

KU WOLNOŚCI WYSWOBODZENI (Ga 5, 1)

Pawłowa krytyka autonomii

„Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5, 1) – oto zasadnicze stwierdzenie Pawłowej teologii. Znajduje się ono w *Liście do Galatów*, czyli w tym nowotestamentowym piśmie programowym, które dotyczy chrześcijańskiej wolności¹. Obciążona przez M. Lutra „Wolność chrześcijańska”² znalazła tu swój biblijny punkt zaczepienia – podobnie jak tysiąc lat wcześniej naleganie Ambrożego na niezależność Kościoła od cesarskiego Imperium³ i aktualna walka chińskich chrześcijan o wolność religijną. Szerokie spektrum recepcji odzwierciedla teologiczną wagę tego zdania. Odniesienia są jednak tak bogate w napięcia, dowolność interpretacji jest tak wielka, a roszczenie do autentycznej interpretacji tak olbrzymie, że wolność myśli Pawłowej, nawet pomimo tak mocnego i dobrze uzasadnionego przyjęcia, wymaga jeszcze obrony – aby odróżnić sens pierwotny od sensu receptywnego i nie zawęzić zbyt szybko pola sensownych znaczeń.

1. Walka o wolność

Ta apostołska wypowiedź spotyka się nie tylko z aprobatą, ale i ze sprzeciwem. Egzegeza musi przeto wkroczyć tutaj w wolność teologii Pawła. Współczesna krytyka kieruje się do chrystologicznej treści wyzwolenia: Pawłowa teologia łaski doprowadza – jak się twierdzi – do subtelного onieśmienia, albowiem do wolności należy także moż-

Zob. w tej kwestii mój art. *Die Freiheit des Glaubens. Konkretionen der Soteriologie nach dem Galaterbrief*, w: W Kraus – J.-W Niebuhr (red.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie*, Tübingen 2003, s. 113-134.

² Na temat tego pisma z 1520 r. zob. R. Rieger, *Von der Freiheit eines Christenmenschen – De libertate christiana*, Tübingen 2007.

³ Por. U. Faust, *Christo servire libertas est. Zum Freiheitsbegriff des Ambrosius von Mailand*, München 1983.

liwość powiedzenia „nie” Chrystusowi⁴ I na odwrót: zarzuca się wraz z Pawłem rewolucyjnemu patosowi emancypacji taką ideą wolności, która nie opiera się wcale na energii i samoświadomości człowieka, który jak Prometeusz zrywa swoje kajdany zespalające go z mocą boskości, lecz może działać na podstawie uznania Boga, Pana jedyne go wyzwolenia⁵

Spór o Pawła trwa nadal, nawet gdyby nie napisał on *Listu do Galatów*⁶ Spór dotyczy nie tylko Apostoła Narodów i jego misji w zetknięciu się judaizmu z chrześcijaństwem, wiary ze światem w decydującej fazie kształtowania się Kościoła, ale jest to także spór o relację dzisiejszej teologii z filozofią, Kościoła z demokracją i prawdy Ewangelii z pluralizmem światopoglądów.

We współczesnej intelektualnej walce o wolność widać dwa punkty zapalne: chodzi o wolność osobistą i polityczną, przy czym ta pierwsza zespala się z wolną wolą i otwartą decyzją⁷, druga zaś – z pełnym udziałem i sprawiedliwością społeczną⁸ Te dwa punkty zapalne trzeba jednak umieścić na o wiele szerszym horyzoncie znaczeniowym, aby uwypuklić w ten sposób ich filozoficzno-teologiczne znaczenie i określić przy tym także ich naukowo-społeczną rolę.

Bardzo ambitne są próby zespalania nowożytnej filozofii podmiotu z teologią transcendencji, mające na celu zawarcie nowego przymierza wiary z rozumem⁹ Ten niewątpliwy przejaw *aggiornamento* wywołuje jednak pytanie o odniesienie do biblijnej teologii wolności, która znajduje swój najmocniejszy wyraz u Pawła Apostoła¹⁰

⁴ Por. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, t. I-III, Frankfurt/M. 1966 (zwl. t. I); *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1979, s. 239-290.

⁵ Por. J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, s. 187-208.

⁶ Omówiłem krótko tę sprawę w art. *Die Rechtfertigungslehre des Galaterbriefes im Streit der Interpretationen*, *Theol. Literaturzeitung* 131 (2006), 1003-1030.

⁷ Osobną kwestią jest wyzwanie, jakie stawia idealistycznej filozofii wolności współczesna wiedza przyrodnicza, a zwłaszcza badania mózgu. Por. Chr. Geyer (red.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt am Main 2004. Oparta na Biblii antropologia jest przygotowana do tego sporu, albowiem uwypukla mocno więzi zespalające ciało i duszę, ducha i materię, i dlatego może bez trudu zdemaskować błędne wnioski naturalizmu głoszącego, jakoby materialność procesów duchowych miała przemawiać przeciw wydarzeniu wolności.

⁸ Por. J. Rawls, *A Theory of Justice* (1971), Cambridge 1999; *Justice as Fairness*, Cambridge 2001.

⁹ Zob. Th. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001. A także: M. Böhnke (red.), *Freiheit Gottes um der Menschen. FS Th. Pröpper*, Regensburg 2006; K. von Stosch, *Freiheit als theologische Basis-kategorie?*, *Münchener Theol. Zeit.* 58 (2007), 27-42.

¹⁰ Zajmuje się tym E. Schockenhof, *Theologie der Freiheit*, Freiburg 2007.

Wielka różnica między Pawłową a współczesną tematyką wolności polega na tym, jak się postawi i ujmie problem Boga ze wszystkimi tego konsekwencjami dla obrazu świata i człowieka, nadziei i etyki. Nakładają się tu na siebie dwie płaszczyzny napięcia. Współczesność akcentuje wywalczoną, a Paweł podarowaną nam wolność; współczesność chce myśleć o wolności bez Boga, Paweł zaś pojmuje wolność jako zawdzięczaną właśnie Bogu. Czy wynika stąd nie dająca się uzgodnić sprzeczność? A może jest to tylko owocne napięcie? Odpowiedź na te pytania jest niezwykle ważna dla określenia relacji teologii biblijnej z kulturą współczesną; albowiem Paweł, choć w swej teologii wolności jest szczególnie wyprofilowany, to przecież również znamienne dla Nowego Testamentu i całej Biblii jest – typowe dla współczesności – domaganie się autonomii.

Współczesna walka o wolność kierowała się najpierw przeciwko dogmatowi, który staje się prawem państwa, i to wbrew Kościołowi dającemu błogosławieństwo monarchii, a także przeciw teologii, która chciałaby rzekomo wodzić na pasku ludzkiego ducha. U intelektualistów walka ta zwracała się jednak także przeciwko Pawłowi, który zhellenizował i zdogmatyzował naukę Jezusa, wywyższył nadmiernie – ich zdaniem – autorytet Kościoła i wtłoczył w serca i umysły ludzkie posłuszeństwo Bogu, zespalając je ściśle z *Imperium Romanum* i jego pokojem. Dopiero po Oświeceniu, kiedy to zaczęto wcielać w życie jego wewnętrzną dialektykę i musiała stać się siłą rzeczy dostrzegalna nie tylko globalna militaryzacja religijności, ale i to, że Kościół stał się najważniejszym filarem demokracji, zmieniają się oznaki debaty. Różnie zainteresowanie Pawłem: jako bezbronnym misjonarzem, który odżegnywał się od fanatyzmu¹¹, jako teologiem usprawiedliwienia, który wykraczał daleko poza wyrównanie społecznych interesów¹², i jako organizatorem Kościoła złożonego z żydów i pogan, który stawiał czoło cesarzowi, albowiem cenił mocno ideę królestwa Bożego, w którym nie mogła rządzić żadna władza świecka¹³

2. Wolność wiary

Od strony historii form Ga 5, 1 ma podobny status, jak pierwotne chrześcijańskie wyznania wiary, którymi są naszpikowane *Listy Paw-*

¹¹ Por. D. Hildebrandt, *Saulus-Paulus. Ein Doppelleben*, München 1989 (1999).

¹² Por. J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1999.

¹³ Por. J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus* (1987), München 1993.

łowe, albowiem Apostoł nie uważał się bynajmniej za wynalazcę jakiejś nowej teologii, lecz jedynie za przekaziciela i tłumacza Ewangelii¹⁴ *List do Galatów* dostarcza wielu przykładów: „który (Chrystus) wydał samego siebie za nasze grzechy, aby wyrwać nas z obecnego złego świata, zgodnie z wolą Boga i Ojca naszego” (1, 4); „Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił” (3, 13); „Wszyscy bowiem przez wiarę jesteśmy synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie” (3, 26); „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, byśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (4, 4-5). Wszystkie te wypowiedzi są typowo nowotestamentowe i wybitnie Pawłowe: typowo nowotestamentowe, albowiem jasno wyrażają wiarę w Chrystusa; a wybitnie Pawłowe, bowiem akcentują wydarzenie Chrystusa jako wydarzenie zbawcze. Wolność, o jakiej Paweł mówi, jest wolnością wiary: nie tylko wolnością wierzenia w to, co głosi i o co walczył (zob. Dz 16), ale także wolnością osiąganą przez wiarę, nad którą się zastanawiał i którą sam praktykuje.

a) *Wyzwolenie w Chrystusie*

To elementarne wyznanie Jezusa Chrystusa, jakie zawiera w sobie nadzieja zbawienia, gdyż nikt inny jej nie ugruntował, tylko sam Jezus Chrystus, Paweł włączył do swego sformułowania tezy o usprawiedliwieniu: „my właśnie uwierzyliśmy w Chrystusa Jezusa, by osiągnąć usprawiedliwienie dzięki wierze w Chrystusa, a nie dzięki uczynom wymaganym przez Prawo” (Ga 2, 16) – „Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (w. 20). W swoich *Listach* Apostoł ukazuje nie tylko to, co jest treścią Chrystusowej wiary, ale także na czym polega zbawcze znaczenie wydarzenia Chrystusa. Wyznanie Jezusa Chrystusa obejmuje wiarę w to, że jest On Odkupicielem i Wyzwalcielem. Albowiem w ratowaniu zagubionych, jednaniu z Bogiem wrogów, wyzwalaniu więźniów i wskrzeszaniu umarłych tkwi sens posłannictwa Jezusa. Chyba nikt inny nie poznał tego tak jasno i tak jasno nie wyraził, jak Paweł. I dlatego lubi on czerpać z bogatego skarbcza Tradycji takie sformułowania i motywy, które zespalają chrystologię z soteriologią, i zamieszczać je w swoich *Listach*: to „dla nas” i „za wszystkich” dokonuje się zbawcze działanie Boga w Jezusie Chrystusie.

¹⁴ Tak uważa Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003.

Byłoby to wprawdzie zbyt krótko ujęte, gdybyśmy wraz z Melanchtonem powiedzieli: *Hoc est Christus cognoscere, beneficia ejus cognoscere*¹⁵, która to wypowiedź wiązała się początkowo z jego awersją do filozoficznej teologii przyrodoznawstwa i metafizycznego rozwoju teologii trynitarnej. Osoba Jezusa Chrystusa ma przecież swe własne znaczenie; na tożsamości Jezusa, na Jego odniesieniu do Ojca i ludzi opiera się cała nadzieja na zbawienie. Apostoł Paweł miał żarliwe odniesienie życiowe do zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa, albowiem sam został pokonany miłością Jezusa do siebie, gwałtownego prześladowcy i „słabego głosiciela”

W cytowanej wypowiedzi Melanchtona to jednak jest poprawne, że pojmuje on razem z Pawłem zbawcze znaczenie Jezusa Chrystusa nie tylko jako skutek i dalsze działanie, ale także jako istotną część tajemnicy Chrystusa i wyznania wiary w Chrystusa. W *Liście do Galatów* Paweł określił to zbawcze działanie jako wyzwolenie, które się opiera na usprawiedliwieniu wierzących. Rozwinął dokładnie ten temat. „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności” (Ga 5, 13) – głosi programowy tytuł jego etyki. „Obrona naszej wolności” była – jak sam stwierdza – celem jego interwencji w Jerozolimie, co doprowadziło do zwołania tzw. „Soboru Apostolskiego” (por. Ga 2, 4). „Wolna” była Sara, matka obietnicy, „wolne” jest także niebieskie Jeruzalem, do którego zdąża Kościół, „wolne” są „dzieci” Sary i Adama, czyli wierzący (Ga 4, 21-31).

Wyzwolenie dokonuje się w Chrystusie (zob. Ga 2, 17); wolność jest życiem „w Chrystusie” (Ga 2, 4; 3, 26). „W Chrystusie” żyć mogą wierzący, albowiem żyją „przez Chrystusa” „Zachowajmy pokój z Bogiem przez Pana naszego, Jezusa Chrystusa” (Rz 5, 1). „Będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna” (Rz 5, 10). To „przez” – po grecku $\delta\acute{\iota}\alpha$ z dopełniaczem – wskazuje na podstawę, działającą wciąż przyczynę; należy je jasno odróżnić od $\delta\acute{\iota}\alpha$ z biernikiem, którym Paweł także się posługuje („pomimo”). Posługując się tym przyimkiem wyraża on jasno i dobitnie zbawcze pośrednictwo Jezusa; przyimkiem tym wyraża także jedyne w dziejach wydarzenie śmierci krzyżowej i Zmartwychwstania. Inaczej jednak niż przy prostym „pomimo”, wskazuje wprost na to, że Jezus, zmartwychwstały Ukrzyżowany, nie tylko daje Bogu powód do traktowania łaski przed prawem, ale sam jest aktywny. Utrwala stałe działanie tego

Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae (1521), w: *Melanchtons Werke in Auswahl* II/1, wyd. Hand Engelland, Gütersloh 1952, 1-163: 7/10nn.

jednorazowego wydarzenia. Jezus jest nie tylko podstawą wyzwolenia: ale jest Wyzwolicielem. Przez Jego śmierć i zmartwychwstanie, jako dokonane „za wszystkich” (2 Kor 5, 14), otworzyły się teraźniejszość i przyszłość zbawienia. To „w Chrystusie” oznacza u Pawła całą przestrzeń wspólnoty Chrystusowej, która otworzyła się dla wierzących po wszystkie czasy poprzez jednorazowe wydarzenie śmierci i Zmartwychwstania, dzięki którym Jezus Chrystus został wywyższony na prawicę Ojca i „wstawia się za nami” (Rz 8, 34).

Ponieważ wyzwolenie dokonuje się „w Chrystusie”, dostępne jest tylko w wierze¹⁶ Przez „orędzie wiary”, którego słuchali, Galaci stali się uczestnikami Ducha (por. Ga 3, 1-5). Ze względu na swą wiarę przyjęli chrzest (zob. Ga 3, 26nn). Przez wiarę, a nie uczynki Prawa, zostają usprawiedliwieni (por. Ga 2, 16). Wiara przekazuje zbawcze wyzwolenie w Chrystusie, albowiem jest treścią nowego życia, które jest naznaczone miłością Chrystusa. Wiara potwierdza, że Chrystus „umarł za mnie” z czystej miłości (por. Ga 2, 20n); w wierze Chrystus zostaje „ukształtowany” w chrześcijanach (por. Ga 4, 17): noszą oni w sobie Jego obraz, naśladują Go, gdyż On sam w nich żyje i tworzy ich życie.

Jezus Chrystus, Wyzwoliciel, sam został wyzwolony – ze śmierci, jaką poniósł; z grzechu, który zastępczo wziął na siebie; z przekleństwa Prawa, przemieniając je w błogosławieństwo (zob. Ga 3, 13n). Wolność jest u Pawła pojęciem zbawienia, podobnie jak Odkupienie, dziecięctwo Boże i członkostwo w Ciele Chrystusa, gdy tymczasem usprawiedliwienie, uświęcenie, pojednanie i wyzwolenie oznaczają proces, w którym zbawienie staje się udziałem wierzących.

b) *Wolność od grzechu i śmierci – Wolność miłowania*

Wolność, do jakiej Paweł przyznaje się w Chrystusie, jest wolnością od grzechu i śmierci. Nie polega ona na tym, że wierzący nie będą nigdy już poddawani pokusie, nie przekroczą już nigdy Bożych przykazań i nie umrą nigdy gorzką śmiercią. Byłyby fałszywe entuzjazmy, które Paweł krytykuje w *Listach do Koryntian*. Wolność „w Chrystusie” polega natomiast na tym, że grzechy są odpuszczane i wzrasta nowa siła do czynienia dobra, a w śmierci następuje

¹⁶ Zob. mój art. *Rettung durch Rechtfertigung. Die exegetische Diskussion der paulinischen Soteriologie im Kontext der Ökumene*, w: U. Swarat – J. Oeldemann – D. Heller (red.), *Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog*, Frankfurt/M. 2006, s. 299-330.

najściślejsze zespolenie z ukrzyżowanym Chrystusem. Odpuszczenie grzechów jest możliwe tylko jako akt eschatologicznego nowego stworzenia. Albowiem w wielu drobnych grzechach, spośród których wiele można chyba faktycznie naprawić, konkretyzuje się ten wielki grzech, jakim jest „nie” człowieka, wypowiedziane Bogu, które rozciąga się szybko na „nie” wobec bliźniego i buduje cały splot zła grzesznika, które obciąża mocno całe życie „poza Edenem” „Zaplata za grzech jest śmierć” (Rz 6, 23), albowiem grzech niszczy życie.

Sąd Boży, o którym Paweł często mówi ze względu na sprawiedliwość Boga¹⁷, polega na potępieniu grzechu; wyznaczeniu kary przestępcy za to, że jest on odpowiedzialny także za następstwa swego złego postępowania; a jego nieporównanie większa łaska tkwi w tym, że on nie tylko ukazuje na nowo *status quo ante*, ale pozwala także powstać „nowemu stworzeniu” (Ga 6, 15). Struktura uratowania jest strukturą zmartwychwstania umarłych (zob. Rz 4, 17nn).

W *Liście do Galatów* Paweł stawia przed oczyma w formie wprowadzenia te kosmiczne związki wyzwolenia: chodzi przecież o to, aby „wyrwać” chrześcijan „z obecnego złego świata” (Ga 1, 4). Ówczesny *eon* świata jest „zły” nie dlatego, że Bóg nie uczynił go „dobrym”, jak to wciąż podkreśla opowiadanie o stworzeniu (Rdz 1), ale dlatego, że przez ludzi wina wkroczyła w ramy grzechu, a wraz z nią „rozlała się” śmierć. Ratunek, jaki Paweł obwieszcza na nowo Galatom, polega na wyjściu (*exodus*) z tego *eonu* zła, jaki zdominował teraźniejszość, i wkroczeniu w czas Jezusa Chrystusa, który się rozpoczął wraz z Jego przyjściem (zob. Ga 4, 4n). Wyzwolenie nie wyprowadza jednak wierzących z tego świata, ale wprowadza ich weń na nowo. Albowiem sam Jezus Chrystus nie uciekł ze świata, ale wkroczył weń, aby urzeczywistnić w nim łaskę Boga.

Żaden człowiek nie jest w stanie przewyciężyć śmierci – jeśli nawet obecnie mnożą się możliwości jej złagodzenia i ułatwienia: żaden człowiek, nawet święty, nie jest w stanie zlikwidować tych nieszczęsnych powiązań grzechowych i wiedzieć, że żadna pokusa go nie dotknie. Dlatego też wolność można pojmować jedynie jako wyzwolenie. Wolność, jaką Paweł ma na uwadze, przekracza niepomiernie wolność polityczną i indywidualne możliwości wyboru; oznacza ona całkowite wyzwolenie z tego wszystkiego, co zacieśnia i obciąża ludzkie życie, przy czym odsunięcie tego ciężaru nie leży w mocy człowieka.

¹⁷ Por. M. Reiser, *Wir alle müssen erscheinen vor dem Richterstuhl Christi* (2 Kor 5, 10). *Bilder des Jüngsten Gerichtes bei Paulus*, Erbe und Auftrag 75 (1999), 456-468.

Paweł musi bronić wolności od grzechu i śmierci przed dwoma wypaczeniami, które jawiły się wówczas jako zrozumiałe same przez się i wciąż się jeszcze pojawiają: podkreślenie łaski spieszyło niejako z pomocą grzechowi (por. Ga 2, 17; Rz 3, 8; 6, 1. 16), albowiem nieważne stawało się to, jakie życie się prowadzi, skoro Jezus w swej miłości wszystko nam wybacza; a nadzieja na zmartwychwstanie relatywizowała życie w obliczu śmierci, głównie dlatego, że Paweł był przekonany o rychłym powtórny przyjsciu Jezusa (co szeroko omawia w 2 Tes).

Pierwsze wypaczenie Paweł odrzuca podkreślając, że uwolnienie dokonuje się właśnie dzięki udziałowi w sprawiedliwości i miłości Jezusa Chrystusa (zob. Rz 6, 1-11), i dlatego nie przyczynia się ani do niesprawiedliwości, ani do braku miłości, lecz jedynie do służby sprawiedliwości, jak też do służenia bliźniemu według miary przykazania miłości – przy czym obie są podejmowane z posłuszeństwa woli Bożej.

Drugie wypaczenie Paweł odrzuca stwierdzeniem, że właśnie z bliskości Boga i Jezusa Chrystusa wydobywa on nieporównywalne znaczenie każdego spojrzenia, każdego spotkania, każdej ludzkiej i w tym także własnej decyzji¹⁸

Wolność od grzechu i śmierci jest wyzwoleniem do miłości (por. Ga 5, 13n). Popadłoby się w subtelne moralizowanie Ewangelii, gdyby się chciało przedstawić Pawła jako tego, który zaprzeczał, że istnieje prawdziwa sympatia i życzliwość także poza chrześcijańskim Kościołem, przemilczając całkowicie judaizm. W jego etyce pojawia się wiele maksym zaczerpniętych z etyki stoickiej. Niemniej *agapa* jest wyjątkowa. Albowiem jest ona „tak” na „tak”, jakie Bóg wypowiada do ludzi, których wszystkich Sam stworzył i chce zbawić, gdyż stali się grzesznikami i Jego wrogami (por. Rz 5, 5nn); *agapa* jest także „tak” Jezusowi, w którym miłość Boża stała się „ty” Człowieka, który umarł śmiercią niewolnika, aby uwolnić zniewolonych, którzy nie dostrzegali nawet swego zniewolenia. Miarodajne jest przeto zdanie (nacechowane przeświadczeniem o jedności): „Albowiem w Chrystusie Bóg jedną z sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów” (2 Kor 5, 19).

Liturgia i miłość bliźniego są aktami wolności. U Pawła jest to uzasadnione antropologicznie¹⁹ Apostoł patrzy na człowieka jako na obraz Boga, jako na brata i siostrę Jezusa Chrystusa. Miłość samego

¹⁸ Gdy chodzi o wielkie oczekiwania bliskiego już końca świata, zob. K. Erlemann, *Endzeiterwartungen im frühen Christentum*, Tübingen – Basel 1996.

¹⁹ Gdy chodzi o antropologię Pawła, zob. E. Reinmuth, *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen 2006.

siebie, miłość bliźniego i miłość Boga nie wykluczają się więc nawzajem, lecz wzajemnie warunkują i umacniają. Gdy pojawiają się konflikty, nie wynikają one z ambiwalencji, jakie tkwią w „naturze” człowieka lub świata, albo w jakimś boskim dualizmie, ale w słabościach ciała, w sile grzechu, lęku przed śmiercią. Skoro zaś wolność jest samorzeczywistnieniem, to jest siłą rzeczy także samą istotą duszy stworzenia pragnącego miłości, ale i zdolnego do miłości, przepelnionego tęsknotą za Bogiem i poszukującego wciąż jeszcze Odkupiciela, który mu obieca (i zagwarantuje) bezwarunkowość jego prawa do życia, wypełnienie jego nadziei co do siebie i innych, wybaczenie jego grzechów i wyzwolenie od zła.

c) *Wolność a Prawo*

Według starej protestanckiej wykładni tradycyjnej, łaska usprawiedliwienia obejmuje także wolność od Prawa²⁰ Nie chodzi przy tym wcale o jakieś przeciwstawianie sobie nawzajem autonomii i antynomii. Wykluczenie dzieł Prawa spod usprawiedliwienia interpretuje się raczej w ten sposób, że człowiek nie może czynić miarodajnymi wobec Boga żadnych obciążeń, nawet tych związanych z pobożnością. W dobie Soboru Watykańskiego II interpretację taką przyjmowała dosyć często także teologia katolicka, przeciwstawiając ją pobożnemu moralizmowi (albo temu, co takim się wydawało) owego czasu²¹ Rozwijane jednak w Ameryce i Anglii pod znakiem teologii przymierza i w horyzoncie dialogu żydowsko-chrześcijańskiego rozumienie Pawła otworzyło oczy na to, że mamy tutaj do czynienia z projekcją wczesno-nowożytnych problemów na czasy Nowego Testamentu²². Miejsce paradygmatu kierownictwa zajmuje paradygmat udziału: jak możliwe jest uczestnictwo w przymierzu, we wspólnocie z Bogiem przez wspólnotę z Chrystusem, członkostwo w Kościele?

Odpowiedź na te pytania obejmuje także – co trzeba jasno stwierdzić wbrew niektórym protagonistom takiego rozumienia nauki Pawła

²⁰ Odnowia ją na swój sposób S. Vollenweider, *Freiheit als Neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt*, Göttingen 1989.

²¹ Por. O. Kuss, *Der Römerbrief*, Regensburg 1957; J. Blank, *Warum sagt Paulus: „Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht“?*, w: tenże, *Paulus. Von Jesus zum Urchristentum*, München 1982, s. 42-68.

²² Por. Ed. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977; *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1983, s. 17-64; *Paul*, Oxford 1991; J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul Apostle*, Edinburgh 1998, s. 334-389. Zob. też M. Bachmann (red.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, Tübingen 2007.

– krytykę Prawa. Jeżeli bowiem nawet się podkreśla nienaruszalność wierności Boga Przymierza, to – zgodnie z *Listami do Galatów* i *do Rzymian* – pozostaje faktem, że Prawo *ante Christum* unosi się jak przekleństwo nad wszystkimi grzechami, które je lekceważą: „Przeklęty, kto nie trzyma się nakazów tego Prawa i nie wypełnia ich” (Pwt 27, 26; por. Ga 3, 10). Logika ta się sprawdza, gdy Prawo ma w rękę dokładny kompas pozwalający odróżniać dobro od zła, a Pawłowe pojęcie grzechu – które w konkretnych poczynaniach konkretyzuje nasze „nie” wobec Boga – zespala się z przekraczaniem przykazań. I nie może być inaczej, albowiem Paweł wyczytał w Piśmie Świętym, że Bóg ustanowił Prawo na Synaju, które zostało także – jak Paweł mówi zgodnie z pewną żydowską tradycyjną wykładnią – „przekazane przez aniołów; podane przez pośrednika” (Ga 3, 19). Do usprawiedliwienia należy więc także uwolnienie od przekleństwa Prawa, które skazany na krzyż Jezus przemienił w Boże błogosławieństwo (zob. Ga 3, 13n).

Tora nie wychodzi naprzeciw wszechmocy grzechu. Została dana, aby można było rozpoznać grzechy jako takie. Odpowiada to skądinąd faryzejskiej teologii Prawa, akcentującej mocno sędziowskie zadanie Prawa i związanej ściśle z obietnicą ostatecznego odkupienia podczas przyjścia Mesjasza, „Proroka” takiego, jak Mojżesz (Pwt 18, 5). Paweł odchodzi od swej przedchrześcijańskiej teologii *Tory* tam, gdzie analizuje fakt, iż grzech wymaga *Tory*, Prawo zaś wprowadza coraz głębiej w otchłań śmierci, jeśli ciąży nawet na nim zadanie ratowania grzeszników. Największy triumf odnosi grzech właśnie tam, gdzie wywołuje wrażenie, że można osiągnąć zbawienie przez Prawo. Wówczas bowiem usprawiedliwienie wiązałoby się z „czynami”, jakie można wykonywać z Bożą pomocą. Tymczasem czyny wynikające z Prawa nie są dla Pawła znakami obciążeń religijnych, na które można się powołać przed Bogiem, ale przejawami zbawczej nadziei pokładanej w *Nomos*. To prowadzi jednak do ślepej uliczki. Albowiem Prawo – mówi Paweł – nie zostało dane po to, aby przekazywać ludziom zbawienie (zob. Ga 3, 21), lecz „zostało ono dodane ze względu na przestępstwa”, aby wyrazić sprawiedliwy sąd Boga „aż do przyjścia Potomka, któremu udzielono obietnicy” (Ga 3, 19). To historio-zbawcze spojrzenie zgadza się w pełni z antropologicznym, które pozwala uwypuklić *etos* Bożego działania. „Czyny” Prawa nie mogą usprawiedliwiać, albowiem – po pierwsze – nie da się liczyć dobrych i złych czynów przeciwstawiając je sobie lub zestawiając je ze sobą, po wtóre – ciężkiej winy nie da się tak po prostu naprawić, po trzecie – żaden, nawet dobry człowiek, nie

jest w stanie przełamać zła grzechu, i po czwarte – obiecane odkupienie przekracza nieskończenie to wszystko, co ludzie mogliby zdziałać zespolonymi siłami.

Tę krytykę Prawa Paweł zespala bezpośrednio ze swoim głównym zdaniem w Ga 5, 1. Liberalna teologia rozumiała ją często w ten sposób, że Paweł znosi Prawo rytualne, a wzmacnia prawo moralne. Ideę tę spopularyzował I. Kant²³ Jednak to Pawłowe rozróżnienie nie jest aż tak istotne²⁴ Przynależności do Kościoła nie uzależnia on bowiem od obrzezania, wypowiadając się nawet sarkastycznie przeciwko jego zwolennikom (zob. Flp 3), chociaż w *Liście do Rzymian* (4, 11) nazywa je „pieczęcią usprawiedliwienia osiągniętego z wiary” – znakiem wierności Przymierzu dla żydów, także tych, którzy przyznają się do Jezusa Chrystusa (według Dz 16, 3, sam Paweł polecił obrzezać Tymoteusza), ale nie zobowiązującym wcale pogan wstępujących do Kościoła. Przekształca także zakazy dotyczące pokarmów, albowiem „wszystko jest czyste” (Rz 14, 20; por. Mk 7, 19), nieczystością zaś, która zabrania jedzenia niektórych pokarmów, jest brak miłości (zob. 1 Kor 8–10; Rz 14–15).

Pointą krytyki Prawa w Ga 5, 2nn nie jest zatem odróżnienie rytu i *etosu*, lecz wykazanie, że do zachowywania całego Prawa bez jego chrystologicznej interpretacji zmuszony jest tylko ten, kto się poddaje obrzezaniu, i że propagowanie dzieł Prawa jest przejawem wątpliwości, iż Chrystus nie uczynił, być może, wszystkiego dla uratowania ludzi, a wiara nie jest jeszcze wszechogarniającą odpowiedzią na zbawcze działanie Boga w Jezusie Chrystusie: „Oto ja, Paweł, mówię wam: Jeżeli poddacie się obrzezaniu, Chrystus wam się na nic nie przyda” (Ga 5, 2). „Zerwaliście więzy z Chrystusem wszyscy, którzy szukacie usprawiedliwienia w Prawie; wypadliście z łaski” (Ga 5, 4).

Ta ostra w słowach Pawłowa krytyka Prawa nie prowadzi jednak do odrzucenia, ale do wypełnienia Prawa. Wiara, „która działa przez miłość” (Ga 5, 6), nie przekreśla Prawa, lecz urzeczywistnia to, do czego zostało ono nam dane. Zaś „całe Prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego” (Ga 5, 14). „Kto bowiem miłuje drugiego, wypełnił Prawo. Albowiem

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793), 1794 A, 182nn; B, 191nn.

²⁴ Por. M. Wolter, „Zeremonialgesetz” vs. „Sittengesetz” *Eine Spurensuche*, w: S. Beyerle – G. Mayer – H. Strauss (red.), *Recht und Ethos im Alten Testament. Gestalt und Wirkung. FS Hort Seebass*, Neukirchen-Vluyn 1999, s. 339-356.

przykazania: Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie pożądaj, i wszystkie inne – streszczają się w tym nakazie: Miłuj bliźniego swego jak siebie samego!” (Rz 13, 8-9). Uzasadnienie nie jest bynajmniej pedagogiczne: że wymóg miłości można w ten sposób łatwiej zrozumieć; ale teologiczne: że miłość płynąca z wiary zwycięża pokusę, aby być takim, jak Bóg, i znajduje właściwy kierunek urzeczywistniania sprawiedliwości²⁵

Prawo nie jest w stanie przeciwstawić się mocy grzechu, ale nie sprzeciwia się też obietnicy ocalenia, co więcej: służy jej urzeczywistnieniu na trzy sposoby: przyprowadza grzesznika, rodzi wiarę i ukazuje drogę sprawiedliwości. W tych trzech swych funkcjach Prawo działa przez Ewangelię (zob. Ga 3; Rz 7).

Zespolenie sięga jednak znacznie głębiej. Jeżeli Paweł głosi w *Listach do Galatów* i *do Rzymian*, czyli w tych dwóch pismach, które zawierają tak ostrą krytykę Prawa, wybawienie jako orędzie usprawiedliwienia, to wybiera wraz ze sprawiedliwością i Bożym nakazem także kategorię *etosu*, które to kategorie zawierały się pierwotnie w Prawie. Co prawda, także w protestanckiej tezie przejawia się dążenie do możliwie silnego oddzielenia biblijnego pojęcia sprawiedliwości od jego powszechnego zastosowania, które obejmuje prawo i moralność. Niemniej, ta łaskawa sprawiedliwość jest – według Pawła – zarówno sprawiedliwością rozdzielczą (*iustitia distributiva*), jako oceniająca grzechy grzeszników na miarę ich winy; kiedy jednak usprawiedliwia grzesznika na podstawie jego wiary, to czyni tak nie dlatego, że nie jest on rozmiłowany w swoich grzechach, ale że jest obrazem Boga i odnalazł miłość Jezusa Chrystusa. To jest jego najgłębsze „ja”: i to „ja” zostaje przez usprawiedliwienie doprowadzone wreszcie do siebie. Taka jest wolność Pawłowa.

3. Wolność woli

Pawłowa teologia wolności rozwija się w horyzoncie biblijnego monoteizmu oraz chrystologii śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Tym ważniejsze przeto jest pytanie: czy Apostoł rozwija na tym polu znaczeniowym jakąś specjalną teorię wolności, która jest ostatecznie nie do pogodzenia z filozoficznymi ideami wolności, czy też sam się

²⁵ Por. moją pracę: *Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik*, Münster 1995.

rozwija w polemice z nimi i tym samym trochę lepiej je rozumie. Wolność woli jest tutaj tematem kluczowym

a) Pojęcie stoickie

Najbardziej ambitne filozoficzne pojęcie wolności w czasach Nowego Testamentu pojawia się u stoików²⁶ Epiktet pisze w swych *Rozprawach*: „Wolny jest ten, kto żyje, jak chce, kto żyje (nie związany) żadną koniecznością, żadną przemocą, żadnym przymusem” (*Dissertationes* 4, 1, 1). Być panem samego siebie; dojrzałym, pełnoletnim; jasno rozpoznawać własną wolę; odważnie podejmować swoje zadania; rozsądnie odróżniać byt od pozorów; nie ulegać przemocy; przełamywać przymus; iść własną drogą – oto cnoty mędrca, który zna dobrze przemijalność tego, co ziemskie, i stara się wszelkimi siłami żyć zgodnie z boskim *Logosem* (Stoicy nie dostrzegali w ogóle kobiet). Decydująca jest tu – jak później u Kanta – dobra wola. Dobrym jest on nie dlatego, że ma szczerze, zacne motywy, ale staje się nim wówczas, gdy zgadza się we wszystkim z Boskością.

Do stoickiej wolności należy, mówiąc językiem Kanta, dostrzeganie konieczności. Epiktet poucza, że nie ma życia bez potrzeb, bez obowiązku i bez granic. Wolność się ukazuje zgodnie z tym, jak się do nich nastawiamy. Pierwszym krokiem jest nie negowanie ich lecz dostrzeganie; drugim – ich zmienianie, jeśli to się udaje; trzecim i najważniejszym – ich akceptowanie, jeśli są niezmiennie. Gdy to się powiedzie, wówczas zaczyna się prawdziwa wolność. Również niewolnik może jej doświadczyć: kiedy dostrzega ciężące na sobie brzemie (przymus) i uniezależnia się wewnątrz od niego. Stoicka cierpliwość nie ma oczywiście nic wspólnego z nieczułością i zobojętnieniem, natomiast wiele ją łączy z zimną krwią, z opanowaniem i wytrwałością, a jeszcze więcej z inteligencją tego, kto realistycznie ocenia sytuację, oraz wrażliwością tego, kto odczuwa to, co nadchodzi: potrafi wykorzystać nadarzające się okazje, nie ubolewać nad tym, co minęło, a także wyrobić sobie nowe możliwości. Również skuci w łańcuchach ludzie mogą być wolni, natomiast w błyskotliwych relacjach z innymi mogą być zniewoleni.

²⁶ Por. O. Gigon, *Der Begriff der Freiheit in der Antike*, w: *Die antike Philosophie als Massstab und Realität* (BAW 1977), 96-161.

b) *Pawłowa koncepcja*

Pawłowa teologia wolności nie cofa się poza stoicką filozofię wolności, ale posuwa się jeszcze dalej²⁷ Odwaga, wiedza, szlachetność, dobroć i wierność, wolność od przemocy i panowanie nad sobą – są cnotami chrześcijanina (por. Ga 5, 22n), które ukazują autentyzm wiary i działanie Ducha Świętego. Egzegeza jest tu jednomyślna: Paweł w tym i w wielu innych miejscach wykorzystuje myśli stoickie – nie po to, by teologię dopasować do filozofii, ale by ją zapłodnić myśleniem filozoficznym i w ten sposób je otworzyć dla etyki chrześcijańskiej. Jeśli ktoś jako stoik chce być chrześcijaninem, nie musi rezygnować z niczego, co się liczy filozoficznie – a zyskuje nieskończenie więcej od tego, co dotąd posiadał.

Stoikom brakuje natomiast spojrzenia na przepaść ludzkiej winy i na szczyt niebieskiego szczęścia. Nieszczęście, z którym trzeba się zetknąć; cierpienie, z którym można wzrastać; braki, na podstawie których można się czegoś nauczyć; uderzenia losu, które trzeba znosić – co do tego wszystkiego mamy również mądre, przemyślane, inspirujące stwierdzenia stoików, podobnie jak co do momentów prawdziwego odkrycia, autentycznego szczęścia, uniesień ducha i prawdziwej radości cielesnej. Brakuje jednak śmiertelnego przerażenia nad niewyjaśnionym złem, niezawinionym nieszczęściem, niesłychanym upokorzeniem – a także obietnicą ostatecznego zbawienia, nad niebieską radością i życiem wiecznym. Albowiem ani jednego ani drugiego nie da się wyjaśnić w horyzoncie mitycznego, cyklicznego obrazu świata, który nie zna jasnego odróżnienia Boga i świata, jednoznaczności dziejów, nieskończonej transcendencji.

Tymczasem Paweł stoi na gruncie biblijnego monoteizmu. Widzi stworzenie i grzeszny upadek. A to go zespała z krytyczną mądrością Hioba i sceptycyzmem Koheleta, które ze swej strony kłócą się wyraźnie z filozofią stoików i epikurejczyków. W odróżnieniu jednak od nich, Paweł ma chrystologiczne spojrzenie na mądrość Boga. Myśli wciąż o Jezusie Chrystusie, który na krzyżu bierze na siebie przekleństwo grzechu (zob. Ga 3, 13n). Odważa się nawet myśleć, że Prawo – o wiele bardziej, aniżeli w samym tylko sektorze zarządzeń i porządku, a także bardziej niż w ramach objawionej wiadomości o porządku

²⁷ Przeciwne stanowisko zajmuje: G. Dautzenderg, *Die Freiheit bei Paulus und in der Stoa*, ThQ 176 (1996), 75-76; *Freiheit im hellenistischen Kontext*, w: J. Beutler (red.), *Der Neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament*, Freiburg 2001, s. 57-81.

stworzenia – obraca się w diabelskim kręgu grzechu; niezdolne jest samo z siebie powstrzymać ludzi od popełniania grzechów; zabrania, owszem, przekraczać przykazania; ale jest nadużywane przez grzech, bunt przeciwko Bogu, służąc także negacji współcierpienia. Fakt, że Jezus został ukrzyżowany, otwiera oczy na całą nieszczęsną siłę grzechu, od którego nie jest w stanie uwolnić człowieka żaden wysiłek moralny, choćby nawet największy.

Wynikające stąd konsekwencje dla ludzkiej wolności woli Paweł jasno wydobyl: „Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie” (Ga 5, 17)²⁸ Ciało i duch są tu pojęciami antropologicznymi. Człowiek jest „ciałem”, na ile jest cielesny, zmysłowy, mający skórę i włosy. Skoro zaś jest „ciałem”, wystawiony jest na pokusy, ma przeróżne skłonności, jest żądny uznania. Jako „ciało”, człowiek jest zależny od świata, skłonny do grzechu, skazany na śmierć. Cieleśność nie jest dla człowieka czymś tylko zewnętrznym; należy do jego istoty. Został przecież stworzony jako „Adam” – z ziemi (por. Rdz 2, 7). W kontekście swojej teologii zmartwychwstania (por. 1 Kor 15, 45nn) Paweł zajął wyraźnie stanowisko przeciwne Filonowi, który twierdził, że człowiek nie jest „dokładnie” (ściśle) cielesny, ale duchowy, nie ziemski, lecz niebieski; droga odkupienia polegałaby więc na odkryciu przez ludzi swego lepszego „ja”, swej niebiańskiej duszy, która wyzwala się z niewoli swego ziemskiego ciała²⁹ Nieco później ideę tę rozbudowała gnoza, tworząc z niej fascynujący mit odkupienia. Natomiast Apostoł, uczony w Piśmie w duchu ściśle faryzejskim, obstaje przy tym, że w Rdz 1–2 mówi się o stworzeniu jednego i tego samego człowieka: Adama, na obraz Boży, powołanego do panowania i upadłego w grzech.

Niemniej tenże człowiek, którego Paweł stawia nam przed oczy w Ga 5, 17, jest na tej samej podstawie nie tylko „ciałem”, ale także „duchem” Bóg tchnął bowiem w niego swoje własne tchnienie. Podobieństwo do Boga nie zostało utracone, jak głosiła protestantka ortodoksja, lecz zaciemnione. Teoretycznie każdy człowiek ma możliwość niezamienienia stworzenia i Stwórcy i zdemaskowania swym rozumem służby bożkom (por. Rz 1, 19-25); w każdym razie ma

²⁸ Przekład ekumeniczny wypacza sens tego zdania. Gdyby był poprawny, nie byłoby grzechu i winy.

²⁹ Por. G. Sellin, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15*, Göttingen 1986.

sumienie, które mu przybliży różnicę między dobrem i złem, nawet wtedy, gdy nie poznał on Prawa, ani Ewangelii (zob. Rz 2, 12-26).

Człowiek, który się otwiera na wpływ grzechu, żyje zatem – jak mówi Ga 5, 17 – w rozdarciu między „ciałem” i „duchem” „Pożądanie” ciała, aby stać się Bogiem, jest grzechem podstawowym (Rz 7, 7). Przeciwstawia się mu duch człowieka – ale nie na tyle, by był on w stanie wysublimować o własnych siłach to pożądanie, lecz jedynie w takiej mierze, że powstaje rozdarcie: grzesznik nie czyni tego, czego faktycznie pragnie: dobra, ale czyni to, czego nie chce: zło.

Tę analizę wyalienowanej egzystencji Paweł odnosi nie tylko do żydów lub pogan, ale także do chrześcijan³⁰ Albowiem również oni, wierzący, mają potrzeby i pragnienia, którym, kiedy są słabi, pozwalają panować nad sobą. Wtedy zaś im się wydaje, że mogą sami się urzeczywistnić; zatracają się jednak w napływie pokus i namiętności, albowiem kierują się egoizmem i narzucają innym własną wolę.

Wyjście otwiera Duch Boży. Kształtuje prawdziwe „ja” wierzących, gdy umacnia Sobą ich stworzonego ducha. „Postępujcie według ducha, a nie spełnicie pożądania ciała” (Ga 5, 16). Pozostaje wprawdzie pożądliwość – ale nie osiąga ona swego celu, jakim jest opanowanie nią człowieka, lecz zostaje odpowiednio „ucywilizowana”, przemyślana, „wychowana” Właśnie tutaj etyka chrześcijańska znajduje się bardzo blisko etyki stoickiej – i może wprowadzić stoicką wolność do swojej chrześcijańskiej wolności.

Wolność jest posłuszeństwem wobec Boga. Również stoicy to mówią, chociażby w kontekście pierwotnego prawa natury. Dla Pawła jednak Bóg nie jest jakąś zasadą, lecz Osobą: Ojcem Jezusa Chrystusa, do którego wierzący mogą w wolności ducha wołać: „Abba!” (Ga 4, 6; Rz 8). Dlatego też okazywane Mu posłuszeństwo jest wyrazem zaufania w Jego dobroć, budowaniem na Jego sprawiedliwości, nadzieją na Jego wybawienie. I to właśnie posłuszeństwo Bogu, Jego Synowi, Prawu, sumieniu, prowadzi nas do wolności, czyli do urzeczywistnienia naszego ludzkiego przeznaczenia.

Wolność woli polega – w rozumieniu Pawłowym i stoickim – nie na dawaniu zielonego światła podstawowym pragnieniom i pożądaniom, erotycznym upodobaniom, spontanicznym podszeptom. Z re-

Ekumeniczne znaczenie starałem się ukazać w: *Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden der Gerechtfertigten. Anmerkungen zum Streit um „simul iustus et peccator” im Lichte paulinischer Theologie*, w: Th. Schneider – G. Wenz (red.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, Freiburg – Göttingen 2001, s. 30-81.

guły prowadzi to bowiem tylko do działań wymuszonych, które stają się jeszcze bardziej nachalnymi. Albowiem – według stoików – wola człowieka tylko wtedy jest wolna, kiedy kształtuje ją boski *Logos*, dusza świata. Natomiast Paweł doświadcza wolności poprzez spotkanie Jezusa Chrystusa. „Wszelką wyniosłość przeciwną poznaniu Boga, a wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowi” (2 Kor 10, 5). Jedyną decydującą podstawą polega na tym, że Jezus Chrystus jest Wyzwolicielem. Wolny od grzechu i śmierci, wolny dla wypełnienia prawa miłości, wolny od podziału własnej woli – jest ten, kto decyduje się oddać na służbę Ewangelii: dla Boga i bliźnich.

Luter rozpoznał dokładnie tę dialektykę w swym piśmie o wolności, odnosząc ją jednak całkowicie jednostronnie do niezależności od władzy kościelnej, która nie powinna stawać pomiędzy wierzącymi a Chrystusem. Tymczasem Paweł widzi zadanie kościelnego urzędu właśnie w tym, że się przywraca władzę wolności w posłuszeństwie Chrystusowi.

4. Prawa wolności

W swej mowie obrończej, dotyczącej rzymskiego senatora Rabiriusa, Cycero stwierdza: „Kiedy w końcu zagrozi nam śmierć, chcemy umrzeć w wolności. Jednak kat i ścięcie głowy oraz samo słowo krzyż nie są obce nie tylko ciału rzymskich obywateli, ale także ich myślom, oczom, uszom. Albowiem w odniesieniu do tych wszystkich rzeczy nie tylko ich znoszenie, ale także los, oczekiwanie, a nawet samo ich wspomnienie niegodne jest rzymskiego obywatela i człowieka wolnego” (*Pro Rabirio* 5, 16). Rzymska arystokracja dążyła nie tyle do zniesienia kary śmierci, a przynajmniej okrutnego krzyżowania; zmierzała raczej do odróżniania Rzymian od mieszkańców prowincji, patrycjuszów od plebejuszów, czcigodnych starców od karierowiczów. Hasło: wolność, elektryzowało: być wolnym człowiekiem, którego prawo do życia inni muszą szanować. To prawo wolności przysługiwało rzymskim obywatelom, a tym bardziej rzymskiej szlachcie.

Nie może być nic mocniejszego, nic bardziej dosadnego, od kontrastu związanego z głoszeniem Ukrzyżowanego – jak to czyni Paweł (zob. Ga 3, 1). Dla niego jest to o wiele jaśniejsze niż dla kogokolwiek innego (por. 1 Kor 1, 17-31). Nie przeszkadza mu to jednak akcentować mocno wolność wiary, jaka panuje w Kościele, i nawoływać do zdecydowania do tego, by wspólnota eklezjalna urzeczywistniała to, czego żaden system polityczny nie może wykonać: wolność nie kosztem innych, ale w zjednoczeniu z innymi.

a) *Wolności polityczne*

Wolność jest wielkim słowem greckiej i rzymskiej polityki³¹ Początkowo należy ono do republiki. Oznacza prawo do współdziałania. Państwo, które strzeże wolności, albowiem opiera się na zaangażowaniu obywateli, przemawia do ludzi jako byt polityczny. Zainteresowanie polityką opiera się na zainteresowaniu innymi. Platon mówi: na zdolności człowieka do współcierpienia³² Odpowiada temu stwierdzenie, iż najwyższym celem polityki jest sprawiedliwość. Platon opowiada się zresztą za tym, by sprawami republikańskimi zajmowali się filozofowie, podczas gdy Arystoteles popiera większy udział wszystkich obywateli (co faktycznie oznacza bogatszych mężczyzn).

Pojawienie się Aleksandra, a jeszcze bardziej Imperium Rzymskiego, powoduje jednak olbrzymi kryzys polityczny³³ Wolność, jaką cieszyli się dostojnicy za rządów cesarów, polegała na nieangażowaniu się politycznym. Senat zachowuje wprawdzie wszystkie prawa honorowe, ale nie ma żadnej władzy. Wolność staje się przywilejem tych, którzy mogą się poszczycić rzymskim obywatelstwem.

Cyceron³⁴ przeanalizował wnikliwie na sto lat przed Pawłem polityczny kryzys³⁵ w swym piśmie *O Republice*³⁶ Uznał za najlepszy polityczny system Rzymu, albowiem zespala on znakomicie elementy monarchiczne, arystokratyczne i demokratyczne; odpowiednio dzieli przywileje i prawa do udziału, wybory i władzę do czasu, *auctoritas* i *potestas*; zachęca ludzi zdolnych do politycznego zaangażowania; stawia na mądrość polityków, którzy mają na uwadze dobro wspólne. Cyceron krytykuje populizm Katyliny, jak też dyktaturę cesarza. Cyceron był także niewątpliwie zdecydowanym zwolennikiem politycznej teologii Rzymu. Uczeni mogą myśleć, jak chcą; obowiązkiem ludu jest natomiast *pietas*, czyli praktyczny kult bóstw, od nastawienia których zależy dobrobyt lub nieszczęście cesarstwa³⁷ „Zabobon” – chrześcijaństwo miało zostać niebawem po swym zjawieniu się

³¹ Por. Chr. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. 1989. Por. *Politeia* 462cd.

³² Por. F. Bernstein, *Von Caligula zu Claudius. Der Senat und das Phantom der Freiheit*, Hist. Zeit. 285 (2007), 1-18.

³⁴ Por. W. Stroh, *Cicero. Redner – Staatsmann – Philosoph*, München 2008.

³⁵ Por. K. Held, *Treffpunkt Plato. Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Stuttgart 2001 (wyd. 3), 239-252.

³⁶ *De re publica. Vom Gemeinwesen*, wyd. K. Büchner, Stuttgart 1979.

³⁷ Por. H. Remus, *Apuleius to Symmachus (...). „Pietas” Realia and the Empire*, w: S. G. Wilson (red.), *Text and Artefact in the Religion of the Mediterranean Antiquity*, Waterlii 2000, s. 527-550.

w Rzymie zaliczone do tej klasy³⁸ – jest karany³⁹ jako konspiracja⁴⁰. Wolność religijna nie stanowi dla Cyncerona problemu, jak długo religia pozostaje sprawą czysto prywatną. Jeżeli jednak dąży do znalezienia się w oficjalnym porządku, podpada natychmiast pod werdykt. Cyncero wyjaśnia bowiem także, iż sukces rzymskiego cesarstwa nie wynika z tego, że przewyższa ono inne ludy swoim wykształceniem, odwagą, walecznością lub techniką, ale właśnie religijnością, jaką oficjalnie organizuje.

b) *Wolność w Kościele*

Paweł opowiada Koryntianom przypowieść o ciele i jego członkach (por. 1 Kor 12; Rz 12, 4n) nie tylko po to, by ustalić na nowo relacje zachodzące między wielością a jednością, ponieważ na skutek pretensji niektórych szczególnie charyzmatycznie obdarzonych, spektakularnie „mocnych” do reprezentowania tego, co autentycznie chrześcijańskie, obraz ten został wypaczony, ale zwłaszcza w tym celu, by przestawić z głowy na nogi dawną utopię polityczną⁴¹. To, że organizm może funkcjonować tylko wtedy, kiedy współpracują wszystkie jego członki, nie buntując się przy tym, jest *toposem* politycznej teologii tak Grecji, jak i Rzymu. Relacjonowane przez Tytusa Liwiusza dzieje powstania plebejuszy przeciw patrycjuszom zawierają wzmiankę o konsulu Meneniuszu Agryppie, który miał je uśmierzyć swym opowiadaniem o nieszczęsnym powstaniu członków organizmu przeciw pozornie nieczynnemu żołądkowi (*Ab urbe condita* II, 32, 9nn). A jest to tylko jeden z wielu znanych w tej dziedzinie przykładów. Alegoryczna opowieść funkcjonuje dlatego, że zwraca się wprost do głębokiego wycucia danej sytuacji: móc żyć w pokoju z innymi, nie musząc przy tym naruszać indywidualnej wolności; rozegrać odpowiednio sprawę z „mocnymi”, wyłączyć ich z gry, zyskując w ten sposób uznanie innych, bez konieczności uciekania się do fałszywych kompromisów; móc stworzyć solidarną wspólnotę, nie poświęcając przy tym dla niej własnego szczęścia.

³⁸ Por. X. Leviels, *Crises dans l'empire romain et lutte contre la superstition chrétienne (I-IV siècles)*, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 41 (2005), 1-38.

³⁹ Por. S. Marget, *Religio I superstitia. La crise des institutions, de Cicéron à Augustin*, *Revue de Théol. et Phil.* 138 (2006), 193-207.

⁴⁰ Por. A. A. Nagy, *Superstitio et coniuratio*, *Numen* 49 (2002), 178-192.

⁴¹ Zob. moje opracowanie: *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie*, Tübingen 1997, s. 272nn.

Paweł opowiada się jednak za tym, że taka właśnie wspólnota, zespalająca w sobie wolność ze sprawiedliwością, może się udać nie w Imperium, lecz tylko w Kościele, albowiem tylko tutaj wyjaśnia się należycie problem Boga, tworząc tym samym decydującą przesłankę do spodziewania się wszechogarniającej sprawiedliwości nie po stronie organizacji ludzkiej siły, ale jedynie na podstawie prośby o łaskę; i tylko tutaj Jezus Chrystus jest obecny, by zespalać wierzących we wspólnotę swego Ciała, dając im udział w swym pierwotnym i wzorcowym zarazem odniesieniu do Ojca. Wiąże się z tym odmitologizowanie Imperium, co tworzy najpierw przesłankę do uznania autorytetu państwowego (zob. Rz 13, 1-17), ale przede wszystkim oddaje chwałę Bogu.

To polityczne wyzwanie Apostoła, które dochodzi wyraźnie do głosu poprzez radykalną krytykę politycznej teologii Rzymu, ukazuje się w tym, że mówi on o „Kościele Tesaloniczan” (1 Tes 1, 1) lub o „Kościele Bożym w Koryncie” (1 Kor 1, 2; 2 Kor 1, 1), gdy tymczasem Kościół – którego biblijno-teologiczna treść nacechowana jest teologią Ludu Bożego, Izraela – w świeckim języku greckim oznacza zgromadzenie obywateli miasta/państwa, gotowych do głosowania. To obywatelskie prawo mają w Kościele dzięki wierze i przyjęciu chrztu Żydzi i Grecy, niewolnicy i ludzie wolni, mężczyźni i kobiety (por. Ga 3, 26nn; 1 Kor 12, 13), ludzie ucywilizowani i barbarzyńcy, wykształceni i niewykształceni (por. Rz 1, 14).

Jednak także w Kościele wolność bywa zagrożona. Może bowiem stać się „zachętą do hołdowania ciału” (Ga 5, 13). Paweł podkreśla więc ponownie podporządkowanie; jego teologia łaski sprzyja libertynizmowi; on sam jednak zna zbyt dobrze niebezpieczeństwa wynikające z entuzjastycznego pojmowania wolności. W Koryncie musiał krytykować „mocnych”, którzy mówili: „Wszystko mi wolno!” (1 Kor 6, 12; 10, 23), przypisując sobie samym prawo stawania się szczęśliwymi na swój własny sposób i czyniąc ze swej własnej świadomości miarę swego życia: rób, co chcesz! (zob. 1 Kor 8–10).

Paweł przeciwstawia im swoją własną, autentyczną wolność: „Czyż nie jestem wolny? Czyż nie jestem apostołem? Czyż nie widziałem Jezusa, Pana naszego?” (1 Kor 9, 1). Jego wolności jako Apostoła odpowiada obowiązek głoszenia Ewangelii: „Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi bowiem, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9, 16). Takie jest bowiem jego przeznaczenie jako Apostoła, którym stał się dzięki spotkaniu z Chrystusem, a które naznacza całe

jego życie. Do wolności Apostoła należy jednak także zrezygnowanie z przejętego przez samego Jezusa prawa – bycia na utrzymaniu gminy.

W tym kontekście Paweł ukazuje siebie jako wzór człowieka wolnego. Kto w Chrystusie został wyswobodzony, ten może zrezygnować z praw wolnościowych – ze względu na prawo i wolność innego. To jest wolność prawdziwa. Kościół daje jej miejsce, ale musi się wciąż zastanawiać nad tym, czy on sam jest tak naprawdę wyzwoloną odpowiednio przestrzenią.

Polityczne konsekwencje są poważne. Ambroży miał po swojej stronie teologiczne prawo, kiedy interweniował na atak i żądanie senatora Symmachusa, który się domagał w imię tolerancji ponownego umieszczenia w Senacie posągu rzymskiej bogini zwycięstwa⁴²; wolność religijna, jakiej się wówczas domagano, miała bowiem ograniczać wolność chrześcijan w głoszeniu absolutnego charakteru Chrystusowego objawienia; mało prawdopodobne jest przy tym, by klątwa kościelna mogła stać się jakimś środkiem politycznym, mającym służyć dobru wiary i wspólnoty. W pełni miarodajna jest raczej odwrotność: To, że obecnie w Chinach – tak jak wcześniej w Rzymie – chrześcijanie domagają się prawa wyznawania swej wiary w wolności od ograniczeń państwowych, jest podstawowym prawem człowieka, które zostało nam objawione w całej swej zobowiązawalności przez wiarę Chrystusową.

5. Boża wolność

Nie należy lekceważyć różnicy, jaka zachodzi między Pawłową a przyjmowaną obecnie na Zachodzie nowoczesną formą traktowania wolności jako autonomii. Wymaga ona fundamentalno-teologicznej refleksji nad podobieństwem człowieka do Boga, nad upadkiem grzechowym oraz nad nadzieją na zbawienie człowieka. Jeśli się pójdzie za I. Kantem, porozumienie nie będzie wykluczone, jeżeli nawet trzeba będzie krytycznie wyjaśnić moralizm jego filozofii Oświecenia. Bezwarunkowości powinności odpowiada bowiem u niego bezwarunkowość nadziei, która jednak – jak to zauważa trafnie E. Jüngel⁴³

⁴² Por. E. Dassmann, *Wieviele Wege führen zur Wahrheit? Ambrosius und Symmachus im Streit um den Altar der Viktoria*, w: Th. Söding (red.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte über den Monotheismus*, Freiburg 2003, s. 123-141.

⁴³ *Der Mensch im Schnittpunkt von Wissen, Glauben, Tun und Hoffen. Die theologische Fakultät im Streit der durch Immanuel Kant repräsentierten philosophischen Fakultät*, w: V. Gerhard (red.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin 2005, s. 1-38.

– opiera się nie „na profetycznych obietnicach boskiego *adventus*”, lecz na napięciu między móc a czynić i dlatego polega nie na doświadczeniu Boga, ale na postulatcie Boga. Kant dochodzi do podobieństwa człowieka do Boga i do radykalnej grzeszności człowieka. Niektórzy jego zwolennicy są nawet zdania, że chodzi tu o jakieś protestanckie naleciałości, które można by bez przeszkód usunąć; niemniej dla Kanta te właśnie teologiczne powiązania mają charakter konstytutywny.

Równocześnie współczesna krytyka kieruje się przeciw Pawłowi i jego koncepcji chrześcijańskiej wolności, która polega na radykalnym posłuszeństwie Bogu i Jego słowu, gdyż sam tylko Bóg może wyzwolić ludzi z zawinionej przez nich nieczystości. Apostoł nie doczekał się wprowadzonego później z powołaniem się na niego przeciwieństwa między wiarą a wolą, wolnością a przeznaczeniem. To wiara wyprowadza raczej człowieka z rozdarcia między dobrą wolą a słabym ciałem; tworzy też przesłanki do przewyciężenia egzystencjalnej alienacji grzesznika, albowiem stworzona wola człowieka jest już ze swej natury nastawiona na dobro, ulega jednak przeróżnym wpływom, które ją zniewalają wówczas, gdy ustawia się przeciw Bogu i bliźniemu. Boża Opatrzność⁴⁴ nie konkuruje bynajmniej z ludzką wolnością decydowania, ale jest – z racji *creatio continua* i nienaruszalnej miłości Boga – warunkiem możliwości ludzkiej wolności, gdyż człowiek jest tylko stworzeniem.

W samym sercu dyskusji o Pawle znajduje się przesunięcie obrazu Bożego: od przekazu Objawienia, którym Paweł się posługuje, który poświadcza i analizuje, do spojrzenia jednostki, która jest co prawda autonomiczna, ale potrafi w najlepszym razie przekazywać innym własne tylko wyobrażenia o Bogu.

W takiej sytuacji chrześcijańska teologia wolności, która nie chce zagubić swego zakotwiczenia w Pawle, winna argumentować nie tylko antropologicznie i socjologicznie, ale zdecydowanie teologicznie. Jeżeli nawet zachowuje ten związek, ale nie dochodzi do żadnego wniosku, to taka wybrakowana teologia, negująca własną zdolność do prawdy, doprowadzi niechybnie także do takiego rozumienia wolności, które będzie nic nie mówiące. Odzwierciedli co najwyżej życiowe nastawienie współczesności; nie doceni natomiast dialektyki biblijnej teologii wolności.

⁴⁴ Por. W. Schrage, *Vorsehung Gottes? Zur Rede von der providentia Dei in der Antike und im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 2005.

Gdyby się trzymało samego tylko przeciwieństwa pomiędzy podarowaną a zdobytą wolnością, byłby to fundamentalizm nastawiony albo pro-, albo też anty-religijnie. Żaden człowiek nie może bowiem dla siebie i dla innych wywalczyć królestwa wolności w sensie Bożego panowania, przewyciężyć cierpienie i śmierć. Natomiast do daru wolności należy zdolność – i obowiązek – walki o wolność. Paweł jest tego najlepszym przykładem. Na Soborze Apostolskim walczył o wolność wiary, a konkretnie o prawdę Ewangelii – oczywiście bez stosowania przemocy, ale jedynie mocą swego słowa, autorytetem swojej osoby i skutecznością swojej misji. Paweł walczy o tę wolność ze swymi przeciwnikami, którzy atakują jego apostolską wolność, albowiem patrzą podejrzliwie na duchową wolność jego misji wśród pogan. Na linii tej Pawłowej teologii znajdują się nie tylko ci, którzy domagają się wolności dla Kościoła, ale także ci, którzy walczą o wolność w Kościele – o zmaganie się o prawdę, o walkę na argumenty, o poszukiwanie Boga, które nie wyczerpuje się na spotkaniu wiary z Jezusem Chrystusem, ale tam właśnie się zaczyna. Paweł stawiał na przekonywanie – słowem i przykładem. Swoje niesłychane zdolności intelektualne oddał całkowicie na służbę wiary – i ubogacił tę wiarę swoim jasnym, ostrym jej rozumieniem.

Wolność od Boga, jak ją postrzegają krytyczne umysły współczesne, nie może być wolnością zasługującą na to szczytne miano – bez Boga nie zasługuje bowiem ona na to imię, o święcenie którego sam Jezus uczy nas prosić w modlitwie *Ojczy nasz*. Jednak przedmiotem krytyki religijnej, którą się uprawia pod szyldem wolności, są – chrześcijańskie, żydowskie, islamskie, pogańskie – obrazy Boga, przy których trzeba zawsze badać, czy i na ile naruszają one pierwsze przykazanie *Dekalogu*. Paweł sam doszedł do tego, by patrzeć na Chrystusa jako na „obraz Boga” (2 Kor 4, 4). Na tym polega jego wolność. Szczerą, uczciwą krytyką religii, która nie zamazuje, ale uwypukla sens świętości, jest mierzenie chrześcijańskich obrazów Boga, a także obrazów Jezusa, Pawłową miarą krzyża i Zmartwychwstania.

„Pan zaś – to Duch, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3, 17) – ta Pawłowa maksyma nie apoteozuje bynajmniej współczesnych dążeń do wolności wbrew przymusowi i przemocy, zwłaszcza gdy się ją stosuje w imię Boga, rzuca natomiast światło na fakt, że wolność ludzi przekracza granice tego, co ludzkie, i zmierza do: wspólnoty z Bogiem.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC