

Ks. Marcin Kowalski – Kielce

## WOLNOŚĆ W UŚCISKU GRZECHU LUB ŁASKI: DEUTERONOMISTA, SYRACH I PAWEŁ NA TEMAT WOLNEJ WOLI

### 1. Wstęp

Czytając Księgę Rodzaju, natrafiamy w pierwszym rozdziale na dobrze znaną frazę, którą Bóg wypowiada do stojących obok Niego istot niebiańskich: *Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam* (Rdz 1,26). Obraz i podobieństwo Boże w człowieku (hebr. *celem* i *demut*) według autora Księgi Rodzaju to przede wszystkim udział w Bożej władzy i odpowiedzialność za stworzony świat. Jednakże jest to tylko jedna z możliwych interpretacji, jaką znajdujemy w Biblii. Obok podobieństwa wręcz fizycznego i aspektu relacyjnego (Rdz 5) czy nieśmiertelnej duszy ludzkiej, będącej odbiciem bóstwa (Mdr 2,23), literatura sapiencjalna mówi o wrodzonych nam właściwościach, w których odbija się w nas natura Stwórcy. Jedną z nich jest wolna wola. W Księdze Syracha 17,6 czytamy: *Wolną wolę (diaboulion), język i oczy, uszy i serce dał im do myślenia*. W podobnym sensie rzeczownik *diaboulion* pojawi się raz jeszcze w Syr 15,14 w znaczeniu zdolności rozstrzygnięcia: *On na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygnięcia (diaboulion)*.

Wolna wola – co mówi o niej Biblia? Czy w świetle biblijnych tekstów można rzeczywiście powiedzieć, że jest ona wolna? Ponieważ Pismo Święte charakteryzuje się polifonicznością, zaprezentujemy różne tradycje i przyjrzymy się różnorodnym spojrzeniom na problem wolnej woli. Głos Syracha to nie jedyny głos w dyskusji. Wyjdziemy najpierw od tzw. nauki „o dwóch drogach”, jaką znajdujemy w Księdze Powtórzonego Prawa. Następnie spojrzymy na jej przepracowanie u Syracha, aby zakończyć wizję woli ludzkiej i wolności u św. Pawła. Nasze rozważania poprzedzi zwięzła analiza wybranych pojęć, jakimi autorzy biblijni opisują sferę wolitywną.

## 2. Wyrażenia opisujące akt woli w Biblii

Oczywiście wyrażenie „wolna wola” jako takie w Biblii się nie pojawia. Zamiast tego w Piśmie Świętym mamy bogate pole semantyczne przedstawiające ludzkie chcenia i działanie związane z czasownikami *thelein*, *boulomai* oraz rzeczownikami *thelēma*, *boulē*, *boulēma*, *diaboulion*. Już na wstępie można stwierdzić, że ich pola znaczeniowe pokrywają się, opisując całe spektrum postaw, myśli i odczuć. W starożytnej grece czasownik *thelein* oznacza: 1) stosunek do czegoś: a) bycie gotowym, skłonność – niezależnie od tego, czy jest ona obwarowana koniecznością, czy też wolna od niej, zgodę na coś; b) upodobanie; 2) pożądanie, silne pragnienie posiadania czegoś; 3) intencję, skupienie się na jakimś działaniu, dotarcie do punktu, gdzie trzeba coś zrobić, cel, zamierzenie; 4) zdecydowanie, decyzję, wybór; i wreszcie 5) wolę Boga, wyznaczającą ramy ludzkiego życia<sup>1</sup>. W LXX, u Józefa Flawiusza i Filona czasownika tego używa się dla wyrażenia woli Bożej kierującej losami świata i jednostki. Epiktetus twierdził, że *thelein* dojrzałego człowieka zgadza się z *thelein* Boga, polega na zaakceptowaniu tego, co nieuniknione i kompletnemu poddaniu się Stwórcy. Podobną do Bożej wolą cieszą się monarchowie i ci, którzy ustanawiają prawa.

W NT czasownikiem *thelein* określa się akt Boga, który zawsze charakteryzuje się definitywnością i skutecznością, przekuciem woli w czyn (por. Rz 9). Identyczną skuteczność jak wola Ojca ma też wola Jezusa, który powołuje apostołów i uzdrawia (Mk 3,13; Mt 8,2), choć i On musi uznać ograniczoność swej woli, a ostatecznie oddaje ją w Getsemani w ręce Ojca (Mk 14,36). W podobnym związku z wolą Bożą pojawia się w NT znacznie rzadszy odpowiednik *thelein* – czasownik *boulomai* (37 razy), który podkreśla zbawczy plan Ojca, Syna i Ducha. Do woli Bożej apeluje Jezus w Getsemani w Łk 22,42, modłąc się, jeśli zechcesz – *ei boulei*. Odniesienie w Mt 11,27 (Łk 10,22), *hō ean bouletai ho hios apokalypsai*, podkreśla wszechmoc Syna, który może objawić Ojca komukolwiek zechce. Wolą Syna jest ostatecznie pełnić wolę (*boulē*) Ojca<sup>2</sup>.

Wola ludzka wyrażana czasownikiem *thelein*, choć ograniczona, jest na tyle skuteczna i istotna, że podkreśla się ją w opisach drogi ucznia – *jeśli ktoś chce za Mną iść, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie swój krzyż i Mnie naśladuje* (Mk 8,34)<sup>3</sup>. Ostatecznie od człowieka zależy także uzdrowienie, które ofiaruje mu Jezus. W Mk 10,51 Pan pyta niewidomego, co chce, aby mu uczynić, o czym słyszy odpowiedź – „*chcę widzieć*”. W tym samym kluczu przypowieści mają skłonić uczniów do przyjęcia odpowiedniej

<sup>1</sup> Por. G. Schrenk, „*thelē* ktl.”, TDNT III, 44–47.

<sup>2</sup> Por. tamże, 47–49.

<sup>3</sup> Por. M. Limbeck, „*thelē*”, EDNT II, 138.

postawy, do decyzji woli (por. czasownik *thelein* podkreślany w Mt 18,30 – odmowa darowania długu; Mt 22,3 – odmowa przyjęcia na gody, czy Łk 15,28 – odmowa syna nie chcącego przyłączyć się do radości z powrotu marnotrawnego brata). Jan będzie co prawda mówił o woli ludzkiej (por. 5,21; 6,67; 7,17; 15,7), ale równocześnie przedstawia on człowieka zdeterminowanego w swym działaniu i chceniu przez siłę z zewnątrz (8,44 – Szatan determinujący Żydów; 17,24 uczniowie będący darem Ojca; 21,18.22 – Piotr oddający życie nie tak, jak chce).

Podobną do Janowej koncepcję odnajdujemy u Pawła, który ściśle łączy czasownik *thelein* w kontekście religijnym z określeniami działania *poiein*, *energein*, *prassein*, *katergadzesthai*<sup>4</sup>. Równocześnie – co widać w Flp 2,13 – to Bóg jest w wiernych sprawcą wszelkiego chcenia i działania: *to thelein kai to energein hyper tēs eudokias*. Kołem zamachowym i motywacją ludzkiej woli jest Duch, który działa w wierzących. Z kolei największym dramatem człowieka jest pęknięcie powstające na linii wola/chcenie i działanie. W Rz 7 Paweł opisuje sytuację człowieka, który chce tego, co dobre, ale czyni zło. Takiego człowieka, niezdolnego osiągnąć dobra, którego pragnie, a nawet ściągającego na siebie zło i nieszczęście, Paweł nazywa zdążającym ku śmierci niewolnikiem ciała (Rz 7,24). Jedynym wyjściem z dramatycznej sytuacji, w której człowiek nie jest w stanie realizować dobra, do którego pociąga go wola, jest przyjęcie usprawiedliwienia w Chrystusie oraz narodziny do nowego życia w Duchu. Do jakiego stopnia wolna wola pozostaje sobą w sytuacji grzechu i w sytuacji nowego życia w Duchu, będzie obiektem naszych dalszych rozważań.

Spójrzmy jeszcze na związany z tym samym polem semantycznym rzeczownik *thelēma*<sup>5</sup>. W świecie greckim pojawia się w znaczeniu celu, życzenia, i jest synonimem *epithymia* – pragnienia w LXX, gdzie określa się nim: a) Bożą wolę, którą człowiek powinien pełnić (Ps 39,9; 102,21; 142,10 LXX) i b) wolę ludzką, w której zawiesza się element miłości i skłonności, a podkreśla moment decyzji. W pismach *Corpus Hermeticum*, pochodzenia hellenistyczno-egipskiego i datowanych na I w., Bóg obfituje w wolę, od Niego zależy wszystko. Wola Boża to niewyczerpana siła stwórcza, konceptualne nasienie wszelkiej odnowy. Również w NT *thelēma* określa wolę Bożą, którą czyni Chrystus (Getsemani). Ewangelie wiążą ją zawsze ze zbawieniem (Mt 6,10; 7,21; 12,50; 18,14). Pełnienie woli Bożej wymaga zaparcia się swojej woli (J 5,19.30; 6,38; 7,28; 8,28.42; 14,10) i jest istotą życia wierzących (Mt 12,50).

*Thelēma* u Pawła także wiąże się zasadniczo z wolą Bożą. Wzywa ona człowieka do posłuszeństwa, a jej celem jest świętość (Rz 2,18; 12,2; Kol 1,9;

<sup>4</sup> Por. G. Schrenk, „*thelē* ktl.”, 50–52.

<sup>5</sup> Por. tamże, 52-55; M. Limbeck, „*thelē*”, EDNT II, 137–138.

4,12; 1 Tes 4,3; 5,18)<sup>6</sup>. Boska wola ma moc kształtować ludzkie życie, jak życie Pawła z woli Bożej powołanego do bycia apostołem (2 Kor 1,1; por. Kol 1,1; Ef 1,1; 2 Tm 1,1). W Liście do Efezjan wola ta ukazana jest jako siła determinująca całość ludzkiej i kosmicznej historii i dążąca do zjednoczenia wszystkiego w Chrystusie (1,9).

Wreszcie odpowiednik *thelēma* – rzeczownik *boulē* – oznacza wewnętrzny namysł i rezultat tegoż namysłu, czyli konkretny czyn<sup>7</sup>. Rzeczownikiem tym określa się także boską radę (Hi 38,2), czy radę mądrości (Prz 1,25). W hellenistycznych kręgach mistycznych, we wspomnianym już *Corpus Hermeticum*, *boulē* oznacza transcendentną postać, bóstwo, które zapłodnione boskim logosem poczyna kosmos. W NT *boulē* występuje głównie w Dziejach Apostolskich i Ewangelii wg św. Łukasza, odnosząc się w większości przypadków do woli Bożej.

Jakie wnioski możemy wyciągnąć z analizy najważniejszych terminów związanych w Biblii ze sferą wolitywną? Jak widzimy, na określenie woli Bożej i woli ludzkiej autorzy biblijni używają tych samych terminów. Mogłoby to sugerować pewne pokrewieństwo dwóch sfer, lecz w oczy rzucają się przede wszystkim różnice:

1) Wola Boża jest definitywna, nieograniczona, nie ma w niej rozdźwięku między chceniem i działaniem. Wola ludzka jest ograniczona, często niezdolna do rzeczywistego podążania za dobrem, czyli niezdolna do czynu.

2) Bóg uzależnia swoją propozycję, plan zbawienia od woli i decyzji człowieka. Ideałem życia religijnego jest oddanie swojej woli w Jego ręce.

3) Nigdzie w Biblii nie afirmuje się wolności woli ludzkiej. Jako takie określenie to w Biblii nie występuje.

Przejdźmy zatem do bliższego spojrzenia na niektóre teksty i tradycje biblijne, które mówią o woli ludzkiej i o skutkach jej wyborów. Do jakiego stopnia stwierdza się tam naszą wolność? Od czego ona zależy? Jako pierwszej przyjrzymy się tak zwanej nauce o dwóch drogach.

### 3. Nauka o dwóch drogach

W Starym Testamencie Bóg zawierając z Izraelem przymierze, proponuje im dwie drogi:

Widzicie, ja kładę dziś przed wami błogosławieństwo i przekleństwo. Błogosławieństwo, jeśli usłuchacie poleceń Pana, waszego Boga, które ja wam dzisiaj daję – przekleństwo, jeśli nie usłuchacie poleceń Pana, waszego Boga, jeśli

<sup>6</sup> Por. G. Schrenk, „*thelē* ktl.”, 56.

<sup>7</sup> Por. G. Schrenk, „*boulomai* ktl.”, TDNT I, 633–636; H.-J. Ritz, „*boulē*”, EDNT I, 224.

odstąpicie od drogi, którą ja wam dzisiaj wskazuję, a pójdziecie za bogami obcymi, których nie znacie (Pwt 11,26-28).

Nauka o „dwóch drogach” charakteryzuje się radykalną wiarą w człowieka i podkreśla wagę jego wolnej woli. Do Izraela zależy ostatecznie kształt i trwanie ich Przymierza z Bogiem. Przed swoim ludem Bóg kładzie błogosławieństwo i przekleństwo, pozwalając mu wybrać pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami. Jeśli otrzymanie błogosławieństwa zależy od zachowywania Jego Prawa, Bóg musi być pewien, że są oni do tego zdolni. W rzeczy samej w innym miejscu Powtórnego Prawa mówi się:

Polecenie to bowiem, które ja ci dzisiaj daję, nie przekracza twych możliwości i nie jest poza twoim zasięgiem. (...) Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie: w twych ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełnić (Pwt 30,11.14).

Czy ten etap historii zbawienia – a jesteśmy na stepach Moabu, przed wkroczeniem do Ziemi Obiecanej – jest tylko idealną wizją tego, jak mogłoby wyglądać przymierze Boga ze swoim ludem? Czy to idealne spojrzenie na ludzką wolność? Z pism prorockich dowiadujemy się, że dla przyszłych pokoleń wędrówka przez pustynię stała się ideałem relacji Boga z ludem (Jr 2,2). Jednakże deuteronomista należący do szkoły historycznej działającej prężnie między VII a VI w. przed Chr., który formułuje tzw. naukę o dwóch drogach, idealistą nie jest<sup>8</sup>. To zaledwie początek narracji, która za chwilę rozwinię się w pesymistyczną wizję grzechu i upadku ludu. W Księdze Jozuego ta sama szkoła ostrzegać już będzie z naciskiem przed lekkomyślnym wchodzeniem w przymierze z Jahwe:

Wy nie możecie służyć Panu, bo jest On Bogiem świętym i jest Bogiem zazdrośnym i nie przebaczy wam występków i grzechów. Jeśli opuścicie Pana, aby służyć bogom obcym, ześle na was znów nieszczęścia, a choć przedtem dobrze wam czynił, wtedy sprowadzi zagładę (Joz 24,19-20).

Kiedy lud jednak decyduje się przyjąć zobowiązania przymierza, Jozue stwierdza: *Wy jesteście świadkami przeciw samym sobie, że wybraliście Pana, aby Mu służyć* (Joz 24,22)<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Na temat szkoły deuteronomistycznej zob. A. de Pury – J.-D. Macchi – T. Romer (red.), *Israel Constructs its History. Deuteronomistic Historiography in Recent Research* (JSOTSup 306; Sheffield 2000); F. A. J., Nielsen, *Tragedy in History Herodotus and the Deuteronomistic History* (JSOTSup 251; Sheffield 1997) 85–164; R. D. Nelson, *Double Redaction of the Deuteronomistic History* (JSOTSup 18; Sheffield 1981); G. N. Knoppers – J. G. McConville (red.), *Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies on the Deuteronomistic History* (Winona Lake 2000).

<sup>9</sup> Na temat egzegezy fragmentu Joz 24,19-22, paradoksalnych słów Jozuego i płynącej z nich negatywnej oceny natury ludzkiej zob. T. C. Butler, *Joshua* (WBC 7; Dallas 1984) 274–280, zwł. 278–280.

Autor Księgi Jozuego doskonale zdaje sobie sprawę, o czym mówi. Izrael powróci do bożków, które odsunął tylko na moment. Szkoła deuteronomistyczna mająca związki z Samarią, która upadła w 722 r. przed Chr., i działająca w ostatnich latach królestwa Judy, na własne oczy ogląda odstępstwa swojego narodu i jego królów, odstępstwa, które sprowadzają na kraj przekleństwo zapowiedziane w formule Przymierza Synajskiego w Pwt 27–28 i w nauce o dwóch drogach. Ostatecznym akordem przekleństwa będzie zburzenie świątyni w Jerozolimie i uprowadzenie Izraela do Babilonii w 586 r. przed Chr. Na zasadnicze pytanie, czy możliwy jest powrót i odnowa przymierza, deuteronomista nie udziela pozytywnej odpowiedzi<sup>10</sup>. Dlaczego? Ponieważ lud okazał się być niezdolnym do jego zachowywania w przeszłości i nic nie wskazuje na to, że będzie do tego zdolnym dziś. 1–2 Księga Królewska kończą się co prawda opisem uwolnienia Jojakina, znakiem łaski dla domu Dawida, lecz nie oznacza to jeszcze nadziei na restaurację przymierza Mojżeszowego (2 Krl 25,29)<sup>11</sup>. To wymagałoby wewnętrznej transformacji narodu, przemiany tak głębokiej, aby stare, skorodowane grzechem serce zastąpione zostało nowym. O takiej przemianie i o nowym przymierzu mówić będą prorocy (Jr 31,33; Ez 36,36), póki co jednak deuteronomiści stawiają negatywną diagnozę ludzkiej woli i wolności. Okazały się one niezdolne do wyboru dobra i trwania przy nim. Czy taką chorą wolę, która prowadzi ostatecznie do duchowej i fizycznej niewoli, nazwać można wolną?

#### 4. Optymizm Syracha

W zgoła inny, znacznie bardziej optymistyczny sposób na ludzką wolę spogląda Ben Syrach. Ben Syrach to mędrzec żyjący w II w. przed Chr.,

<sup>10</sup> Na temat szkoły deuteronomistycznej i jej pesymistycznej wizji historii oraz Przymierza zob. przede wszystkim M. Noth, *The Deuteronomistic History* (JSOTSup 15; 1991). Na temat dyskusji z tezami Notha, zob. J. R. Linville, *Israel in the Book of Kings. The Past as a Project of Social Identity* (JSOTSup 272; Sheffield 1998) 46–58. W Pięcioksięgu kapłan podejmuje dyskusję z pesymistyczną wizją deuteronomisty, podkreślając wagę przymierza Noahickiego i Abrahamowego, które Bóg ustanowił przed zawarciem przymierza na Synaju. Ponieważ dwa pierwsze przymierza opierają się na bezwarunkowym zaangażowaniu się Boga, pomijając zobowiązania ze strony ludzkiego partnera, Jahwe nie porzuci swojego ludu. Por. J.-L. Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch* (Winona Lake 2006) 187–190.

<sup>11</sup> Na temat 2 Krl 25,27-30, które są późniejszym, nie deuteronomistycznym dodatkiem autora żyjącego na wygnaniu, i z których nie można wyciągać wniosków co do restauracji przymierza Mojżeszowego, zob. M. Cogan – H. Tadmor, *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 11; New Haven – London 1974) 329–330; W. Brueggemann, *The Kerygma of the Deuteronomistic Historian*, *Int.* 22 (1968) 387–402. Zwięźle na temat różnych interpretacji 2 Krl 25,27-30 zob. także B. O. Long, *2 Kings* (FOTL X; Grand Rapids, MI 1991) 288–289.

prawdopodobnie prowadzący swoją szkołę w Jerozolimie<sup>12</sup>. On także opiera się na nauce o dwóch drogach, lecz wyciąga z niej z gruntu pozytywne przesłanie<sup>13</sup>. Ben Syrach dialoguje z tymi, którzy twierdzą, że obecność Boża jest ostateczną determinantą każdego ludzkiego działania. Tym mędrzec odpowiada: *Nie mów: „Pan sprawił, że zgrzeszyłem”, czego On nienawidzi, tego On nie będzie czynił. Nie mów: „On mnie w błąd wprowadził”, albowiem On nie potrzebuje grzesznika* (15,11-12). Być może myślący tak ludzie chcą tylko usprawiedliwić swój grzech i uniknąć odpowiedzialności za niego. Staje się to dla Syracha sposobnością do rozwinięcia myśli o wolnej woli i ostatecznej odpowiedzialności za czyny. Rdzeń jego myśli na temat wolnej woli ukrywa się w jednej frazie: *On na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygania* (15,14).

Na określenie „mocy rozstrzygania” mędrzec używa tu greckiego słowa *diaboulion*, które w innych miejscach oznacza radę, namysł, również intrygę lub spisek<sup>14</sup>. W większości tekstów LXX słowo to ma negatywne zabarwienie. W Ez 11,5 oznacza myśli domu Izraela, które są Panu znane, zaś w Mdr 1,9 myśli bezbożnych – jedne i drugie podlegają karze. U Ozeasza opisuje się nim myśli, które zmaterializowały się w złych czynach, także ściągających na naród Bożą karę (por. też 4,9; 5,4; 7,2; 11,6). Jedyne u Syracha słowo to przybiera pozytywną konotację, oznaczając ludzką zdolność podejmowania dobrych decyzji. Mędrzec potwierdza ją kolejnym zdaniem: *Jeżeli zechcesz, zachowasz przykazania: a dochować wierności jest Jego upodobaniem* (11,15)<sup>15</sup>. Syrach opiera się tu wyraźnie na nauce o dwóch drogach zaczerpniętej z Księgi Powtórzonego Prawa, mówiąc dalej: *Położył przed tobą ogień i wodę, co zechcesz, po to wyciągniesz rękę. Przed ludźmi życie i śmierć, co ci się podoba, to będzie ci dane* (15,16-17). Jak refren pojawia się w tych wersach słowo „chcieć” (gr. *thelein*), które całą wagę decyzji na temat życia i śmierci pozostawia w rękach ludzkich. Według mędrca człowiek jest zdolny do wybierania życia.

Aktywna rola i wolność człowieka związane są również z tym, że w wizji świata Syracha Bóg usunął się na bok, samoograniczył się. Nie wycofał się zupełnie z tego świata, jak twierdzą inni oponenti Syracha (16,17. 20-22), lecz stanął w cieniu, uważnie obserwując najdoskonalsze ze swoich stworzeń (15,18-19). Bóg precyzyjnie określił, czego wymaga od człowieka:

---

<sup>12</sup> Na temat Syracha i czasów, w których żył, zob. P. W. Skehan, *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes* (New Haven – London 1974) 8–17.

<sup>13</sup> Na temat przepracowania teologii dwóch dróg u Syracha zob. J. Maston, *Divine and Human Agency in Second Temple Judaism and Paul* (WUNT II/297; Tübingen 2010) 22–74.

<sup>14</sup> Por. LSJ, 390.

<sup>15</sup> Na temat akcentowanej tu wolności ludzkiego wyboru zob. P. W. Skehan, *The Wisdom of Ben Sira*, 272.

*Trzymajcie się z dala od wszelkiej niesprawiedliwości! I dał każdemu przykazania co do jego bliźniego* (Syr 17,14). Stwórca wyznaczył zarówno drogę sprawiedliwego, jak i grzesznika (Syr 33,13-15). To On także ostatecznie osądzi nasze czyny (17,15-24). Odpłata przyjdzie na pewno (Syr 7,16; 16, 11-12; 35,21-22). Jednak w decydującej chwili, na rozdrożu pomiędzy błogosławieństwem a przekleństwem, człowiek staje sam i wybiera pomiędzy życiem i śmiercią. Ten brak Bożej asystencji nie oznacza samotności lub porzucenia, lecz ogromne zaufanie Stwórcy. Potwierdza także ludzką wolną wolę. Według Syracha właśnie ona jest odbiciem Bożego obrazu w nas (17,6) i pozwala pełnić Jego wolę.

Człowiek zyskuje w ten sposób niewiarygodną wręcz władzę nad swą egzystencją i – jak twierdzi Syrach – może ją wykorzystać dla swojego szczęścia<sup>16</sup>. Jesteśmy sprawnymi kowalami swego losu. Stać nas na wysiłek zdobywania Mądrości, która u Syracha jest synonimem Tory<sup>17</sup>. Dla niej jak uczniowie gotowi jesteśmy wstawać co rano, pracować i kochać (4,11-14). Mądrość może ukrywać się przed nami, prowadzić nas krętymi drogami, będzie przebierać się za Głupotę, dla wypróbowania nas i nabrania zaufania do naszej duszy (4,17). Test, jakiemu nas poddaje, świadczy także o jej wierze w nasze zdolności. Aby ją ostatecznie zdobyć, potrzeba dyscypliny (6,18-37). W jej poszukiwaniu liczy się cierpliwość myśliwego i wytrwałość zakochanego (14,20–15,10). Możemy o własnych siłach znaleźć Mądrość i chodzić jej drogami, mówi Syrach. Możemy zachowywać Prawa Boże i odziedziczyć w ten sposób życie. Jesteśmy do tego zdolni. Wszystko zależy od nas.

Co sprawia, że Syrach tak optymistycznie patrzy na ludzką wolność i zdolność do zachowywania Prawa? Czyżby w zapomnienie poszła lekcja szkoły deuteronomistycznej i jej negatywne spojrzenie na zepsutą ludzką naturę? Faktem jest, że Syrach to tylko jeden z głosów bogatej i zróżnicowanej biblijnej antropologii. To także głos literatury mądrościowej z jej charakterystycznym humanizmem i zachwytem nad człowiekiem, który wybrzmiewa choćby w Ps 8,6: *Uczyliś go niewiele mniejszym od istot niebieskich, chwałą i czcią go uwieńczyliś*. W bezpośredniej bliskości czasów Syracha na pustyni qumrańskiej działała wspólnota, która w swych pismach wyraziła stanowczą niewiarę w ludzką wolność i zdolność do czynienia dobra. Qumrańczycy w swym hymnach *hodayot* rozwinęli nie tylko bardzo negatywną antropologię, lecz także radykalną ideę predestynacji i Ducha<sup>18</sup>. Bóg określa

<sup>16</sup> Por. J. Maston, *Divine and Human Agency*, 58–64.

<sup>17</sup> Por. tamże, 30–58.

<sup>18</sup> Na temat *hodayot*, negatywnej antropologii obecnej tam i roli Ducha zob. E. M. Schuller, „*Hodayot*”, *Qumran 4.XX: Poetical and Liturgical Texts: Part 2* (red. E. Chazon et. al.) (DJD XXIX; Oxford 1999) 69–254; S. Holm-Nielsen, *Hodayot; Psalms from Qumran* (Aarhus 1960); E. H. Merrill, *Qumran and Predestination: A Theological*



z góry, z wyłączeniem ludzkiej wolności, człowieczy dział pośród „synów ciemności lub synów światłości”. Co więcej, „synowie światłości” mogą nimi być tylko dzięki interwencji Ducha uzdalniającego ich do zachowywania Prawa. Stąd blisko już do myśli św. Pawła, który zdaniem części badaczy wchodzi w dialog z myślą mędrca Ben Syracha, zbliżając się do stanowiska qumrańczyków<sup>19</sup>.

## 5. Św. Paweł, czyli wolność zgrzyta i trzeszczy w posadach

Paweł, faryzeusz i zwolennik drogi Prawa, miał w swoim życiu czas, kiedy podobnie jak Syrach wierzył w wolną wolę i jej zdolność doprowadzenia człowieka do wiecznego życia. Gdyby tak nie było, nie stałby się, jak sam o sobie mówi, prymusem w faryzejskiej szkole przestrzegania Prawa:

Obrzezany w ósmym dniu, z rodu Izraela, z pokolenia Beniamina, Hebrajczyk z Hebrajczyków, w stosunku do Prawa – faryzeusz, co do gorliwości – przesładowca Kościoła, co do sprawiedliwości legalnej – stałem się bez zarzutu (Flp 3,5-6).

Negatywna antropologia apostoła nie rodzi się zatem z jego własnego doświadczenia grzechu i niezdolności do życia według Bożego Słowa<sup>20</sup>. Paweł chlubi się swoją faryzejską przeszłością i uznaje ją za swój zysk, zdobycz, korzyść, coś, co stawiało go w lepszej niż inni pozycji (*kerde* w Flp 3,7)<sup>21</sup>. Wszystko to jednak błędnie w porównaniu z Chrystusem, wobec którego doskonałość dawnego życia jest stratą (*dzemia*), jest nic nie warta. Doświadczenie Chrystusa całkowicie zmienia i przewartościowuje życie Pawła. Czy zmienia także jego spojrzenie na wolną wolę i naturę człowieka?

---

*Study of the Thanksgiving Hymns* (STDJ 8; Leiden 1975); J. Ph. Hyatt, „View of Man in the Qumran ‘Hodayot’”, NTS 2 (1956) 276–284; Ch. Vanlandingham, *Judgment and Justification in Early Judaism and the Apostle Paul* (Peabody 2006) 119–135; J. Maston, *Divine and Human Agency*, 75–123.

<sup>19</sup> Na temat dialogu Pawła z tradycją Syracha zob. J. Maston, *Divine and Human Agency*, 127–152. Na temat zbieżności myśli Pawła z ideami, które znajdujemy w *hodayot* zob. J. A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33; New Haven 1993) 465–466; J. Maston, *Divine and Human Agency*, 140–142, 153–154.

<sup>20</sup> Por. G. D. Fee, *Paul’s Letter to the Philippians* (NICNT; Grand Rapids, MI 1995) 310; J. Reumann, *Philippians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB; New Haven – London 1974) 487.

<sup>21</sup> Na temat mowy pochwalnej Pawła, chlubiącego się w Flp 3,4b-6 ze swoich żydowskich korzeni i wielkiego odwrócenia wartości, które nastąpiło w jego życiu wraz z poznaniem Chrystusa, zob. J. Reumann, *Philippians*, 511–526.

Pawłowa antropologia najwyraźniej i najostrzej rysuje się w Liście do Rzymian, którego głównym tematem jest pojęcie Bożej sprawiedliwości<sup>22</sup>. Paweł wyklada tu nie tyle sumę teologiczną, ile pastoralną swojego dotychczasowego życia, mierząc się z powracającymi wciąż tematami Prawa, łaski i usprawiedliwienia z wiary. Jednym z najpoważniejszych znaków zapytania jest sam Bóg i to, czy wprowadzając swego Syna jako uniwersalne narzędzie usprawiedliwienia, okazał się sprawiedliwym, czyli wiernym dotychczasowemu objawieniu<sup>23</sup>. Paweł będzie dowodził Bożej sprawiedliwości w pierwszych trzech rozdziałach listu, wskazując na te same kryteria sądu, którymi Bóg kierował się od zawsze i na principium usprawiedliwienia z wiary, które nie jest nowym, bo funkcjonowało już przecież w historii Abrahama (Rz 4)<sup>24</sup>. Przy tej okazji apostoł eliminuje tzw. drogę żydowską, drogę usprawiedliwienia z Prawa. W skomasowanym cytacie Rz 3,10-18 Paweł ukazuje, jak Słowo Boże opisuje grzeszną kondycję całej ludzkości, bez żadnego wyjątku. Konkluzja jest prosta. Ponieważ grzech jest rzeczywistością uniwersalną, powszechnym dramatem Żydów i pogan, potrzeba również uniwersalnego narzędzia zbawienia, które Bóg ofiaruje nam w Chrystusie (Rz 3,21-22a).

Jako produkt uboczny Ewangelii o Bożej sprawiedliwości w Jezusie otrzymujemy także negatywną antropologię, według której człowiek o własnych siłach nie jest w stanie zachowywać Bożego prawa. Nie jest to osobiste zdanie Pawła, ale prawda stwierdzona przez Pismo Święte i ostateczny argument prowadzący do przyjęcia zbawienia w Chrystusie. Negatywna antropologia z Rz 1-3 byłaby jednak zaledwie połową prawdy o człowieku. Dalej w Rz 5-8 Paweł opisuje nowe życie w Chrystusie będące udziałem wierzących<sup>25</sup>. Destrukcyjnej sile grzechu dominującej wcześniej w nas odpowiada teraz niewypowiedziane bogactwo łaski i Ducha (5,15), który daje niezawodną nadzieję zbawienia (5,5). Człowiek odzyskuje panowanie nad życiem, nad którym do tej pory panował grzech:

---

<sup>22</sup> Na temat Bożej sprawiedliwości jako głównego tematu Listu do Rzymian zob. J.-N. Aletti, *God's Justice in Romans. Keys for Interpreting the Epistle to the Romans* (SB 37; Roma 2010).

<sup>23</sup> To pytanie wybrzmiewa w argumentacji Pawła w Rz 1-4. Por. R. Jewett, *Romans. A Commentary on the Book of Romans* (Minneapolis, MN 2007) 289.

<sup>24</sup> Na temat argumentacji Pawła w Rz 1-4 zob. J.-N. Aletti, *God's Justice in Romans*, 61-91; *tenże*, *Rm 1,18-3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?*, Bib 69 (1988) 47-62; M. Kowalski, *Wiara w Chrystusa jako jedyna droga zbawienia. Analiza retoryczna Rz 1-4*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 11 (2012), s. 91-112.

<sup>25</sup> Na temat argumentacji Pawła w Rz 5-8 zob. J.-N. Aletti, *The Rhetoric of Romans 5-8*, w: *The Rhetorical Analysis of Scripture: Essays from the 1995 London Conference* (red. S. E. Porter - T. H. Olbricht) (Sheffield 1997) 294-308.

Jeśli przez upadek jednego człowieka z jego powodu zapanowała śmierć, to tym bardziej ci, którzy dostąpili ogromu łaski i daru usprawiedliwienia, *zapanują* jako żyjący, dzięki jednemu, Jezusowi Chrystusowi (Rz 5,17).

Katastroficznemu rozlaniu się grzechu towarzyszy tym większe wylanie się łask, która czyni sprawiedliwym i prowadzi do życia wiecznego (Rz 5,20-21).

Nowe życie w Jezusie to nie automatyczny i wiecznie trwałe atrybut chrześcijanina, ale dar i zadanie, ziarno, które trzeba w sobie pielęgnować<sup>26</sup>. O ile czytając Rz 5, można odnieść wrażenie, że prymat łaski jest tu tak wszechogarniający, że zwalnia wierzącego z wysiłku walki o jakość życia, o tyle w Rz 6 Paweł ostrzega, że dynamizm ten może zostać przygaszony bądź wręcz odwrócony przez oddanie się w moc grzechu<sup>27</sup>. Apostoł ostrzega:

Nie oddawajcie też członków waszych jako broń nieprawości na służbę grzechowi, ale oddajcie się na służbę Bogu jako ci, którzy ze śmierci przeszli do życia, i członki wasze oddajcie jako broń sprawiedliwości na służbę Bogu. Albowiem grzech nie powinien nad wami panować, skoro nie jesteście poddani Prawu, lecz łasce (Rz 6,13-14).

Nowe życie w Jezusie Paweł określa dalej mianem niewoli:

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)<sup>28</sup>.

Wolna wola i ludzkie wybory zawieszona w ten sposób zostają między dwoma wielkimi polami oddziaływania: grzechem i śmiercią oraz łaską i życiem<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> M Kowalski „*Abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą*” (2 Kor 5,21b). *Zarys Pawłowej nauki o usprawiedliwieniu i jej eklezjalne implikacje*, w: *Kościół – komunია i dialog. Księgdzu Biskupowi Kazimierzowi Ryczanowi w 75. rocznicę urodzin* (red. P. Kantyka – J. Czerkawski – T. Siemieniec) (Kielce 2014) 133–146.

<sup>27</sup> Na temat „uświęcenia”, na które pada główny akcent w Rz 6, zob. C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Volume I: *Introduction and commentary on Romans I–VIII* (London – New York 2004) 295.

<sup>28</sup> Na temat dwóch panów, grzech i łaska, którym oddaje się człowiek, zob. C. E. B. Cranfield, *Romans*, 321. Według autora odniesienie do bycia niewolnikiem Boga jest zupełnie nieadekwatne dla oddania relacji wierzącego z Bogiem, co Paweł koryguje w Rz 6,19a. Niemniej jednak Cranfield stwierdza, że nadaje się ono najlepiej do naszkicowania relacji absolutnej zależności i przynależności do Boga. Podobnie T. R. Schreiner, *Romans* (BECNT; Grand Rapids, MI 1998) 333. Na ten temat zob. także L. Schottroff, *Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus*, *EvT* 39 (1979) 497–510.

<sup>29</sup> Por. D. J. Moo, *The Epistle to the Romans* (NICNT; Grand Rapids, MI 1996) 397: „For, as Paul makes clear, there is no such thing as human «autonomy», a freedom from all outside powers and influences. Either people are under the power of sin,

Wracamy zatem do nauki o dwóch drogach z Księgi Powtórzonego Prawa i do wizji Syracha. Człowiek staje na rozdrożu, aby wybrać. Czy jednak ma dość siły, by wybierać dobro?

W siódmym rozdziale Listu do Rzymian apostoł opisuje dramatyczną sytuację człowieka na rozstaju dróg<sup>30</sup>. Człowiek ten kierując się Prawem, odkrywa, że wzmaga w nim ono apetyt na grzech. Człowiek, którego opisuje apostoł jest cielesny, zaprzędany w niewolę grzechu (Rz 7,14). Nie rozumie siebie, kiedy chce (*thelein*) dobra, a czyni to, czego nienawidzi (Rz 7,15). Wola funkcjonuje tu jako pragnienie dobra, lecz nie jest w stanie doprowadzić człowieka do osiągnięcia go<sup>31</sup>. A zatem to już nie człowiek jest podmiotem działającym, lecz mieszkający w nim grzech.

Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę (Rz 7,18-19).

Wewnętrzny człowiek (*esō anthropos*) ma upodobanie w Bożym Prawie (7,22), lecz w sobie samym Paweł dostrzega wojnę, w trakcie której jego umysł zostaje podbity i poddany niewoli grzechu (7,23). Ostatecznie człowiek na rozdrożu sam nie potrafi wybrać dobra, którego pragnie. Z jego ust wyrwa się okrzyk rozpacz: *Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, co wie dzie ku tej śmierci?* (Rz 7,24). Wolność zgrzyta i trzeszczy w posadach, okazując się być tylko fasadą ludzkiej niewoli. Jesteśmy daleko od optymistycznej wizji Syracha.

O kim mówi Paweł, opisując człowieka na rozdrożu?<sup>32</sup> Interpretację autobiograficzną, według której Paweł przedstawia samego siebie z czasu przed nawróceniem i swoją niemożność sprostania wymaganiom Prawa, należy

---

or they are under the power of God. The question is not, then, whether one will have a master, but which master one will serve. Serving sin, Paul shows, leads to death; serving God, to life”.

<sup>30</sup> Na temat Rz 7 i zawartej w nim antropologii Pawła zob. J. Maston, *Divine and Human Agency*, 133–152.

<sup>31</sup> Por. G. Schrenk, „*thelô* ktl.”, 50; J. Maston, *Divine and Human Agency*, 145.

<sup>32</sup> Na temat „ja” retorycznego w Rz 7 zob. D. H. Campbell, „*The Identity of «egô» in Romans 7,7-25*”, *Studia Biblica 1978: Sixth International Congress on Biblical Studies*, vol. 3: *Paper on Paul and Other New Testament Authors* (red. E. A. Livingston) (JSNTSup 3; Sheffield 1980) 57–64; J. Lambrecht, *The Wretched „I” and Its Liberation: Paul in Romans 7 and 8* (Louvain Theological and Pastoral Monographs 14; Louvain 1992); M. A. Seifrid, *The Subject of Rom 7:14-25*, *NovT* 34 (1992) 313–333; J. Cambier, „*Le ‘Moi’ dans Rom. 7.*”, *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8* (red. L. de Lorenzi) (Benedictina, Biblical-Ecumenical Section 1; Rome 1976) 13–72; D. J. Moo, *Romans*, 424–431; C. E. B. Cranfield, *Romans*, 342–347; T. R. Schreiner, *Romans*, 379–392.

raczej porzucić ze względu na cytowany już Flp 3,6<sup>33</sup>. Niektórzy komentatorzy odnajdują w „ja” retorycznym, którym posługuje się apostoł, uniwersalny obraz Pawła po nawróceniu lub postać chrześcijanina, zmagającego się nieustannie z grzechem i dążącego do świętości. Wciąż doświadcza on niemożności wypełnienia Prawa, będąc – używając języka Lutra – *simul iustus et peccator*. Widzi on w sobie eschatologiczne napięcie pomiędzy grzechem a świętością, które zmusza go do walki i wysiłku. Jeszcze inni odnoszą retoryczne „ja” z Rz 7 do Adama z Rdz 1–3 czy ogólnie do Izraela.

Dramatyczne wołanie człowieka z Rz 7,24 w pierwszym rzędzie odnieść trzeba do tych, którzy pozostają poza ekonomią zbawienia w Chrystusie<sup>34</sup>. Ich synonimem dla Pawła są Żydzi, podążający za swym Prawem, oraz poganie, Grecy, praktykujący swoje filozofie i różnego rodzaju szkoły moralne<sup>35</sup>. Wszyscy oni doświadczenia radykalnej niezdolności do czynienia dobra, uwikłania w grzech i paraliżu woli. Obraz prawa, który pojawia się tutaj, jest na tyle uniwersalny, że może dotyczyć obu grup. *Nomos*, prawo, to pojęcie, które Grecy łączą często z wolnością (*eleutheria*)<sup>36</sup>. To ono naturalnie wyznacza jej granice i daje możliwości rozwoju. Wolność jednostki, czego przykładem może być demokracja attycka, dzięki prawu osiągając szczyt swojej wielkości, może ostatecznie zwrócić się przeciw prawu, niszcząc siebie i innych. Tak narzędzie samo w sobie dobre prowadzi człowieka do upadku.

Paweł ostatecznie stwierdza, że człowiek powodowany naturą i pragnący żyć dobrze, sam w sobie nie odnajduje dość siły, aby zrealizować swój projekt na szczęśliwe życie<sup>37</sup>. Nie daje jej ani Prawo, ani jakakolwiek filozofia. Paweł mówi do tych, którzy chcą się zbawić bez Chrystusa. Nie pozwala im na to zakorzeniony głęboko w nich samych i paraliżujący ich wole grzech (Rz 7,17)<sup>38</sup>. Co w takim razie z chrześcijaninem? Czy przyjęcie usprawiedliwienia w Chrystusie uzdrawia naszą wolę i pomaga osiągnąć dobro, którego pragniemy? Czy chrześcijanin nie odnajduje się w wołaniu *nieszczęsny ja człowiek!* z Rz 7,24?

---

<sup>33</sup> Por. G. W. Hawthorne – R. P. Martin, *Philippians. Revised and Expanded* (WBC 43; Waco, TX 2004) 187–188.

<sup>34</sup> Por. J.-N. Aletti, *The Rhetoric of Romans* 5–8, 300.

<sup>35</sup> Na pogan, którzy mogą odnaleźć się w Rz 7, wskazuje B. Witherington, III, *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K. 2004) 204; J. Maston, *Divine and Human Agency*, 148–150.

<sup>36</sup> Por. H. Schlier, „*eleutheros* ktl.”, TDNT II, 487–492.

<sup>37</sup> Por. J. Maston, *Divine and Human Agency*, 151.

<sup>38</sup> Grzech, w przeciwieństwie do Rz 5–6, w Rz 7 opisywany jest jako siła zamieszkująca wnętrze człowieka. Dzieje się tak także poprzez Prawo, które dając świadomość grzechu, doprowadza do jego interioryzacji. Por. J. Maston, *Divine and Human Agency*, 144.

## 6. Rozdarty chrześcijanin

Na pełen bólu okrzyk-pytanie z Rz 7,25a Paweł odpowiada natychmiast: *Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego!* (Rz 7,25b). Apostoł dziękuje za Jezusa, która wyzwala nas z niewoli ciała, która prowadzi do śmierci. W Nim nasza wolność nabiera znów blasku, a wolna wola zaczyna działać jak nowa. Nie znaczy to jednak, że wszyscy wierzący w Chrystusa są wolni<sup>39</sup>. Gdyby tak było, niepotrzebne byłby wezwania do oddania się w niewolę sprawiedliwości z Rz 6. Chrześcijanin, często poniżany przez grzech i zawstydzany własną słabością, równie dobrze może odnaleźć się w pełnym rozpaczny wołaniu „nieszczęsny ja człowiek!”. Wolna wola zraniona grzechem często nie jest w stanie służyć Bożym planom. Okazuje się wówczas, że usprawiedliwienie otrzymane w Chrystusie to zaledwie początek drogi ku wolności. Jak mówi dalej Paweł: *Umysłem służę Prawu Bożemu, ciałem zaś – prawu grzechu* (Rz 7,25)<sup>40</sup>. Wciąż jeszcze istnieje w nas rozdarcie między grzechem i świętością<sup>41</sup>. Tym, który pozwala powiększać w życiu przestrzeń wolności jest Duch<sup>42</sup>.

Paweł będzie opisywał życie w Duchu w Rz 8, rozpoczynając od stwierdzenia: *Prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci* (w. 2). To, co nakazuje Prawo, wypełnia się w nas, o ile postępujemy nie według ciała, powodowani ograniczonością naszych wysiłków, lecz według Ducha (Rz 8,4). Nakazy Prawa są wówczas możliwe do wypełnienia, to znaczy wola odzyskuje swoją sprawność tylko w tych, którzy czerpią swoją moc z Ducha Jezusa<sup>43</sup>. O tym, że jest to długi, wciąż trwający proces, apostoł przypomina w Rz 8,22-23:

<sup>39</sup> Fitzmyer ma rację, twierdząc, że w Rz 7 Paweł opisuje przede wszystkim sytuację tych, którzy pozostają poza Chrystusem. Według autora tekst jest jednak także otwarty na szerszą, egzystencjalną perspektywę. Odbija się w nim doświadczenie wielu chrześcijan zmagających się z grzechem. Por. J. A. Fitzmyer, *Romans*, 465.

<sup>40</sup> Na temat zaskakującego twierdzenia w Rz 7,25, które kazało niektórym egzegetom widzieć tu późniejszą głosę, zepsuty tekst, przestawioną frazę, zob. C. E. B. Cranfield, *Romans*, 368. Zdanie można potraktować jako wyznanie, jako konkluzję Rz 7, a równocześnie wprowadzenie do rozdziału ósmego. Według Cranfielda dochodzi tu do głosu chrześcijanin, świadomy z jednej strony swojej przynależności do Chrystusa, a z drugiej strony bycia „niewolnikiem” grzechu z powodu swojej upadłej natury. Zob. C. E. B. Cranfield, *Romans*, 369–370.

<sup>41</sup> Dunn mówi o eschatologicznym napięciu, które towarzyszy każdemu bez wyjątku, kto ciałem należy wciąż do potomków Adama, ludzkości oczekującej na definitywne odkupienie ciała (Rz 8,29). Por. J. D. G. Dunn, *Romans 1–8* (WBC 38A; Dallas 1988) 398–399.

<sup>42</sup> Według Greków konflikt między wolą i czynami, pęknięcie woli, może być rozwiązany na drodze oczyszczenia rozumu. Dla Pawła pomocą jest tylko Duch Święty. Por. G. Schrenk, „*thelô* ktl.”, 51–52.

<sup>43</sup> Por. J. Maston, *Divine and Human Agency*, 153–174.

Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując przybrania za synów – odkupienia naszego ciała.

Pierwsze dary Ducha, które posiadamy, lub dary Ducha, które posiadamy w fazie zarodnikowej, są zapowiedzią jeszcze długiej drogi chrześcijanina ku wolności. Jej finał Paweł dostrzega dopiero w królestwie Bożym: *Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierwotnym między wielu braćmi* (Rz 8,29).

Odkrywamy zatem po raz kolejny, że nasza wolność nie funkcjonuje w próżni. W ludzkim świecie istnieją dwa potężne pola oddziaływania, które na podobieństwo pól magnetycznych przyciągają ludzką wolę. Pierwszym z nich jest grzech i śmierć, drugim łaska i życie w Jezusie. Innymi słowy możemy pozostawać albo pod wpływem materii, ciała i związanego z nimi grzechu, albo pod wpływem Ducha Jezusa. Pierwszy wpływ Paweł nazywa niewolą, bo ostatecznie zabija on naszą wolność. Co jednak czyni z człowieka moc Ducha? Paweł nie pozostawia wątpliwości, że tylko żyjąc według Niego, prowadzeni przez Niego, osiągniemy wieczność. Czy dla niej nie musimy pozbyć się naszej woli? Czy poddając się Duchowi, pozostajemy wolni?

## 7. Wolna wola (tylko) w niewoli miłości

Paweł choć pisze do Galatów, że Chrystus wyswobodził ich ku wolności (Ga 5,13), sam chętnie nazywa siebie „niewolnikiem” (gr. *doulos*) (Rz 1,1)<sup>44</sup>. Wolność, przypomina Galatom, nie jest po to, aby żyć dla siebie; wolna wola jest po to, aby służyć: *Tylko nie bierzcie wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywni służcie sobie wzajemnie* (5,1). Paradoksalnie właśnie w służbie, czyli poddaniu swojej woli dobru i woli innego, człowiek odnajduje swoją wolność. Dla Żydów podobnie jak dla Greków wola i wolność ludzka naturalnie poddawała się prawu – *nomos*. Dla Pawła *nomos* ustępuje miejsca osobie Syna Bożego. Paweł swoją wolę oddał radykalnie w ręce Jezusa, poświęcając swoje życie Ewangelii. Dlatego właśnie nazywa siebie „niewolnikiem Chrystusa”, kimś, kto nie ma już własnej woli. Jej miejsce zajął w nim Jezus:

---

<sup>44</sup> Na temat metafory niewolnika u Pawła zob. D. B. Martin, *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity* (New Haven 1990); J. Byron, *Paul and the background of slavery. The status quaestionis in New Testament scholarship*, CBR 3/1 (2004) 116–139; J. A. Harill, *Paul and slavery*, w: *Paul in the Greco-Roman World. A handbook* (red. J. P. Sampley) (Leiden 2003) 575–607; M. Kowalski, „Slave of Christ, God's Cultic Minister, Debtor of Greeks and Barbarians”. *Pauline Apostolic Credentials in Rom 1,1-17*, ZN KUL 53/2 (2010) 3–23.

Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie (Ga 2,20).

Oddać swoją wolę Jezusowi znaczy cieszyć się pełnią wolności. To nie kwestia jednorazowej decyzji, ale – jak już mówiliśmy – długiego procesu, w który zaangażowany jest Duch Jezusa. Duch Boży mieszkając w chrześcijaninie, czyni z niego własność Boga (Rz 8,9-11), prowadzi nas i przekonuje, że jesteśmy synami Bożymi (Rz 8,14-17), modli się w nas (Rz 8,26), współdziała we wszystkim dla naszego dobra (Rz 8,28) i ostatecznie prowadzi do zbawienia (Rz 8,29-30). On także inspiruje nasze dobre uczynki (Ga 5,22-23). Trudno oprzeć się wrażeniu, że Duch Boży mieszkając w nas, niemal przejmuje kontrolę nad naszym ludzkim życiem. Czy znaczy to jednak, że ludzki podmiot jest niepotrzebny? Czy wolna wola chrześcijanina to nic innego jak zgoda na bycie niewolnikiem Jezusa?

Do pewnego stopnia tak<sup>45</sup>. Paweł nie pozostawia wątpliwości. Bez przyjęcia władzy Chrystusa staniemy się niewolnikami ciała i świata. Bez oddania swojej woli i stania się Jego służą (jeśli kogoś razi Pawłowy obraz niewolnika), grozi nam paraliż woli i niewola grzechu. Paweł dosadnie formułuje swoją myśl w Rz 6,16:

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?

Niewola sprawiedliwości Bożej i poddanie się prowadzeniu Ducha to jedyna droga do prawdziwej wolności<sup>46</sup>. W Jezusie wolna wola człowieka nie znika, ale ulega rozszerzeniu, łącząc się z wolą Bożą<sup>47</sup>. Pierwszym etapem „fuzji” jest przyjęcie Jezusa za swojego Pana i Zbawiciela. Kolejnym koniecznym

---

<sup>45</sup> Por. H. Schlier, „*eleutheros* ktl.”, 496: „For in the NT it is evident that freedom is not absent because there is inadequate control of existence but because there is no control of it at all, and therefore no self-dominion. It realises that existence is threatened by itself and not by something outside; it realises that it is itself deficient, with all that it does. Hence to take oneself in hand is simply to grasp a deficient existence. Self-preservation by retreat into inwardness is merely a way of losing one's true self. In face of lost existence there is only one possibility of coming to oneself, and this is by surrender of one's own will to the will and power of an external force. Man attains to self-control by letting himself be controlled”.

<sup>46</sup> Por. S. Lyonnet, *Christian Freedom and the Law of the Spirit According to Paul*, w: *The Christian Lives by the Spirit* (red. I. de la Potterie – S. Lyonnet) (Staten Island, N.Y. 1971) 145–174.

<sup>47</sup> Tak pojęta wolność oznacza bycie wolnym od śmierci i grzechu oraz zdolność do czynienia dobra. Por. H. Schlier, „*eleutheros* ktl.”, 496–502.



etapem będzie otwarcie się na Jego Ducha i życie Jego darami. Tu otwiera się ogromna przestrzeń dla naszych życiowych wyborów i kreatywności. Odkrywać sens życia, odnajdywać, przyjmować i kształtować relacje, kochać i przebaczać, tworzyć, walczyć o to, co dla nas cenne – to wszystko kwestia naszych wolnych wyborów, które wspomaga i inspiruje Duch Święty. Czy zawiesza w ten sposób naszą wolność i odpowiedzialność? Żadną miarą. Tu Paweł zgodziłby się z Syrachem. Ludzka wolność nie neguje Bożej determinacji, a ta ostatnia nie przekreśla naszej wolności. Zbawienie zawsze pozostanie kwestią wolnego wyboru człowieka, a ten opierać się musi na skorodowanej grzechem ludzkiej woli. Swoją sprawność i blask odzyskuje ona dopiero oddana Bogu. W niewoli Jego miłości.

## 8. Zakończenie

Podsumujmy krótko naszą refleksję nad problematyczną kwestią wolnej woli w Biblii. Wyszliśmy w niej od deuteronomisty, którego wizja oparta na analizie historii narodu wybranego, tchnie realizmem pozbawionym nadziei. Choć Izrael cieszył się Przymierzem z Bogiem, które wybrał w wolny sposób (por. Joz 24), nie potrafił w nim wytrwać. Ludzka wola okazała się być zbyt skorodowana przez grzech. Naród wybrany swoimi wyborami zniszczył Przymierze, skazując się ostatecznie na wygnanie. Deuteronomista nie odnajduje w historii swego narodu powodów do radości i nadziei na przyszłość. Według nauki o dwóch drogach (Pwt 30,15-20) spadły na nich przekleństwa przewidziane w klauzuli Przymierza. Jego ponowne odbudowanie wydaje się niemożliwe ze względu na ludzką niemoc zachowywania Prawa, czyli charakterystyczny dla ludzkiej woli rozdźwięk pomiędzy chęcią i działaniem.

Zgoła inną interpretację nauki o dwóch drogach przedstawia Syrach, który jest przekonany, że człowiek o własnych siłach jest w stanie wypełnić Prawo i zapewnić sobie w ten sposób błogosławione życie. Wizja Syracha tchnie optymizmem. Bóg, usuwając się nieco w cień, z radością obserwuje, jak najdoskonalsze z Jego stworzeń dokonuje szczęśliwych wyborów (Syr 15,14).

Z optymizmem Syracha polemizuje św. Paweł, dla którego wolna wola funkcjonuje tylko w obrębie dwóch wielkich pól oddziaływania: grzechu i łaski w Chrystusie. Apostoł stwierdza, że człowiek o własnych siłach, pozostawiony na rozdrożu decyzji, często pragnąc dobra, wybiera zło (Rz 7,20-22). Bez działania łaski Chrystusa nasza wola jest sparaliżowana, steruje nią zamieszkujący nasze wnętrze, uświadomiony i zinterioryzowany dzięki Prawu grzech (Rz 7,18-20). Wola odzyskuje swoją sprawność wybierania dobra tylko dzięki przyjęciu usprawiedliwienia w Chrystusie i mocy

działającego nas Jego Ducha (Rz 8). Duch, który prowadzi wierzących jest Duchem wolności (Rz 8,15). Wolności tej Paweł nie rozumie jako prostej możliwości stanowienia o sobie i dokonywania wyborów. To wolność od grzechu i śmierci, czyli ukierunkowanie woli na wieczne dobro, którego sama z siebie nie jest w stanie osiągnąć. Otwiera się ono przed tymi, którzy oddają swoją wolę w „niewolę” miłości i woli Bożej. Jakkolwiek niezgrabnie może brzmieć to słowo, to właśnie nim Paweł opisuje naszą relację z Bogiem, gdzie wola odzyskuje swój blask, rozszerza się i pokonuje fatalną niemoc osiągnięcia dobra, którego pragnie.

## Summary

### FREEDOM IN THE GRIP OF SIN OR GRACE: DEUTERONOMIST, BEN SIRA AND PAUL ON THE PHENOMENON OF FREE WILL

The purpose of the essay is to attempt a description of the phenomenon of free will as it is presented in some chosen biblical texts. The author starts with the investigation on the vocabulary connected with the semantic field of human actions and choices (*thelein, boulomai, thelēma, bouolē*). Then he paints with broad strokes the Deuteronomistic teaching on two ways (Deut 11:26-28; 30:15-20) supplying it with the conclusion on the pessimistic vision of human freedom resulting from the Deuteronomistic history. The next object of inquiry is Ben Sira's thought on free will. According to the sage man is capable of choosing good and accomplishing the commandments of Wisdom/Torah. Accompanied discreetly by God, human agent is able to shape his life in compliance with the Creator's will. Next, the author presents Saint Paul entering in a polemic with Ben Sira's optimistic anthropology. The apostle claims that human free will falls a pray to sin and evil unless it is subject to God's grace and Spirit. In Romans 7, Paul describes a man who, trying to fulfil the commandments of Law or live a virtuous, good life, eventually finds himself entrapped and enslaved. Sin and weakness abiding his inner self torment him with the desire of good which he is incapable of attaining to. According to the apostle, the dramatic paralysis of man's free will can be remedied only by abandoning it in Christ's hands and letting oneself be guided by the Holy Spirit (Romans 8).

**Key words:** biblical anthropology, free will, Deuteronomist, two-ways teaching, Deut 30:15-20, Ben Sira, Sir 15:14, Paul, Romans 7, Romans 8, slavery, Holy Spirit

**Słowa kluczowe:** antropologia biblijna, wolna wola, deuteronomista, nauka o dwóch drogach, Pwt 30,15-20, Syrach, Syr 15,14, Paweł, Rz 7, Rz 8, niewola, Duch Święty

**Ks. dr Marcin KOWALSKI** – ur. w 1977 r. w Kielcach, ukończył studia z tytułem doktora nauk biblijnych w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie. Pracownik Instytutu Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, wykładowca Pisma Świętego w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach oraz w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Lublinie. Specjalizacja – Pisma Pawłowe.