadzieje związane z przyszłością (ApMoj 39:2–3)<sup>69</sup>. Po drugie, niejednoznaczność w sprawie tego, czy mowa o chwale utraconej, czy o chwale nieuzyskanej<sup>70</sup>, wynika zapewne z braku jednoznaczności co do roli drzewa życia w ogrodzie. Czy Adam i Ewa utracili coś, co już mieli (Rdz 2:16), czy pozbawiono ich m o ż l i w o ś c i osiągnięcia życia wiecznego (Rdz 3:22)? W każdym razie ludzkość, starając się uzyskać chwałę Boga (być jak Bóg), straciła nawet to z tej chwały, co na początku otrzymała.

### §4.6 *List do rzymian 5:12–21*

Dopiero w podsumowaniu pierwszej pełnej części wykładu w *Liście do rzymian*<sup>71</sup> Paweł wypowiada się wprost o Adamie. Być może zdając sobie sprawę z zawężenia pola uwagi w znacznej części środkowej partii wywodu, celowo się cofa, aby całą dyskusję podsumować i nadać temu omówieniu charakter ogólny. Niewątpliwie miało to służyć temu, aby konkluzje zamykające tę część pasowały do zdań początkowych, mówiących o wszystkich ludziach (1:18–32). Możemy zatem od razu zwrócić uwagę, że Paweł wiedział, iż Adam (*adam*) oznacza ludzkość. W tych wersetach bowiem Paweł ujmuje całą historię ludzkości za pomocą dwóch archetypicznych postaci (zwróćmy uwagę na dwukrotnie użyte w 5:18 słowo „wszyscy”) — Adama i Chrystusa — w gruncie rzeczy ucieleśniających jedyne możliwości, które według Ewangelii mają ludzie<sup>72</sup>. Można to nazwać jego wersją przełomowego wyboru między śmiercią a życiem, którego mieli dokonać Izraelici w kulminacyjnym momencie zawierania przymierza opisanego w *Księdze powtórzonego prawa* (Pwt 30:15–20). Jak zobaczymy, ta koncepcja — nawet z wyraźnie widocznym wkładem Pawła — doskonale pasuje do pokrótce omówionej wyżej tradycji żydowskiej<sup>73</sup>.

68 Zdania przytoczone wyżej, zob. §4.3. Więcej zob. w: Scroggs, *Adam*, s. 26, 48–49, 73–74.

69 Zob. także 4 Ezd 7:122–125; 2 Ba 51:1, 3; 54:15, 21. Inne odwołania zob. w mojej pracy *Romans*, s. 168.

70 Grecki czasownik *hystereō* («nie mieć») ma oba te znaczenia.

71 Na temat roli 5:12–21 w strukturze *Listu do rzymian* zob. moją pracę *Romans*, s. 242–244.

72 Ujęto to jeszcze wyraźniej w 1 Kor 15:21–22: „Przez człowieka [przyszła] śmierć, [...] w Adamie wszyscy umierają”<sup>T</sup>. Nie potrzeba tutaj dokładniej omawiać tych wersetów z listu do koryntyjczyków.

73 Odmienne zdanie wygłosił Strecker: „Pawłowy dualizm antropologiczny mieści się bliżej systemów gnostycznych niż koncepcji, które z grubsza można

Mniej jasne jest natomiast, czy Paweł uważał Adama również za postać historyczną, a jego nieposłuszeństwo za konkretne wydarzenie historyczne. Filon powinien nam przypomnieć, że starożytni byli bardziej wyczuleni na zróżnicowanie gatunków literackich, niż zazwyczaj jesteśmy skłonni uważać<sup>74</sup>. A Rz 7:7–11, gdzie Paweł następny raz sięga po opowieść o Adamie, uderzająco przypomina 2 Ba 54:19 pod względem wykorzystania postaci Adama jako archetypu „każdego”. Tak czy owak sposób użycia tu przez Pawła trzech pierwszych rozdziałów *Księgi rodzaju* doskonale pasuje do tradycji żydowskiego teologizowania na temat Adama. Sięgano bowiem po tę opowieść, aby ludzkie doświadczenie grzechu i śmierci zinterpretować w sposób pozwalający nadać mu sens. A temat, którym Paweł się tu zajmował, oraz wyrażona przez niego konkluzja nie zależą od rozwiązania żadnych napięć między sprawami z dziedzin historii i mitu<sup>75</sup>.

<sup>12</sup> Dlatego jak przez jednego człowieka grzech wszedł do świata, a przez grzech śmierć, tak i śmierć weszła we wszystkich ludzi, gdyż wszyscy grzeszyli. <sup>13</sup> Bo grzech był na świecie przed prawem, ale grzechu się nie liczy, gdy nie ma prawa. <sup>14</sup> Lecz śmierć panowała od Adama do Mojżesza również nad tymi, którzy nie popełnili grzechu podobnego do występku Adama, który jest typem mającego nadejść (Rz 5:12–14).

Wyraźnie widać nawiązanie do Rdz 3, a zostaje ono potwierdzone również przez podobieństwo do Mdr 2:23–24 (wersety przytoczone wyżej, §4.3). Napotykaemy temat znany nam z powyższego omówienia, czyli wyjaśnienie, dlaczego śmierć stała się nieuchronną częścią ludzkiego losu. Z funkcji drzewa życia w Rdz 2–3 Paweł wyciągnął oczywisty wniosek, że do początkowego boskiego planu stworzenia śmierć nie należała. „Śmierć”, która w świecie pierwotnie nie miała przydzielonego miejsca, „weszła do świata”. Niejednoznaczność jednak pozostaje, a własny wyraźny wkład Pawła do dyskusji tylko częściowo tę niejednoznaczność wyjaśnia, a częściowo podkreśla złożoność tej kwestii. Koncepcje wyraźniej pochodzące od samego Pawła uwiadczniają się w pięciu sprawach.

uważać za autentyczny judaizm” (*Theologie*, s. 68). Odmienność od późniejszych systemów gnostyckich ujawnia się szczególnie w tym, że Paweł ukazywał śmierć i grzech jako potęgi quasi-kosmiczne oraz podkreślał odpowiedzialność człowieka za popełniane przez niego grzechy; zob. więcej w Wedderburn, *Romans 5.12*, s. 342–344, 348–349 oraz niżej, §5.

<sup>74</sup> Zob. wyżej, §4.3.

<sup>75</sup> „Światem, do którego wszedł grzech, był świat ludzi, ludzkiego doświadczenia, [...] nie stworzenia. Te sformułowania nie wyrażają spekulacji dotyczących kosmosu, lecz mówią o powszechnym doświadczeniu” (Dunn, *Romans*, s. 272).

Po pierwsze, Paweł jasno stawia sprawę, że w jego przeświadczeniu śmierć nie jest po prostu naturalną konsekwencją stanu stworzonego. To konsekwencją grzechu. Śmierć weszła do świata „przez grzech” (5:12). „Śmierć weszła we wszystkich ludzi, gdyż wszyscy grzeszyli” (5:12). „Grzech rządził w śmierci” (5:21). Grzech i śmierć splatają się u Pawła bardzo ściśle; jeszcze będziemy musieli się przyjrzeć temu splotowi, patrząc pod innym kątem (§5.7).

Po drugie, czy każdy jest winien własnej śmierci? Z jednej strony, śmierć dla wszystkich potomków Adama to skutek jego transgresji. Z drugiej strony, wszyscy umierają, bo wszyscy grzeszą (5:12)<sup>76</sup>. Śmierć panuje nieprzerwanie od Adama, nawet nad tymi, którzy nie zgrzeszyli jak on (5:14). Ujmując to inaczej, Paweł napisał, że przez nieposłuszeństwo Adama „z wielu zrobiono grzeszników” (5:19). Ale związek przyczynowy sugerowany tu przez „zrobiono” (w greckim tekście *katestathēsan*, w stronie biernej) może być niekonkretny i bardzo luźny, co oznaczałoby, że „z wielu zrobiono grzeszników” nie różniłoby się wymową od „wielu stało się (*egenonto*) grzesznikami”<sup>77</sup>. Innymi słowy, Paweł stwierdził, że istnieje kontinuum życia kończącego się śmiercią, które rozciąga się od Adama do teraźniejszości. Pozostaje niejasne, co dokładnie tworzyło to kontinuum na początku. Dostatecznie jasne jest jednak to, że zaczęło się od Adama (działało w istocie od samego początku). Jasne jest również to, że trwający ludzki grzech podtrzymuje to kontinuum.

Po trzecie, staje się więc oczywiste, że Paweł przyjmował pewną podwójną koncepcję śmierci. W tym przypadku chodzi o różnicę między śmiercią ludzkości będącą s k u t k i e m pierwszej transgresji Adama a śmiercią będącą k o n s e k w e n c j ą indywidualnych transgresji jednostki lub nawet karą za nie. Przymuszczalnie wiąże się to z jakimś ekwiwalentnym rozróżnieniem śmierci fizycznej i duchowej (jak u Filona?). Innymi słowy, próba powiązania powszechnej śmiertelności z mówieniem o śmierci bezpośrednio wynikłej ze spożycia z drzewa znajomości dobra i zła (Rdz 2:17; 3:3) musiała doprowadzić do jakiegoś rozróżnienia tego rodzaju.

Po czwarte, Paweł używa niezwykle złożonego pojęcia grzechu. Wprowadza pojęcie „grzechu” (*hamartia*) w postaci uosobionej mocy: „grzech wszedł do świata” (5:12), „grzech panował w śmierci” (5:21). „Grzech” przez to przyjmuje rolę węża/Szatana, choć jako postać o wiele znaczniejsza niż

76 Najczęściej się uważa, że słowa *eph' hō*; w zwrocie „*eph' hō*; wszyscy grzeszyli” (5:12) należy odczytywać «dlatego że», «gdym»; zob. szczególnie Cranfield, *Romans*, s. 274–281. Ridderbos jednak obstaje przy znaczeniu „wspólnotowym” (*Paulus*, s. 99–104), a według Fitzmyera (*Romans*, s. 413–417) te słowa wprowadzają zdanie skutkowe, znacząc «co spowodowało, że», «wskutek czego»; podobne zdanie przedstawił Ladd (*Theology*, s. 443).

77 A. Oepke, *kathistēmi*, TDNT, t. 3, s. 445; więcej zob. w mojej pracy *Romans*, s. 284.

waż. „Grzech” jednak jest również „liczony”, jak cecha czy dana statystyczna (5:13)<sup>78</sup>, a także powiększa się lub wzrasta (5:20 — *epleonasen*), być może bardziej jak owoc (por. Flp 4:17)<sup>79</sup>. W tym samym kontekście użyto ekwiwalentnego czasownika (*hamartanō*) na określenie poszczególnych aktów grzeszenia (5:12, 14, 16). Ta złożoność wymaga dalszego omówienia (zob. niżej, §5).

Po piąte, Paweł używa jeszcze trzech terminów na określenie grzechu Adama — *parabasis* («wykroczenie, transgresja»; 5:14), *paraptōma* («występek, transgresja»; sześć razy w 5:15–20) oraz *parakoē* («nieposłuszeństwo»; 5:19). Te słowa, mające mocniejszą wymowę niż *hamartia* („grzech” rozumiany jako uchybienie, omyłka), pozwalają przedstawić częściowe wyjaśnienie. „Grzech” „liczy się” tylko tam, gdzie obowiązuje prawo (5:13). „Transgresja” natomiast to świadome złamanie znanego prawa; Adam nie zastosował się do wyraźnego zakazu Stwórcy (Rdz 2:17; 3:1–6). Innymi słowy, „transgresja” to grzech, który „się liczy”. Do tego miejsca to pomaga, pozwala bowiem łączyć pojęcie winy wyłącznie z „transgresją”, czyli celowym złamaniem boskiego zakazu. Pozostaje jednak kłopotliwe pytanie. Dlaczego nadal umierają ci, którzy nie dopuszczają się „transgresji”, lecz tylko popełniają „grzech”? Nie pomaga to, że w 5:14 i 16 Paweł nadal używa czasownika *hamartanō* jako ekwiwalentu rzeczowników *parabasis* i *paraptōma*.

Wydaje się, że Paweł wyraził w przybliżeniu następujące przekonanie. (1) Cała ludzkość jest poddana grzechowi i śmierci. To poddaństwo nie jest tylko naturalną sarkiczością, stworzoną śmiertelnością. Wiąże się z nim grzech, to, że człowiek nie osiąga zamierzonego przez Boga stanu optymalnego. Śmierć to skutek usterki w stworzeniu. (2) Tę sytuację cechuje pewna dwuaspektowość wiążąca się z tym, że grzech jest zarówno pewną daną społecznej struktury społeczeństwa, jak rozliczalnym działaniem jednostki, za które ponosi ona odpowiedzialność<sup>80</sup>. Właśnie przez to wtopienie się jednego w drugie niezwykle trudno wytyczyć dokładne granice zakresów odpowiedzialności — również w obecnym społeczeństwie. (3) W sumie jednak ten stan to konsekwencja odmowy uznania Boga przez ludzkość, skutek tego, że stworzenie próbuje się Stwórcy pozbyć. Gdy ludzkość ogłosiła niezależność od Boga, porzuciła jedyną potęgę zdolną pokonać grzech wykorzystujący słabość *sarks*, jedyną potęgę zdolną pokonać śmierć. (4) Mimo to winę bierze się w rachubę wyłącznie w przypadku indywidualnej trans-

78 Paweł wykorzystał tu ideę prowadzonych w niebie ksiąg, w których zapisuje się ludzkie uczynki, głoszoną już gdzie indziej w judaizmie (zob. zwłaszcza Dn 7:10; Jub 30:17–23; 1 He 89:61–64, 70–71; 104:7; 108:7; 2 Ba 24:1); więcej zob. w mojej pracy *Colossians*, s. 164 (o Kol 2:14).

79 Być może widać tu echo Syr 23:3, gdzie podmiot jest w liczbie mnogiej („grzechy”) — „aby grzechy moje nie powiększały się” (*pleonasōsi*).

80 Zob. omówienie Rz 5:13–14 u Bultmanna (*Theologie*, s. 249).



gresji<sup>81</sup>. Ludzi nie pociąga się do odpowiedzialności za stan, w który weszli przez urodzenie. To początek ich osobistej odpowiedzialności, ale za ten początek odpowiedzialności nie ponoszą<sup>82</sup>. Krótko mówiąc, Pawłowa analiza ma coś z tej niejednoznaczności, która prześladowała wcześniejszą żydowską refleksję teologiczną nad tą sprawą. Mimo to Paweł podjął śmiałą próbę zinterpretowania dotkliwej rzeczywistości grzechu i śmierci w ludzkiej rzeczywistości w sposób, który pozwoli je wyjaśnić.

Na zakończenie należy zwrócić uwagę, że również tutaj (podobnie jak w 1:18–32) Paweł wtapia partykularne doświadczenie Izraela w powszechne doświadczenie ludzkości. Albowiem to wskutek wprowadzenia prawa grzech niepowodujący winy stał się transgresją poczytywaną za winę (5:13). Pisząc o „prawie”, Paweł oczywiście ma na myśli prawo mojżeszowe. Dlatego może nawet zakładać okres bez prawa trwający od Adama do Mojżesza (5:14)<sup>83</sup>. A „prawo”, które „weszło” (5:20), to niewątpliwie również tutaj prawo mojżeszowe, lecz wprowadzone na powszechną scenę grzeszników (5:19 — „wielu”) oraz władzy grzechu (5:21). Oto kolejny bohater dramatu historii ludzkości (prawo), którego złożona rola wymaga dalszej analizy (zob. §6). Na razie wystarczy po prostu wspomnieć, że doświadczenie grzechu i śmierci będące udziałem Izraela Paweł tutaj ponownie w pewnym sensie uważa za paradygmat odnoszący się do całej ludzkości.

### §4.7 *List do rzymian 7:7–13*

Do opowieści poświęconych Adamowi Paweł wraca jeszcze raz w ustępie, w którym zasadniczą rolę odgrywa prawo. Cała wymowa tego ustępu sprowadza się do obrony prawa przed wszelką sugestią, że za doświadczenie śmierci odpowiada przede wszystkim właśnie prawo<sup>84</sup>. W poprzednim wywodzie Paweł mówi, że śmierć działała przed pojawieniem się prawa (5:13–14). Tutaj natomiast wyraźnie widać dążenie do tego, by winę za panowanie śmierci nad ludźmi jednoznacznie przypisać potędze grzechu.

81 Por. zdanie Whiteleya: „Św. Paweł wierzy w grzech pierworodny, lecz nie w pierworodną winę” (*Theology*, 51).

82 W latach siedemdziesiątych użyteczną ilustracją była ogłoszona przez Rodezję „jednostronna deklaracja niepodległości”. Rodezja odrzuciła zależność od korony brytyjskiej, stając się wówczas — ściśle rzecz biorąc — brytyjską kolonią zbuntowaną przeciwko Wielkiej Brytanii. Dziecko urodzone wówczas w Rodezji (obecnie to Zimbabwe) oczywiście nie ponosiłoby odpowiedzialności za stan rebelii. Gdyby jednak bunt trwał, to po osiągnięciu pełnoletności musiałoby ono postanowić, czy będzie bunt podtrzymywać, czy dążyć do jego zakończenia, co wiązałoby się z wzięciem na siebie odpowiedzialności.

83 Zob. jednak także niżej, przypis 89.

84 Na temat Rz 7:7–25 jako apologii prawa zob. niżej, §6.7.

<sup>7</sup> Co więc powiemy? Że prawo jest grzechem? Ależ nie! Nie poznałbym jednak grzechu, gdyby nie prawo, bo nie wiedziałbym, czym jest pożądanie, gdyby prawo nie mówiło: „Nie będziesz pożądał”. <sup>8</sup> Grzech jednak, wykorzystując sposobność stworzoną przez przykazanie, wywołał we mnie wszelkiego rodzaju pożądliwość. Bez prawa bowiem grzech jest martwy. <sup>9</sup> Żyłem kiedyś bez prawa. Ale kiedy pojawiło się przykazanie, grzech ożył, <sup>10</sup> ja natomiast umarłem. I przekonałem się, że przykazanie mające prowadzić do życia prowadzi ku śmierci. <sup>11</sup> Bo grzech, wykorzystując sposobność stworzoną przez przykazanie, zwiódł mnie i przez nie pozbawił życia. [...] <sup>13</sup> Czy więc to, co dobre, dla mnie stało się śmiercią? W żaden sposób! Ale grzech...<sup>P T †</sup>

Nawiązanie do Adama nie uwidacznia się natychmiast. Wyjaśnienie jednak otrzymaliśmy już w przedstawionym wyżej przeglądzie żydowskich koncepcji teologicznych dotyczących nieposłuszeństwa Adama. To spostrzeżenie, że niewłaściwe pragnienie, żądzę, pożądliwość (*epithymia*) wtedy już powszechnie uważano za źródło wszelkiego grzechu. Widzieliśmy to u Filona<sup>85</sup>, a szczególnie w ApMoj 19:3: „*epithymia* to początek wszelkiego grzechu”<sup>86</sup>. A w najbardziej żydowskim dokumencie Nowego Testamentu, *Liście Jakuba*, znajduje się identyczne stwierdzenie: „Gdy pożądliwość [*epithymia*] pocznie, rodzi grzech”; 1:15<sup>P</sup>). To dostatecznie tłumaczy, dlaczego Paweł skupia się na dziesiątym przykazaniu Dekalogu: „Nie będziesz pożądał” (*uk epithymēseis*; Wj 20:17; Pwt 5:21)<sup>87</sup>. Innymi słowy, Paweł podzielał powszechniejsze przekonanie, że grzechem pierwotnym było niewłaściwe pragnienie, że wąż w rajskim ogrodzie odwoływał się do żywionego przez Adama pragnienia boskiego statusu: „Staniecie się jak Bóg” (Rdz 3:5<sup>P</sup>)<sup>88</sup>.

Po przyjęciu tej wykładni jasna staje się na poły alegoryczna interpretacja Rdz 2–3 w Rz 7:7–11. Zakaz spożywania z drzewa znajomości dobra

85 Zob. wyżej, przypis 30.

86 Zob. też ApAbr 24:9.

87 Być może to nawiązanie do pragnienia seksualnego, bo ten wniosek naturalnie się nasuwał po słowach o nagości i późniejszym wstydzie (Rdz 2:25; 3:7, 10), o czym świadczą *Księga jubileuszów* i stwierdzenia Filona (zob. więcej w R.H. Gundry, *The Moral Frustration of Paul before His Conversion: Sexual Lust in Romans 7.7–25* w: Hagner, Harris (red.), *Pauline Studies*, s. 80–94; Boyarin, *Radical Jew*, rozdz. 7), trzeba jednak brać pod uwagę, że Paweł podkreślał przede wszystkim oddalenie człowieka od Boga (por. ApMoj 19–21; więcej zob. w J.A. Ziesler, *The Role of the Tenth Commandment in Romans 7*, JSNT 33 [1988], s. 41–56).

88 Twierdzenie, że *epithymia* oznacza „gorliwość w dążeniu do przestrzegania prawa” (Bultmann, *Theologie*, s. 261) albo dążenie do własnego usprawiedliwienia (Bornkamm, *Sin*, 90; Hübner, *Law* — zob. niżej, §6 przypis 1 — s. 72) to wyłącznie tendencyjna interpretacja, pozbawiona uzasadnienia w tekście, na co zwracali uwagę

i zła (Rdz 2:17) Paweł odczytuje jako szczególny wyraz przykazania „Nie będziesz pożądał”<sup>89</sup>. Wskazuje, że wąż reprezentuje „grzech”. A „ja” oznacza egzystencjalne utożsamienie się z Adamem, *adamem*, „każdym”, ludzkością (por. 2 Ba 54:19)<sup>90</sup>. Bezpośrednio później następuje Pawłowa interpretacja tej opowieści, zawierająca pewne wnikliwe spostrzeżenia psychologiczne<sup>91</sup>. W ludzkiej społeczności wszystko dzieje się dobrze, gdy nie trzeba stosować żadnego prawa; ludzkość cieszy się życiem (Rdz 2:7n.; Rz 7:9), a grzech jest bezsilny, nieskuteczny (7:8 — *nekra*, «martwy»). Grzech jednak wykorzystuje sposobność stwarzaną przez prawo, aby potęgować ciekawość ludzi przemyśliwych, czego przykazanie może zabraniać. Tak oto pragnienie tego, co zakazane, zostaje wzbudzone i staje się nienasyconą siłą, ostatecznie prowadzącą do śmierci. W kontekście przestrogi wyrażonej w rajskim ogrodzie („Tego dnia, kiedy zjesz z niego, na pewno umrzesz”; Rdz 2:17<sup>U</sup>) oraz repliki węża („Nie umrzeciel!”; 3:4<sup>U</sup>) za szczególnie zaskakujące nawiązanie do skargi Ewy („Wąż mnie zwiódł i zjadłam”; Rdz 3:13<sup>U</sup>) należy uznać zdanie Pawła „Grzech [...] zwiódł mnie i przez nie [tj. przykazanie] pozbawił życia” (Rz 7:11)<sup>92</sup>. Tak więc przykazanie, które miało porządkować życie Rdz 2:16–17), stało się narzędziem do zadawania śmierci (Rz 7:10, 13).

Wydaje się bezsporne, że ponowne wykorzystanie opowieści o Adamie posłużyło do ukazania ogólnej kondycji ludzkości. Jednocześnie jednak należy zauważyć, że być może znów Paweł celowo wmieszał do niej historię Izraela. Ukazane tu doświadczenia „ja” bowiem w znacznym stopniu przypominają doświadczenia Izraela<sup>93</sup>. Gdy przyjmie się pogląd, że prawo zostało dane dopiero później, poprzez Mojżesza<sup>94</sup>, oznacza to, iż I z r a e l

Ridderbos (*Paulus*, s. 156–157) oraz Theissen (*Psychological Aspects* — zob. niżej, §18, przypis 1 — s. 208); zob. szczególnie H. Räisänen, *The Use of epithymia and epithymein in Paul* w: tenże, *Jesus, Paul and Torah*, s. 95–111).

89 W późniejszej tradycji rabinicznej powszechnie przyjmowano, że już w czasach Adama obowiązywało prawo w pełnym tego słowa znaczeniu. Już w 4 Ezd 7:11 mowa o tym, że Adam pogwałcił statuty nadane przez Boga (w liczbie mnogiej). Należy zwrócić uwagę na utożsamienie przez Pawła „prawa” i „przykazania” w 7:8, 9 i 12. Więcej zob. w mojej pracy *Romans*, s. 379.

90 Co do dyskusji o znaczeniu „ja”, zob. moją pracę *Romans*, s. 381–383; Fitzmyer, *Romans*, s. 462–465; J. Lambrecht, *The Wretched “I” and Its Liberation: Paul in Romans 7 and 8*, Louvain/Grand Rapids 1992 — w tych wszystkich publikacjach podano dodatkowe pozycje bibliograficzne.

91 Używam niżej czasu teraźniejszego, ale sens nie zmieniłby się, gdybym pisał w przeszłym.

92 Zob. też 2 Kor 11:3 oraz 1 Tm 2:14. Tutaj „ja” powtarza słowa E w y.

93 Zob. szczególnie D.J. Moo, *Israel and Paul in Romans 7.7–12*, NTS 32 (1986), s. 122–135; Wright, *Climax*, s. 197. Obecnie bardziej skłaniam się ku przyjęciu tego poglądu, niż gdy pisałem *Romans* (zob. tamże, s. 383).

94 Rz 5:13–14, 20; Ga 3:17–19.

wskutek przykazania danego na górze Synaj doświadczył grzechu rozbudzającego pożądliwość<sup>95</sup>. Znów przychodzi na myśl Izrael staczający się do bałwochwaltwa i oddający się rozbuchanej żądzy u stóp samej góry Synaj. Późniejsza śmierć, a raczej rzeź, wryła się głęboko w pamięć ludową Izraela<sup>96</sup>. Tak oto Paweł nie pozwolił swoim czytelnikom żydowskim lub pozostającym pod wpływem żydowskich przekonań zapomnieć, że również Izrael uczestniczy w powszechnej ludzkiej słabości i usterce oraz tkwi w splocie grzechu i śmierci równie mocno jak każdy poganin.

### §4.8 *List do rzymian 8:19–22*

Aby niczego nie pominąć, należy uwzględnić także ostatnie nawiązanie do opowieści z Rdz 3 w *Liście do rzymian*. Pojawia się ono w części, w której Paweł unosi wzrok, aby dłużej przyjrzeć się ostatecznej nadziei na ocalenie doprowadzone do końca. Zaskakuje to, jak tą nadzieją obejmuje stworzenie (8:20): „Stworzenie poddano jałowości” (*mataiotēs*)<sup>97</sup>. *Mataiotēs* oznacza jałowość czegoś, co nie działa tak, jak w zamyśle miało, czy też — mówiąc dokładniej — czegoś, czemu powierzono rolę, której dla niego nie przewidywano, rolę nierzeczywistą lub złudną. Paweł bez wątplenia nawiązuje tu do Rdz 3:17–18. W Rz 1:22 czasownik o podobnym znaczeniu opisuje jałowość myślenia, które nie wychodzi od uznania Boga. Stworzenie zostało pochwycone w jałowość ludzkiej samoufudy. Gdy ludzkość myśli, że w stosunku do reszty stworzenia pozostaje w relacji stwórcy do stworzenia („Będziecie jak Bóg”), nadaje stworzeniu jałowość w tej samej mierze co sobie. Tak więc w stworzeniu dochodzi do zwichrowania, które cechuje także stworzone ludzkie istoty (8:22–23)<sup>97</sup>. Ale jak stworzenie podziela z ludzkością jałowość, tak podzieli jej wyzwolenie z „niewoli zepsucia” (8:21<sup>T</sup>).

Należy tu podkreślić wspólnotę ludzkości oraz reszty stworzenia, *adama* i *adamah*, z którego *adama* ulepiono<sup>98</sup>. Innymi słowy, ten wyrok jest konse-

95 Podkreślanie znaczenia niespójności Rz 5:13–14 oraz 7:9 — zob. Räisänen, *Law* (zob. niżej, §6, przypis 1), s. 147; Wedderburn, *Adam*, s. 424 — to niepotrzebna pedanteria.

96 Wj 32:25–28; pamiętano też o pladze, którą ściągnął bałwochwalczy kult Baal-Peora (Lb 25:1–9; 1 Kor 10:7–10). W 1 Kor 10:6 jako przyczynę klęski podano pragnienie złych rzeczy.

97 Paweł używa wyrazistych obrazów. Stworzenie jęczy jak ranne zwierzę i jak kobieta podczas porodu, wydająca na świat nowe stworzenie. Taka żywa personifikacja przyrody jest typowa dla bardziej poetyckich odmian żydowskiego piśmiennictwa. Jako odpowiednik w literaturze klasycznej można podać wersy 50–52 *Eklogi IV* Wergiliusza. Więcej szczegółów zob. w mojej pracy *Romans*, s. 470–473.

98 W. Schmithals zwraca uwagę, jak bardzo odbiega od dualizmu myśl o wzdychaniu z stworzeniem w porównaniu z ucieczką od stwo-



kwencją wynikającą bezpośrednio z Rdz 2–3. Początkowo wydaje się, że wyrażony tu pogląd wykracza poza myśl ujętą w 1 Kor 15:42, 50, gdzie mowa wyłącznie o ludziach dostępujących przemiany zmartwychwstania. Tu jednak znów musimy przypomnieć znaczenie *sōma*, ucieleśnienia stosownego do środowiska. Rozpoznanie, że ludzkość jest gatunkiem cechującym się istnieniem w ciele, prowadzi wprost do ufnej nadziei, iż Bóg zapewni też stosowne środowisko dla ucieleśnienia w przyszłości.

## §4.9 Streszczenie

Ogólnie rzecz biorąc, ludzkość w świecie jest nie tylko słaba i podatna na zepsucie. Działa też nieunikniony wymiar grzechu — usterki i transgresji. Ludzie zostali stworzeni dla relacji z Bogiem, relacji będącej istotą ludzkiego życia i zapewniającej ludzkości pełnię istnienia — jako stworzenia (w relacji z Bogiem) i jako człowieka (w relacji z resztą świata). Ludzkość jednak popełniła błąd, uznała bowiem, że może osiągnąć bardziej zadowalającą relację ze światem, jeżeli uwolni się od relacji z Bogiem. Odwróciła się od Boga i skupiła wyłącznie na świecie, nie godząc się na rolę stworzenia i sądząc, że sama może się stać stwórcą. Dlatego ludzkość upadła, gdy sądziła, że się rozwija. Nie zmańdrzała, lecz zgłupiała, nie stała się lepsza, lecz spodłała. Odrzuciła podobieństwo do Boga i wybrała podobieństwo do zwierząt i rzeczy (§4.4). Utraciła udział w majestacie boskości i teraz wiele ją dzieli od tego, czym mogłaby się stać (§4.5). Nie ma udziału w życiu wiecznym, lecz została zdominowana przez śmierć (§4.6); grzech z łatwością może ją okpić (§4.7). Wraz z resztą stworzenia ludzkość doświadcza wszechobecnego zwichrowania, porażki, bezskuteczności i jałowości (§4.8).

Takie zarzuty Paweł postawił ludzkości najpierw w Rz 1:18n., po czym to oskarżenie rozwinął w dalszych częściach listu. Sformułował je przede wszystkim na podstawie Rdz 2–3, ale wykorzystał także własne doświadczenia ze świata ludzi. Wprawdzie te obrazy i biblijne sformułowania wydają się dziwne i brzmiały obco ludziom współczesnym, ale przesłanie Pawłowej krytyki nie traci wyrazistości i pozostaje probierzem umożliwiającym ocenę sumienia społeczeństwa, w którego uszach wciąż pobrzmiwa delikatnie kuszący szept: „Staniecie się jak Bóg”<sup>P</sup>.

r z e n i a; zob. W. Schmithals, *Die theologische Anthropologie des Paulus: Auslegung von Röm 7.17–8.39*, Stuttgart 1980, s. 158.