

Ks. Franciszek MICKIEWICZ SAC

GRZECH I JEGO PANOWANIE W CZŁOWIEKU W ŚWIETLE RZ 7, 7-25

Treść: 1. Struktura literacka Rz 7, 7-25; 2. Znaczenie podmiotu „ja” w Rz 7, 7-25; 3. Relacja istniejąca między grzechem a Prawem (Rz 7, 7-12); 4. Osobiste doświadczenie grzechu i jego panowania w człowieku (Rz 7, 14-23); 5. Konkluzja: Jezus Chrystus jest jedynym Wybawicielem człowieka grzesznego (Rz 7, 24-25)

Słowa kluczowe: Grzech, Prawo, Zbawienie, teologia bilijna, teologia św. Pawła

Keywords: Sin, Law, Redemption, Biblical theology, Theology of St Paul.

W Piśmie Świętym w każdej niemal księdze jest mowa o grzechu. Autorzy biblijni nazywają go różnie, posługując się określeniami wziętymi ze stosunków ludzkich: uchybieniem, niegodziwością, buntem przeciwko Bogu, niesprawiedliwością, długiem¹. Grzesznikiem jest ten, kto nie wypełnia przepisów prawa i czyni to, co jest złe w oczach Bożych, kto narusza prawa drugiego człowieka, kto postępuje wobec niego niesprawiedliwie, kto go krzywdzi. Człowiek co prawda pragnie, by w jego środowisku panowały dobre obyczaje, by w relacjach międzyosobowych wszyscy wręcz kierowali się takimi wartościami jak uczciwość, sprawiedliwość, troska o dobro innych, dlatego ustanawia prawa i zasady właściwego funkcjonowania społeczeństwa ludzkiego. Z drugiej jednak strony doświadcza w sobie przewrotnej tendencji do czynienia tego, co okazuje się dla innych, a niekiedy nawet dla siebie samego, niekorzystne, szkodliwe lub całkowicie złe. Wiele razy na dzień staje przed różnymi wyborami i niestety często ulega różnym pragnieniom i żądom, których spełnienie prowadzi do złych skutków: czy to dla niego samego, czy też dla jego środowiska, a niekiedy nawet dla całego państwa i innych narodów. To napięcie między pragnieniem dobra a czynieniem zła z całą wyrazistością zauważa św. Paweł i poświęca mu długi fragment w Rz 7, 7-25. W polskiej literaturze egzegetycznej fragment ten wciąż jest słabo opracowany, dlatego ze względu na zawarte w nim bardzo ważne treści zasługuje na głębszą analizę i refleksję teologiczną.

1. Struktura literacka Rz 7, 7-25

Zdanie zawarte w Rz 7, 7 zaczyna się pytaniem *ti oun eroumen* („Cóż więc powiemy?”), które występuje też w Rz 4, 1; 6, 1; 8, 31; 9, 14. 30. W kilku innych miej-

¹ Por. X. LÉON-DUFOUR, „Grzech”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. LÉON-DUFOUR, Poznań-Warszawa 1982², 303.

scach listu zamiast niego pojawia się krótsze wyrażenie *ti oun* („Cóż więc?” – Rz 3, 1; 6, 15) lub stwierdzenie *legō oun* („Mówię zatem” – Rz 11, 1. 11), które też stanowi wprowadzenie do pytania. Prawie w każdym przypadku (za wyjątkiem 4, 1) tak rozpoczęte zdania przytaczają pogląd sprzeczny z przekonaniami św. Pawła i jego adresatów, dlatego zaraz po nim następuje wypowiedź wprowadzona stwierdzeniem *mē genoito* („Żadną miarą!”, „Ależ skądże!” – Rz 3, 4. 31; 6, 2; 6, 15; 7, 7. 13; 9, 14; 11, 1. 11). Taka konstrukcja występuje jedynie w Liście do Rzymian i zawsze rozpoczyna nową jednostkę literacką. Również w 7, 7 zaczyna się nowa perykopa, przy czym w tym przypadku zmianę przedmiotu rozważań podkreśla też zmiana podmiotu zdań: na miejscu „wy” (7, 4) i „my” (7, 5-6) pojawia się „ja” (7, 7-25). Co prawda w zdaniu z 7, 7 Paweł nawiązuje jeszcze do tematu Prawa, który omawiał w długim wywodzie w 6, 15 – 7, 6, teraz jednak wprowadza zupełnie nowe zagadnienie, które dotyczy relacji istniejącej między Prawem a grzechem. Zestawienie tych dwóch terminów: *nomos* i *hamartia* pojawia się w następnych zdaniach aż 8 razy: Rz 7, 7. 8. 9. 14. 23. 25; 8, 2. 3, z tej przyczyny niektórzy autorzy uważają, że jednostka literacka rozpoczęta w 7, 7 kończy się w 8, 2² lub w 8, 4³. Należy jednak zauważyć, że formuła dziękczynna, zawarta w 7, 25⁴, połączona ze zdaniem rozpoczynającym się zwrotem *ara oun* („Tak więc”), wyraźnie ma charakter podsumowania i zakończenia poprzednich wywodów. Ponadto po 7, 25 znika z tekstu pierwsza osoba liczby pojedynczej („ja”), która od 7, 7b jest głównym podmiotem zdań, a na jej miejsce wchodzi druga osoba liczby pojedynczej (8, 2), pierwsza osoba liczby mnogiej – „my” (8, 3. 12) oraz druga osoba liczby mnogiej – „wy” (8, 9-11. 13). Na podstawie tych danych można wyprowadzić wniosek, że fragment Rz 7, 7-25 stanowi odrębną jednostkę literacką, i prawie wszyscy egzegeci tak go traktują w swych komentarzach i artykułach.

Jeśli chodzi o wewnętrzną budowę tej perykopy, można w niej wyodrębnić dwie części, które pod wieloma względami różnią się między sobą. Najpierw ważną rzeczą jest to, iż pytanie z Rz 7, 7 uzyskuje odpowiedź w w. 12, zaś w. 13 zawiera nowe pytanie, które w oparciu o poprzednie wywody wprowadza zupełnie nowe zagadnienie. Na tej podstawie można by podzielić tę perykopę na dwie części: ww. 7-12 i 13-25. Z drugiej jednak strony wiele elementów stylistycznych wskazuje na to, że w. 13 należy jeszcze do części pierwszej. Po pierwsze, w całym tekście Rz 7, 7-13 dominuje czas przeszły (aoryst), podczas gdy w 7, 14-25 czas teraźniejszy. W 7, 7-13 obok terminu *nomos* („Prawo”) występuje 6 razy jego synonim *entolē* („przykazanie”), którego nie ma w dalszym tekście. Tylko w tej części też występują antytezy: życie-śmierć i żyć-zabić, podczas gdy w Rz 7, 14-25 na pierwszy plan wysuwa się dramatyczne napięcie wewnętrzne między pragnieniem dobra i czynieniem zła, przy czym tylko tutaj dochodzi do głosu (3 razy) pojęcie ciała (*sarks*). R. Penna w swym komentarzu do Listu do Rzymian przytacza te i inne bardziej szczegółowe argumenty, lecz uznaje, że występujące w wersecie 13 przeciwstawienie „życie-śmierć” oraz

² C.H. TALBERT, *Romans*, Macon GE 2002, 195-197 uważa, że Rz 7, 21 – 8, 2 jest oddzielną perykopą.

³ Takiego zdania jest J.M. DIAZ-RODELAS, *Pablo y la Ley. La novedad de Rom 7,7-8,4 en el conjunto de la reflexión paulina sobre la Ley*, Estella 1994, 130-148.

⁴ W Biblii Tysiąclecia niesłusznie zmieniono zawartość tego wersetu i formułę dziękczynną umieszczono w Rz 7, 24.

słowo *entolē* mają charakter anaforyczny, i na tej podstawie jest bardziej skłonny uznać, że perykopę tę należy podzielić na części: ww. 7-12; 13-25, ale ostatecznie uznaje także możliwość podziału na ww. 7-13; 14-25, za którą opowiada się większość uczonych⁵. Trudność z jednoznacznym przypisaniem w. 13 do którejś z części wynika z tego, że w rzeczywistości należy on do każdej z nich. Jest on werselem przejściowym („wersetem-hakiem”, jak napisał J.-N. Aletti⁶), który spaja obie części w jedną całość i zarazem świadczy o retorskim kunszcie św. Pawła. Ostatecznie więc strukturę literacką Rz 7, 7-25 można przedstawić w następującym schemacie⁷:

- 1) sformułowanie tematu (*propositio*) – w. 7a;
- 2) relacja istniejąca między grzechem a Prawem – ww. 7b-12;
- 3) werselem przejściowy (*transitio*) – w. 13;
- 4) osobiste doświadczenie grzechu i jego panowania w człowieku – ww. 14-23;
- 5) zakończenie wywodów (epilog) – ww. 24-25.

W strukturze literackiej całego Listu do Rzymian perykopa ta jest częścią większej sekcji, obejmującej Rz 6, 1 – 8, 30 oraz poruszającej problem grzechu i prawa z różnych punktów widzenia. Z retorycznego punktu widzenia, w sekcji tej spełnia ona funkcję swoistej dygresji, która tematycznie jest związana ze swym kontekstem⁸. Po omówieniu sytuacji chrześcijanina w odniesieniu do Chrystusa (6, 1 – 7, 6) i przed wejściem w zagadnienie jego życia w Duchu Świętym (8, 1-30), św. Paweł usiłuje pogłębić problem relacji istniejącej między grzechem a Prawem, pokazując zarazem, jak wielkie ma ona znaczenie w wewnętrznym życiu człowieka.

2. Znaczenie podmiotu „ja” w Rz 7, 7-25

Jak zostało powiedziane wyżej, rozważania zawarte w Rz 7, 7-25 różnią się od swego kontekstu tym, że w nich Paweł pisze w pierwszej osobie liczby pojedynczej, przez co nadaje swym wywodom bardzo osobisty i subiektywny charakter. Ponieważ ten sposób przedstawiania trudnych zagadnień teologicznych jest w jego listach czymś wyjątkowym (w takich fragmentach jak Flp 1, 12-26; 3, 4-16 i in. pierwsza osoba „ja” jest czymś naturalnym, ponieważ w nich Apostoł wyraźnie pisze o swoich osobistych przeżyciach), już od czasów patrystycznych teologowie usiłowali ustalić, kto kryje się pod używanym przez niego podmiotem „ja”; innymi słowy: w którym imieniu Paweł tu przemawia: czy tylko w swoim własnym, czy też w imieniu innych osób, których wewnętrzne przeżycia prezentuje jako swoje własne. Odpowiedź na to pytanie nie jest czysto teoretycznym problemem egzegezy biblijnej, gdyż w rzeczywistości dopiero znajomość tego podmiotu pozwala odczytać właściwy sens wypowiedzi Apostoła Narodów.

⁵ R. PENNA, *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento*, Bologna 2010, 482-484.

⁶ *Verset-crochet*. Zob. J.-N. ALETTI, "Romains 7, 7-25. La Loi sainte au service du péché. La rhétorique et son importance pour l'interprétation", w: *Israël et la Loi dans la Lettre aux Romains*, Paris 1998, 137.

⁷ Por. R. PENNA, *dz. cyt.*, 490.

⁸ Por. *Tamże*, 481-482.

Wielowiekową dyskusję nad tym zagadnieniem bardzo zwięźle omawiał swego czasu K. Romaniuk⁹. W swym artykule dokonał on przeglądu literatury biblijnej do roku 1967 i zauważył w niej trzy różne, rozwijane w ciągu wieków teorie: psychologiczną, historyczną i teologiczną. Zwolennicy teorii psychologicznych, które też można nazwać autobiograficznymi, twierdzili, że Paweł w swych dramatycznych rozważaniach w Rz 7, 7-25 nawiązuje do swego przejścia z wieku niedojrzałości do pełnego rozeznania i odpowiedzialności wobec Prawa (Augustyn, Hieronim, R. Cornely, Th. Zahn i in.), albo ma na myśli swoje dojrzałe życie przed nawróceniem (W.G. Weiss, E. Kühl, C.H. Dodd i in.¹⁰), bądź też opisuje dramat swego chrześcijańskiego życia (Orygenes, Euzebiusz z Cezarei, Augustyn z okresu polemiki antypelagiańskiej, Cyryl Aleksandryjski, M. Luter i in.). Przedstawiciele interpretacji historycznej sądzili, że Paweł w Rz 7 – 8 przedstawia trzy kolejne okresy historii zbawienia: dzieje Izraela przed ogłoszeniem Prawa, pod Prawem Mojżeszowym i pod łaską Chrystusa (m. in. Diodor z Tarsu, Jan Chryzostom, Ireneusz, A. Jülicher, W.G. Kümmel, R. Bultmann, O. Michel, O. Kuss). Uważali oni, że wybranie przez Pawła pierwszej osoby „ja” było zabiegiem stylistyczno-literackim, który miał na celu ożywienie wywodów. Mielibyśmy tu więc do czynienia z figurą retoryczną, zwaną *fictio personae* lub *enallage personae*, w której jedną rzecz lub osobę stawia się na miejscu innej¹¹. Wreszcie zwolennicy interpretacji teologicznej uważali, że Paweł w tym tekście nawiązuje do starotestamentalnego opowiadania o upadku pierwszego człowieka i tym samym za pomocą owego „ja” odzwierciedla przeżycia Adama, które z kolei reprezentują dramat całej ludzkości znajdującej się pod panowaniem grzechu (Teodor z Mopswestii, J. Holtzmann, J.M. Lagrange, S. Lyonnet i in.).

Celem niniejszego artykułu nie jest podjęcie dyskusji ze zwolennikami poszczególnych hipotez, gdyż nie ma w nim na to miejsca. Wystarczy jedynie stwierdzić, idąc śladem wielu najnowszych komentarzy, że każda z tych teorii ma swe słabe punkty i w konsekwencji żadna z nich nie jest na tyle przekonująca, by została przyjęta przynajmniej przez większość teologów. Dlatego w najnowszej literaturze egzegetycznej autorzy coraz częściej odchodzą od jednostronnego podejścia do zagadnienia i są zdania, że jedyną słuszną drogą jest ujęcie komplementarne, łączące w sobie różne poziomy rozumienia tekstu¹². W gruncie rzeczy bowiem wypowiedzi

⁹ K. ROMANIUK, "Zagadnienie podmiotu w Rz 7, 7-25", *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 30 (1977), 189.

¹⁰ Z nowszych autorów pogląd taki prezentują np. G. BADER, "Römer 7 als Skopus einer theologischen Handlungstheorie", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 78 (1981), 48; P. TRUDINGER, "An Autobiographical Digression? A Note on Romans 7:7-25", *Expository Times* 107 (1996), 173-174.

¹¹ Także w Rz 2, 17 forma „ty” znajduje się na miejscu „wy” (czyli „wszyscy Żydzi”), a w Rz 8, 2 „ty” odnosi się do wszystkich odkupionych przez Chrystusa. Obecność tej figury retorycznej w Rz 7 podkreśla zwłaszcza W.G. KÜMMELE, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*, München 1974.

¹² Stanowisko takie prezentują w swych komentarzach np. B. Byrne, J.A. Fitzmyer, S. Légasse, L. Morris, H. Schlier, Schmithals, C.H. Talbert, D. Zeller, J. Ziesler i inni. Bardziej szczegółowe omówienie najnowszych poglądów egzegetów w tej kwestii zob. w: M.A. SEIFRID, "The subject of Rom 7:14-25", *Novum Testamentum* 34 (1992) 313-333; S. ROMANELLO, *Una legge buona ma impotente: analisi retorico-letteraria di Rm 7, 7-25 nel suo contesto*, Bologna 1999, 176-183, 190-199; J.-N. Aletti, "Rm 7, 7-25 encore une fois: enjeux et propositions", *New Testament Studies* 48 (2002) 358-376; R. PENNA, *dz. cyt.*, 489-490. Na trudność jednoznacznej identyfikacji podmiotu w tym tekście Pawła wskazuje też J.-S. VIARD, "L'identification aporétique du sujet eçg: une lecture narrative de Rm 7,7-25", *Laval théologique et philosophique* 65 (2009) nr 1, 105-119.

Apostoła Narodów są zbyt bogate w treść, by można było obstawać przy jakim jednym sensie jego tekstu. Są oni zdania, że jeśli Paweł posługuje się pierwszą osobą liczby pojedynczej, jest niemożliwe, by przynajmniej *implicite* nie brał pod uwagę także siebie samego, mając na względzie zarówno swoją tożsamość żydowską, jak też swą nową tożsamość chrześcijańską. Zarazem jednak solidaryzuje się ze swymi adresatami, pochodzącymi zarówno ze środowiska żydowskiego, jak też pogańskiego, a tym samym w swych wypowiedziach utożsamia się z każdym człowiekiem, który doświadcza w sobie dramatycznego napięcia między grzechem a pragnieniem przestrzegania Prawa. Nie można ponadto wykluczyć, że w jego wypowiedziach jest zawarta aluzja do opowiadania z Rdz 3 oraz do nadania Prawa na Synaju. Biorąc to wszystko pod uwagę, można mówić o powszechnym wymiarze użytego przez Pawła „ja”, które staje się typem każdego człowieka, doświadczającego podobnego dramatu wewnętrznego. W konsekwencji oznacza to, że Paweł w tym tekście posługuje się wspomnianą wyżej figurą retoryczną *enallage* (czyli „wymianą osoby”), bądź też figurą zwaną prozopopeją, w której autor każde przemawiać osobie nieobecnej i wyrażać jej uczucia słuchaczy lub czytelników.

Na tle wielu jednostronnych hipotez to komplementarne ujęcie wydaje się najbardziej słuszne i ukazuje uniwersalny sens wypowiedzi św. Pawła. Warto jednak dodać do niego jeszcze interesujące spostrzeżenia A. Pitty, zawarte w jego najnowszym komentarzu do Listu do Rzymian. Zwraca on bowiem uwagę na to, że w Rz 7, 7-25, podobnie jak w innych fragmentach tego listu, Paweł posługuje się diatrybą, z której chętnie korzystali starożytni filozofowie, a która ma postać retorycznego dialogu ze słuchaczem lub wykładu o charakterze moralizatorskim. O zastosowaniu tej figury literackiej świadczy np. to, że obie części tej perykopy (ww. 7 i 13) Paweł zaczyna pytaniem i zaraz po nim daje odpowiedź, którą następnie rozwija w bardziej obszernym wywodzie. W ramach tej figury stylistycznej jest też dopuszczalne posługiwanie się retoryczną formą „ja”, za pomocą której mówca może odnieść treść swych rozważań do jakiegokolwiek osoby. Gdyby na miejscu podmiotu „ja” ktoś postawił zaimek „ty” lub „my”, sens wypowiedzi Apostoła nie uległby zmianie¹³.

3. Relacja istniejąca między grzechem a Prawem (Rz 7, 7-12)

Pod koniec pierwszej części Listu do Rzymian Paweł stwierdził, że „przez Prawo jest tylko większa znajomość grzechu” (Rz 3, 20), co też oznacza, że gdy nie ma Prawa, zła popełnianego przez człowieka nie uznaje się za przestępstwo lub grzech (4, 15; 5, 13). W następnych wywodach zaś dochodzi do wniosku, że Prawo i łaska udzielone przez Jezusa Chrystusa należą do zupełnie innych porządków (5, 20; 6, 14; 7, 1-6). W swoistej dygresji, którą można nazwać perykopą Rz 7, 7-25, Apostoł próbuje głębiej rozważyć ten problem i na jej początku zadaje pytanie, które wydaje się wypływać z poprzednich jego wywodów: „Cóż więc powiemy? Czy Prawo jest grzechem?” (7, 7a). Po grecku Paweł pisze tu dosłownie: *ho nomos hamartia*, nie umieszczając czasownika między rzeczownikami *nomos* i *hamartia*. W takiej typowo semickiej konstrukcji zdania nominalnego jest zawarte pytanie, czy można utoż-

¹³ A. PITTA, *Lettera ani Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2009³, 267.

samić ze sobą dwie rzeczywistości, którymi są Prawo i grzech, bądź też czy można je postawić na jednej płaszczyźnie. Rzecz jasna, taki pogląd dla pobożnego Żyda, jakim pozostaje Paweł także po swym nawróceniu (por. Flp 3, 5-6), jest bluźnierstwem, dlatego też Apostoł od razu sprzeciwia się mu (*mē genoito* – „żadną miarą!), uznając go za błędny wniosek, wyciągnięty z jego wcześniejszych wypowiedzi¹⁴. Takie jednak ekstremalne stanowisko traktuje w swych wywodach jako *propositio*, czyli wprowadzenie w ważne zagadnienie rzeczywistej relacji, istniejącej między Prawem a grzechem.

Naturę tej relacji Paweł wyjaśnia w następujących dwóch zdaniach zawartych w wersecie 7b i stwierdza, że polega ona na poznaniu. Najpierw w ogólnym zdaniu oznajmia, że człowiek poznaje grzech właśnie przez Prawo, a następnie w bardziej szczegółowym zdaniu mówi, że nie znałby pożądania, gdyby nie Prawo zakazujące pożądania. Oba zdania są zbudowane identycznie: 1) *tēn hamartian ouk egnōn ei mē dia nomou*; 2) *tēn epithymian ouk ē(i)dein ei mē ho nomos elegen: ouk epithymēseis*. W tej paralelnej strukturze ogólne pojęcie grzechu (*hē hamartia*) jest skonkretyzowane bardziej szczegółowym pojęciem pożądania (*hē epithymia*), zaś wszystkie normy zawarte w Prawie (*ho nomos*) są zilustrowane zakazem „nie będziesz pożądał”, czy też – w dosłownym tłumaczeniu – „nie będziesz pragnął” (*ouk epithymēseis*). Z tak paralelnej budowy obu zdań nie wolno jednak wyciągnąć wniosku, że grzechem jest wszelkie pragnienie, pojawiające się w człowieku¹⁵. W tym drugim zdaniu Paweł cytuje początek przykazania zawartego w Wj 20, 17 i Pwt 5, 21 (w tłumaczeniu Septuaginty), które zakazuje pożądania zarówno kobiety, jak też jakiegokolwiek rzeczy, która jest własnością innej osoby. Ponieważ jednak cytuje z niego tylko same słowa „nie będziesz pożądał”, daje do zrozumienia, że chodzi mu ogólnie o pragnienie wszystkiego, co z natury prawa „do mnie” nie należy, i czego w związku z tym nie powinienem sobie przywłaszczać. Apostoł wybrał ten właśnie tekst w celu zilustrowania wszystkich praw Mojżeszowych zapewne dlatego, że zakaz ten stanowi swoiste podsumowanie całego Dekalogu¹⁶. Być może też uczynił tak pod wpływem zarówno etyki stoickiej, znanej przynajmniej niektórym jego adresatom, jak też żydowskiej tradycji, w której uważano pożądanie za najgłębszą przyczynę wszystkich grzechów¹⁷. Godne uwagi jest też to, że – według Rdz 3, 5 – grzechem pierwszych rodziców było pragnienie tego, co nie jest własnością natury ludzkiej, a mianowicie by jak Bóg znać dobro i zło.

¹⁴ Por. W. SANDAY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh 1992⁵, 179; R. PENNA, *dz. cyt.*, 491.

¹⁵ Przed takim wnioskiem przestrzega np. H. HÜBNER, *La legge in Paolo. Contributo allo sviluppo della teologia paolina*, Brescia 1995, 132; R. PENNA, *dz. cyt.*, 492.

¹⁶ Por. A.J. HULTGREN, *Paul's Letter to the Romans. A Commentary*, Grand Rapids 2011, 276.

¹⁷ Zwraca na to uwagę wielu egzegetów. Por. np. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer. 2. Teilband: Röm 6-11*, Neukirchen 1980, 78; C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, vo. I: *Introduction and Commentary on Romans I-VIII*, Edinburgh – New York 2001, 349; R. PENNA, *dz. cyt.*, 493-494. Filon Aleksandryjski np. pisze: „ze wszystkich namiętności najgorsze jest pożądanie” (*O dekalogu* 142. W apokryfach starotestamentalnych ideę taką zawiera 1 Hen 6, 2; 15, 4; 4 Mch 2, 4-6; *Apokalipsa Abrahama* 24, 10; *Żywot Adama i Ewy* 19.

W obu zdaniach Rz 7, 7b Prawo i grzech są połączone relacją poznania. Choć w pierwszym zdaniu znajduje się czasownik *ginōskō*, który oznacza doświadczalne uchwycenie jakiegoś stanu rzeczy, w drugim zaś *oida*, który wskazuje na abstrakcyjną znajomość czegoś, to jednak oba słowa mają tu podobne znaczenie, ponieważ w języku *koinē* często były one używane zamiennie i traktowane jako synonimy¹⁸. Ponieważ czasownik *ginōskō* jest użyty w aoryście, *oida* zaś w plusquamperfectum, które w przypadku tego słowa zastępuje imperfectum, oba wzajemnie się uzupełniają i wyrażają następującą myśl: gdy zaistniało Prawo, człowiek *poznał prawdę*, że to, co uczynił, jest grzechem; ponieważ zaś w tym Prawie jest przepis zabraniający pożądanego cudzej własności, człowiek *wie*, czym jest pożądanie. Okazuje się jednak, że Prawo, chociaż dało mu lepsze poznanie rzeczywistości duchowej, nie było w stanie uczynić go lepszym. Wprost przeciwnie, jego przepisy stały się okazją, bądź też pretekstem (*aformē*), który grzech wykorzystał do tego, by się obudzić w człowieku. Pisząc o tym w wersecie 8, Apostoł nie sugeruje, że to właśnie Prawo jest przyczyną grzechu¹⁹, lecz że poznanie Prawa, a w nim zakazu pożądania, obudziło wszelkie pożądanie²⁰. Przed pojawieniem się Prawa natomiast grzech był w stanie śmierci (*chōris gar nomou hamartia nekra*), czyli w uśpieniu, i nie można było na jego podstawie uznać człowieka za winnego (zob. też Rz 5, 13).

Problem ogólnie przedstawiony w Rz 7, 7b-8 Paweł jeszcze raz omawia w następnych wersetach 9-11. Jak zostało wyżej powiedziane, również w tym tekście podmiot „ja” nie odnosi się do osoby samego Apostoła, ale ma sens uniwersalny i dotyczy doświadczenia każdego człowieka. Tutaj na początku znowu ukazuje on człowieka, który podobnie jak Adam w raju i jak Izrael przed otrzymaniem Prawa na Synaju żył, nie znając jeszcze Bożych przykazań²¹. Gdy jednak zostało dane przykazanie, grzech, który był obumarły, ożył i spowodował śmierć człowieka, prawo bowiem, które miało prowadzić do życia, stało się narzędziem śmierci. Aby właściwie zrozumieć tekst, należy w tym miejscu wyjaśnić trzy pojęcia. Po pierwsze, grzech nie oznacza tu zwykłego przekroczenia przykazań. Paweł, gdy pisze o konkretnych czynach grzesznych, polegających na łamaniu przepisów Prawa, używa terminu *parabasis* (Rz 2, 23; 4, 15; 5, 14; Ga 3, 19; 1 Tm 2, 14), w Rz 7, 7. 11 natomiast używa słowa *hamartia*, oznaczającego w jego myśli teologicznej potęgę sprzeciwiającą się mocy i łasce Bożej, której mogą ulec nie tylko ludzie, ale także całe instytucje i nawet samo prawo²². Po drugie śmierć (*thanatos*) nie oznacza tu śmierci fizycznej, lecz śmierć wewnętrzną, duchową i moralną, która jest skutkiem zerwania relacji

¹⁸ Por. H. SEESEMAN, "oida", w: *ThWNT*, t. 5, 120; C.E.B. CRANFIELD, *dz. cyt.*, 348.

¹⁹ Por. R. PENNA, *dz. cyt.*, 496.

²⁰ Wyrażenie *pasan epithymian* w Rz 7, 8 wyraźnie wskazuje na to, że w tekście tym Paweł nie mówi tylko o pożądaniu seksualnym, ale – jak była mowa wyżej – o bezprawnym pragnieniu wszystkiego, co nie jest własnością człowieka. Odnośnie do tego zob. R.H. GUNDRY, *The moral frustration of Paul before his conversion: sexual lusts in Romans 7:7-25*, w: TENŻE, *The old is better: New Testament essays in support of traditional interpretations* (WUNT 178), Tübingen 2005, 262.

²¹ Jak zauważa A. PITTA, *dz. cyt.*, 273.

²² Por. H. WEDER, "Gesetz und Sünde; Gedanken zu einem Qualitativen Sprung im Denken des Paulus", *New Testament Studies* 31 (1985) 362 (wraz z przypisem 24); B. CORSANI, "La legge, il peccato e la grazia nella lettera ai Romani", w: *La lettera ai Romani ieri e oggi*, red. S. CIPRIANI, Bologna 1995, 101.

z Bogiem (podobnie jak w Rz 6, 13; 8, 13)²³. Po trzecie wreszcie termin *hē entolē*, który w całym Liście do Rzymian pojawia się tylko we fragmencie 7, 8-13 (6 razy) i 13, 9 (1 raz), może być aluzją do przykazania danego przez Boga w Rdz 2, 16n oraz do poszczególnych przepisów Prawa Mojżeszowego²⁴, ale może też odnosić się do wszelkich praw, które człowiek ma wypisane w swym sercu i poznaje dzięki swemu sumieniu (zob. Rz 2, 15).

Pisząc, że przykazanie „miało prowadzić do życia”, Paweł przywołuje na pamięć wiele tekstów ze Starego Testamentu, w których prawodawca zapewnia, że ten, kto będzie wiernie przestrzegał nakazów i zakazów zawartych w Prawie, będzie żył (np. Kpł 18, 5; Pwt 4, 1; 6, 24; 30, 15-16; Ps 119, 93; Ez 18, 21-23 i wiele innych). Początkowo obiecane w tych tekstach życie rozumiano jako długą i szczęśliwą egzystencję na ziemi. Dopiero w ostatnich wiekach przed Chrystusem, gdy w myśli biblijnej pojawiła się wiara w zmartwychwstanie umarłych, autorzy natchnieni zaczęli wskazywać na to, że Bóg tych, którzy umierają dla Jego Prawa, w czasach ostatecznych ożywi do życia wiecznego (2 Mch 7, 9). Również późniejsi rabinzi żydowscy stwierdzali: „Wielka jest Tora, ponieważ daje życie tym, którzy ją wcielają w czyn, zarówno w tym świecie, jak też w świecie przyszłym” (*m.Sanh.* 10, 1)²⁵. Apostoł Narodów w swej refleksji nad Prawem nie sprzeciwia się tym ideom. W Rz 7, 12 stwierdza nawet uroczystym tonem: „Prawo samo jest bezsprzecznie święte; święte, sprawiedliwe i dobre jest też przykazanie”, a w następnym wersecie nie zgadza się z opinią, że to, co dobre, stało się dla człowieka przyczyną śmierci (7, 13). W rzeczywistości bowiem przyczyną ludzkiego nieszczęścia jest grzech, o którym w 7, 11 Paweł pisze: *hē hamartia aformēn labousa dia tēs entolēs eksēpatēsēn me kai di' autēs apekteinen*. Po raz drugi więc (podobnie jak w 7, 8) stwierdza, że przykazanie (*entolē*), zamiast uchronić człowieka od popełnienia zła, stało się dla grzechu (*hamartia*) swoistą okazją, sposobnością, czy też nawet zachętą (*aformē*). W zdaniu tym przewrotne dzieło grzechu określa czasownikiem *eksapataō*, który w swym pierwotnym sensie oznacza „oszukać”, „omamić”, „wywieść w pole”. Na tej podstawie tekst z Rz 7, 11 można przetłumaczyć dosłownie: „grzech bowiem, korzystając z przykazania jako z okazji, oszukał mnie i przez nie zabił”.

Jak zauważa wielu egzegetów, w wypowiedzi tej jest zawarta aluzja do Rdz 3, 13, ponieważ sam Paweł, używając słowa *eksapataō*, wyraźnie nawiązuje do tego tekstu w 2 Kor 11, 3 i 1 Tm 2, 14²⁶. W Rdz 3, 13 w wersji Septuaginty Ewa, usiłując

²³ Zwracają na to uwagę np. C.E.B. CRANFIELD, *dz. cyt.*, 352; A. PITTA, *dz. cyt.*, 272; R. PENNA, *dz. cyt.*, 499. Duchowe znaczenie życia i śmierci jest obecne również w Rz 1, 17; 6, 11; Ga 2, 19-20; 3, 11; 5, 25. Por. K. ROMANIUK, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz* (PŚNT VI, 1), Poznań-Warszawa 1978, 158.

²⁴ Por. B. BYRNE, *Romans* (Sacra Pagina Series 6), Collegeville 1996, 223; C.E.B. CRANFIELD, *dz. cyt.*, 352; E. LESSING, „*Der Vorsprung der Sünde vor dem Gesetz*“: *systematische Erwägungen zum paulinischen Sündenverständnis unter besonderer Berücksichtigung von Rm 5, 12ff und Rm 7, w: Paulus, Apostel Jesu Christi*, Fs. G. Klein, red. M. Trowitzsch, Tübingen 1998, 292.

²⁵ Por. R. PENNA, *dz. cyt.*, 500. W odniesieniu do myśli rabinistycznej bardzo bogate w treść jest dzieło: F. AVMARIE, *Tora und Leben. Untersuchungen zu Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur*, Tübingen 1996 (zwl. ss. 50-153).

²⁶ Por. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Leipzig 1978, 225-226; B. BYRNE, *dz. cyt.*, 220; C.E.B. CRANFIELD, *dz. cyt.*, 352; A. PITTA, *dz. cyt.*, 273. Z opinią taką nie jest do końca zgodny R. PENNA, *dz. cyt.*, 501.

usprawiedliwić swe przewinienie, mówi do Boga: *ho ofis ēpatēsen me* („wąż mnie oszukał”). W świetle Rdz 3, 1-5 można stwierdzić, że oszustwo węża ma trzy wymiary. Po pierwsze, przekręca on i błędnie interpretuje Boże przykazanie, zwracając uwagę tylko na jego część negatywną, a pomijając pozytywną (w. 1b); po drugie, wmawia kobiecie, że Bóg na pewno nie ukarze jej nieposłuszeństwa śmiercią (w. 4); po trzecie, posługuje się przykazaniem, by wzbudzić wątpliwość w dobre zamiary Prawodawcy i tym sposobem usiłuje ukształtować w człowieku wrogie nastawienie do Boga²⁷. Obraz ten doskonale ilustruje rzeczywistość, którą sprawia grzech w każdym człowieku: przekręca on mianowicie właściwy sens prawa, podważa zaufanie do jego Twórcy i wychodząc z samego przykazania kusi do działania całkowicie przeciwnego. W rezultacie zaś prowadzi do rozczarowania, napełnia człowieka smakiem zawodu²⁸ oraz burzy więź z Bogiem, co kończy się śmiercią duchową.

Podsumowując tekst Rz 7, 7-13, można stwierdzić, iż Paweł ukazuje w nim niezwykle paradoks. Okazuje się bowiem, że Prawo zakazuje pragnąć czegoś, co jest złe lub ze swej natury nie jest własnością danego człowieka, ale nie jest w stanie usunąć tego pragnienia lub przeszkodzić w czynieniu tego, co jest złe. Co prawda Prawo nakłada na przestępcę kary, by go zniechęcić od przekroczenia przykazań, ale z drugiej strony nie wychowuje i nie udoskonala jego pragnień. Co więcej, niejednokrotnie dzieje się tak, że silne pragnienie posiadania jakiejś rzeczy pojawia się w człowieku dopiero wtedy, gdy się dowiaduje, że dla niego jest ona zabroniona. Zakaz ożywia w nim irracjonalny mechanizm przekory, wbrew intencjom prawodawcy wzbudza zainteresowanie „zakazanym owocem” i zachęca do jego poznania. Często też dzieje się tak, że dopiero z lektury praw człowiek dowiaduje się, że dana czynność lub rzecz jest zabroniona. Do tego momentu nie był nawet świadomy, że łamał prawo, w związku z czym, choć obiektywnie dopuszczał się przestępstwa, nie grzeszył. Wszystko to wskazuje na to, że Prawo samo w sobie jest narzędziem niedoskonałym i nie wystarcza do tego, by uczynić ludzi prawymi²⁹.

4. Osobiste doświadczenie grzechu i jego panowania w człowieku (Rz 7, 14-23)

Na początku drugiej części swej refleksji nad siłą grzechu obecnego w człowieku Paweł jeszcze raz nawiązuje do zdania kończącego pierwszą część, w którym uznał Prawo i zawarte w nim przykazania za „święte, sprawiedliwe i dobre” (w. 12). Teraz do tych określeń dodaje jeszcze przymiotnik „duchowe” (w. 14). Rzecz jasna, nie odnosi go do materialnej litery Prawa, utrwalonej w kamieniu, o której pisał np. w 2 Kor 3, 6-7, ale do jego rzeczywistości duchowej, na którą wskazywał, gdy w Rz 2, 29 mówił o obrzezaniu serca³⁰. Prawo ma wymiar duchowy, ponieważ pochodzi

²⁷ Por. C.E.B. CRANFIELD, *dz. cyt.*, 352-353.

²⁸ Jak zauważa K. ROMANIUK, *List do Rzymian, dz. cyt.*, 159.

²⁹ Odnosnie do tego zob. też S. ROMANELLO, *Una legge buona ma impotente, dz. cyt.*, 171-175; TENZE, "Rom 7,7-25 and the Impotence of the Law. A Fresh Look at a Much-Debated Topic Using Literary-Rhetorical Analysis", *Biblica* 84 (2003), 514-518; TENZE, "La legge e il peccato (Rm 7,7-13)", *Parole di Vita* 51(2006) 3, 30-33.

³⁰ Por. R. BERGMEIER, *Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament* (WUNT 121), Tübingen 2000, 71.

od Boga i jest wyrazem Jego woli, mającej na względzie ludzkie dobro i szczęście³¹, a źródłem jego percepcji jest duchowa sfera człowieka, którą mędrcy Starego Testamentu (Ps 37, 31; Prz 3, 3; 7, 3) nazywają sercem³². W odróżnieniu od niego „ja jestem cielesny” (Rz 7, 14b), stwierdza Paweł, wskazując tym samym na najbardziej oczywiste doświadczenie ludzkie. Przymiotnik *sarkinos* („cielesny”) w jego listach pojawia się jeszcze tylko w 1 Kor 3, 1. 3, ale za to termin *sarks* występuje bardzo często (w samym Liście do Rzymian aż 22 razy). Chociaż określa on naturalny porządek i sposób istnienia człowieka, to jednak Paweł zazwyczaj ukazuje ciało-*sarks* w świetle ujemnym, jako przemijalne, słabe oraz ulegające temu co doczesne i grzeszne. W tym względzie też podziela mentalność autorów starotestamentalnych, według których termin „ciało” (po hebr. *bāšār*) oznacza człowieka słabego i podatnego na zło³³. Nie oznacza to bynajmniej, że ciało jako takie jest w człowieku elementem złym i źródłem zła. Paweł w tym względzie idzie po linii antropologii starotestamentalnej, w której ciało (inaczej niż w myśli greckiej) nie stanowi niższej części człowieka, tylko balastu dla duszy³⁴. W Rz 7, 14 dosłownie pisze: „ja jestem cielesny, zaprzędany w niewolę grzechu”. Daje zatem do zrozumienia, że źródłem zła, którego dopuszcza się człowiek, jest grzech, który jako potęga sprzeciwiająca się Prawu i Bogu czyni wręcz z ciała swego niewolnika. Tym sposobem po raz kolejny Apostoł umieszcza tu na dwóch przeciwstawnych sobie biegunach Prawo i grzech, które jako dwie sprzeciwiające się sobie siły usiłują zawładnąć człowiekiem. Samo w sobie zdanie z tego wersetu jest ogólne i służy jako wprowadzenie do szerszego wywodu, który znajduje się w wersetych 15-23.

Panowanie grzechu – jak Paweł wyjaśnia w 7, 15 – ujawnia się najpierw w tym, że człowiek nie rozpoznaje swoich czynów. Słowa Apostoła: *ho gar katergadzomai ou ginokō* są dość trudne do zrozumienia. Z pewnością nie ma w nich idei filozofów greckich (Sokratesa lub stoika Chryzypa), którzy uważali, że zło wynika z niewiedzy, z braku znajomości dobra³⁵. Chodzi w nich raczej o to, że człowiek opanowany przez grzech nie umie rozpoznać skutków swych czynów, efektów, do których one w rzeczywistości prowadzą³⁶. Tym bardziej zaś nie dostrzega, że jego czyny prowadzą do duchowej śmierci³⁷. Taki właśnie stan

³¹ Por. R. PENNA, *dz. cyt.*, 506; F. THIELMAN, "Prawo", w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa 2010, 644.

³² Por. U. LUCK, "Das Gute und das Böse in Römer 7", w: *Neues Testament und Ethik*, Fs. R. Schnackenburg, red. H. MERKLEIN, Freiburg Br. 1989, 229.

³³ Por. G. RAFIŃSKI, "Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)", w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła* (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 9), red. J. FRANKOWSKI, S. MĘDALA, Warszawa 1997, 339; S. SZYMIK, "Antropologia", w: *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy Pawłowe, Katolickie i List do Hebrajczyków*, red. M. ROSIK, Wrocław 2008, 238. Z tekstów ST na uwagę zasługuje tu zwłaszcza Rdz 6, 3. 12.

³⁴ Por. M. WOJCIECHOWSKI, *Etyka Biblii*, Kraków 2009, 135.

³⁵ Jak zauważa R. PENNA, *dz. cyt.*, 507.

³⁶ Takie wyjaśnienie daje H. Hübner, "Zur Hermeneutik von Röm 7", w: *Paul and the Mosaic Law* (WUNT 89), red. J.D.G. Dunn, Tübingen 1996, 209.

³⁷ Jak z kolei zauważa R. Bultmann, "Römer 7 und die Anthropologie des Paulus", w: tenże, *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen 1967, 206.

rzeczy sprawia, że – jak dalej pisze Paweł – „nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię” (w. 16). Godne uwagi jest to, że podobną myśl wypowiadali również ówczesni stoicy Epiktet (zm. ok. 125 r. po Chr.) i Seneca Młodszy (zm. w 65 r. po Chr.) oraz poeta Owidiusz (zm. w 17 r. po Chr.)³⁸. Nawiązując prawdopodobnie do tragedii Eurypidesa *Medea*, wskazywali na tragiczną sytuację konfliktu między obiektywnym dobrem *logosu* a ludzką niezdolnością do jego urzeczywistnienia. Tę ludzką słabość, czy też bezsilność w stosunku do grzechu określali terminem *akrasia* (dosłownie „niemoc”)³⁹. Pisząc zatem, że człowiek nie czyni tego, co chce, ale to, czego nienawidzi, Paweł wskazuje na tragiczne rozdarcie, którego doświadcza w sobie cały rodzaj ludzki. Ma ono dla niego tak wielkie znaczenie, że w następnych wersetach (w. 16a, 18b, 19, 20a, 21) opisuje je w bardzo podobny sposób aż 5 razy, za każdym razem dodając do swej myśli nowy szczegół⁴⁰. Zauważa tam mianowicie, że: „łstwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie” (w. 18b) oraz „gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło” (w. 21). Tak obsesyjnie niemal powraca do tego motywu, ponieważ konieczne jest wyjaśnienie jego przyczyn oraz ukazanie człowiekowi drogi ratunku z sytuacji prawie bez wyjścia.

Wskazując na przyczynę wewnętrznego rozdarcia w człowieku, św. Paweł jeszcze raz zdecydowanie stwierdza, iż nie jest nią Prawo, które ze swej natury jest „dobre” (w. 16). O ile w wersecie 12 na określenie jego dobrej natury użył przymiotnika *agathos*, oznaczającego przede wszystkim dobro etyczne, o tyle tu posłużył się przymiotnikiem *kalos*, który wskazuje na dobro rzeczy lub osoby wynikające z jego wewnętrznej harmonii i piękna. Człowiek ze swej strony dostrzega tę wartość Prawa, ale nie wprowadza w czyn jego przykazań, ponieważ w jego ciele nie mieszka dobro (*agathon* – w. 18a), lecz grzech (*hamartia* – ww. 17b i 20b). Co prawda, wcześniej Paweł pisał, że chrześcijanie umarli dla grzechu (Rz 6, 2. 11), że razem z Chrystusem zostali ukrzyżowali i powstałi z martwych, aby wyzwolić się z niewoli grzechu (6, 4-6), w związku z czym odtąd grzech nie powinien nad nimi panować (6, 14). Trzeba jednak podkreślić, że w tych tekstach mówił o śmierci „dla grzechu” (*tē(i) hamartia(i)*), a nie o śmierci grzechu (*tēs hamartias*), co w praktyce oznacza, że człowiek nadal ma możliwość czynienia zła⁴¹. W gruncie rzeczy bowiem człowiek nigdy nie przestanie być istotą cielesną, a tym samym nigdy nie będzie całkowicie wolny od słabości i niedoskonałości związanych z jego ciałem. Aby podkreślić ten właśnie

³⁸ Zob. EPIKTET, *Diatryby* 2, 26, 4; SENEKA, *Medea* 915; OWIDIUSZ, *Przemiany* 7, 17, 20-21. Odnośnie do tego por. A. PITTA, *dz. cyt.*, 277.

³⁹ Termin *akrasia* pojawia się już w pismach Arystotelesa (zob. np. *Etyka nikomachejska* 7, 8, 4-5), ale oznacza on u niego niepowściągliwość, nieopanowanie. Radykalne różnice istniejące między myślą owego filozofa a refleksją św. Pawła wskazują na to, że Apostoł nie mógł nawiązywać do jego dzieła. Odnośnie do tego zob. R.V. HUGGINS, "Alleged classical parallels to Paul's 'What I want to do I do not do, but what I hate, that I do' (Rom 7,15)", *Westminster Theological Journal* 54 (1992), 155-156, 159-161.

⁴⁰ J. Lambrecht, w swym krótkim artykule "The Line of Thought in Romans 7,15-20", *Biblica* 85 (2004), 393-398 zauważa paralelizm istniejący między Rz 7, 14-17 a 7, 18-20, przy czym ta druga część zawiera rozwinięcie pierwszej i uzasadnienie zawartych w nim tez.

⁴¹ Zwraca na to uwagę R. PENNA, *dz. cyt.*, 511.

stan rzeczy, Paweł w swej refleksji posługuje się personifikacją grzechu, ukazując go wręcz jako niechcianego intruza lub pasożyta, który „we mnie” mieszka⁴².

Już w 7, 14b Apostoł stwierdzał, że człowiek cielesny jest zniewolony przez grzech. Na określenie tej sytuacji użył tam słowa *pepramenos*, które jest imiesłowem czasu perfectum strony biernej i opisuje stan będący skutkiem czynności wyrażonej przez czasownik *pipraskō*, czyli „kupić” coś lub „nabyć” kogoś jako niewolnika (zob. też Mt 18, 25). Ten bardzo drastyczny obraz nieco się zmienia w wersetach 17b i 20b, gdzie z kolei pojawia się idea domu zamieszkiwanego przez grzech, ale istota myśli Pawła pozostaje ta sama. Również tu bowiem stwierdza on, że grzech stał się siłą, która przejęła kontrolę nad człowiekiem i determinuje jego działania⁴³: „A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech” (7, 17). Z takiego stwierdzenia można wyciągnąć wniosek, że sprawcą zła, którego dopuszcza się człowiek, w rzeczywistości nie jest człowiek, lecz grzech mający nad nim władzę, jednakże sytuacja nie jest tak prosta, dlatego w następnych wersetach dodaje do tej wypowiedzi następne, uzupełniające myśli. W wersecie 18 zauważa, że w sposób wręcz naturalny człowieka przyciąga to, co dobre (*kalon*), ponieważ jest piękne i budzi zachwyt (w. 18a), jednakże wola jest osłabiona przez grzech i dlatego człowiek nie potrafi urzeczywistnić tego pragnienia. O wiele łatwiej przychodzi mu czynić zło, choć w rzeczywistości go nie chce, co oznacza, że jest jakieś rozdwojenie między sferą woli a władzami wykonawczymi⁴⁴. Grzech zatem nie jest jakąś zewnętrzną siłą, która kieruje postępowaniem człowieka i nakłania do nieposłuszeństwa Prawu oraz głosowi sumienia⁴⁵, ale siłą wewnętrzną, która jest konsekwencją cielesnej natury człowieka i wpływa na całe jego życie duchowe.

Aby jeszcze głębiej wyjaśnić naturę rozdarcia, którego człowiek w sobie doświadcza, Paweł na koniec (7, 21-23) wprowadza jeszcze raz pojęcie prawa. Fragment ten jednak nie jest kontynuacją wywodów z 7, 7-12, gdzie była mowa o Prawie Mojżeszowym, ponieważ tutaj termin *nomos*, występujący aż 5 razy, tylko jeden raz oznacza Prawo Boże (w. 22b), w pozostałych zaś przypadkach chodzi albo ogólnie o prawo kierujące postępowaniem człowieka (w. 21), albo bardziej konkretnie o „inne prawo”, które człowiek dostrzega w swoich członkach (w. 23a), prawo umysłu (w. 23b) i prawo grzechu (w. 23c). W tej części refleksji na dwóch przeciwległych biegunach pojawiają się dwa prawa: Prawo Boże i „inne prawo”. Wyrażenie „Prawo Boże” może oznaczać tu Prawo Mojżeszowe, dane przez Boga⁴⁶, choć nie jest wykluczone (ponieważ podmiot zdań „ja” obejmuje wszystkich

⁴² Takiego drastycznego porównania używa R. PENNA, *dz. cyt.*, 511.

⁴³ Por. S. WITKOWSKI, *dz. cyt.*, 267.

⁴⁴ Obszerną refleksję na ten temat zob. w: H. ROSENAU, "Der Mensch zwischen Wollen und Können; theologische Reflexionen im Anschluss an Röm 7,14-25", *Theologie und Philosophie* 65 (1990), 1-30; R. VON BONDEMANN, "Die kritische Diastase von Wissen, Wollen und Handeln: traditionsgeschichtliche Spurensuche eines hellenistischen Topos in Römer 7", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 95 (2004), 35-63.

⁴⁵ Por. A.J. HULTGREN, *dz. cyt.*, 289.

⁴⁶ Jak uważa m.in. P. GRELOT, *L'Épître de Saint Paul aux Romains. Une lecture pour aujourd'hui*, Versailles 2001, 97; B. BYRNE, *dz. cyt.*, 228; R. PENNA, *dz. cyt.*, 515.

ludzi bez wyjątku), że może też odnosić się do zespołu wszelkich norm, które pochodzą od Boga, których treść – jak pisze Paweł w Rz 2, 15 – jest wypisana w sercu wszystkich ludzi i których należy przestrzegać ze względu na ich wartość absolutną⁴⁷. To właśnie prawo jest przedmiotem upodobania człowieka wewnętrznego. Wyrażenie „człowiek wewnętrzny” (*ho esō anthrōpos*) nie zostało tu użyte w kontraście do „człowieka zewnętrznego” (*ho eksō anthrōpos*), gdyż to drugie wyrażenie nawet nie występuje w tym tekście. Innymi słowy, Paweł nie idzie tu po linii dualistycznej filozofii grecko-rzymskiej, która przedstawiała człowieka jako istotę złożoną z duszy (*psyche*), konstytuującej człowieka wewnętrznego, i ciała stanowiącego więzienie elementu duchowego. Zgodnie z antropologią biblijną, przez określenie „człowiek wewnętrzny” rozumie on całego człowieka w jego najgłębszym wymiarze wewnętrznym, będącego podmiotem myśli, pragnień, uczuć i wszelkiego działania (zob. też Ef 3, 16)⁴⁸.

Człowiek zatem w swym wnętrzu uznaje Prawo Boże i jego wartość. Co więcej, używając tu czasownika *synēdomai* („zachwycać się czymś”), występującego w całym Piśmie Świętym tylko ten jeden raz, Apostoł oznajmia, że człowiek doznaje wewnętrznej radości i przyjemności, gdy poznaje to Prawo. Kiedy jednak dochodzi do wprowadzenia go w czyn, w człowieku pojawiają się dwa przeciwstawne prawa (7, 23): „prawo mojego umysłu” (*ho nomos tou noos mou*) i „prawo w moich członkach” (*ho nomos en tois melesin mou*). W tym miejscu termin *nomos* nie oznacza już Prawa Mojżeszowego, lecz jakkolwiek normę lub zasadę, która reguluje egzystencję ludzką⁴⁹. Choć zatem człowiek w swej istocie jest jednością psychofizyczną, to jednak istnieje w nim jakieś rozdzarcie między sferą duchową a sferą cielesną, którego przyczyną jest to, że każda z tych sfer kieruje się innym prawem. Nie jest to tylko jakaś powierzchowna rana, ale pęknięcie sięgające najgłębszych pokładów ludzkiego bytu. Ono właśnie sprawia, że ludzki umysł, należący do „wewnętrznego człowieka”, zna Prawo Boże i pragnie dobra, ale nie ma wystarczającej siły, by skutecznie przeciwstawić się żądom ciała. Taki stan rzeczy, dotkliwie doświadczany przez człowieka grzesznego, jeszcze raz ukazuje słabość Prawa Bożego, za którym stara się podążać prawo umysłu. Prawo to bowiem, choć zawiera w sobie przykazania dobre i święte, nie jest w stanie pomóc człowiekowi przeżywającemu wewnętrzne rozdzarcie i ostatecznie pozostawia go samego pod panowaniem silniejszych praw, którymi kieruje się ciało⁵⁰.

⁴⁷ Tak twierdzi H. LANGKAMMER, *List do Rzymian* (Biblia Lubelska), Lublin 1999, 97.

⁴⁸ Odnośnie do tego por. A. PITTA, *dz. cyt.*, 280; R. PENNA, *dz. cyt.*, 517. Źródła i sens tego wyrażenia analizują obszernie: Th.K. HECKEL, *Der innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs* (WUNT 2.53), Tübingen 1993, 11-88; H.D. BETZ, "The Concept of the „Inner Human Being“ (*ho esō anthrōpos*) in the Anthropology of Paul", *New Testament Studies* 46 (2000), 315-341. Oba wyrażenia: *ho eksō anthrōpos* i *ho esō* występują w 2 Kor 4, 16, ale również tam nie ma dualizmu platońskiego. K. ROMANIUK, *List do Rzymian*, *dz. cyt.*, 162 pisze, że „człowiek wewnętrzny” jest to „owa zdrowa cząstka każdego człowieka, lub mówiąc inaczej: «rozsądek» albo sumienie człowieka.

⁴⁹ Wskazują na to m.in. H. SCHLIER, *dz. cyt.*, 233; U. WILCKENS, *dz. cyt.*, 89; A. PITTA, *dz. cyt.*, 280n.

⁵⁰ Por. S. ROMANELLO, "Il conflitto interiore dell' "io" (Rm 7,14-25)", *Parole di Vita* 51 (2006) nr 3, 37. Odnośnie do tego zob. też obszerny wywód egzegetyczny w: J.-N. ALETTI, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Paris 1998, 135-165.

5. Konkluzja: Jezus Chrystus jest jedynym Wybawicielem człowieka grzesznego (Rz 7, 24-25)

W swych refleksjach nad siłą grzechu Paweł nie traktuje człowieka jako osoby cierpiącej na schizofrenię⁵¹ ani też nie zwalnia nikogo z odpowiedzialności moralnej za swe czyny i nie uprawia apologii grzesznika⁵². Jeśli zaś z tak wielkim naciskiem mówi o nachalnym wręcz narzucaniu się zła, jako poniekąd osobowej siły, oraz o bezsilności człowieka wobec niego, czyni to w tym celu, by z całą wyrazistością wykazać bezwzględną potrzebę ratunku pochodzącego z zewnątrz⁵³.

Paweł swe refleksje nad dotkliwym rozdarciem wewnętrznym, doświadczanym przez człowieka, kończy bardzo dramatycznym stwierdzeniem, które ma wręcz charakter lamentacji: „Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z tego śmiertelnego ciała?” (Rz 7, 24). Na jego początku pojawia się przymiotnik *talaiḗros*, który w Nowym Testamencie pojawia się jeszcze tylko w Ap 3, 17, ale w Septuagincie i ówczesnej literaturze greckiej występuje dość często. Opisuje on stan osoby, która doznaje bezmiaru cierpień, przeżywa głęboki konflikt wewnętrzny, a przy tym jest całkowicie bezradna wobec swego nieszczęścia i w żaden sposób nie może mu zaradzić⁵⁴. Takim właśnie zawołaniem kończy refleksję nad stanem człowieka, który czuje się przytłoczony ciężarem grzechu i sam nie jest w stanie wyzwolić się z jego jarzma. Dlatego zaraz po tych słowach dodaje następne, które wyrażają poszukiwanie drogi wyjścia z rozpaczliwej sytuacji: *tis me rhysetai ek tou sōmatos tou thanatou toutou*. Tłumaczenie drugiej części tego zdania sprawia pewne problemy. Wielu tłumaczy je dosłownie: „Któż mnie wyzwoli z ciała tej śmierci?” lub postępując się parafrazą: „Któż mnie wyzwoli z ciała, co wiedzie ku tej śmierci?”. Tymczasem właściwy sens tego zdania ujawnia się dopiero wtedy, gdy w wyrażeniu: *to sōma tou thanatou toutou* widzi się *genetivus hebraicus*⁵⁵ i gdy przyimek łączący się z rzeczownikiem w *genetivusie* połączy się z pierwszym rzeczownikiem: „Któż mnie wyzwoli z tego śmiertelnego ciała?”. W całym poprzednim wywodzie Paweł wykazywał, że ludzkie ciało jest pod panowaniem grzechu (Rz 7, 14-23), a tym samym

⁵¹ Analizy psychologicznej tekstu św. Pawła dokonuje G. THEISSEN, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (FRLANT 131), Göttingen 1983, 194-223.

⁵² Por. A. PITTA, *dz. cyt.*, 278; S. WITKOWSKI, "Dramat ludzkiego „ja” (Rz 7, 14-25)", *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 60 (2007), 267.

⁵³ Por. Z. NIEMIRSKI, "Zło u św. Pawła w doktrynalnej i parenetycznej perspektywie. cz. I: Perspektywa doktrynalna", *Studia Diecezji Radomskiej* 5(2003), 207.

⁵⁴ Z tekstów Septuaginty zob. zwłaszcza Sdz 11, 35; 2 Mch 4, 47; 3 Mch 5, 47; Mdr 3, 11. Z literatury greckiej na uwagę zasługuje tekst Ajschylosa, odnoszący się do torturowanego Prometeusza (*Prometeusz skowany* 317), jak też tekst Sofoklesa dotyczący nieszczęsnego Edypa (*Edyp w Kolonie* 14). Odnosnie do tego por. G.S. SHOGREN, "The „wretched man” of Romans 7:14-25 as *reductio ad absurdum*", *Evangelical Quarterly* 72 (2000), 128; R. PENNA, *dz. cyt.*, 521.

⁵⁵ Zasadniczo jest to *genetivus qualitatis*. Nazwa *hebraicus* pochodzi stąd, że jest przejawem wpływu języka hebrajskiego na autorów nowotestamentalnych. Niedostatek przymiotników język hebrajski uzupełnia poprzez opisywanie rzeczownika *genetivem* (por. Łk 16, 8. 9; 18, 6; Mt 19, 28; 2 Kor 1, 3; Kol 1, 13). Odnosnie do tego por. A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, Kielce 2001, 25-26. Tak też twierdzą F. BLASS, A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Cambridge 1961, 136, p. 165.

pod panowaniem śmierci, która jest skutkiem grzechu (7, 10-11). Jest ono ze swej natury śmiertelne i nie może być źródłem życia wiecznego. Człowiek, jako istota duchowo-cieleśna, jest tak bardzo uwikłany w skutki wynikające z niedoskonałości tego ciała, że sam siebie nie jest w stanie wyrwać z jego siideł. Potrzebuje wybawcy z zewnątrz. Jednakże w pytaniu Apostoła nie należy doszukiwać się dualizmu filozofii greckiej, zgodnie z którym dusza usiłuje na zawsze wyrwać się z więzienia, którym jest ciało. Użyty tu czasownik *rhyomai* wyraża oczekiwanie na wybawienie eschatologiczne, które zostało obiecane przez Boga, ale nie jest jeszcze urzeczywistnione⁵⁶.

Tym sposobem dramatyczne pytanie z 7, 24 w sposób naturalny przeobraża się w następnym wersecie w zdanie dziękczynne: „Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego!”. Na pierwszy rzut oka można by sądzić, że nie ma żadnego związku między wersetami 24 i 25a albo że czegoś brakuje między nimi. Wydaje się jednak, że w tym ostatnim tekście należy widzieć zdanie eliptyczne, które – po dodaniu brakującego członu – można przetłumaczyć: „Dzięki niech będą Bogu, który nas wyzwala przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego!” (takie uzupełnienie sugerują też podobne zdania dziękczynne w 1 Kor 15, 57; 2 Kor 2, 14; 8, 16)⁵⁷. W takiej postaci dziękczynienie to jest konkretną odpowiedzią na usilne wołanie o zbawiciela, zawarte w Rz 7, 24. W tym miejscu Apostoł już nie przytacza dłuższej refleksji nad zbawczym dziełem Chrystusa, jakby zakładał, że czytelnik wie, że Bóg już spełnił jego prośbę wyrażoną w owym wołaniu, bądź też że na pewno ją spełni w odpowiednim czasie⁵⁸. Zresztą da się zauważyć, że wyrażenie *dia Iēsou Christou tou Kyriou hēmōn* („przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego”) przeciwstawia użytym wcześniej wyrażeniom, zawierającym ideę pośrednictwa Prawa (*dia tou nomou* – 7, 5. 7) i przykazania (*dia tēs entolēs* – 7, 8. 11. 13). Jezus Chrystus, który złożył siebie w ofierze za grzesznych ludzi (zob. Rz 5, 8) zastępuje stare Prawo i zarazem staje się nowym Prawem. Z drugiej strony to zdanie z 7, 25a, kończące wywody z 7, 7-24, stanowi zarazem wprowadzenie w następną perykopę, w której Paweł rozwija temat owoców zbawienia dokonanego przez Chrystusa (8, 1-17)⁵⁹. W tej części najbardziej jasną odpowiedzią na wołanie z 7, 24 są słowa z 8, 1-2, które z retorycznego punktu widzenia stanowią *propositio* perykopy 8, 1-17: „Teraz jednak dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie, nie ma już potępienia. Albowiem prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci”⁶⁰.

Rozważania z Rz 7, 14-24 mogą napawać czytelnika pesymizmem. W nich Apostoł pokazywał, że człowiek jest zdominowany przez grzech, nie rozumie swego postępowania, usiłuje wypełniać Prawo Boże, ale czuje się bezsilny w obliczu praw (czy też może żądz) panujących w jego ciele. Na koniec jednak Paweł zmienia ton,

⁵⁶ Por. J.-B. ÉDART, "De la nécessité d'un sauveur: rhétorique et théologie de Rm 7,7-25", *Revue Biblique* 105 (1998), 391.

⁵⁷ Takie tłumaczenie proponuje R. PENNA, *dz. cyt.*, 522 wraz z przypisem 378.

⁵⁸ Por. C.E.B. CRANFIELD, *dz. cyt.*, 367.

⁵⁹ Odnośnie do tego por. J.-B. ÉDART, *dz. cyt.*, 392.

⁶⁰ Związek istniejący między Rz 7, 24 a 8, 2 dogłębnie analizuje Ch. GRAPPE, "Qui me délivrera de ce corps de mort?: l'Esprit de vie!: Romains 7, 24 et 8, 2 comme éléments de typologie adamique", *Biblica* 83(2002), 472-492.

jakby dawał do zrozumienia, że nie można bez końca smucić się nad swą sytuacją⁶¹, i zapewnia, że człowiek w swej walce z grzechem nie jest osamotniony. On sam swymi siłami nie jest w stanie przeciwstawić się mocy grzechu i ją pokonać, ale zwycięstwo może w nim osiągnąć Jezus Chrystus. Bóg bowiem „zesłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego i ze względu na grzech wydał w ciele wyrok potępiający grzech” (Rz 8, 3) i wzywa teraz wszystkich do życia według Ducha.

IL PECCATO E IL SUO DOMINIO NELL'UOMO ALLA LUCE DI RM 7, 7-25

Sommario

In Rm 7, 7-25 Apostolo Paolo cerca di risolvere il problema di tensione, sperimentata dall'uomo, tra il desiderio del bene e il fare del male. Nella prima parte della pericope (Rm 7, 7-13) afferma che la Legge e il peccato sono connessi tra loro dalla relazione di conoscenza. Quando è venuta la Legge, l'uomo ha conosciuto che ciò che aveva fatto era peccato. Questa Legge però, anche se è santa, giusta e buona e benché abbia dato una conoscenza migliore della realtà spirituale, non è in grado di farlo più perfetto. Al contrario, i suoi precetti sono diventati occasione (*aformē*), la quale il peccato ha sfruttato per svegliarsi nell'uomo. Il termine *hamartia* significa qui un potere contrario alla forza e grazia di Dio. Secondo san Paolo, il peccato in ogni uomo altera il senso giusto della legge, mina il credito del suo Creatore e partendo dallo stesso precetto, conduce agli atti totalmente contrarii. In risultato scioglie i legami tra l'uomo e Dio e porta alla morte spirituale.

In Rm 7, 14-23 Paolo scrive che la fonte del male che compie l'uomo è il peccato che del suo corpo fa il proprio schiavo. Il dominio del peccato si fa vedere dapprima in questo che l'uomo non capisce gli effetti dei suoi atti e soprattutto non sa che essi sono principio della morte spirituale. Per questo l'uomo non fa ciò che vuole, ma ciò che odia (v. 16). Egli sperimenta nel suo dentro una tragica lacerazione: nel modo naturale lo attira il bene, poiché è bello e desta l'ammirazione (v. 18a), ma la volontà è indebolita dal peccato e perciò l'uomo non è capace di realizzare i desideri giusti. Il peccato però non è una forza esteriore che guida il comportamento dell'uomo e lo induce alla disobbedienza alla legge e alla voce di coscienza, ma è una forza interiore che è conseguenza della natura carnale dell'uomo e influisce su tutta la sua vita spirituale. La lacerazione tra la sfera spirituale e quella carnale è causata dal fatto che ciascuna di esse viene guidata da un'altra legge.

L'Apostolo sottolinea la forza del male e la debolezza dell'uomo per dimostrare nella conclusione della pericope la necessità dell'aiuto che proviene dal di fuori. L'uomo ha bisogno del salvatore che è Gesù Cristo (v. 24). Nella sua lotta contro il peccato allora non è solo. Con le proprie forze non è in grado di contrapporsi al potere del peccato e lo vincere, ma può in lui vincere Gesù Cristo, Figlio di Dio.

⁶¹ Takie spostrzeżenie można znaleźć w komentarzu H. Langkammera (*dz. cyt.*, 98).