

Duch kognitywny i nowość myśli Pawła w Rz 8,5-6*

W rozdziale ósmym Listu do Rzymian, który stanowi zwieńczenie argumentacji Pawła na temat nowego życia w Chrystusie, apostoł na wielką skalę wprowadza postać Ducha. W Pawłowej ekspozycji pełni on wyraźnie funkcje kognitywne: prowadzi wierzących, odpowiada za ich myślenie oraz życie moralne (Rz 8,1-17)¹. Myślący i stymulujący myślenie chrześcijanina Duch dochodzi do głosu szczególnie w Rz 8,5-6, gdzie mowa jest o rozumowaniu i o postawach etycznych, które on inspiruje. Obraz ten w interesujący sposób wiąże się z postrzeganiem ducha w popularnej myśli stoickiej, gdzie także posiada on rozumny charakter i pomaga rozwijać cnoty. Zbieżności pomiędzy pojęciem

* Tekst w wersji skróconej i przepracowanej ukazał się w *Biblica* pt.: M. KOWALSKI, *The Cognitive Spirit and the Novelty of Paul's Thought in Rom 8,5-6*, *Biblica*, 100 (2020) 1, s. 47–68.

¹ Opieramy się na jednostce retorycznej Rz 8,1-17 w kształcie zaproponowanym przez J.-N. ALETTI, *Romans 8. The Incarnation and Its Redemptive Impact*, w: TENŻE, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul. Collected Essays: Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology*, *Subsidia Biblica* 43, Roma 2012, s. 114–116.

pneumy u Pawła i jego obrazami w środowisku grecko-rzymskim od dłuższego już czasu stanowią popularny obszar badań biblijnych. Egzegeci skupiali się na materialnym charakterze ducha u Pawła, na roli, jaką odgrywa on w życiu etycznym, a także na jego udziale w procesie prokreacji². Nie brakowało też autorów, którzy przeczyli powiązaniu między Pawłem i stoikami lub uważali ich wpływ na apostoła za marginalny³. W niniejszym artykule skoncentruję się na tzw. „myśleniu według Ducha”, które pojawia się w Rz 8,5-6, a które często pomija się w analizie rozdziału ósmego⁴. Tekstem tym chcę uczcić jubileusz

² Spośród autorów wiążących lekturę Pawła z grecko-rzymską, stoicką ideą *pneumy*, zob. m.in.: R.B. HOYLE, *The Holy Spirit in St. Paul*, London 1927, s. 218–288; F.W. HORN, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie*, Göttingen 1992; D.B. MARTIN, *The Corinthian Body*, New Haven 1995, s. 9–15, 21–24, 104–136; M.V. LEE, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*, Society for New Testament Studies Monograph Series 137, Cambridge 2006; T.W. MARTIN, *Paul's Pneumatological Statements and Ancient Medical Texts*, w: D.E. AUNE, J. FOTOPOULOS (red.), *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context. Studies in Honor of David E. Aune*, Supplements to Novum Testamentum 122, Leiden – Boston 2006, s. 105–126; C. JOHNSON HODGE, *If Sons, then Heirs. A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*, Oxford – New York 2007; S.K. STOWERS, *What Is “Pauline Participation in Christ?”*, w: F.E. UDOH, S. HESCHEL, M.A. CHANCEY, G. TATUM (red.), *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders*, Christianity and Judaism in Antiquity Series 16, Notre Dame, IN 2008, s. 352–371; T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Sheffield 2000; TENŽE, *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit*, Oxford 2010.

³ Takim kontaktem przeczą G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin. Étude philosophique*, Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie Université de Louvain, Louvain 1945, s. 403, 406; M. POHLENZ, *Paulus und die Stoa*, Die Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 42 (1949), s. 82; D.A. DESILVA, *Paul and the Stoa. A Comparison*, Journal of the Evangelical Theological Society 38 (1995), s. 551. Krytyczny stosunek do aplikowania stoickich idei *pneumy* do Pawła wyrażają J.R. LEVISON, *Paul in the Stoa Poecile. A Response to Troels Engberg-Pedersen, Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit (Oxford, 2010)*, Journal for the Study of the New Testament 33 (2011) 4, s. 415–432; V. RABENS, *The Holy Spirit and Ethics in Paul. Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/283, Tübingen 2010; N.T. WRIGHT, *Paul and the Faithfulness of God*, Minneapolis 2013, s. 1392–1406.

⁴ Odniesienia do *pneumy* kognitywnej w Rz 8,5-6 brak w T. ENGBERG-PEDERSEN, *Cosmology and Self in the Apostle Paul*, czy w V. RABENS, *The Holy Spirit and Ethics in Paul*, gdzie temat ten odgrywa zasadniczą rolę w powiązaniu z tłem stoickim. Jedynym, który poświęcił mu więcej miejsca jest C.S. KEENER, *“Fleshly” versus Spirit Perspec-*

wybitnego biblisty i mentora, Księdza Profesora Henryka Witczyka. Dziękuję mu za lata przyjaźni i współpracy, w których mogłem się od niego uczyć „myślenia” biblijnego, przenikniętego Duchem Bożym i troską o Kościół.

1. *Duch kognitywny w myśli grecko-rzymskiej*

Duch w środowisku grecko-rzymskim wiązał się z postrzeganiem, myśleniem oraz wyborami etycznymi człowieka. Plutarch, odwołując się do poglądów stoików, stwierdza, że proces kształtowania się duszy w dziecku wiązali oni ze stygnącą i przekształcającą się *pneumą*⁵. Na początku miała ona więcej wspólnego z gęstą materią, po czym stopniowo, stając się coraz bardziej subtelniejszą i twardniejąc, przekształcała się w duszę⁶. Ta z kolei według wizji stoickich dzieliła się na osiem części: pięć odpowiedzialnych za zmysły, szóstą kontrolującą głos, siódmą odpowiedzialną za reprodukcję oraz ósmą – rozum, który kontrolował całość⁷. Według stoików *pneuma* jako część składowa ludzkiej duszy była lekka, niosła ze sobą ciepło i blask podobny do ognia⁸. Krążąc specjalnymi kanałami, podtrzymywała ona nie tylko funkcje życiowe ciała, ale także zmysły i racjonalne myślenie⁹. Na duszę składała się najsubtelniejsza *pneuma*¹⁰. W popularnym ujęciu filozoficznym skupiała ona w sobie właściwości $\psi\chi\eta$, ale równocześnie była inteligentna¹¹. Rozum to najbardziej oczysz-

tives in Romans 8:5–8, w: S.E. PORTER (red.), *Paul Jew, Greek, and Roman*, Pauline Studies 5, Leiden – Boston 2008, s. 211–229, oraz w nowszej wersji C.S. KEENER, *The Mind of the Spirit. Paul's Approach to Transformed Thinking*, Grand Rapids 2016, s. 113–141. Autor w analizie Rz 8,5-8 odnosi się do wielu idei grecko-rzymskich, wśród których kognitywna *pneuma* nie odgrywa wcale najważniejszej roli.

⁵ PLUTARCH, *Moralia*: Plut. *Mor.* 946C; 1052F–1053A; A.A. LONG, *Soul and Body in Stoicism*, *Stoic Studies*, Hellenistic Culture and Society 36, Berkeley, CA 2001, s. 237.

⁶ Zob. poglądy stoika Hieroklesa w: D.B. MARTIN, *The Corinthian Body*, s. 10.

⁷ DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty filozofów*: Diog. Laert. *Vit. phil.* 7,1 Zenon (110) (LCL). Więcej na temat części duszy i ich funkcji, zob. w: SVF 2.823–833; A.A. LONG, *Soul and Body in Stoicism*, s. 242–243.

⁸ Por. Diog. Laert. *Vit. phil.* 7,1 Zenon (157).

⁹ Por. SVF 2.827–830; HIPOKRATES z Kos, *O chorobie świętej*: Hippoc. *Morb. sacr.* 10,1–30; 19,10–21; 20,20–36.

¹⁰ SEKSTUS EMPIRYK, *Zarysy pirrońskie*: Sext. Emp. *Pyr.* 5,70.

¹¹ *Pneumę* jako podstawowy składnik rozumu pojmuje także PLOTYN, *Enneady*: Plot. *Enn.* 4,7,3; AECJUSZ PLACYD: Aet. Plac. 4,3,3 w: SVF 2.779.

czona boska i kosmiczna *pneuma*¹². Seneka Młodszy stwierdza: „Rozum, jednakowoż, jest niczym więcej jak częścią boskiego ducha zanurzoną w ludzkim ciełe” (*ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa*).

Od napięcia *pneumy* (τόνος) zależały ludzkie zdolności i cnoty, postawy moralne i mentalne człowieka¹³. Sekstus Empiryk przytacza poglądy stoików, według których cnoty traktowane jako dobra duszy wykształcały się w wyniku procesu obejmującego spostrzeżenia i zrozumienie, powiązane ze sobą w systematyczny sposób. Miejscem, gdzie spostrzeżenia i zrozumienie były przechowywane w umyśle, była elastyczna oraz płynna *pneuma* i tu także rodziły się cnoty¹⁴. Sekstus argumentował, że płynna i poruszająca się *pneuma* nie jest w stanie przechowywać wrażeń, skoro te, następując jedno po drugim, wzajemnie się zacierają¹⁵. Podobną rezerwę wobec poglądów stoickich wyrażał prekursor neoplatonizmu, Plotyn, który powątpiewał, czy samoopanowanie, sprawiedliwość oraz odwaga mogą być utożsamiane z oddechem (*pneuma*), czy też krwią. Cnoty, będące obiektem kontemplacji duszy, są wieczne, nie cielesne i ulotne jak *pneuma*¹⁶. Krytyka ta pozwala zrozumieć, do jakiego stopnia stoickie pojmowanie duszy, cnoty i samego bóstwa oparte na *pneumie* tchnęło materializmem i mechanicyzmem¹⁷.

Niezrażony tym Epiktet, porównując duszę do czary z wodą, a wrażenia do padających na nią promieni świetlnych, stwierdza, że kiedy promienie się załamują, świadczy to o wzburzeniu wody. W analogiczny sposób kiedy duch, ukrywający się tu pod obrazem wody, jest stały, stałymi stają się także cnoty i charakter jednostki¹⁸. Wreszcie według Seneki *pneuma* nazywana przez niego

¹² Zob. SENEKA MŁODSZY, *Listy*: Sen. *Ep.* 66,12.

¹³ Zob. JAN STOBAJOS, *Anthologium*: Stob. *Ant.* 2,16 w: SVF 3.112; D. FREDE, *Stoic Determinism*, w: B. INWOOD (red.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge – New York 2003, s. 185–186; B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford – New York 1985, s. 31–32, 39–41, 162, 164; A.A. LONG, *The Harmonics of Stoic Virtue*, *Stoic Studies*, Hellenistic Culture and Society 36, Berkeley 2001, s. 212–213.

¹⁴ Sext. *Emp. Pyr.* 3,188–190. Zob. także CYCERON, *Akademiki*: Cic. *Acad. post.* 7,22.

¹⁵ Stoicy twierdzili z kolei, że *pneuma* może utrzymywać wiele modyfikacji swojej struktury, uruchamiając różne spostrzeżenia i wspomnienia według potrzeby. Zob. B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, s. 39.

¹⁶ Plot. *Enn.* 4,7,7.

¹⁷ *Tamże* 4,7,4.

¹⁸ Zob. EPIKTET, *Diatryby*: Epict. *Diatr.* 3,3,22 (LCL).

spiritus sacer zamieszkuje w człowieku i strzeże jego kroków¹⁹. Bez tej Bożej pomocy człowiek sam nie może stać się dobrym. Tenże duch sprawia także, że dla człowieka nie ma cnót, do których nie mógłby aspirować. Boska moc, schodząca z wysoka, czyni go pełnym odwagi pośród niebezpieczeństw, nieporuszoną wobec pożądań, szczęśliwym pośród przeciwności, pełnym pokoju w czasie sztormu²⁰. *Spiritus sacer* mieszkający w człowieku, to rozumna część boskiej duszy prowadzącej go do cnotliwego i szlachetnego życia (Sen. *Ep.* 41,5).

Jak widać, istnieje logiczna więź pomiędzy kognitywnymi i etycznymi walorami *pneumy* u stoików. Rabens, polemizując z tym stanowiskiem, stwierdza jednak, że duch odgrywał u nich jedynie marginalną rolę w stosunku do życia etycznego. Nie przybywało go po narodzinach i nie on odpowiadał za przyrost cnót. Jest także relatywnie mało tekstów, które traktują o jego roli etycznej²¹. Takie poglądy są trudne do obrony, biorąc pod uwagę, do jakiego stopnia *pneuma* łączy się u stoików z właściwościami duszy i umysłu, a fizyka oddziałuje na etykę²². Stoa posługiwała się metaforą, według której filozofia jest jak żyzne pole lub ogród, którego ogrodzeniem jest logika, ziemia i drzewa to fizyka, zaś owoce to etyka²³. Według tejże metafory kosmologia stanowiła podłoże, na którym ukształtowała się stoicka myśl etyczna. Uznając tę zależność, przyjrzymy się, w jaki sposób stoickie idee na temat *pneumy* kognitywnej mogły oddziaływać na Pawła. Zanim to jednak uczynimy, oddamy głos samemu apostołowi opisującemu rozumnego Ducha w Rz 8,5-6.

2. Działanie Ducha kognitywnego w Rz 8,5-6

W rozdziale ósmym Listu do Rzymian Duch odpowiada za nową egzystencję chrześcijanina, a postępowanie według jego wskazań prowadzi do życia i pokoju (Rz 8,6). Antytezę Duch – ciało, która jest obecna w Rz 8,5-6 i przewija się

¹⁹ Zob. Sen. *Ep.* 41,2 (LCL).

²⁰ Zob. *tamże* 41,4.

²¹ V. RABENS, *The Holy Spirit and Ethics in Paul*, s. 31–33. Zob. także C.S. KEENER, *The Spirit in the Gospels and Acts. Divine Purity and Power*, Grand Rapids 2010, s. 7.

²² Zob. M.L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. I. Stoicism in Classical Latin Literature*, Studies in the History of Christian Thought 34, Leiden 1985, s. 23; B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, s. 216.

²³ Diog. Laert. *Vit. phil.* 7,1 Zenon (40). Zob. także PLUTARCH, *De Stoicorum repugnantis*: Plut. *Stoic. rep.* 1035C–D; CYCERON, *O problemach najwyższego dobra i zła*: Cic. *Fin.* 3,73.

dalej w ww. 7-13, Paweł wprowadza już w Rz 8,4, sugerując, że prowadzenie Ducha stoi w sprzeczności z kierowaniem się popędami ciała²⁴. Syntagma περιπατέω κατὰ σάρκα pojawia się trzy razy w korespondencji Pawłowej: raz w Rz 8,4 i dwa razy w 2 Kor 10,2-3. W tym drugim miejscu opisuje oskarżenia kierowane przeciw Pawłowi i, jak wynika z kontekstu, oznacza w oczach jego przeciwników słabe, pozbawione mocy Bożej i naśladowujące wzory tego świata zachowanie apostoła w Koryncie²⁵. W Rz 8,4 wyrażenie przyjmuje mocniejsze znaczenie, które utrzymuje się także w ww. 4-17. Tu κατὰ σάρκα wiąże się nie tyle z postępowaniem na wzór tego świata, co ze sferą ludzkiej natury dramatycznie rozdartej za sprawą grzechu i niezdolnej o własnych siłach do pełnienia dobra, którą Paweł opisywał w Rz 7,7-25²⁶. Grzech, posługujący się ciałem i znajdujący w nim swoje mieszkanie, staje w absolutnej opozycji wobec nowego życia wierzących prowadzonych przez Ducha²⁷.

O ile poddanie się ciału prowadzi do wewnętrznego rozdarcia i panowania grzechu, o tyle prowadzenie Ducha sprawia, że człowiek zyskuje dostęp do owoców zbawczego dzieła Chrystusa. Paweł artykułuje tę prawdę w Rz 8,4,

²⁴ Na temat ciała u Pawła, zob. m.in.: W. SCHAUF, *Sarx. Der Begriff "Fleisch" beim Apostel Paulus, unter besondere Berücksichtigung seiner Erlösungslehre*, Münster 1924; R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, New York 1951, s. 232–249; E. SCHWEIZER, F. BAUMGÄRTEL, R. MEYER, σαρξ, κτλ, TDNT VII, s. 125–138; A. SAND, *Der Begriff Fleisch in den paulinischen Hauptbriefen*, Biblische Untersuchungen 2, Regensburg 1967; E. BRANDENBURGER, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 29, Neukirchen – Vluyn 1968; R. JEWETT, *Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings*, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 10, Leiden 1971, s. 49–166; J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998, s. 62–73; S.G. EASTMAN, *Paul and the Person. Reframing Paul's Anthropology*, Grand Rapids 2017, s. 85–105.

²⁵ W ten sposób R. JEWETT, *Paul's Anthropological Terms*, s. 127–128; J.H. SCHÜTZ, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, Society for New Testament Studies Monograph Series 26, London – New York 1975, s. 119.

²⁶ W ten sposób W. SANDAY, A.C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, International Critical Commentary, New York 1897, s. 195; J.D.G. DUNN, *Romans 1 – 8*, Word Biblical Commentary 38A, Dallas 1988, s. 424; F.F. BRUCE, *Romans. An Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament Commentaries 6, Downers Grove 1985, s. 163 (stary eon niewoli Prawa); G.R. OSBORNE, *Romans*, The IVP New Testament Commentary Series, Downers Grove 2004, s. 198.

²⁷ J.-N. ALETTI, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul. Collected Essays: Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology*, Subsida Biblica 43, Roma, s. 67, 72–74, 112–113 2012.

mówiąc o wypełnieniu się sprawiedliwego wymogu Prawa w życiu wierzących, którzy postępują według Ducha. Stwierdzenie to można rozumieć na dwa sposoby²⁸. Pierwszy podkreśla działanie Boga i Chrystusa, który przez swój krzyż i zmartwychwstanie doprowadza do wypełnienia się Prawa i wymogu sprawiedliwości w wierzących²⁹. Postępowanie wierzących według Ducha byłoby tu jedynie znakiem i konsekwencją nowego życia otrzymanego w Chrystusie. Druga interpretacja Rz 8,4 prócz łaski akcentuje także życie moralne wierzących i ich uświęcenie. Duch, który mieszka w chrześcijaninie, daje mu siłę do tego, aby przez postępowanie według Jego wskazań i życie przykazaniem miłości wypełnił on sprawiedliwe wymagania Prawa³⁰. Wymóg Prawa wypełnia się zarówno w ofierze Chrystusa, jak i w moralnym wysiłku wierzących, które z niej wypływa³¹. Przyjmując tę drugą interpretację, podobną logikę dostrzec można w argumentacji Pawła w Rz 8,3-4. Apostoł płynnie przechodzi tu od

²⁸ Różne opcje interpretacyjne opisuje szczegółowo R. PENNA, *Come interpretare la "giustizia della legge" in Rom 8,4*, w: L. PADOVESE (red.), *Atti del VI Simposio di Tarso su S. Paolo apostolo*, Turchia. La Chiesa e la Sua Storia 14, Roma 2000, s. 25-30.

²⁹ P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 112, Göttingen 1975, s. 232-238; D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1996, s. 484-485; J.A. FITZMYER, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 33, New York 1993, s. 487-488; C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Introduction and Commentary on Romans I-VIII*, International Critical Commentary, Edinburgh 2004, I, s. 384-385; B. BYRNE, *Romans*, Sacra Pagina 6, Collegeville 1996, s. 244; R.H. MOUNCE, *Romans*, New American Commentary 27, Nashville 1995, s. 176-177; B. WITHERINGTON, D. HYATT, *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 2004, s. 215.

³⁰ Por. C.F.D. MOULE, "Justification" in Its Relation to the Condition *κατα πνευμα* (*Rom. 8:1-11*), w: M. BOUTTIER (red.), *Battesimo e giustizia in Rom 6 e 8*, Rome 1974, s. 177-201; L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, The Pillar New Testament Commentary, Leicester - Grand Rapids 1988, s. 303-304; F.F. BRUCE, *Romans*, s. 163-164; T.R. SCHREINER, *Romans*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament 6, Grand Rapids 1998, s. 404-408; C.G. KRUSE, *Paul's Letter to the Romans*, The Pillar New Testament Commentary, Cambridge - Nottingham - Grand Rapids 2012, s. 329-330; B. BYRNE, *Living out the Righteousness of God. The Contribution of Rom 6:1-8:13 to an Understanding of Paul's Ethical Presuppositions*, Catholic Biblical Quarterly 43 (1981) 4, s. 567-580; H. GIESEN, *Befreiung des Gesetzes aus der Sklaverei der Sünde als Ermöglichung der Gesetzeserfüllung (Röm 8,1-4)*, Biblische Zeitschrift 53 (2009) 2, s. 179-211.

³¹ Zob. G.R. OSBORNE, *Romans*, s. 197.

działa Syna do działania Ducha Świętego w wierzących. Ilość wezwań, jaka pojawia się w tym rozdziale, dotycząca poddawania się Duchowi i unikania postępowania według ciała, wyraźnie dowartościowuje perspektywę antropologiczną (8,4-13)³². Z Rzymian 8 wynika, że ludzki wysiłek ukierunkowany na życie moralne dzięki Duchowi może osiągnąć swój cel.

Życie według Ducha prowadzi do myślenia i postaw etycznych inspirowanych przez niego. Nigdzie indziej *pneuma* nie nabiera tak wyraźnego charakteru kognitywnego jak w Rz 8,5-6. Paweł sytuuje ją w towarzystwie czasownika φρονέω i rzeczownika φρόνημα. Termin φρονέω oprócz zrozumienia, opinii, czy sądu na jakiś temat wyraża namysł, zamysł, intencję, czyjąś postawę, czy życiowe nastawienie³³. Podobne znaczenie przyjmuje także bliskoznaczny mu rzeczownik φρόνημα, który oznacza umysł, wolę, skupienie się na czymś, sposób myślenia, postawę³⁴. W tradycji greckiej φρόνησις i terminy pokrewne oznaczały mądrość o nastawieniu praktycznym, która według Platona pomaga człowiekowi w wyborach pomiędzy dobrem i złem (*Protagoras*: Pl. *Prot.* 352C). Z niej zarówno według przedstawicieli Akademii jak i Stoi wyrastają wszystkie inne cnoty³⁵. Arystoteles określał φρόνησις jako dar Boży prowadzący do dobrego i moralnego życia. Jako taka praktyczna mądrość i myślenie wiązała się także z racjonalnymi częściami duszy oraz składającą się na nie *pneumą*³⁶.

Na czym polega myślenie według Ducha w Rz 8,5-6 i w jaki sposób inspirowane ono życie moralne wierzących? Z pomocą przychodzi nam analiza kontekstu, w jakim pojawiają się u Pawła φρονέω oraz φρόνημα użyte dla opisu jego aktywności. Oba terminy, jak już stwierdziliśmy, odnoszą się do procesów myślowych oraz utrwalających się w ich następstwie postaw etycznych. Czasownik φρονέω spośród wszystkich tekstów Nowego Testamentu najczęściej

³² Por. J. LAMBRECHT, *The Implied Exhortation in Romans 8, 5-8*, *Gregorianum* 81 (2000) 3, s. 441–451.

³³ Zob. BDAG, φρονέω, s. 1065; LSJ, φρονέω, s. 1956; G. BERTRAM, φρονέω, TDNT IX, s. 220–224. Na temat pojęcia zob. także R. JEWETT, R.D. KOTANSKY, *Romans. A Commentary on the Book of Romans*, Hermeneia, Minneapolis 2007, s. 486–487 z odniesieniem do J. HIRSCHBERGER, *Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate*, *Philologus Supplementband* 25/1, Leipzig 1932, s. 12–17, 186–188.

³⁴ Zob. BDAG, φρόνημα, s. 1066; LSJ, φρόνημα, s. 1956; H.R. BALZ, G. SCHNEIDER, φρόνημα, EDNT III, s. 439.

³⁵ Por. G. BERTRAM, φρονέω, TDNT IX, s. 221–223.

³⁶ Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka*: Arist. *Metaph.* 1,2,11–12; *Etyka nikomachejska*: Arist. *Eth. nic.* 6,5,1–2.

występuje w epistolarium Pawłowym (23 na 26 przypadków), z czego znów najczęściej, bo aż dziesięć razy, pojawia się w relatywnie krótkim Liście do Filipian. Komentatorzy zgodnie nazywają go tu ulubionym i jednym z najważniejszych terminów apostoła³⁷. Spotykamy go już na początku listu (Flp 1,7), gdzie Paweł wyraża nim swoją pełną wdzięczności i ufności pamięć o Filipianach. W podobnym sensie czasownik powraca w Flp 4,10, opisując pełną miłości i troski postawę wspólnoty wobec Pawła. Widać wyraźnie, że w pojęciu tym mieści się nie tylko intelektualny namysł oraz wynikająca z niego postawa etyczna, ale także postępowanie pełne uczuć, bliskości i troski.

Czasownik φρονέω często będzie się pojawiał w kontekście wezwań do budowania jedności wspólnoty. W Flp 2,2 Paweł wzywa wierzących, aby byli tej samej myśli (τὸ αὐτὸ φρονητε ... τὸ ἐν φρονοῦντες), by ożywiała ich jedna miłość i ten sam duch (Flp 2,2). Członkowie wspólnoty są zachęceni do tego, aby nie pragnęli próżnej chwały i współzawodnictwa, ale mieli na względzie dobro drugich (Flp 2,3-4), w czym wzorem oraz motywacją jest sam Chrystus (Flp 2,6-11)³⁸. Powiązanie między zachowaniem wierzących i przykładem Chrystusa ilustruje Flp 2,5, gdzie chrześcijanie wezwani są do tego, aby myśleć i działać tak, jak przykład tego dał im Mistrz. On nie szukał sposobności, aby być na równi z Bogiem, ale unżył się, przyjąwszy postać sługi, aż do śmierci na krzyżu (Flp 2,6-8). Zyskująca znów na popularności interpretacja tradycyjna podkreśla tu naśladowanie Chrystusa i aspekt etyczny egzorty, który spłaszca według Fee lektura „eklezjologiczna”³⁹. Chry-

³⁷ M. RICHARDSON VINCENT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, International Critical Commentary, New York 1897, s. 8–9; M. SILVA, *Philippians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids 2005², s. 21; R.P. MARTIN, *Philippians. An Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament Commentaries 11, Downers Grove 1987, s. 67–68. Więcej na temat pojęcia w: J. HERIBAN, *Retto [phronein] e [kenōsis]. Studio esegetico su Fil 2, 1-5.6-11*, Biblioteca di Scienze Religiose 51, Roma 1983.

³⁸ G.D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1995, s. 184–185; B.B. THURSTON, J.M. RYAN, *Philippians and Philemon*, Sacra Pagina 10, Collegeville 2009, s. 75.

³⁹ G.D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians*, s. 191–201, zwł. s. 200 przyp. 33. Za modelem tradycyjnym (interpretacja etyczna) opowiadają się m.in: M. RICHARDSON VINCENT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, s. 57; P.T. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids 1991, s. 203–205; J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Philippiens. Introduction, tra-*

stus w Flp 2,6-11 wyraźnie zaprezentowany zostaje jako *exemplum*, przykład dla myślenia i postaw wierzących⁴⁰.

Przemawiają za tym także inne wezwanie etyczne w Liście do Filipian, które mają wyraźne ukierunkowanie chrystocentryczne. W Flp 3,12-15 Paweł opisuje swój bieg ku mecie i nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa go w górę w Chrystusie Jezusie, zachęcając do podobnego rozumienia i praktykowania (φρονέω) drogi wiary także innych chrześcijan (Flp 3,15)⁴¹. Są oni wezwani do naśladowania apostoła i wystrzegania się wrogów krzyża (Flp 3,17-18), których dążenia (φρονέω) są przyziemne i prowadzą ku zagładzie (Flp 3,19). Dążenie chrześcijanina ma się skupiać na ich niebiańskiej ojczyźnie i Panu, który przemieni ich ciała na podobieństwo swojego ciała uwielbionego (Flp 3,20-21)⁴². Więź z Chrystusem ma być także motywacją dla wspólnego działania (φρονέω) Ewodii i Syntychy (Flp 4,2)⁴³.

Termin φρονέω także w innych miejscach epistolarium Pawłowego pojawia się w kontekście budowania wspólnoty. W Ga 5,10 apostoł wzywa chrześcijan pochodzenia pogańskiego do bycia jednej myśli z nim w kwestii zachowywania Prawa. Podobna egzorta do budowania jedności wybrzmiewa w 2 Kor 13,11⁴⁴. Wreszcie w Liście do Rzymian, gdzie czasownik φρονέω występuje aż dziewięć razy, Paweł

duction et commentaire, Études bibliques 55, Paris 2005, s. 133–137; B.B. THURSTON, J.M. RYAN, *Philippians and Philemon*, s. 80; M. BOCKMUEHL, *The Epistle to the Philippians*, Black's New Testament Commentaries, London 1997, s. 121–123; P.A. HOLLOWAY, *Philippians. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis 2017, s. 115–116. Na temat opcji interpretacyjnych i historii interpretacji Flp 2,5, zob. R.P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians 2. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Society for New Testament Studies Monograph Series 4, Cambridge 1967, s. 84–88; O. HOFIUS, *Der Christushymnus Philipper 2, 6-11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 17, Tübingen 1976.

⁴⁰ Na temat szczegółowej analizy gramatycznej Flp 2,5 oraz retorycznej roli pasusus jako etycznego *exemplum*, zob. J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Philippiens*, s. 133–137.

⁴¹ P.T. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians*, s. 437.

⁴² W Kol 3,2 Paweł formułuje bardzo podobnie brzmiącą zachętę, aby wierzący dążyli do tego, co w górze, nie na ziemi, tam bowiem ukrywa się ich przyszłe życie z Chrystusem.

⁴³ Na temat postaw Ewodii i Syntychy jako motywowanych uniżeniem Pana, zob. G.D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians*, s. 392.; G.W. HANSEN, *The Letter to the Philippians*, The Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids – Nottingham 2009, s. 283; R.P. MARTIN, *Philippians*, s. 172.

⁴⁴ Na temat chrystologicznego odniesienia apelu F.J. MATERA, *II Corinthians. A Commentary*, New Testament Library, Louisville 2013, s. 312.

upomina chrześcijan pochodzenia pogańskiego, aby nie wynosili się ponad tych, którzy w chwili obecnej odpadli od życiodajnego pnia wiary, ale aby sami trwali w bojaźni (μη ὑψηλὰ φρονεῖ ἀλλὰ φοβοῦ) (Rz 11,20). Dalej zachęca, aby nikt we wspólnocie nie miał o sobie wyższego mniemania niż należy, lecz oceniał się według miejsca wyznaczonego mu w Kościele przez Boga (Rz 12,3)⁴⁵. Chrześcijanie powinni zachowywać między sobą harmonię; nie gonić za wielkością (τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες, μη τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντε), lecz łączyć się z tymi, którzy stoją niżej od nich, biednymi, marginalizowanymi i potrzebującymi (Rz 12,16)⁴⁶. Motywacją dla wspólnego myślenia i działania jest przykład Chrystusa, ku któremu kierują się egzorty apostoła. Według Rz 14,6 zachowywanie postów i dni pokutnych ma być praktykowane ze względu na Pana (κυρίῳ φρονεῖ)⁴⁷. Sam Bóg ma sprawić, aby wierzący przejawiali jedność myśli (τὸ αὐτὸ φρονεῖν) wzorowaną na postawie Chrystusa, dla uwielbienia Boga Ojca (Rz 15,5-6)⁴⁸.

⁴⁵ Słownictwo w tym wersie pełne jest asonansów (ὑπερφρονεῖν... φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν), które słuchaczom mogą kojarzyć się z cnotą umiarkowania obecną w popularnej filozofii i hellenistycznym judaizmie. Por. J.D.G. DUNN, *Romans 9–16*, Word Biblical Commentary 38B, Dallas 1988, s. 720–721; R. JEWETT, R.D. KOTANSKY, *Romans*, s. 739–742. Zob. także H. NORTH, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca 1966. W. SANDAY, A.C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, s. 355, nadają Rz 12,3 znaczenie, które bardziej koresponduje z intelektualizmem etycznym stoików, niż myślą Pawła: „The φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν would be the fruit of the enlightened intellect as opposed to the φρόνημα τῆς σαρκός (8:6)”.

⁴⁶ D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, s. 783–784; R. JEWETT, R.D. KOTANSKY, *Romans*, s. 769. Autor przypomina także jak dalece Pawłowe wezwania do łączenia się z ludźmi o niższym statusie idą pod prąd grecko-rzymskim tendencjom kulturowym (s. 770–771).

⁴⁷ BDF §188.2 traktuje przypadek jako *dativus commodi* (κυρίῳ φρονεῖ... κυρίῳ ἐσθτεῖ). Podobnie C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, s. 706; D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, 843 przyp. 78; F.F. BRUCE, *Romans*, s. 246.

⁴⁸ J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Philippiens*, s. 137, wskazuje na związek między Flp 2,1-11 i Rz 15,1-6. O przykładzie Chrystusa w Rz 15,5 mówią także R. JEWETT, R.D. KOTANSKY, *Romans*, s. 884. Z kolei L.T. JOHNSON, *Transformation of the Mind and Moral Discernment in Paul*, w: J.T. FITZGERALD, T.H. OLBRICHT, L.M. WHITE (red.), *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, Supplements to Novum Testamentum 110, Atlanta 2003, s. 215–236, wiąże wskazania etyczne Rzymian 12 z działaniem Ducha, które Paweł opisuje w Rzymian 8. Podobnie R.N. LONGENECKER, *The Epistle to the Ro-*

Duch kognitywny i nowość myśli Pawła w Rz 8,5-6

Podsumowując, czasownik φρονέω, występujący w powyższych fragmentach, sugeruje ukierunkowane na niebo, Chrysto-centriczne i prowsólnotowe myślenie oraz postępowanie wierzących. Co istotne, mieści się w nim także cała gama postaw obejmujących intelekt, namysł, wolę, działanie, uczucia i troskę. Rzeczownik φρόνημα w Nowym Testamencie występuje tylko u Pawła, opisując dążenie Ducha i ciała, które stoją ze sobą w sprzeczności (Rz 8,6-7), oraz postawę Ducha, który wstawia się za wierzącymi zgodnie z wolą Bożą (Rz 8,27). W Rz 8,5-6 apostoł, aplikując do Ducha terminy φρονέω / φρόνημα, sugeruje, że uczy on chrześcijan naśladowania Chrystusa, upodabnia ich do Niego, ukierunkowuje ku niebu i ku postawom służby oraz miłości wobec braci. Wierzący są wezwani do tego, aby nie tylko w swoim myśleniu, ale w dokonywanych wyborach i w życiu moralnym inspirowali się Duchem Chrystusowym (Rz 8,12-13)⁴⁹. Życie w Duchu jest dla Pawła tożsame z życiem w Chrystusie (Rz 8,9-11)⁵⁰. Wprowadza on wierzących w dar usynowienia, wspólnotę z Ojcem i Synem, oraz z braćmi (Rz 8,14-17). Dopełniając tego obrazu, w Rz 8,26 Duch odpowiada na zasadniczy problem kognitywny wierzących, którzy „nie wiedzą”, o co się modlić, i wstawia się za nimi u Ojca⁵¹. Ojciec z kolei zna „intencje” (φρόνημα) Ducha i to, że wstawia się on za świętymi zgodnie z wolą Bożą (Rz 8,27)⁵². Czytając pojawiający się tu termin φρόνημα w świetle Rz 8,5-6, można stwierdzić, że intencją Ducha jest przemiana cierpienia wierzących w doświadczenie wprowadzające w tym ściślejszą więź z Ojcem i Synem oraz przyszłą chwałę zbawionych (Rz 8,28-30). Czy tak wyraźne zdefiniowany charakter Ducha pozostawia miejsce na idee grecko-rzymskie?

mans. A Commentary on the Greek Text, New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids 2016, s. 942–944.

⁴⁹ Por. C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, s. 386; C.K. BARRETT, *The Epistle to the Romans*, Black's New Testament Commentaries 6, London 1991², s. 148; D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, s. 486; J.D.G. DUNN, *Romans 1 – 8*, s. 425–426.

⁵⁰ B. BYRNE, *Romans*, s. 240. Na temat syntagmy „w Chrystusie”, zob. R.N. LONGENECKER, *The Epistle to the Romans*, s. 686–694; F.F. BRUCE, *Romans*, s. 166.

⁵¹ Zob. A. GIENIUSZ, *Romans 8,18-30. Suffering Does Not Thwart the Future Glory*, University of South Florida Studies in the History of Judaism 9, Atlanta 1999, s. 214–218.

⁵² *Tamże*, s. 235–243 – A. Gieniusz widzi tu kontekst sądowy i możliwą paralelę do Księgi Hioba oraz Boga, który zgadza się całkowicie ze wstawiennictwem Ducha, wiedząc, że cierpienia wierzących są niezawinione.

3. Teorie na temat stoickiej *pneumy* w Rz 8,5-6

Do jakiego stopnia kognitywne ujęcie *pneumy* w Rz 8,5-6 zbliża Pawła do myśli stoickiej? Paralełę taką dostrzega Troy Martin, zwracając uwagę na prowadzenie wiernych przez Ducha (Rz 8,14) i życie według niego (Rz 8,4). W Rzymian 8 przedstawia się go jako racjonalną zasadę postępowania wierzących, motywację, a nawet siłę, która kontroluje ich decyzje⁵³. Jeszcze bardziej zdecydowany impuls zachęcający do szukania powiązań między Pawłem i środowiskiem stoickim wyszedł od Troelsa Engberga-Pedersena, według którego Duch w Rzymian 8 posiada wyraźny wymiar kognitywny. W *Paul and the Stoics* autor sporo miejsca poświęca stoickiej teorii οικείωσις, która stanowić ma paralełę i podłoże dla zrozumienia Pawłowego modelu nawrócenia i przemiany. Najważniejszy jest w nim nacisk, jaki Arystoteles a wraz z nim myśl stoicka, kładzie na moralne zrozumienie (φρόνησις) i intelektualny charakter cnoty⁵⁴. Według Arystotelesa cnota to stan umysłu (ἔξις), który realizuje się w działaniu. Człowiek cnotliwy czyni zawsze to, co powinien, podporządkowując celom etycznym swoje pożądanía (πάθη). Stoicy radykalnie wiążą poznanie z cnotą: dostrzeżenie i zrozumienie dobra praktycznie eliminuje słabość woli i uzdalnia do podążania za dobrem⁵⁵. Właściwe pojmowanie świata prowadzi zatem do etycznego życia i pełnienia tego, co słuszne (καθήκοντα)⁵⁶. Choć Zenon i Chryzyp wyobrażali sobie, że na końcu tego procesu stoi idealna wspólnota równych sobie, moralnie dobrych ludzi, stoicy nie posiadali tak realistycznego jej projektu, jaki znajdujemy u Pawła. Mieli jednak, podobnie jak apostoł, ambicje kształtowania swoim nauczaniem „lepszey formy życia” adresowanej do siebie współczesnych⁵⁷.

Jakie powiązanie można odkryć między Duchem w Rzymian 8, a stoicką wizją przemiany, w której dominującą rolę odgrywa rozum? Według Engberga-Pedersena to właśnie *pneuma* odpowiada u apostoła za postawy mentalne, które utożsamić można z cnotami (Ga 5,22-23). Całkowite zjednoczenie

⁵³ Por. T.W. MARTIN, *Paul's Pneumatological Statements and Ancient Medical Texts*, s. 119–121.

⁵⁴ Na łączącą Pawła, Filona i środowisko grecko-rzymskie kognitywną interpretację φρόνησις oraz φρόνημα zwraca też uwagę C.S. KEENER, *The Mind of the Spirit*, s. 115, 121.

⁵⁵ CYCERON, *Fin.* 3.20–21.

⁵⁶ T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, s. 57–73.

⁵⁷ *Tamże*, s. 78–79.

z Duchem prowadzi do ukształtowania nowego umysłu, który zawsze będzie zdolny do właściwego działania. Podobnie jak u stoików, Pawłowa etyka ma mocno psychologizujący i intelektualny charakter, opierając się na zrozumieniu bądź jego braku⁵⁸. W Rz 8,1-13 apostoł nie mówi tylko o udziale wierzących w Duchu Chrystusa, czy o ich napełnianiu się Duchem (infuzja lub inwazja), ale o jego działaniu kognitywnym. Całą sekcję Engberg-Pedersen kwalifikuje jako parenetyczną, a strategię Pawła określa jako ukierunkowaną na *przypominanie* wierzącym ich obecnego stanu w Chrystusie. Uświadomienie sobie przynależności do Niego sprawia, że grzeszne ciało przestaje oddziaływać na chrześcijanina, a on sam przestaje grzeszyć⁵⁹.

W *Cosmology and the Self* autor praktycznie powtarza swoją myśl z *Paul and the Stoics*, dodając jeden element: Duch powinien być odczytywany, podobnie jak u stoików, na sposób dosłowny i materialny⁶⁰. Engberg-Pedersen stwierdza, że prowadzi On wierzących do poznania Bożych darów oraz do zrozumienia problemu grzechu, a także uzdalnia człowieka do nowego życia w Chrystusie. Problem związany z Rz 7,7-25 ma wyraźnie charakter poznawczy, a jego rozwiązaniem jest Duch o charakterze materialnym, którego Paweł wprowadza w Rz 8,1-13. Kwestią eksponowaną przez apostoła jest słabość woli połączona z niezrozumieniem własnych poczynań przez podmiot opisany w rozdziale siódmym (Rz 7,15). Kluczowym według autora stwierdzeniem jest Rz 8,12-13, gdzie Paweł wzywa wierzących, aby współpracowali z mieszkającym w nich materialnym Duchem (zob. także Rz 8,3-4). Tylko stoickie rozumienie *pneumy* jako równocześnie materialnej i kognitywnej pozwala według Engberga-Pedersena na błyskawiczne przejście od stanu niemocy woli z Rz 7,7-25 do nowego życia opisanego w Rz 8,1-13⁶¹.

Jak odnieść się do proponowanych przez Engberga-Pedersena paraleli między Rzymian 8, a stoickim ujęciem kognitywnej *pneumy*? Mimo niewątpliwie ciekawych intuicji, prezentują one poważne problemy. Problem pierwszy wiąże się z materialnym ujęciem Ducha i jego immanencją u stoików⁶². Materialistyczną

⁵⁸ *Tamże*, s. 157–161, 165, 168–169.

⁵⁹ *Tamże*, s. 247–253.

⁶⁰ Na temat materialistycznej etyki i filozofii stoików, która odnosi istnienie tylko do ciał, zob. SVF 2.381; A.A. LONG, *The Logical Basis of Stoic Ethics*, *Stoic Studies*, Hellenistic Culture and Society 36, Berkeley 2001, s. 135–136.

⁶¹ Zob. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Cosmology and Self in the Apostle Paul*, s. 77–79, 232 przyp. 7.

⁶² Z tego powodu kontakty między Pawłem i stoikami neguje G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, s. 403.

koncepcję Ducha u apostoła postulował nie tylko Engberg-Pedersen, ale jeszcze przed nim Herman Gunkel, Ernst Käsemann, Peter Stuhlmacher, Friedrich Horn, czy Dale Martin⁶³. Kwestia materialnego Ducha tylko marginalnie dotyczy Rz 8,5-6 i w sposób satysfakcjonujący odnosi się do niej krytycznie w swojej monografii Volker Rabens⁶⁴. W tym miejscu przywołajmy jedynie Filona, który, choć korzysta w swojej egzegezie z elementów myśli stoickiej, równocześnie akcentuje swój opór wobec materialistycznego i immanentnego pojmowania *pneumy*. W *O prawach szczegółowych* (Philo *Spec* 4,123), opisując Boże tchnienie w człowieku, Filon stwierdza, że jego obiektem była eteryczna *pneuma* lub jeszcze doskonalsza substancja, „odbicie błogosławionej po trzykroć natury Boga” (ἄτε τῆς μακαρίας καὶ τρισμακαρίας φύσεως ἀπάνυγασμα). Passus ten sugeruje, że poglądy stoickie Filon traktuje zasadniczo jako analogię, nie posiadając lepszego języka dla oddania istoty Bożego tchnienia. W innym miejscu powołuje się na Mojżesza, który stwierdza, że logiczna ludzka dusza nie została ukształtowana na podobieństwo żadnej stworzonej rzeczy, lecz jest dziełem boskiego i niewidzialnego Ducha (τοῦ θείου καὶ ἀοράτου πνεύματος), który pozostawił na niej odcisk Bożej pieczęci (*O uprawie roślin*: Philo *Plant.* 18). Dusza i Duch, na którego podobieństwo powstała, nie mogą być zatem materialne. Boży Duch, według Filona, wbrew temu co twierdzą stoicy, nie może też przebywać w człowieku na zawsze, ponieważ ten jest tylko ciałem (*O gigantach*: Philo *Gig* 1,19.28)⁶⁵. Biorąc pod uwagę obiekty Filona wobec stoickiego materializmu i immanencji *pneumy*, można spokojnie przyjąć, że tym większy opór budziły by one u Pawła⁶⁶.

Problem drugi, związany z modelem οἰκείωσις Engberga-Pedersena, to zbyt redukcjonistyczne, intelektualne ujęcie oddziaływania *pneumy* na człowieka⁶⁷.

⁶³ Zob. H. GUNKEL, *The Influence of the Holy Spirit. Popular View of the Apostolic Age and the Teaching of the Apostle Paul*, Minneapolis, MN 2008, s. 62 (z odniesieniem do literatury żydowskiej: 2 Ba 51; 1 Hen 14,20; 25,3; 71,10); E. KÄSEMANN, *The Pauline Doctrine of the Lord's Supper, Essays on New Testament themes*, Studies in Biblical Theology 41, London 1964, s. 114–116; P. STUHLMACHER, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der καινή κτίσις bei Paulus*, Evangelische Theologie, 27 (1967) 1, s. 24–25; F.W. HORN, *Das Angeld des Geistes*, s. 43–48, 57–59, 430; D.B. MARTIN, *The Corinthian Body*, s. 9–10, 129.

⁶⁴ V. RABENS, *The Holy Spirit and Ethics in Paul*, s. 23–120.

⁶⁵ Na temat polemiki ze stoikami u Filona, zob. J.R. LEVISON, *The Spirit in First-Century Judaism*, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 29, Leiden – Boston 2002, s. 137, 148–151, 159.

⁶⁶ J.R. LEVISON, *Paul in the Stoa Poecile*, s. 431–432.

⁶⁷ Krytykę modelu οἰκειοσις i metodologii Engberga-Pedersena zobacz w A.A. LONG, *The Logical Basis of Stoic Ethics*, s. 155; S.Y. KIM, *Paul and the Stoic Theory of Οἰκείωσις*.

Choć warstwa intelektualna jest w tym procesie istotna, już Sanday i Headlam słusznie dostrzegli w Pawłowym $\phi\rho\nu\nu\epsilon\omega$ decyzję, która angażuje wszystkie sfery człowieka: wolitywną, emocjonalną i intelektualną⁶⁸. Kognitywny aspekt działania Ducha, jak stwierdziliśmy już, rozszerza się u Pawła na doświadczenie Bożej miłości, bliskości i naśladowania Chrystusa⁶⁹. Złożoność tego procesu dobrze ujmuje wspomniany już Rabens, który podkreśla nacisk, jaki apostoł kładzie na działanie Ducha w Rz 8,14-17 w stosunku do Rz 8,12-13⁷⁰. Duch jest tym, który tworzy bliską relację z Bogiem i urzeczywistnia adopcję wierzących, jak również ją potwierdza. Metafora adopcji wyraża według autora nową tożsamość dzieci Bożych i kochającą relację z Bogiem, która determinuje ich działanie. Więź, kreowaną przez Ducha, charakteryzuje przede wszystkim bliskość, która wyraża się w okrzyku „Abba”, pojawiającym się na ustach wierzących. Duch potwierdza tę relację swoim świadectwem (8,16) oraz kwalifikuje ją jako obiektywne i powtarzalne w życiu każdego z ochrzczonych wydarzenie⁷¹.

Problem trzeci ujęcia Engberga-Pedersena dotyczy strategii działania Ducha, która przeakcentowuje aspekt psychologiczny i antropocentryczny. Stoicka przemiana człowieka skupia się na zrozumieniu samego siebie i własnej pozycji w świecie, a przy tym na wzniesieniu się ponad nią. Ośrodkiem działania i punktem, wokół którego wszystko się organizuje jest tu ludzkie *ego*, które doskonalą się, rozszerza i coraz bardziej wiąże z boskim *logosem*. Perspektywa Pawła, przeciwnie do stoickiej, jest na wskroś chrystocentryczna. Jak dowodzi Jean-Noël Aletti, z posłania Syna w Rz 8,3-4 można wyprowadzić nie tylko misję Ducha, ale także transformację i przyszłą chwałę wierzących. Bóg, posyłając Chrystusa, w „ciele podobnym do ciała grzesznego” nie tylko

A Response to Troels Engberg-Pedersen, *Novum Testamentum* 58 (2016) 1, s. 71–91; J.L. MARTYN, *De-Apocalypticizing Paul. An Essay Focused on Paul and the Stoics by Troels Engberg-Pedersen*, *Journal for the Study of the New Testament* 86 (2002), s. 63–65. Podobny problem zob. w: A. MUNZINGER, *Discerning the Spirits. Theological and Ethical Hermeneutics in Paul*, *Society for New Testament Studies Monograph Series* 140, Cambridge – New York 2007, s. 173–184.

⁶⁸ Zob. W. SANDAY, A.C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, s. 195.

⁶⁹ Na temat daru Ducha, który inauguruje Nowe Przymierze, wprowadzając w szczególną relację z Bogiem, zob. D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, s. 305; J.A. FITZMYER, *Romans*, s. 398; J.D.G. DUNN, *Romans 1 – 8*, s. 424.

⁷⁰ V. RABENS, *The Holy Spirit and Ethics in Paul*, s. 213–215.

⁷¹ *Tamże*, s. 216, 218–219, 226–227.

odpowiedział na niemoc Prawa wobec grzechu, ale także wraz z Chrystusem darował ludzkości Ducha prowadzącego do przemiany i etycznego postępowania człowieka (Rz 8,5-13). Na końcu tego procesu pojawia się okrzyk „Abba”, który sugeruje cel posłania Syna – usynowienie wierzących (Rz 8,15)⁷². Sprawcą tego jest Duch, który, wprowadzając wiernych w życie Syna, zaszczebia w nich jego myślenie i postawy (Rz 8,5-6), prowadząc ich ostatecznie do nowej wspólnoty i tożsamości dzieci Bożych (Rz 8,14-17). Parafrazując słynne stwierdzenie Bultmanna, u Pawła każda wypowiedź o Chrystusie wpływa na wizję człowieka – antropologia pozostaje pod przemożnym wpływem chrystologii⁷³.

Wreszcie ostatni problem dotyczy różnicy w Pawłowym i stoickim pojmowaniu wspólnoty, do której prowadzi Duch. Engberg-Pedersen, mimo braku realistycznego modelu wspólnoty u stoików, podkreśla społeczne ukierunkowanie οἰκεῖωσις i społeczny charakter stoickiego projektu „lepszego życia”. Na „społecznym ukierunkowaniu” wydają się jednak kończyć podobieństwa między Pawłem i stoikami. W stoickiej οἰκεῖωσις człowiek staje się tym bardziej częścią świata, im bardziej odrywa się od siebie i wznosi ponad niego, łącząc się z najwyższym dobrem i spajającym wszystko boskim *logosem*. Seneka opisuje doskonałą duszę, która wznosi się ponad inne, znosząc mężnie wszystkie doświadczenia oraz śmiejąc się do ludzkich łez i modlitw (*Ep.* 41.5). Cóż dusza taka ma wspólnego z większością rodzaju ludzkiego poza *pneumą*, która przenika cały stworzony świat (σμπάθεια)? Różni się ona znacząco od Ducha w Rz 8,14-17, który kreuje wielowymiarowe, osobiste i emocjonalne więzi wspólnoty. Ponadto Duch nie odrywa chrześcijan od cierpień tego świata, choć są one innej natury. Jak argumentuje Andrzej Gieniusz, pierwsze dary Ducha paradoksalnie intensyfikują jęki wierzących, którzy bardziej niż inni doświadczają rozdarcia pomiędzy „już” i „jeszcze nie” pełni odkupienia (Rz 8,23)⁷⁴. Ostatecznie Duch w Rz 8,1-17 prowadzi najpierw do zjednoczenia z Chrystusem i Ojcem, do udziału w Bożym życiu, z którego dopiero potem rodzi się wspólnota dzieci Boga i braci Chrystusa. Nie tylko antropologia, ale także eklezjologia jest u Pawła niemożliwa do pomyślenia bez chrystologii⁷⁵.

⁷² J.-N. ALETTI, *Romans 8*, s. 135–137.

⁷³ R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, s. 191.

⁷⁴ A. GIENIUSZ, *Romans 8,18-30*, s. 187–210, zwł. s. 207–208.

⁷⁵ Zob. J.-N. ALETTI, *Essai sur l'ecclésiologie des lettres de saint-Paul*, Études bibliques, Pendé 2009, s. 25, 72, 81.

4. Oryginalność Pawłowego ujęcia Ducha w Rz 8,5-6

Przyjmując, że Paweł w Liście do Rzymian 8 mógł odwoływać się do idei Stoi, nie byłby on w swoim podejściu osamotniony. Rodacy apostoła korzystali ze stoickiej wizji rozumnej *pneumy*, oddziałującej na sferę intelektualną i etyczną człowieka. Jej ślady widać u autora Księgi Mądrości, który w Mdr 7,22-23, opisuje Mądrość jako mieszczącą w sobie Ducha nie tylko świętego, ale i rozumnego (πνεῦμα νοερόν ἄγιον)⁷⁶. Hoyle i Kee dostrzegają stoicką *pneumę* także w *TestRub* 2,4-8, gdzie mówi się o różnych duchach związanych ze wzrokiem, słuchem, węchem, mową, smakiem, czy zdolnością do rozmnażania (*TestRub* 2,4-8)⁷⁷. Jeszcze więcej paraleli znajdujemy u Filona, którego myśl stanowi klasyczną dla filozofów średniego platonizmu mieszankę poglądów platońskich i stoickich⁷⁸. Craig Keener w swoim

⁷⁶ Na temat odniesień Mdr 7,22-23 do pojęć filozoficznych z kręgów Akademii, platończyków oraz Stoi, zob. E. DES PLACES, *Epithetes et attributs de la 'Sagesse' (Sg 7, 22-23 et SVF 1 557 Arnim)*, *Biblica* 57 (1976), s. 414-419; D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 43, Haven - London 2008, s. 180-183; J.J. COLLINS, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Old Testament Library, Louisville 2011, s. 197-199; J.M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences*, *Analecta Biblica* 41, Rome 1971, s. 25-31.

⁷⁷ Zob. R.B. HOYLE, *The Holy Spirit in St. Paul*, s. 231-232; H.C. KEE, *Testaments of the Twelve Patriarchs. A New Translation and Introduction*, w: J.H. CHARLESWORTH (red.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, t. 1, London 1983, s. 782. Prócz zmysłów zob. także związek *pneumy* z rozmnażaniem w EUZEBIUSZ z CEZAREI, *Przygotowanie do Ewangelii: Euseb. Praep. evang.* 15,20,1 z odniesieniem do Zenona w: SVF 1.128; Diog. Laert. *Vit. phil.* 7,1 Zenon (158-159); C. JOHNSON HODGE, *If Sons, then Heirs*, s. 112.

⁷⁸ Na temat eklektycznej myśli Filona, zob. A. LAURENTIN, *Le pneuma dans la doctrine de Philon*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 27 (1951) 2, s. 425-428; G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, s. 236-237, 244, 248-249, 257-260; V. RABENS, *The Holy Spirit and Ethics in Paul*, s. 67-68; G. BUCH-HANSEN, "It is the spirit that gives life". *A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel*, *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 173, Berlin - New York 2010, s. 105-157. Mieszanka ta, jak argumentuje Engberg-Pedersen, charakteryzuje przedstawicieli środkowego platonizmu. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Cosmology and Self in the Apostle Paul*, s. 24-25. Zob. także J. DILLON, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220. Revised Edition with a New Afterword*, London 1996.

opracowaniu *The Mind of the Spirit* wskazuje na wiele możliwych asonansów myśli Pawła w Rz 8,5-7 z myślą grecko-rzymską: wyróżnienie dwóch idealnych typów, cnotliwego mędrca i głupca, greckie skojarzenie umysłu z bóstwem, zamieszkiwanie bóstwa w człowieku, czy pokój, jaki udziela się umysłowi filozoficznemu⁷⁹. Autor zaznacza jednak, że Paweł odwołuje się zasadniczo do myśli i literatury żydowskiej, a wymienione przez niego paralele mogły ewentualnie wywoływać pewne skojarzenia u jego słuchaczy⁸⁰. Ostatecznie zatem pozostajemy przy kognitywnym i etycznym aspekcie *pneumy* u Pawła i stoików, podczas gdy przytoczony materiał porównawczy świadczy raczej o różnicach i oryginalności ujęcia Ducha u apostoła. Na czym wspomniana oryginalność polega?

Po pierwsze proces, za który odpowiada Duch w Rz 8,5-6 jest o wiele bardziej zróżnicowany niż jego intelektualny odpowiednik, który znajdujemy u stoików. Podkreślaliśmy to już w poprzednim paragrafie, odwołując się do opracowania Rabensa, które doskonale ujmuje wielość poziomów, na których Duch kognitywny oddziałuje na wierzących. Autor wymienia trzy z nich: Duch umożliwia przejście od mentalności niewolników do mentalności synów i dzieci Bożych; wprowadza w bliską relację z Ojcem, która daje siłę do życia moralnego i kształtuje relację z Bogiem na wzór Chrystusa; pozwala odkryć aspekt wspólnotowy doświadczenia wiary⁸¹. W interesującym nas szczególnie Rz 8,5-6 Duch upodabnia wierzących w ich myśleniu i postawach etycznych do Chrystusa, na co wskazuje badane przez nas słownictwo φρονέω i φρόνημα. Apostoła, akcentując proces myślowy Ducha i jego sprzężenie z myśleniem wierzących, nie zamyka go jedynie w obrębie ludzkiej duszy i krytycznego umysłu. Co więcej, rozum jako droga do nowego życia wierzących jest absolutnie niewystarczający.

Stoicy, głosząc pochwałę życia w zgodzie z Naturą wskazywali ją jako drogę intelektualnego zjednoczenia z obecnym w świecie boskim *logosem* i wolą Zeusa⁸².

⁷⁹ C.S. KEENER, *The Mind of the Spirit*, s. 120–125, 128–132, 135–138.

⁸⁰ *Tamże*, s. 117.

⁸¹ V. RABENS, *The Holy Spirit and Ethics in Paul*, s. 228–237.

⁸² Na temat stoickiego ideału życia w zgodzie z Naturą, zob. Diog. Laert. *Vit. phil.* 7,1 Zenon (87–89); EPIKTET, *Encheiridion*: Epict. *Ench.* 26; *Dissertationes*: Epict. *Diss.* 4.1.89, 100; MAREK AURELIUSZ, *Rozważania*: M. Aur. *Med.* 9.1–2; CYCERON, *O naturze bogów*: Cic. *Nat. d.* 2.58. Więcej na temat koncepcji Natury i życia w zgodzie z nią zobacz w: SVF 3.5–9, 12–15, 17, 142–146; 178–181, 186–188, 190–191, 194–195; B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, s. 107–109, 160, 194–215; A.A. LONG, *The Logical Basis of Stoic Ethics*, s. 134–155.

Byli przekonani, że przez refleksję i analizę logiczną rozum, rozpoznając dobro, czyni człowieka zdolnym do podążania za nim⁸³. Tymczasem według Pawła rozum sam z siebie jest do życia etycznego niezdolny, a nawet może paść łupem grzechu (Rz 7,7-25), co stoi w zupełnej sprzeczności z intelektualizmem etycznym stoików⁸⁴. Apostoł wydaje się tu sytuować bliżej Filona i jego koncepcji Ducha, który unosi umysł ludzki ku niedostępnym dla niego samemu wyżynom (*Plant.* 24; *Congr.* 71–80; *Post.* 78–79). Jednakowoż u Filona, podobnie jak u innych autorów żydowskich, Duch kognitywny prowadzi ostatecznie do zachowywania Prawa, które jest najpewniejszą ścieżką cnoty⁸⁵. Dodatkowo u Filona Duch Boży zarezerwowany jest dla wybranych, jak Mojżesz, i dla tych, którzy przyłąnią wiarą do Boga Izraela⁸⁶. Porównanie między Rz 8,5-6 i innymi tekstami żydowskimi w tym względzie wykracza poza zakres tego studium i byłoby interesującym tematem obszerniejszego opracowania. Podsumowując, możemy stwierdzić, że skupienie się na Chrystusie, uniwersalny charakter i całościowe oddziaływanie Ducha w Rz 8,5-6 wprowadzają nowość, której próżno szukać w grecko-rzymskim i jakimkolwiek innym kontekście kulturowym.

Po drugie, Duch, który u Pawła jest antidotum na życie według ciała, także odbiega od wizji stoickiej. Jewett-Kotansky zwracają uwagę na brak przykładów w literaturze grecko-rzymskiej, które byłyby paralelne do Pawłowej antytezy między myśleniem ducha i ciała⁸⁷. Tłumaczy to fakt, że według stoików tak cnoty, jak i wady biorą się ze sfery ducha, nie ciała⁸⁸. Do tej drugiej grupy należą pragnienia, lęk i gniew, które są niczym innym, jak tylko wypaczonym sądem duszy. Według stoików πάθος, do którego kwalifikuje się pożądanie (ἐπιθυμία), lęk (φόβος), smutek (λύπη) i przyjemność (ἡδονή), to irracjonalne poruszenia duszy, występującej przeciw własnej naturze, to jest boskiemu

⁸³ Na ten temat zob. więcej w A.A. LONG, *Dialectic and the Stoic Sage, Stoic Studies, Hellenistic Culture and Society* 36, Berkeley 2001, s. 92–106; B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, s. 111.

⁸⁴ C.S. KEENER, *The Mind of the Spirit*, s. 100.

⁸⁵ M.E. ISAACS, *The Concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and Its Bearing on the New Testament*, Heythrop Monographs 1, London 1976, s. 24–25, 63–64. Na temat powiązania Duch z Prawem w literaturze żydowskiej, zob. J.A. DAVIS, *Wisdom and Spirit. An Investigation of 1 Corinthians 1.18-3.20 against the Background of Jewish Sapiential Traditions in the Greco-Roman Period*, Lanham 1984, s. 31–44.

⁸⁶ Philo *Gig.* 27, 47, 53–55; *Virt.* 217–218. Zob. także 1QH^a 18.29; 19.19.

⁸⁷ R. JEWETT, R.D. KOTANSKY, *Romans*, s. 487.

⁸⁸ Na temat negatywnych pasji, ich typologii, natury rozumianej jako sądy duszy zob. SVF 3.377–420, 456–490 i potrzeby ich wykorzenia (3.443–455).

*logosowi*⁸⁹. Plutarch opisuje πάθος w ujęciu stoików jako nieumiarowany rozum, działający pod wpływem złego i wypaczonego sądu⁹⁰. W świadectwach tych manifestuje się po raz kolejny radykalny intelektualizm tym razem stoickiej teorii *pathosu*, która nie jest związana z ciałem, lecz z duszą⁹¹. Ludzkie reakcje, takie jak przyjemność czy ból, według przedstawicieli Stoi miały związek ze stanami duszy, a konkretnie kurczeniem się bądź rozszerzaniem jej *pneumy*⁹². Ponieważ przyzwolenie na zachodzące tu procesy wydawał rozum, wystarczyło usunąć błędne przekonanie umysłu, aby pozbyć się zaciemniającego go *pathosu*⁹³. Intelektualna perswazja czy medytacja cnót według stoików służyły człowiekowi jako terapia gasząca nieuporządkowane pasje⁹⁴.

Ciało zatem nie było w myśli stoickiej zasadniczo odpowiedzialne za działanie jednostki. Człowiek w ujęciu Stoi to „zrośnięty organizm” (συμφυής), w którym ciało oraz dusza łączą się ze sobą na zasadzie całkowitego przenikania i uczestniczenia we wzajemnych właściwościach (κρῆσις)⁹⁵. Równocześnie jednak są to dwie zasadniczo różne substancje. Stoicy nie negowali interakcji między nimi, ale w ich ujęciu rozumna dusza wyraźnie kontrolowała ciało, decydując o jego reakcjach i stanach emocjonalnych⁹⁶. Jako pierwiastek aktywny i skomponowany z subtelniejszej *pneumy* przyjmowała ona rolę prawdziwie niezależnego podmiotu, wykorzystując ciało do swoich potrzeb. Kleantes nazywał wręcz człowieka „samą duszą”⁹⁷. Bóg *in propria persona*, jak stwierdza Long, może być obecny

⁸⁹ SVF 3.378, 381, 386–387, 391–394, 463. Na temat jeszcze innych postaw kwalifikowanych jako pasje (gniew, miłość, kłótniwość, agresywność, próżność, niestałość, pycha) zob. SVF 3.395–416.

⁹⁰ PLUTARCH, *O cnocie moralnej*: Plut. *Virt. mor.* 441C–D (LCL) [SVF 3.459]. Na temat pasji jako błędnego osądu duszy zob. także SVF 3.379, 381, 383, 385, 461–462, 465.

⁹¹ M.L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. 2: Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Studies in the History of Christian Thought 35, Leiden 1985, s. 44, 78.

⁹² SVF 3.466; B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, s. 145.

⁹³ B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, s. 153–154.

⁹⁴ CYCERON, *Rozprawy tuskulańskie*: Cic. *Tusc.* 4,22; 4,65; EPIKTET, *Diatryby*: Epict. *Diatr.* 3,24,23; SVF 3,444, 447, 457. Zob. także B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, s. 142–145.

⁹⁵ Na temat różnych rodzajów połączeń zob. SVF 2.366; 2.368; 2.1013; 2.473 (*krasis* duszy i ciała); A.A. LONG, *Soul and Body in Stoicism*, s. 229–231.

⁹⁶ A.A. LONG, *Soul and Body in Stoicism*, s. 247–248.

⁹⁷ SVF 1.538.

Duch kognitywny i nowość myśli Pawła w Rz 8,5-6

tylko w rozumnej duszy⁹⁸. W tym kontekście nie dziwi, że Epiktet wyraźnie przypisuje bóstwo i doskonałość rozumowi, nie ciału, a Marek Aureliusz opisuje je jako nic więcej jak krwawą mieszaninę kości, żył i arterii⁹⁹.

Próżno szukać u Pawła paradoksalnego dualizmu i braku docenienia ciała charakterystycznego dla materialistycznej stoickiej filozofii. Wprost przeciwnie, apostoł wskazuje na wagę i aktywność σώμα wspomnianego aż 17 razy w Rz 7,5.14.18.25 i 8,5-13. Można powiedzieć, że Pawłowa antyteza Duch – ciało jest kompletnie obca wizji stoickiej. Egezegeci słusznie postrzegają tu w apostołe spadkobiercę tradycji żydowskiej¹⁰⁰. W teologii żydowskiej oraz u Pawła ciało kojarzy się ze słabością i podatnością na grzech, co naturalnie wypływa z antropologii Starego Testamentu¹⁰¹. Należy tu jednak zwrócić uwagę na jedną zasadniczą nowość zarówno w stosunku do kultury grecko-rzymskiej, jak i żydowskiej. W Rz 8,3 ciało Syna staje się przestrzenią definitywnego pokonania grzechu i jego władania nad ludzkim ciałem, dzięki czemu wierzący może żyć w Duchu (Rz 8,9)¹⁰². Dzięki dziełu Syna i prowadzeniu Ducha ciało ochrzczonego przestaje być dla niego śmiertelną pułapką, a staje się miejscem, w którym może on doświadczać nowego życia w Chrystusie. W ten sposób antyteza Duch – ciało w Liście do Rzymian 8 wskazuje nie tyle na słabość i zepsucie ludzkiego ciała, co na dramat starego życia bez Chrystusa i jego Ducha (Rz 7,7-25) przewyżczony i nieobecny już w obecnej egzystencji chrześcijanina. W Rz 8 ludzkie ciało przyjmuje także pozytywny walor dzięki wcieleniu i dziełu odkupienia dokonanemu w Chrystusie. W ciele Chrystusa Bóg potępił grzech, nie cielesność jako taką (Rz 8,3), przywracając w ten sposób jedność pękniętej ludzkiej naturze i otwierając jej drogę do cielesnego zmartwychwstania (Rz 8,11).

Wreszcie Duch kognitywny opisywany w Rz 8,5-6 jest także tym, który mieszka w człowieku (Rz 8,9). Tylko w obrazie „świętego ducha” zamieszkującego według Seneki jednostkę można dopatrzeć się pewnych analogii między myślą Pawła i stoikami. Dzięki temuż duchowi bóstwo zamieszkuje ludzkie wnętrze, choć, cytując *Eneidę* Wergiliusza, Seneka stwierdza, że nie można mieć pewności, o jakie bóstwo chodzi (Sen. *Ep.* 41,2). Obecność boga

⁹⁸ A.A. LONG, *Soul and Body in Stoicism*, s. 249.

⁹⁹ Epict. *Diatr* 2,8,1-2; M. Aur. *Med.* 2.2; D.B. MARTIN, *The Corinthian Body*, s. 115-117.

¹⁰⁰ C.S. KEENER, *The Mind of the Spirit*, s. 101-103, 106.

¹⁰¹ N. P. BRATSIOTIS, בשר, TDOT II, s. 317-332, zwł. s. 328-329.

¹⁰² J.D.G. DUNN, *Romans 1 - 8*, s. 422; J.-N. ALETTI, *Romans 8*, s. 134.

i jego ducha w nas można wydedukować z piękna i majestatu otaczającego nas stworzonego świata (Sen. *Ep.* 41,3). *Spiritus sacer*, który obiera sobie mieszkanie w człowieku, jest jednak częścią rozumnej i noszącej boskie cechy duszy (Sen. *Ep.* 41,5). Jak konkluduje Seneka, powinniśmy się chlubić nie rzeczami należącymi do świata zewnętrznego, ale tym co należy do nas, czyli właśnie duszą i wydoskonalonym rozumem (Sen. *Ep.* 41,8). Osiągnąć najwyższe szczęście znaczy ostatecznie żyć w zgodzie z Naturą, czyli z *ratio* zamieszkującym ludzki umysł oraz odbijającym się w porządku i harmonii wszechświata (Sen. *Ep.* 41,9)¹⁰³.

Stoicka identyfikacja ducha z umysłem, częstką boskiego i kosmicznego *logosu*, a także jego funkcja sądenia człowieka znacząco różni się od idei Ducha w Liście do Rzymian 8. U apostoła Duch nie prezentuje się jako immanentny atrybut człowieka i część jego natury. Jest raczej darem Bożym, Duchem Boga i Chrystusa (Rz 8,9), ściśle związanych z dziełem Syna (Rz 8,3-4). Apostoł stwierdza także, że Duch kognitywny mieszka na stałe w wierzących (οικέω) (Rz 8,9), nie w formie boskiej energii, lecz myślącej i osobowej obecności¹⁰⁴. Idei tej zdecydowanie opierać się będzie inny współczesny Pawłowi żydowski myśliciel – Filon. Filozof aleksandryjski nie będzie miał problemów ze stoicką ideą boskiego ducha stanowiącego część ludzkiego umysłu (*Plant.* 18; *Det.* 83; *QG* 2.49; *Her.* 55; *Fug* 134; *Spec.* 1,171). Jednakże jeśli chodzi o dar Bożego Ducha, Filon argumentuje, że nie może on na stałe przebywać w człowieku, ponieważ ten jest tylko śmiertelnikiem, a jego aspiracje są przyziemne (*Gig.* 19,28; *Deus* 2; *QG* 1.90). Ludzie mogą zachęcać Ducha, aby pozostał z nimi na dłużej przez cnotliwe życie i unikanie zła (*Gig.* 47). Duch Boży zamieszkuje między tymi, którzy odłożywszy na bok rzeczy tego świata i zasłony fałszywych opinii zbliżają się do Boga z otwartym i czystym umysłem (*Gig.* 53). Najdoskonalszym i rzadkim przykładem takiej postawy był wielki Mojżesz (*Gig.* 47). Paweł szeroko otwiera drzwi dla obecności Ducha kognitywnego nie tylko w osobach doskonałych, ale w każdym, kto należy do Chrystusa. Obecność Chrystusa w wierzących pociąga za sobą także obecność Ducha w nich, rozumianą na więcej niż tylko metaforyczny sposób (Rz 8,9-10). Raz jeszcze myśl Pawłowa jest radykalnie różna od koncepcji stoickich i idzie poza ograniczenia nakładane na Ducha przez myślicieli żydowskich takich jak Filon.

¹⁰³ J.R. LEVISON, *The Spirit in First-Century Judaism*, s. 71.

¹⁰⁴ Na temat Ducha zamieszkującego na stałe w człowieku, co wyraża się w czasowniku οικέω, zob. O. MICHEL, οικέω, TDNT V, s. 135–136.

Konkluzja

Podsumowując, można zatem stwierdzić, że Paweł, posługując się właściwym dla środowiska grecko-rzymskiego pojęciem *pneumy* kognitywnej, używa go w znaczeniu zdecydowanie różnym niż stoicy. Nie chodzi tylko o materialistyczną immanencję Ducha, zazwyczaj podkreślaną przez badaczy, która tworzy rozdzźwięk między Pawłem i stoikami. Stoicki intelektualizm nie oddaje bogactwa Pawłowego myślenia według Ducha, które obejmuje aspekt racjonalny, wolitywny i emocjonalny. Co więcej sam umysł jest dla Pawła niewystarczający, aby człowiek mógł prowadzić życie etyczne, nie mówiąc już o wprowadzeniu go we wspólnotę z Bogiem. Antyteza Duch – ciało także nie posiada bliskiej paraleli w myśli stoickiej, która przypisuje błędy zaślepionemu i zdeprawowanemu umysłowi, nie ciału. Materialistyczni stoicy okazują także zaskakująco mało zrozumienia elementowi cielesnemu w człowieku, co jest pochodną ich kosmologii różnej od myśli Pawła. Wreszcie stoicka *συνπάθεια* i jedność stworzonego świata opierająca się na przenikającej wszystko *pneumie* również stoi na antypodach Ducha wspólnoty z Bogiem, Chrystusem i wierzącymi opisywanej przez apostoła.

Nowość swego ujęcia Paweł zawdzięcza przede wszystkim Chrystusowi, wokół którego kształtuje się pneumatologia apostoła. Duch Boży to Duch Zmartwychwstałego, który wprowadza wierzących w bogactwo życia w Nim (Rz 8,3-4, 9-11). Duch skupia się na ukształtowaniu w chrześcijaństwie podobieństwa do Chrystusa oraz wprowadzeniu go w tym głębszą relację z Synem i Ojcem, z której wynika życie etyczne i wspólnotowe (Rz 8,5-17). Myślenie jako takie (Rz 8,6) czyni także z Ducha podmiot znacznie bardziej niezależny i osobowy niż *pneuma* opisywana w tradycji żydowskiej i hellenistycznej. Zwięzłe odniesienia do Filona, który w wielu kwestiach podziela poglądy stoickie, pozwoliły dostrzec nowość ujęcia apostoła, która wychodzi poza jedynie grecko-rzymski kontekst. Można zakończyć stwierdzeniem, że w myśli stoików, poza generalną wizją ducha kognitywnego i etycznego, Paweł nie znalazł wielu idei, którymi mógłby opisać Ducha Chrystusa. Uderzająca oryginalność jego myśli, także na tle literatury żydowskiej, wynika z doświadczenia Chrystusa, co często pomijają ci, którzy szukają paraleli między Pawłem i stoikami. Konkluzja ta rezonuje dobrze z badaniami ks. prof. Henryka Witczyka prowadzonymi choćby w książce *Pascha Chrystusa odpowiedzią na grzech świata*. Wszelkie porównanie dzieła Chrystusa z kontekstem żydowskim czy grecko-rzymskim, wydobywając istotne paralele, eksponuje przede wszystkim nowość Jego Ewangelii. Za przykład jej niestrudzonego głoszenia i poświęcenia się jej jestem Księdzu Profesorowi niezmiernie wdzięczny.

ks. Marcin Kowalski