

Stoicka *pneuma* a Pawłowa koncepcja Ducha w Rz 8.

Cz. 2: Paweł i stoicy na temat Ducha – podobieństwa i różnice

The Stoic *Pneuma* and the Pauline Concept of Spirit in Rom 8.
Part 2: Paul and the Stoics on the Spirit – Similarities and Differences

KS. MARCIN KOWALSKI

Instytut Nauk Biblijnych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
e-mail: xmkowal@gmail.com
ORCID: 0000-0002-8732-6868

SUMMARY: In the second part of the article, the author draws comparison between the Stoic and Pauline notion of *pneuma*. First, the Stoic and cognate medical views on the Spirit/spirit are presented. According to them, *pneuma* functions as the principle of life, cognitive entity, element binding the cosmos, responsible for unifying various bodies, and passing the image of the father on his progeny. The Stoic categories and phenomenology of *pneuma* are then applied to Rom 8. A notorious difficulty in distinguishing between the divine and human spirit, the cognitive, life-giving and unifying faculties of *pneuma* bespeak the similarity between the Stoic and Pauline thought. Yet, the relationship seems to be rather formal and limited to the use of the same language. Paul goes well beyond both the Stoic and Jewish concepts of *pneuma*, presenting the Spirit as introducing the believers into the community with God, enabling them to imitate Jesus, granting the life of resurrection, interceding for Christians and making them brothers and sisters. Two other functions of the Spirit, his abiding in the believers and his ability to imprint in them God's image, open more promising venues for comparison between Paul and the Stoics. The Stoic idea of *krasis* and popular philosophical and medical views on procreation may help to understand how Paul and his audience imagined the Spirit dwelling in Christians and making them conform to the image of Christ. The article ends with a reflection on the applicability of the Stoic notions of *pneuma* to Rom 8.

KEYWORDS: Rom 8, *pneuma*, Stoics, Spirit/spirit, Christian morality, new life, unity, *krasis*, children of God

SŁOWA KLUCZE: Rz 8, *pneuma*, stoicy, Duch/duch, moralność chrześcijańska, nowe życie, *krasis*, dzieci Boże

W pierwszej części niniejszego artykułu na temat stoickiej i Pawłowej koncepcji *pneumy* w Rz 8 zwróciliśmy uwagę na argumentację apostoła w badanym rozdziale. Zbiera on słownictwo i tematy pojawiające się wcześniej w Rz 5–8,

prezentując Ducha jako Tego, który daje nowe życie, prowadzi wierzących, zamieszkuje w człowieku i odpowiada za ich bliską więź z Ojcem oraz Synem. Duch w Rz 8,1-17 odpowiada za wypełnienie się Prawa w ochrzczonych i uzdalniania ich do moralnego życia. W drugiej części argumentacji Pawła, Rz 8,18-30, przemienia On absurd niezawinionego cierpienia oraz słabość ludzkiego życia w aktywne, pełne nadziei oczekiwanie na objawienie się pełni zbawienia. Modli się w wierzących i wstawia za nimi, gwarantując wypełnienie się Bożego planu wobec nich. Autorzy, których prace analizowaliśmy w części pierwszej artykułu, słusznie zwracali uwagę na to, że obrazy, którymi posługuje się Paweł, współgrają z tym, co można wyczytać o *pneumie* w popularnych tekstach stoików i starożytnych medyków. Równocześnie w publikacjach zajmujących się tą problematyką często brak zarówno krytycznego, jak i wieloaspektowego spojrzenia na Ducha u Pawła w odniesieniu do tekstów stoickich. Tego rodzaju analizę proponujemy w części drugiej niniejszego opracowania, biorąc za podstawę Rz 8, tekst, w którym w największym spośród pism Pawłowych natężeniu występuje postać Ducha. Przyjrzymy się najpierw temu, co o *pneumie* mówią pisma stoickie oraz bliskie im pod pewnymi względami popularne traktaty medyczne. Następnie odniesiemy obecną tam typologię działań *pneumy* do Rz 8, starając się uchwycić możliwe punkty wspólne i różnice. Tekst zakończy refleksja na temat zakresu zastosowania kategorii filozoficznych do analizy Pawłowego ujęcia *pneumy*.

1. Stoickie ujęcie *pneumy*

W swoim podstawowym znaczeniu *pneuma* oznacza w grece siłę witalną, moc i energię manifestującą się w postaci strumienia powietrza niesionego przez wiatr bądź obecną w oddechu¹. W poezji i prozie termin ten może opisywać wiatr, burzę, oddech, samo życie, duszę czy boskiego ducha. Szczególnie dużo uwagi poświęcali jej przedstawiciele Stoy, w których nauczaniu *pneuma* stała się istotnym elementem holistycznej interpretacji świata, zarówno ożywionego, jak i nieożywionego². W popularnym ujęciu stoickim *pneuma* miała charakter zarówno materialny, jak i duchowy; była w tym samym stopniu naturalna, co

1 Na temat stoickich idei *pneumy*, zob. H. Kleinknecht, „πνεῦμα κτλ.”, *TDNT* VI, 334-357; T. Tieleman, „The Spirit of Stoicism”, *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives* (red. J. Frey – J.R. Levison) (Ekstasis Volume 5; Berlin – Boston: De Gruyter 2014) 39-62; H. von Arnim – R. Radice, *Stoici antichi, tutti i frammenti. Testo greco e latino a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice* (Il Pensiero Occidentale; Milano: Bompiani 2002) = *Stoicorum Vetera Fragmenta* (dalej SVF).

2 Por. Kleinknecht, „πνεῦμα”, 354-357.

boska³. Stoa pojmowała ją jako kosmiczną uniwersalną siłę lub substancję, istotę i manifestacja bóstwa⁴. *Pneuma* posiadała własną strukturę, która była mieszaniną powietrza oraz ognia⁵. Manifestując się jako oddech, stanowiła także znak i funkcję życia. U stoików przybierała ona również znaczenie duszy – $\psi\upsilon\chi\eta$ ⁶. Ta po śmierci dzięki *pneumie* unosiła się do góry, aby wypełnić swoje wyższe przeznaczenie w górnych partiach atmosfery lub w eterze⁷. *Pneuma* wiązała się także z intelektem i jego czynnościami, choć w przeciwieństwie do teoretycznego umysłu ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) była dynamiczna, wypełniała i przenikała świat, wchodząc w kontakt z innymi bytami⁸. Poruszała wizjonerów, ekstazyków, poetów i zwykłych zjadaczy chleba. W związku z popularnością i wszechobecnością *pneumy* w środowisku grecko-rzymskim w dalszej części artykułu wydzielimy kilka znaczeń, jakie przyjmowała ona w popularnych ujęciach stoickich i zawierających pewne elementy ich kosmologii tekstach medycznych. Tu właśnie poszukiwać będziemy możliwych paraleli dla myśli Pawła.

1.1. *Pneuma* jako pierwiastek życia

Od presokratejczyków po późną starożytność filozofowie oraz medycy widzieli w *pneumie* pierwiastek życia⁹. Według popularnych wyobrażeń mitycznych z *pneumy* rodzili się pierwsi bogowie, jak Eros. Stoicy pojmowali ją jako kosmiczny życiodajny wiatr¹⁰. W materialistycznej wizji stoików człowiek to nieustannie zmieniająca się *pneuma*, mieszanina powietrza i ognia, oraz $\psi\upsilon\chi\eta$, partykuł cielesnych¹¹. Poglądy te funkcjonowały w świadomości starożytnych także poza szkołami filozoficznymi. Wierzano, że *pneuma* pozostawała w człowieku w kontakcie z *pneumą*, która znajdowała się w powietrzu, i w ten sposób się odżywiała¹². Starożytne teksty medyczne umieszczały ją w kategorii pokarmów

3 Por. Kleinknecht, „ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ”, 334-339; 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: Heythrop College 1976) 18.

4 Por. Pseudo-Arystoteles, *Mund.* 401b (LCL); Aecjusz Placyd, 1.7.33 w: SVF 2.1027; Sekstus Empiryk, *Pyr.* 3.218 (LCL) [SVF 2.1037]; Tertulian, *Apol.* 21.10 (LCL); Orygenes, *Cels.* 6.71.

5 Por. Aleksander z Afrodyzji, *De mixtione*, w: SVF, 2.310, 442; Jan Stobajos, *Ecl.* 1.24 w: SVF 2.471; Aleksander z Afrodyzji, *De anima*, w: SVF 2.786.

6 Por. Diogenes Laertios, *Vit. phil.* 7.157 (LCL) na temat poglądów Zenona z Kition [SVF 1.135].

7 Por. Sekstus Empiryk, *Math.* 9.71 w: SVF 2.812; Kleinknecht, „ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ”, 336; T. Engberg-Pedersen, „The Material Spirit. Cosmology and Ethics in Paul”, *NTS* 55/2 (2009) 186 n. 35.

8 Por. Kleinknecht, „ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ”, 337.

9 Por. D.B. Martin, *The Corinthian Body* (New Haven: Yale University Press 1995) 22.

10 Por. Pliniusz Starszy, *Nat.* 2.116 (LCL); Kleinknecht, „ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ”, 341.

11 Por. Martin, *The Corinthian Body*, 21.

12 Zob. Dio Chryzostom, *Or.* 12.12.30-32 (LCL): „Co więcej, będąc w kontakcie z otaczającą ich *pneumą* i żywiąc się nieustannym jej strumieniem, jak niemowlęta wciągali wilgotne powietrze,

(τροφή), pomiędzy jedzeniem i napojami¹³. Podkreślano, że bez pokarmu stałego człowiek może przeżyć kilka miesięcy, bez wody – kilka dni, zaś bez *pneumy* – zaledwie kilka minut. Większość tekstów medycznych zgadzała się także co do tego, że *pneuma* przenikała do ciała ludzkiego poprzez pory w skórze oraz przez usta i nos¹⁴. Opuszczając płuca, odżywiała mózg i serce, siedliska inteligencji i racjonalności.

W przeciwieństwie do krwi, która jest transportowana w żyłach, *pneuma* poruszała się po ludzkim organizmie za pomocą arterii¹⁵. Z serca, czy też z mózgu, pompowana była nimi do całego ciała, odżywiając je¹⁶. Stanowiła siłę poruszającą wszystko w kosmosie i w mikrokosmosie ludzkiego ciała. Odpowiadała także za zdrowie organizmu¹⁷. Według Hipokratesa i Galena jedną z głównych przyczyn chorób była interakcja *pneumy* w człowieku z powietrzem, zaś różnego rodzaju wiatry sprowadzały na organizm różne choroby¹⁸. Ludzka *pneuma* mogła zostać zepsuta lub zatruta przez powietrze, ale także poprzez stres, nadmiar ruchu i inne niedomagania¹⁹.

Wreszcie Filon, choć sam jest raczej neoplatonikiem, w swoich pismach wykorzystywał elementy filozofii stoickiej. Jednym z nich było przekonanie o właściwościach *pneumy*, która przemienia ludzkie ciało. Proces ten opisuje w dziele *O cnotach*, a podlega mu sam Abraham. Pod wpływem *pneumy* jego fizyczność podlega niezwykłym przeobrażeniom: „Kiedykolwiek (duch) go

mleko, które nigdy nie zawodzi, ponieważ smoczek jest zawsze blisko nich. Zatem mniej więcej usprawiedliwieni nazwijmy to pierwszym pożywieniem zarówno wcześniejszych, jak i następnych [pokoleń] bez różnicy. Gdy bowiem dziecko, wciąż ospałe i słabe, wypadnie z łona, ziemia, jego matka, przyjmuje je, a powietrze, po tchnięciu w nie i ożywieniu go, natychmiast budzi je pokarmem bardziej płynnym niż mleko i czyni go zdolnym do wydania krzyku. Można to naturalnie nazwać pierwszym smoczkiem, który natura ofiarowała zrodzonym” (tł. własne).

¹³ Zob. Hipokrates z Kos, *Περί φνσων*, 3,1-5 (LCL): „Teraz ciała, zarówno innych istot żyjących, jak i ludzi, są żywione trzema rodzajami pokarmu. Imiona tychże pokarmów to: pokarm stały, napój i *pneuma*. *Pneuma* w ciałach nazywana jest oddechem, a na zewnątrz – powietrzem” (tł. własne). Por. także T.W. Martin, „Paul’s Pneumatological Statements and Ancient Medical Texts”, *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context. Studies in Honor of David E. Aune* (red. D.E. Aune – J. Fotopoulos) (NovTSup 122; Leiden – Boston: Brill 2006) 107.

¹⁴ Por. Hipokrates z Kos, *Alim.* 28; 30 (LCL); Martin, „Paul’s Pneumatological Statements and Ancient Medical Texts”, 107-108.

¹⁵ Por. Hipokrates z Kos, *Alim.* 31.1-3 (LCL); *Carn.* 5 – 6 (LCL); Pliniusz Starszy, *Nat.* 11.89 (LCL). Zanim Praksagoras z Kos (IV w. przed Chr.) odróżnił żyły i tętnice, sądzono, że *pneuma* płynie wraz z krwią. Por. Martin, „Paul’s Pneumatological Statements and Ancient Medical Texts”, 110-111 n. 25.

¹⁶ Por. Kleinknecht, „πνεῦμα”, 353; Martin, *The Corinthian Body*, 22; Martin, „Paul’s Pneumatological Statements and Ancient Medical Texts”, 110.

¹⁷ Por. Martin, „Paul’s Pneumatological Statements and Ancient Medical Texts”, 114.

¹⁸ Por. Galen, *Hygiene*, 1.4 (LCL); Hipokrates z Kos, *Nat. hom.* 9; *Περί χυμων*, 14 (LCL); Martin, *The Corinthian Body*, 23.

¹⁹ Por. Martin, *The Corinthian Body*, 23-24.

opanowywał, wszystko w nim zmieniał się na lepsze: oczy, cera, postawa, ruch, głos. Ponieważ Boży duch, którym został obdarzony na wysokościach, zamieszkał w jego duszy i obdarzył ciało wyjątkowym pięknem, jego głos uczynił on przekonującym, a jego słuchaczom dał zrozumienie”²⁰. *Pneuma*, która według myśli stoickiej zstępuje na Abrahama z wysoka, z przestrzeni nieba, nie tylko przeobraża jego ciało, ale także jego samego obdarza siłą perswazji, słuchaczy zaś – zrozumieniem.

1.2. *Pneuma* jako byt kognitywny

Tekst Filona wprowadza nas w kolejne funkcje *pneumy*, która wiązała się także z postrzeganiem, myśleniem oraz wyborami etycznymi człowieka. Według stoików *pneuma* jako część składowa ludzkiej duszy była lekka, niosła ze sobą ciepło i blask podobny do ognia²¹. Krążąc specjalnymi kanałami, podtrzymywała ona nie tylko funkcje życiowe ciała, ale i duszy, zmysły i racjonalne myślenie²². W traktacie z *Corpus Hippocraticum* anonimowy autor stwierdza: „Kiedy bowiem człowiek wdycha w siebie *pneumę*, ta dociera najpierw do mózgu, i w ten sposób rozprasza się w reszcie ciała, pozostawiając w mózgu swoją najlepszą część i wszystko, co ma z rozumności i inteligencji. Gdyby dotarła ona najpierw do ciała, a potem do mózgu, pozostawiłaby poznanie w ciele i żyłach i dotarłaby do mózgu gorąca, nie czysta, ale zmieszana z wilgocią z krwi i kości, tak że nie byłaby już tak kompletna” (tł. własne)²³.

Czysta *pneuma*, docierając do mózgu, umożliwiała człowiekowi właściwe postrzeganie oraz rozumienie otaczającego go świata i jego zjawisk. Od jej stanu zależały ludzkie zdolności i cnoty, postawy moralne i mentalne człowieka²⁴. W popularnym ujęciu filozoficznym *pneuma* skupiała w sobie właściwości $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, ale równocześnie była inteligentna²⁵. Rozum to najbardziej oczyszczona boska i kosmiczna *pneuma*. Seneka Młodszy stwierdza: „Rozum, jednakowoż, jest niczym więcej jak częścią boskiego ducha zanurzoną w ludzkim ciele” (*ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa*)²⁶.

²⁰ Zob. Filon, *Virt.* 217 (LCL).

²¹ Por. Diogenes Laertius, *Vit. phil.* 7.157 (LCL) [SVF 1.135; 2.773].

²² Por. SVF, 2.827-830 (na temat duszy z *pneumy*, powietrza i ognia); Hipokrates z Kos, *Morb. sacr.* 10.1-30; 20.20-36 (LCL).

²³ Zob. Hipokrates z Kos, *Morb. sacr.* 19.10-21 (LCL).

²⁴ Zob. Epiktet, *Diatr.* 3.3.22 (LCL).

²⁵ *Pneumę* pojmuje jako podstawowy składnik rozumu także Plotyn, *Enn.* 4.7.3 (LCL) [SVF 2.443] (inteligentna *pneuma*, intelektualny ogień); Aecjusz Placyd, 4.3.3 w: SVF 2.779 (dusza jako inteligentna *pneuma*).

²⁶ Zob. Seneka Młodszy, *Ep.* 66.12 (LCL).

Pneuma, nazywana też przez niego *spiritus sacer*, zamieszkiwała w człowieku i strzegła jego kroków: „Bóg jest blisko ciebie, jest z tobą, jest wewnątrz ciebie. Mówię zatem Lucyllusie: duch święty mieszka w nas, obserwator naszych dobrych i złych czynów i [nasz] strażnik. Tak jak jest przez nas traktowany, tak też on sam nas traktuje” (tł. własne)²⁷.

Pneuma odgrywała także aktywną rolę w procesie postrzegania. Według Aecjusza umożliwiała słuch, rozciągając się od uszu do centrum sterującego całym ciałem²⁸. Geminus w swoim traktacie z I w. przed Chr. oraz stoicy mówili o powietrzu rozciągającym i transportowanym razem z obrazem od oka do duszy. Po odkryciu w III w. przed Chr. nerwów prowadzących z oka do mózgu konstatowano, że wypełnia je *pneuma*. Obecna w powietrzu oddziaływała na oczy, a te z kolei przesyłały wrażenia do mózgu²⁹. Od *pneumy* zależało zatem tak fizyczne, jak i moralne postrzeganie rzeczywistości, charakter, cnoty, a co za tym idzie – etyczny wymiar życia człowieka.

1.3. *Pneuma* jako spoiwo wszechświata

Pneuma stanowiła także boskie *principium* czterech elementów, z których według stoików, składał się wszechświat, i dzięki swej mobilności oraz witalności przenikała je, integrowała ze sobą i ożywiała³⁰. Czyniła to dzięki swej niewidzialnej i lekkiej materialności³¹, nieustannemu spontanicznemu ruchowi³² oraz wewnętrznemu napięciu³³. Dzięki temu łączyła ona cały wszechświat w jeden współodczuwający organizm³⁴. Ostatecznie, rządząc wszystkim i będąc nierozdzielnie złączoną z materią i życiem, odpowiadała ona za przeobótowanie

²⁷ Zob. Seneka Młodszy, *Ep.* 41.2 (LCL).

²⁸ Zob. Aecjusz Placyd, 4.21 w: SVF 2.836.

²⁹ Zob. Jan Stobajos, *Ecl.* 1.17 w: SVF 2.826. Według Epikteta, *Diatr.* 2.23.3 (LCL), *pneuma* kształtuje obraz i przesyła go poprzez oczy.

³⁰ Por. Aleksander z Afrodyzji, *De mixtione* w: SVF 2.310; Pseudo-Galen, *Introductio sive medicus*, 15.9 w: SVF 2.416; Kleinknecht, „πνεῦμα”, 354.

³¹ Por. Sekstus Empiryk, *Math.* 7.228 w: SVF 1.484; Galen, *De Hippocrat. et Plat. plac.* 1.5 w: SVF 2.897.

³² Por. Aleksander z Afrodyzji, *De mixtione* w: SVF 2.442; Jan Stobajos, *Ecl.* 1.17 z odniesieniem do Chryzypa w: SVF 2.471.

³³ Na temat *pneumy*, napięcia i siły spójności, zob. SVF 2.439-462, zwł. Aleksander z Afrodyzji, *De mixtione* w: SVF 2.441; Klemens Aleksandryjski, *Strom.* 5.8 w: SVF 2.447.

³⁴ Por. Pseudo-Galen, *Introductio sive medicus*, 15.9 w: SVF 2.416; Aleksander z Afrodyzji, *De mixtione* w: SVF 2.441; Klemens Aleksandryjski, *Strom.* 5.8 w: SVF 2.447; Kleomedes, *Circul. doct.* 1.1 w: SVF 2.546; Filodemus, *De pietate* 11 w: SVF 2.1076; Plutarch, *Comm. not.* 49 (LCL); Plutarch, *Stoic. rep.* 43 (LCL); Diogenes Laertius, *Vit. phil.* 7.139 (LCL). Por. także M.V. Lee, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ* (SNTSMS 137; Cambridge: Cambridge University Press 2006) 50-51.

całego stworzenia³⁵. Boska *pneuma* w mniemaniu stoików mieszała się z materią i przenikała przez inne ciała, kształtując je, nadając im formę oraz stwarzając wszechświat³⁶. Nierozzerwalne połączenie *pneumy* z mocą, życiem i materią sprawiało, że nie tylko ona, ale wszystko, co istnieje, w całości i indywidualnie stawało się bogiem³⁷.

Stoicy cały kosmos uważali za jeden żyjący organizm. Marek Maniliusz, poeta stoicki żyjący w I w., pisał: „Tą konstrukcją, utworzoną z ciała bezgranicznego wszechświata, wraz z członkami złożonymi z różnych elementów natury, z powietrza i ognia, ziemi i morza powierzchniowego, rządzi boska siła ducha i świętym oddechem bóstwo wnosi harmonię i rządzi z ukrytym zamiarem, wyznaczając wzajemne więzi między wszystkimi częściami, tak aby każda mogła przyjąć i ponieść siłę drugiego, a całość trwała powiązana pośród różnorodnych form” (tł. własne)³⁸.

Jedną z najważniejszych ról *pneumy* w stoickiej kosmologii było unifikowanie kosmosu i wprowadzanie weń harmonii. Συμπαθεια, powiązanie pomiędzy poszczególnymi częściami wszechświata, Cyceron tłumaczył właśnie działaniem ducha: „Przyznaj zatem tyluż rzeczy harmonijne, zgodne, wzajemnie powiązane podobieństwo: któż nie uzna, aby w rzeczach, o których jest mowa, nie oddać mi racji? Czy możliwym byłoby, aby ziemia w jednym momencie rozkwitała, a zaraz potem wyglądała odstraszająco, lub aby poznać poprzez tak wiele zmieniających się rzeczy zbliżanie się i oddalenie słońca w lecie i zimowe przesilenia, czy aby pływy przychodziły i ustępowały w morzach i cieśninach wraz ze wschodem i zachodem księżyca, czy też aby różne biegi gwiazd były utrzymywane przez jeden obrót całego nieba? Te procesy i ta muzyczna harmonia wszystkich części świata z pewnością nie mogłyby trwać, gdyby nie były utrzymywane w zgodzie przez jednego boskiego i wszechprzenikającego ducha” (tł. własne)³⁹. Dzięki *pneumie* każda z poszczególnych części uczestniczyła w tym, co było udziałem innej, zawiązywała się wspólnota losu pomiędzy bytami ziemskimi i niebiańskimi, a dusza ludzka łączyła się z kosmosem.

1.4. *Pneuma* i łączenie się bytów (*krasis*)

Pneuma łączyła wszystko w jeden organizm, choć równocześnie była odpowiedzialna za indywidualność każdego. Łączenie to stoicy opisywali terminem

³⁵ Por. Kleinknecht, „πνεῦμα”, 356.

³⁶ Por. Aleksander z Afrodyzji, *De mixtione* w: SVF 2.310.

³⁷ Por. Kleinknecht, „πνεῦμα”, 356.

³⁸ Marek Maniliusz, *Astronomica* 1.247-254 (LCL).

³⁹ Zob. Cyceron, *Nat. d.* 2,19 (LCL). Na temat συμπαθεία, zob. także Sekstus Empiryk, *Math.* 9.79-80.

*krasis*⁴⁰. Aleksander z Afrodyzji, powołując się na Chryzypa, przytaczał stoicką naukę w tej kwestii w swoim traktacie *De mixtione*⁴¹. *Krasis* to typ mieszania, w którym ciała przenikały się nawzajem, zachowując przy tym swoją substancjalność i właściwości. Działo się to dzięki *pneumie*, która złożona z ognia i powietrza, dzięki lekkiej i subtelnej naturze przenikała ziemię i wodę oraz wszystkie inne byty. Co istotne, nadawała ona ciałom specyficzne wewnętrzne napięcie. Według Chryzypa cytowanego przez Plutarcha właściwości ciał zależały od niczego innego, jak tylko od ilości powietrza utożsamianego z *pneumą*: „To właśnie przez nie (ilości powietrza) ciała zachowują spójność; a każda z rzeczy, które ich natura czyni spójnymi, zawdzięcza swą charakterystykę utrzymującemu je w jedności powietrzu, które w żelazie nazywane jest twardością, w kamieniu trwałością, a w srebrze białością. Było to możliwe dzięki temu, że, oddziałując na materię, *pneuma* dawała jej podobne do powietrza napięcie i kształtowała jej formę”⁴².

Ostatecznie dzięki *pneumie* dochodziło do takich połączeń, w których byty, przenikając się nawzajem, zachowywały własną odrębność i można je było potem rozdzielić⁴³. Równocześnie były one w stanie korzystać z dobrodziejstw połączenia, uczestnicząc w swoich wzajemnych właściwościach. Zwolennicy tej teorii podawali przykład wina, które mieszając się z wodą, zachowywało swoje cechy, czy też złota, które połączone z innymi składnikami osiągało własności, których przedtem nie miało⁴⁴. Za przykład służyła także dusza, która będąc niezależnym bytem, łączyła się przecież z ciałem i była obecna w każdym z jego członków bez zatrącenia swojej substancjalności. W podobny wreszcie sposób ogień przenikał całkowicie żelazo, choć jedno i drugie utrzymywało swoje cechy⁴⁵.

1.5. *Pneuma* i kształtowanie potomstwa

Pneuma kształtująca formę każdej materii odpowiada także za kształt potomstwa. Antyczne teksty filozoficzne i medyczne starały się za jej pomocą naukowo wytłumaczyć proces przekazywania życia, zróżnicowanie płciowe oraz cechy indywidualne płodu. Zenon twierdził, że stanowiła ona składnik nasienia rozumianego jako mieszanina płynów seminalnych rodziców, w skład której

⁴⁰ Na temat *krasis*, zob. SVF 2.463-481.

⁴¹ Zob. Aleksander z Afrodyzji, *De mixtione* w: SVF 2.473. Zob. także Diogenes Laertius, *Vit. phil.* 7.151 (LCL); Lee, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*, 52-53.

⁴² Zob. Plutarch, *Stoic. rep.* 43 (LCL); Lee, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*, 53-54.

⁴³ Zob. SVF, 2.465[2].

⁴⁴ Zob. Filon, *Conf.* 37.186 (LCL) [SVF, 2.472].

⁴⁵ Zob. Jan Stobajos, *Ecl.* 1.24 z odniesieniem do Chryzypa w: SVF, 2.471; Aleksander z Afrodyzji, *De mixtione* w: SVF 2.473, 475.

wchodziły wszystkie części duszy⁴⁶. W jego ujęciu sperma męska i zawarta w niej *pneuma*, osiedlając się w łonie matki, wchodziła w kontakt z *pneumą* żeńską i rozwijała się dzięki czerpanej z niej mocy (pokarmowi). Twierdził on także, że żeński płyn seminalny sam z siebie był niezdolny do dawania życia.

Johnson Hodge dowodziła, że koncept *pneumy* służył podtrzymywaniu monogenetycznej teorii prokreacji, według której najważniejsza rola w procesie zrodzenia należała do męczyzny⁴⁷. Wcześni myśliciele greccy utrzymywali, że rodzące się życie było w całości obecne w męskim nasieniu, dla którego kobieta otwierała tylko swoje łono. Męczyzna umieszczał nasienie w kobiecie, podobnie jak rolnik siewie nasiona w ziemi. Ojciec przyczyniał się do kształtowania genetycznego charakteru potomstwa, podczas gdy udział matki mógł być postrzegany jako kształtujący, ale tylko na zewnątrz zarodka⁴⁸. Według Arystotelesa *pneuma* zawarta w nasieniu dzięki swojemu ruchowi nadawała kształt embrionowi i odpowiadała za wykształcenie się jego poszczególnych organów⁴⁹. W idealnej sytuacji ruch *pneumy* w nasieniu męskim sprawiał, że płód wykształcał się w osobnika męskiego, podobnego we wszystkim do swego ojca⁵⁰. Jeśli rodziła się dziewczynka, znaczy to że menstruacyjny ruch *pneumy* obecnej w płynach kobiecych przeważał nad ruchem *pneumy* w nasieniu męskim⁵¹. Według Arystotelesa kobieta dostarczała materii, która wymaga tylko

⁴⁶ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Praep. evang.* 15.20.1 z odniesieniem do Zenona w: SVF 1.128.

⁴⁷ Zob. C. Johnson Hodge, *If Sons, then Heirs. A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul* (Oxford – New York: Oxford University Press 2007) 112.

⁴⁸ Por. A. Preus, „Galen’s Criticism of Aristotle’s Conception Theory”, *Journal of the History of Biology* 10/1 (1977), 65-85, zwł. 67. Apollo u Ajschylosa stwierdza: „Tak zwana «matka» nie jest rodzicem dziecka, a jedynie piastunką nowo powstałego zarodka. Rodzicem jest ten, który go umieszcza; kobieta troszczy się o potomstwo, jak obcy w imieniu nieznajomego, dla tych, w których to przypadku nie powstrzymuje tego bóg”. Zob. Ajschylos, *Eum.* 657-661 (LCL). Orestes Eurypidesa stwierdza: „Mój ojciec mnie począł, a moja matka, ziemia uprawna przyjmująca nasienie od innego, zrodziła mnie. Bez ojca nigdy nie byłoby dziecka”. Zob. Eurypides, *Orest.* 552-554 (LCL) (tł. własne).

⁴⁹ Zob. Arystoteles, *Gen. an.* 2.6.37: „Części istot żyjących wykształca się dzięki *pneumie*; nie jest to jednak *pneuma* matki ani samego stworzenia, jak twierdzą niektórzy filozofowie natury” (tł. własne). Na temat *pneumy* w traktatach Hipokratesa, zob. Preus, „Galen’s Criticism of Aristotle’s Conception Theory”, 73. Na temat nasienia jako aktywnej zasady nadającej kształt zarodkowi, zob. A. Preus, „Science and Philosophy in Aristotle’s Generation of Animals”, *Journal of the History of Biology* 3 (1970) 1-52, zwł. 18-20.

⁵⁰ Zob. Arystoteles, *Gen. an.* 4.3.16-23 (LCL): „Zatem jeśli pozostałość w płynie menstruacyjnym jest dobrze osadzona, ruch pochodzący od męczyzny będzie nadawał kształt według własnego wzoru. (Chodzi o to samo, czy to gdy mówimy o «nasieniu», czy o «ruchu, który sprawia, że każda z części rośnie», czy też gdy mówimy, że «sprawia, że rosną», lub «tworzy i «ustawia je» od początku» ponieważ zasada [*logos*] tego ruchu jest taka sama w każdym przypadku). Tak więc, jeśli [ten ruch] zyskuje przewagę, uczyni męczyznę, nie kobietę, i to męczyznę, który jest podobny do swego ojca, nie do matki. Jeśli jednak nie zdobędzie on przewagi, niezależnie od tego, czym jest «właściwość», w odniesieniu do której nie osiągnął on przewagi, w tej «właściwości» czyni on [potomstwo] niedoskonałym” (tł. własne).

⁵¹ Zob. Arystoteles, *Gen. an.* 4.3.8-14 (LCL): „Zasadniczym początkiem tego odchylenia jest uformowanie kobiety zamiast męczyzny. Jednakowoż jest to w istocie konieczność wymagana

źródła ruchu i czynnika przemiany, aby stać się nową osobą. Osobnik męski zapewniał oba elementy, nie dostarczając z kolei żadnej materii dla tego, co zostanie zrodzone⁵². Arystoteles pojmował nasienie jako „pianę” składającą się z *pneumy* i wody. Aktywną zasadą była w nim *pneuma*, podczas gdy woda stanowiła tylko nośnik⁵³. Ostatecznie *pneuma* była także przez Arystotelesa rozumiana jako materialna baza, na podstawie której mężczyzna przekazuje płodowi w nasieniu kształt i duszę⁵⁴.

Podobne poglądy znajdujemy u Galena⁵⁵. Galen, jak Arystoteles, przypisuje nasieniu moc kształtującą zarodek i odpowiedzialną za nabywane przezeń cechy indywidualne (*O nasieniu*, 2.5.74). Galen rozpoznaje od samego początku to, co umyka wielu czytelnikom Arystotelesa, a mianowicie, że jego *De generatione animalium* przyznaje kobiecemu płynowi menstruacyjnemu skuteczny wkład w poczęcie życia⁵⁶. Idąc dalej, teoria Galena głosi, że nasienie żeńskie służy jako pożywienie dla zarodka w jego procesie rozwoju wraz z *pneumą* odpowiedzialną za ukształtowanie trzech głównych narządów: wątroby, serca i mózgu⁵⁷. Autor, podobnie jak Arystoteles, stwierdza, że w nowo kształtującym się osobniku znajduje się zarówno męskie, jak i żeńskie nasienie. W zależności od tego, czy jest ono silne, czy słabe, rodzi się odpowiednio mężczyzna lub kobieta⁵⁸. Wreszcie Galen dowodzi, „że pracą formującego jest uczynić potomstwo podobnym lub niepodobnym do jednego lub drugiego z rodziców” (*O nasieniu*, 2.1.39). Opinie Galena i Arystotelesa rozchodzą się ostatecznie w kwestii tego, czy nasienie męskie wnosi jakąś materię do poczętego zarodka⁵⁹. Tak u Arystotelesa, jak u Galena *pneuma* odpowiadała jednak za ukształtowanie płodu na podobieństwo rodziców. Jest to pogląd, który znajdujemy także u stoików.

przez naturę, ponieważ należy zachować rasę [istot] podzielonych na mężczyzn i kobiety. Także mężczyzna może czasami nie osiągnąć przewagi, czy to ze względu na młodość, czy wiek, lub z innej podobnej przyczyny, i z konieczności musi powstać wśród istot żywych [potomstwo] żeńskie” (tł. własne). Więcej o poglądach Arystotelesa na temat wkładu kobiety w poczęcie, zob. w Preus, „Science and Philosophy in Aristotle’s Generation of Animals”, 7-10. Na temat *pneumy* u Arystotelesa i jej wkładu w kształtowanie materii, zob. Preus, „Science and Philosophy in Aristotle’s Generation of Animals”, 35-38.

52 Por. Preus, „Galen’s Criticism of Aristotle’s Conception Theory”, 79; Preus, „Science and Philosophy in Aristotle’s Generation of Animals”, 10-16, 41-47.

53 Zob. Arystoteles, *Gen. an.* 2.2 (LCL).

54 Zob. Arystoteles, *Gen. an.* 2.1-3 (LCL); Preus, „Science and Philosophy in Aristotle’s Generation of Animals” 4, 17, 26, 39.

55 Na temat Galena, zob. Johnson Hodge, *If Sons, then Heirs*, 113; Preus, „Galen’s Criticism of Aristotle’s Conception Theory”, 80-85. Teksty Galena za: Galen – P. de Lacy, *On semen* (Corpus Medicorum Graecorum v 3,1; Berlin: Akademie Verlag 1992).

56 Por. Preus, „Galen’s Criticism of Aristotle’s Conception Theory”, 81.

57 Por. Preus, „Galen’s Criticism of Aristotle’s Conception Theory”, 83-84.

58 Por. Preus, „Galen’s Criticism of Aristotle’s Conception Theory”, 73.

59 Por. Preus, „Galen’s Criticism of Aristotle’s Conception Theory”, 84.

Podsumowując, starożytne teksty filozoficzne tradycji stoickiej oraz teksty medyczne mówią o *pneumie* jako pierwiastku życia, substancji o charakterze zarówno materialnym, jak i duchowym, który odżywia ludzkie ciało i mózg. *Pneuma* to także byt kognitywny, boski i naturalny zarazem, który odpowiada za postrzeganie świata, racjonalne myślenie oraz wybory etyczne człowieka. Ma ona właściwości przemieniające ludzkie ciało, w jej naturze leży także łączenie innych bytów bez ztracania ich właściwości. Jest boskim spoiwem całego kosmosu i ludzkiego ciała oraz odpowiada za przekazywanie obrazu ojca lub matki potomstwu. Gdzie można dopatrzyć się podobieństw pomiędzy Pawłowym i stoickim pojęciem *pneumy*? W jaki sposób przytoczone teksty pomagają nam lepiej zrozumieć myśl apostoła na temat Ducha? Na pytania te odpowiemy, analizując Rz 8, gdzie w największym spośród listów Pawła natężeniu pojawia się pojęcie *pneumy*.

2. Pawłowe ujęcie Ducha w Rz 8 w porównaniu z ideami stoickimi

Paweł, posługując się popularnym pojęciem *pneumy*, nie mógł uciec od konotacji, które nosiła ona w środowisku grecko-rzymskim. Elementy stoickiej wizji kosmosu i waga, jaką Stoa przyznawała duchowi, odbijała się także w innych szkołach filozoficznych i w poglądach medyków. Już na pierwszy rzut oka widać, że zarówno starożytne teksty filozoficzno-medyczne, jak i apostoł przypisują *pneumie* niezwykle ważną rolę. Równocześnie paralele nie powinny nam przysłonić zasadniczych różnic, które pojawiają się między Pawłem i ujęciem filozoficzno-medycznym. Zarówno analogie, jak i rozbieżności wydobędziemy teraz na światło dzienne, przechodząc do Pawłowego rozumienia *pneumy* w Rz 8.

2.1. Ludzka *pneuma*

W zgodzie z kulturą grecko-rzymską, która mianem *pneumy* opisywała zarówno istotę ludzką, jak i bóstwo, Paweł stosuje interesujące nas określenie w odniesieniu do Boga i do istoty człowieka. Różnica między nimi bywa tak dalece płynna, że pojawiający się termin *pneuma* komentatorzy odnoszą zarówno do Ducha Świętego, jak i do ludzkiego ducha, bądź też do obu równocześnie. Dobrym przykładem jest Rz 1,9, *exordium* Listu do Rzymian, gdzie apostoł przedstawia się jako Boży *liturgos*, ten który służy Panu (λατρεύω) „w swym Duchu/duchu” (ἐν τῷ πνεύματί μου), głosząc Ewangelię Jego

Syna⁶⁰. W wersji tym, który stanowi część dziękczynienia oraz zapewnienie o modlitwie, jaką Paweł zanosí za wspólnotę w Rzymie (Rz 1,8-10), pojawia się wiele powiązań ze słownictwem z Rz 1,1-7⁶¹. Składa się na nie także termin *pneuma*, którym w Rz 1,4 apostoł opisuje Tego, który odpowiada za objawienie Chrystusa jako pełnego mocy Syna Bożego. W miejscu tym zdecydowana większość komentatorów odnosi to określenie do Ducha Świętego, który odpowiadałby za objawienie się Syna Bożego poprzez powstanie z martwych⁶². Niektórzy myślą tu też o duchu Chrystusa, Jego szczególnej świętości czy też boskiej naturze jako miejscu, gdzie lokuje się Jego osobowość⁶³. Zdecydowanie bardziej przekonująca jest pierwsza interpretacja, według której Duch uczestniczy w ustanowieniu, czy też lepiej objawieniu bóstwa Jezusa poprzez wydarzenie zmartwychwstania⁶⁴. Czy ten sam Duch odpowiadałby za Pawłową posługę w Rz 1,9?

⁶⁰ Na temat retoryki Rz 1,1-17, zob. M. Kowalski, „«Slave of Christ, God's Cultic Minister, Debtor of Greeks and Barbarians». Pauline Apostolic Credentials in Rom 1,1-17”, *ZNKUL* 52/3 (2010) 3-23; S. Byrskog, „Epistolography, Rhetoric and Letter Prescript. Romans 1.1-7 as a Test Case”, *JSNT* 65 (1997) 27-46.

⁶¹ Zob. Ἰησοῦς Χριστός (1,1.4.6.7.8), θεός (1,1.4.7.8.9.10), πίστις (1,5.8), υἱός (1,3.4.9), πνεῦμα (1,4.9), εὐαγγέλιον (1,1.9).

⁶² W ten sposób O. Michel, *Der Brief an die Römer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966) 38; C.K. Barrett, *The Epistle to the Romans* (BNTC 6; London: Hendrickson 1991) 20; C.E.B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Introduction and Commentary on Romans I–VIII* (ICC; Edinburgh: T & T Clark 2004) 64 (autor postrzega tu Ducha jako dar Chrystusa, który w ten sposób w doświadczeniu zmartwychwstania potwierdza swoją boską naturę); D.J. Moo, *The Epistle to the Romans* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1996) 50; B. Witherington – D. Hyatt, *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004) 32 (nowy stan życia uświęconego i wywyższonego, w jaki Chrystus wkracza dzięki Duchowi po zmartwychwstaniu); B. Byrne, *Romans* (SP 6; Collegeville, MN: Liturgical Press 1996) 45; J.D.G. Dunn, *Romans 1–8* (WBC 38A; Dallas, TX: Word Books 1988) 14-15; L. Morris, *The Epistle to the Romans* (The Pillar New Testament Commentary; Leicester, England – Grand Rapids, MI: Apollos; Eerdmans 1988) 46; F.F. Bruce, *Romans. An Introduction and Commentary* (TNTC 6; Downers Grove, IL: InterVarsity Press 1985) 79; G.R. Osborne, *Romans* (The IVP New Testament Commentary Series; Downers Grove, IL: InterVarsity Press 2004) 32.

⁶³ Por. J.A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33; New York: Doubleday 1993) 236; W. Sanday – A.C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans* (ICC; New York 1897) 9; R. Jewett – R.D. Kotansky, *Romans. A Commentary on the Book of Romans* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press 2007) 106.

⁶⁴ Czasownik ὀρίζω, którego używa tu Paweł dla opisaní działania Ducha względem Jezusa, może znaczyć ustalenie granic, określenie, zdefiniowanie czegoś, wyznaczenie bądź ogłoszenie. Zob. BDAG, „ὀρίζω”, 723. W Rz 1,4 czasownik można zinterpretować na dwa sposoby: 1) Chrystus został ogłoszony pełnym mocy Synem Bożym; 2) Chrystus został ustanowiony pełnym mocy Synem Bożym. Można zgodzić się z Morris, *The Epistle to the Romans*, 45, twierdzącym, że obie z opcji interpretacyjnych są tu możliwe. K. L. Schmidt, „ὀρίζω”, *TDNT* V, 453 twierdzi, że nie ma między nimi specjalnej różnicy.

Tak twierdzą komentatorzy widzący tu Bożego Ducha, którego otrzymał Paweł, a który prowadzi go w jego misji głoszenia Ewangelii⁶⁵. Inni postrzegają w Rz 1,9 odniesienie do wewnętrznej części istoty ludzkiej, do najgłębszych aspektów naszej osobowości, w których człowiek podejmuje decyzję, aby służyć Bogu⁶⁶. Cranfield utożsamia *pneumę*, o której Paweł mówi w tym versie, z sercem modlącego się, zaś Sanday i Headlam mówią o niej jako o narzędziu, którym służy się Bogu⁶⁷. Pozycję pośrednią pomiędzy dwoma zarysowanymi powyżej poglądami przyjmują wreszcie Fee oraz Dunn. Pierwszy z nich dostrzega w Rz 1,9 odniesienie zarówno do boskiego, jak i ludzkiego ducha, drugi zaś mówi o Duchu Bożym, który oddziałuje na ludzkiego⁶⁸. Biorąc pod uwagę, że Paweł opatruje „ducha” w tym versie określeniem „mój”, można zgodzić się z autorami, którzy postulują tu raczej odniesienie do ludzkiej *pneumy*. W duchu, rozumianym jako najgłębsza ludzka istota, przestrzeń komunikowania się i więzi, Paweł wyraża swoją niewzruszoną wolę służenia Bogu.

Podobny problem sprawia Pawłowe użycie *pneumy* w Rz 8,10⁶⁹ czy Rz 8,15, gdzie termin pojawia się aż dwa razy dla określenia „Ducha/ducha niewoli” i „Ducha/ducha przybrania za synów”. Niektórzy uważają, że w obu przypadkach chodziłoby tu o Ducha Bożego. Nawet jeśli nie jest to odniesienie dosłowne, wyrażenie *πνεῦμα δουλείας* nawiązywałoby do Ducha, który nie sprowadza wierzących do roli niewolników, jak miało to miejsce w przypadku Prawa⁷⁰. Fitzmyer w „Duchu/duchu niewoli” widzi z kolei dyspozycję czy też nastawienie człowieka⁷¹. W podobnym

65 Zob. H. Strathmann, „λατρεύω”, *TDNT* IV, 64; W.G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (UNT 17; Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1929) 33; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings* (AGJU 10; Leiden: Brill 1971) 197-198; Jewett – Kotansky, *Romans*, 121.

66 Zob. Moo, *The Epistle to the Romans*, 58.

67 Zob. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 76-77; Sanday – Headlam, *A critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans*, 20; Fitzmyer, *Romans*, 245.

68 Zob. G.D. Fee, *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers 1994) 485-486; Dunn, *Romans 1–8*, 29. Por. także R.C.H. Lenski, *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans* (Columbus, OH: Lutheran Book Concern 1936) 58.

69 Większość widzi tu odniesienie do Ducha Bożego. Wśród tych, którzy dostrzegają tu odniesienie do ducha ludzkiego przedstawionego w opozycji do ciała, zob. Fitzmyer, *Romans*, 490; Sanday – Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans*, 198; Lenski, *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans*, 511 (nowe stworzenie, wewnętrzna natura człowieka). Zob. także innych, których wyliczają Jewett – Kotansky, *Romans*, 491 n. 80.

70 Por. Moo, *The Epistle to the Romans*, 500; Jewett – Kotansky, *Romans*, 497; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 396; Morris, *The Epistle to the Romans* 314; Witherington – Hyatt, *Paul's Letter to the Romans*, 217-218; K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (Zürich: EVZ-Verlag 1962) 480-481; Byrne, *Romans*, 252; T.J. Burke, *Adopted into God's Family. Exploring a Pauline Metaphor* (New Studies in Biblical Theology 22; Nottingham – Downers Grove, IL: Apollos; InterVarsity Press 2006) 140.

71 Zob. Fitzmyer, *Romans*, 499. Podobnie Sanday – Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans*, 202; J. Becker, „Quid locutio πάνιν εις φόβον in Rom 8-15 proprie

sensie Schreiner wiąże πνεῦμα δουλείας ze starym eonem, mówiąc o duchu ludzkim spletanym niewolą grzechu⁷². Ponieważ apostoł w Rz 8,15 mówi o Duchu, którego otrzymali wierzący (ἐλάβετε), upoważnia nas to do odniesienia obu terminów do Ducha Bożego. Metaforyczne czy też retoryczne zastosowanie wyrażenia rozwiązuje problem „Ducha niewoli”, sprawiając, że w obu przypadkach w Rz 8,15 możemy myśleć o celowości działania boskiej *pneumy*. Duch jest dawcą wolności oraz nowej tożsamości dzieci Bożych i nie wprowadza ich w naznaczoną strachem relację poddania Bogu.

Wreszcie podwójne odniesienie do *pneumy* pojawia się raz jeszcze w Rz 8,16, gdzie apostoł wspomina o Duchu, którego otrzymali wierzący, a który wspiera świadectwem „naszego ducha” (συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν), przekonując, że jesteśmy dziećmi Bożymi. O ile pierwsza wzmianka o *pneumie* bez wątpienia odnosi się do Ducha Świętego, o tyle druga znów sprawia problemy. Jaką rolę odgrywa w Rz 8,16 „nasz duch” i co oznacza? Jewett mimo logicznych trudności, do których się przyznaje, stwierdza, że w analizowanym wersie Paweł mówi o udzielonym człowiekowi Duchu Bożym, którego wspiera świadectwo tegoż samego Bożego Ducha⁷³. Aby uniknąć podobnego zapętlenia, lepiej pójść za tymi, którzy dostrzegają w określeniu τῷ πνεύματι ἡμῶν termin antropologiczny. Schlatter i Lagrange twierdzą, że chodzi tu o ludzką naturę odnowioną łaską Chrystusa, co ma ogólne oparcie w kontekście Rz 8, ale niekoniecznie da się wyczytać z Rz 8,16⁷⁴. Fitzmyer z kolei widzi tu aluzję do przestrzeni, w której chrześcijanin zanosi swoje modlitwy, uważając się za dziecko Boże⁷⁵. Moo wreszcie odnosi „naszego ducha” do części ludzkiej osobowości, która

valeat”, *Verbum Domini* 45 (1967) 162-167; R.H. Mounce, *Romans* (NAC 27; Nashville, TN: Broadman & Holman 1995) 182; Bruce, *Romans*, 166 (w obu przypadkach w w. 15); Lenski, *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans*, 521-522; C.G. Kruse, *Paul's Letter to the Romans* (The Pillar New Testament Commentary; Cambridge, U.K./Nottingham, England – Grand Rapids, MI: Eerdmans; Apollos 2012) 337-338.

⁷² Zob. T.R. Schreiner, *Romans* (BECNT 6; Grand Rapids, MI: Baker Books 1998) 423-425. Podobnie R.N. Longenecker, *The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2016) 703.

⁷³ Zob. Jewett – Kotansky, *Romans*, 500. Zob. także R. Jewett, „The Question of the «Apportioned Spirit» in Paul's Letters. Romans as a Case Study”, *The Holy Spirit and Christian Origins. Essays in Honor of James D.G. Dunn* (red. J.D.G. Dunn – G. Stanton – B.W. Longenecker – S.C. Barton) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004) 193-206, gdzie autor konsekwentnie interpretuje *pneumę* w Liście do Rzymian jako Ducha Świętego lub Ducha udzielonego chrześcijaninowi (bez odniesienia do ducha ludzkiego). Bożego Ducha udzielonego człowiekowi dostrzegają w Rz 8,16 także E. Schweizer, „πνεῦμα”, *TDNT* VI, 436; H. Paulsen, *Überlieferung und Auslegung in Römer 8* (WMANT 43; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1974) 100-101.

⁷⁴ Zob. A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief* (Stuttgart: Calwer 1959) 266; M.-J. Lagrange, *Saint Paul. Épître aux Romains* (Études Bibliques; Paris: Gabalda 1931) 202.

⁷⁵ Zob. Fitzmyer, *Romans*, 501. Podobnie Lenski, *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans*, 524.

otrzymuje świadectwo Ducha, a także „świadczy wraz z Nim” (συμμαρτυρεῖ), że jesteśmy dziećmi Bożymi⁷⁶.

Przyjmując, że „nasz duch” oznacza ludzką osobowość, jaką rolę przypisuje jej Paweł w Rz 8,16? Czy jest ona tylko pasywnym odbiorcą świadectwa Ducha Bożego na temat godności chrześcijan jako dzieci Bożych? Czasownik συμμαρτυρέω, którego używa tu Paweł, może znaczyć po prostu, że Duch Boży świadczy wobec ducha ludzkiego, że jesteśmy dziećmi Bożymi, lecz biorąc pod uwagę złożenie συν-, lepiej przetłumaczyć to jako wspólne świadectwo⁷⁷. Duch Boży potwierdzałby w tym przypadku świadectwo ludzkiego ducha, który także jest nośnikiem świadomości dzieci Bożych⁷⁸. Obiekcje, które wobec tej interpretacji wysuwają niektórzy komentatorzy protestanccy twierdzący, że duch ludzki nie może świadczyć o naszej godności dzieci Bożych, wydają się wynikać bardziej z luteranńskiej wizji grzeszności osoby niż z myśli św. Pawła⁷⁹. Duch ludzki ostatecznie pełni w Rz 8,16 funkcję miejsca spotkania oraz przyjęcia świadectwa Bożego Ducha, które dotyka rozumu i woli, rozumienia statusu chrześcijanina i związanego z nim działania. Ponadto sam duch ludzki świadczy o tym, że jesteśmy dziećmi Bożymi, znajdując tu wyraźnego sprzymierzeńca w Duchu Świętym.

Można zgodzić się ze Stowersem, który stwierdza, że łatwość, z jaką Paweł przechodzi od ducha ludzkiego do Bożego, może być powodowana podłożem hellenistycznym. W dalszym ciągu Listu do Rzymian da się znaleźć jeszcze jedno subtelne nawiązanie do tegoż podłoża. W Rz 12,11 Paweł zachęca wierzących, aby byli płomiennego ducha (τῷ πνεύματι ζέοντες). Poza generalną

⁷⁶ Zob. Moo, *The Epistle to the Romans*, 503-504. Na temat ludzkiego ducha w tym miejscu zob. także Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 403; Dunn, *Romans 1-8*, 454; Fee, *God's Empowering Presence*, 568; T.J. Burke, „Adoption and the Spirit in Romans 8”, *EvQ* 70 (1998) 322.

⁷⁷ Zob. BDAG, „συμμαρτυρέω”, 957; LSJM, „συμμαρτυρέω”, 1677; J.H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament. Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti* (New York: Harper & Brothers 1889) 596; W. Pöhlmann, „συμμαρτυρέω”, *EDNT* III, 288 stwierdza, że przedrostek συν- pełni tu jedynie funkcję intensyfikującą, stąd tłumaczenie „świadczyć”, „potwierdzać”. Podobnie H. Strathmann, „μάρτυς κτλ.”, *TDNT* IV, 509; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 403; F.L. Godet, *Commentary on Romans* (Grand Rapids, MI: Kregel 1977) 311; Morris, *The Epistle to the Romans*, 316; Kruse, *Paul's Letter to the Romans*, 339. Zob. jednak znaczenie słownikowe złożenia w LSJM, „συμμαρτυρέω”, 1677: „to bear witness with or in support of another”; E.A. Obeng, „Abba, Father. The Prayer of the Sons of God”, *ExpTim* 99/12 (1988) 365; Jewett – Kotansky, *Romans*, 500; Dunn, *Romans 1-8*, 454; Sanday – Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans*, 203; Longenecker, *The Epistle to the Romans*, 705; Lenski, *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans*, 524; Osborne, *Romans*, 207; Byrne, *Romans*, 253; Burke, *Adopted into God's Family*, 149.

⁷⁸ Por. Mounce, *Romans*, 183.

⁷⁹ Zob. Strathmann, „μάρτυς κτλ.”, 509; Morris, *The Epistle to the Romans*, 316-317 i jego odniesienie do stanowiska Lutra.

konfuzją wśród komentatorów niepewnych, czy chodzi o ducha ludzkiego, czy też Bożego⁸⁰, niektórzy sugerują tu odniesienie do popularnych poglądów stoickich, według których *pneuma* miała naturę gorącej, emanującej światłem substancji⁸¹. Czasownik, którego używa tu apostoł, oznacza wrzenie i ciepło, wydzielane choćby przez rozżarzone żelazo⁸². Widać zatem, że na bardzo ogólnym poziomie Paweł zbliża się do rozumienia *pneumy* charakterystycznego dla środowiska grecko-rzymskiego. Jest ona zarówno Boża, jak i ludzka, stanowiąc miejsce spotkania człowieka z bóstwem. Może być też jaśniejsza i pełna blasku.

Równocześnie jednak *pneuma* ludzka nie prezentuje u apostoła charakterystycznych materialnych własności *pneumy* z ujęcia stoików. W Rz 11,8, gdzie można by się domyślać charakterystycznych dla dzieł medycznych paraleli dla zanieczyszczonego i chorego ducha, Paweł cytuje Iz 29,10, mówiąc o „duchu odurzenia”, który uniemożliwia przyjęcie Ewangelii⁸³. Nie ma mowy o materialnej przyczynie defektywnego postrzegania rzeczywistości, jest natomiast odniesienie do Pism i wszechmocy Boga, doświadczającego swój lud. Marie E. Isaacs i John R. Levison zwracają także uwagę na fakt, że utożsamienie ducha ludzkiego z Bożym jest zjawiskiem charakterystycznym nie tylko dla hellenistycznego ujęcia *pneumy*⁸⁴. Znajdujemy je także w Starym Testamencie (LXX), jak choćby w Ps 51,12-13, gdzie mówi się o duchu ludzkim, świętym i Bożym zarazem, i u pisarzy żydowskich. Rozróżnienie pojawia się także w literaturze qumrańskiej⁸⁵. Co więcej, według Isaacs, Paweł w zgodzie z judaizmem

80 Na temat ludzkiego ducha w Rz 12,11, zob. Fitzmyer, *Romans*, 654. Sanday – Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans*, II, 361; Fee, *God's Empowering Presence*, 611-612, myślą, że głównym punktem odniesienia jest tu duch ludzki, ale z nawiązaniem do Ducha Świętego darowanego człowiekowi, który zapala go gorliwością, zob. Jewett – Kotansky, *Romans*, 763; J.D.G. Dunn, *Romans 9–16* (WBC 38B; Dallas, TX: Word Books 1988) 742; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, II, 634; Moo, *The Epistle to the Romans*, 778.

81 Por. Dunn, *Romans 9–16*, 742.

82 Zob. LSJM, „ζέω”, 755; J.H. Moulton – G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (London: Hodder & Stoughton 1930) 272; A. Oepke, „ζέω κτλ.”, *TDNT* II, 875-876.

83 Por. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, II, 550; Fitzmyer, *Romans*, 606. Na temat „snu duszy”, zob. H.C.G. Moule, *The Epistle to the Romans* (Fort Washington, PA: Christian Literature Crusade 1975) 290. Na temat rzadkiego słowa κατάνυξις („odrętwienie”, „głęboki sen”) pochodzącego od κατανύσσομαι, zob. Sanday – Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans*, 314-315.

84 Zob. Isaacs, *The Concept of Spirit*, 35-42, 70-78 (NT); J.R. Levison, *The Spirit in First-Century Judaism* (AGJU 29; Leiden – Boston, MA: Brill 2002) 65-69.

85 Zob. E.J. Pryke, „«Spirit» and «Flesh» in the Qumran Documents and Some New Testament Texts”, *RevQ* 5/3 (1965) 345-346; J.S. Vos, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie* (Van Gorcum's Theologische Bibliotheek 47; Assen: Van Gorcum 1973) 58-61; A.E. Sekki, *The Meaning of Ruah at Qumran* (SBLDS 110; Atlanta, GA: Scholars Press 1989) 71-143; R.W. Kvalvaag, „The Spirit in Human Beings in Some Qumran Non-Biblical Texts”, *Qumran between the Old and New Testaments* (red. F.H. Cryer – T.L. Thompson) (JSNTSup 290; Sheffield: Sheffield Academic Press 1998) 170-179.

hellenistycznym pojmowałby ludzką *pneumę* zawsze jako transcendentną i świętą, spokrewnioną z boskim Duchem⁸⁶. To stwierdzenie wydaje się zbyt daleko posunięte i wymaga bardziej dogłębnego studium. Na podstawie Rz 8 można stwierdzić, że Paweł rozumie ludzką *pneumę* jako miejsce spotkania z Bogiem i podjęcia decyzji o służeniu Mu. Nowość ujęcia Pawłowego polega także na tym, że duch ludzki, nie tylko Boży, jest nośnikiem nowej tożsamości dzieci Bożych i świadczy o niej wspomagany przez Ducha Świętego (Rz 8,16).

2.2. *Pneuma* jako byt kognitywny

W zgodzie z greckimi teoriami filozoficznymi i medycznymi Paweł rozumie *pneumę* jako byt kognitywny, obdarzający człowieka wiedzą i prowadzący go do nowego życia. W tym sensie można odczytywać pierwszy dar, jakim Duch obdarza wierzących, a jakim – według Rz 5,5 – jest Boża miłość. Rozlewając ją w sercach chrześcijan, Duch daje im poznać istotę samego Boga⁸⁷. Jego działanie niewątpliwie dotyczy tu sfery kognitywnej rozumianej jednak w możliwie szerokim sensie życiowego doświadczenia. Duch wprowadza wierzących w doświadczenie Bożej miłości, której hojność jest z kolei gwarancją i zapowiedzią ich przyszłej chwały⁸⁸. Doświadczenie to, którego pośrednikiem jest Duch, zostanie rozwinięte w dalszej części Rz 5–8, w szczególności sposób w rozdziale ósmym, gdzie Duch odpowiada za życie etyczne, tożsamość oraz dziedzictwo chrześcijan⁸⁹.

⁸⁶ Zob. Isaacs, *The Concept of Spirit*, 79.

⁸⁷ Na temat Ducha, który udziela tu wierzącym istoty samego Boga, zob. Fitzmyer, *Romans*, 398: „God himself is love, in giving us love he imparts to us something of his own nature, or, in Pauline language, his Spirit”. Na temat Bożej miłości jako formy objawiania się Ducha, zob. Dunn, *Romans 1–8*, 253.

⁸⁸ Zob. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, I, 263: „the Holy Spirit has worked in our hearts the knowledge of God’s love for us, rather than in the sense (as has sometimes been suggested) that the fact of the Spirit’s presence is a proof that God loves us (or that the Spirit’s presence is the gift given by God’s love or an earnest of the fulfilment of our hope). [...] The proof that our hope will not disappoint us in the end is the fact of the amazing generosity of God’s love for us – a fact which we have been enabled to know and understand by the gift of His Spirit to us”.

⁸⁹ Na temat *exordium* w Rz 5,1-11, które przygotowuje tematy Rz 5–8, zob. M. Kowalski, „Nowe życie jak ziarno gorzycy. Spójność argumentacji retorycznej Pawła w Rz 5–8”, *BibAn* 7/4 (2017) 461. Na temat styku pomiędzy Duchem, Prawem i etyką nowego życia w Chrystusie w Rz 8, spośród wielu opracowań zob. M. Bouttier (red.), *Battesimo e giustizia in Rom 6 e 8* (Rome: Abbazia S Paolo Fuori le Mura 1974); J.-M. Cambier – B. Langley (red.), *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8* (Rome: St Paul’s Abbey 1976); J. Maston, *Divine and Human Agency in Second Temple Judaism and Paul. A Comparative Study* (WUNT II/297; Tübingen: Mohr Siebeck 2010) 124-174; V. Rabens, *The Holy Spirit and Ethics in Paul. Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life* (WUNT II/283; Tübingen: Mohr Siebeck 2010) 203-241;

Rozpoczynając od wymiaru etycznego, Duch jest siłą prowadzącą wierzących do nowego życia w Chrystusie⁹⁰. Jego nowość, jak stwierdza apostoł, polega na tym, że w życiu ochrzczonych wypełniają się wymogi Prawa (δικαίωμα τοῦ νόμου) (Rz 8,4). To, co do tej pory było niemożliwe, a co Paweł opisywał w dramatycznych obrazach w rozdziale siódmym, staje się w życiu chrześcijan osiągalną rzeczywistością. Ci, którzy pozostają w Chrystusie, nie są już fatalnie rozdarci pomiędzy pragnieniem a niemożnością wypełnienia Prawa, jak ma to miejsce w przypadku „ja” opisywanego w Rz 7,7-25. Postępując według Ducha (κατὰ πνεῦμα), mogą oni liczyć na to, że to, co nakazuje Prawo, wypełni się w ich życiu. Strona bierna πληρωθῆναι nie wyklucza współdziałania człowieka, ale wydaje się kłaść szczególny nacisk na aktywną rolę Ducha w tym dziele.

Wypełnienie Prawa w chrześcijaństwie rozumieć można na dwa sposoby⁹¹. Pierwszy nazywa się czasem jurydycznym lub soteriologicznym, ponieważ podkreśla on Boże działanie i wskazuje na Chrystusa, który przez swój krzyż i zmartwychwstanie wypełnił Prawo i jego wymóg sprawiedliwości⁹². W interpelacji tej zwraca się uwagę na *passivum theologicum* πληρωθῆναι i na fakt,

S. Siikavirta, *Baptism and Cognition in Romans 6–8. Paul's Ethics beyond «Indicative» and «Imperative»* (WUNT II/407; Tübingen: Mohr Siebeck 2015); B. Byrne, „Living out the Righteousness of God. The Contribution of Rom 6:1-8:13 to an Understanding of Paul's Ethical Presuppositions”, *CBQ* 43/4 (1981) 557-581; T. Engberg-Pedersen, „Galatians in Romans 5-8 and Paul's Construction of the Identity of Christ Believers”, *Texts and Contexts. Biblical Texts in their Textual and Situational Contexts: Essays in Honor of Lars Hartman* (red. L. Hartman – T. Fornberg – D. Hellholm – C.D. Hellholm) (Oslo – Boston: Scandinavian University Press 1995) 477-505; H. Giesen, „Befreiung des Gesetzes aus der Sklaverei der Sünde als Ermöglichung der Gesetzeserfüllung (Röm 8,1-4)”, *BZ* 53/2 (2009) 179-211; L.E. Keck, „The Law and «The Law of Sin and Death» (Rom 8:1-4). Reflections on the Spirit and Ethics in Paul”, *The Divine Helmsman. Studies on God's Control of Human Events, Presented to Lou H. Silberman* (red. L.H. Silberman – J.L. Crenshaw – S. Sandmel) (New York: KTAV 1980) 41-57; S. Lyonnet, „Christian Freedom and the Law of the Spirit According to Paul”, *The Christian Lives by the Spirit* (red. I. de La Potterie – S. Lyonnet) (Staten Island, NY: Alba House 1971) 145-174; F. Matera, „Living in Newness of Life: Paul's Understanding of the Moral Life”, *Celebrating Paul. Festschrift in Honor of Jerome Murphy-O'Connor, O.P., and Joseph A. Fitzmyer, S.J* (red. J. Murphy-O'Connor – J.A. Fitzmyer – P. Spitaler) (CBQMS 48; Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America 2011) 152-168; R. Penna, „Come interpretare la «giustizia della legge» in Rom 8,4”, *Atti del VI Simposio di Tarso su S. Paolo apostolo* (red. L. Padovese) (Turchia, la Chiesa e la Sua Storia 14; Roma: Istituto Francese di Spiritualità. Pontificio Ateneo Antoniano 2000) 25-46; H. Räisänen, „Das Gesetz des Glaubens (Röm. 3.27) und das Gesetz des Geistes (Röm. 8.2)”, *NTS* 26 (1979) 101-117.

⁹⁰ Na temat daru Ducha i życia etycznego chrześcijanina, zob. G.D. Fee, *Paul, the Spirit, and the People of God* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers 1996) 97-111.

⁹¹ Różne opcje interpretacyjne opisuje szczegółowo Penna, „Come interpretare la «giustizia della legge» in Rom 8,4”, 25-30.

⁹² Por. Moo, *The Epistle to the Romans*, 484-485; Fitzmyer, *Romans*, 487-488; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, I, 384-385; Byrne, *Romans*, 244; Mounce, *Romans*, 176-177; Witherington – Hyatt, *Paul's Letter to the Romans*, 215; P. von der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie* (FRLANT 112; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1975) 232-238.

że to, co obwieszcza się w Rz 8,4, jest nieosiągalne dla człowieka, stanowiąc raczej wspólne dzieło Ojca, Syna i Ducha w chrześcijaństwie. Przez wiarę, nie przez uczynki, może on uczestniczyć w rzeczywistości, będącej dziełem Boga dokonany przez Chrystusa w Duchu Świętym⁹³. Postępowanie wierzących według Ducha staje się tu znakiem i konsekwencją nowego życia otrzymanego w Chrystusie. W interpretacji Johna A. Bertone wobec radykalnej dyskontynuacji, która charakteryzuje starą i nową ekonomię zbawienia, Duch staje się jedynym *principium* życia moralnego wierzących⁹⁴. Prawo jako takie staje się zbędne, a wysiłek ochrzczonych polega na otwarciu się na działanie Bożego Ducha w nich.

Drugi sposób interpretacji Rz 8,4 kładzie nacisk na życie moralne wierzących i ich uświęcenie, które dokonuje się wciąż na podstawie Bożego Prawa. Duch, który mieszka w chrześcijaństwie, daje mu siłę do tego, aby przez postępowanie według Jego wskazań i życie przykazaniem miłości wypełnił on sprawiedliwe wymagania Prawa⁹⁵. Spełniają się zapowiedzi prorockie, według których chrześcijanie stają się uczestnikami „Nowego Przymierza”, a Prawo zostaje zinterioryzowane, zapisane w ich sercach (Jr 31,33; Ez 36,26-28)⁹⁶. Leon Morris, reprezentujący tę pozycję, podkreśla, że soteriologia nie powinna być tu oddzielona od uświęcenia, ponieważ uzdolnienie wierzącego do etycznego życia swymi korzeniami tkwi mocno w dziele Chrystusa⁹⁷. Jeszcze wyraźniej kwestię tę stawia Grant R. Osborne, według którego nie można wybierać między wyżej zarysowanymi interpretacjami. Wymóg Prawa wypełnia się zarówno w ofierze Chrystusa, jak i w moralnym życiu wierzących, które z niej wypływa⁹⁸. Jednakowoż w drugiej interpretacji zdecydowanemu dowartościowaniu ulega wysiłek ludzki, dzięki któremu przez moralne postępowanie intencja Prawa, jaką jest zbawienie człowieka, wypełnia się w życiu ochrzczonych.

⁹³ Aspekt życia według Ducha polegający na przyjęciu usprawiedliwienia przez wiarę podkreśla C.F.D. Moule, „«Justification» in Its Relation to the Condition κατά πνεύμα (Rom. 8:1-11)”, *Battesimo e giustizia in Rom 6 e 8* (red. M. Bouttier) (Rome: Abbazia S Paolo Fuori le Mura 1974) 184-187.

⁹⁴ J.A. Bertone, « *The law of the Spirit* ». *Experience of the Spirit and displacement of the Law in Romans 8:1-16* (Studies in Biblical Literature 86; Bern – Frankfurt am Main: Lang 2005). Podobnie Penna, „Come interpretare la «giustizia della legge» in Rom 8,4”, 43-46.

⁹⁵ Por. Moule, „«Justification» in Its Relation to the Condition κατά πνεύμα (Rom. 8:1-11)”, 177-201; Morris, *The Epistle to the Romans*, 303-304; Bruce, *Romans*, 163-164; Schreiner, *Romans*, 404-408; Kruse, *Paul's Letter to the Romans*, 329-330; Byrne, „Living out the Righteousness of God”, 567-580; Giesen, „Befreiung des Gesetzes aus der Sklaverei der Sünde als Ermöglichung der Gesetzeserfüllung (Röm 8,1-4)”, 179-211.

⁹⁶ Por. S. Lyonnet, „Rom 8,2-4 a la lumiere de Jeremie 31 et d'Ezechiel 35-39”, *Melanges Eugene Tisserant* 1 (1964) 311-323.

⁹⁷ Zob. Morris, *The Epistle to the Romans*, 304.

⁹⁸ Zob. Osborne, *Romans*, 197.

Podobną logikę dostrzec można w argumentacji Pawła w Rz 8,3-4, w której płynnie przechodzi on od dzieła Syna do działania Ducha Świętego w wierzących. Jakkolwiek zdefiniujemy wymóg Prawa, jako życie przykazaniem miłości⁹⁹, sprawiedliwość¹⁰⁰ czy Bożą wolę zbawienia i zjednoczenia ludzkości¹⁰¹, działanie Ducha, jak słusznie argumentuje Thomas R. Schreiner, nie oznacza zawieszenia działania człowieka, na które wskazuje περιπατέω w Rz 8,4 oraz kontekst argumentacji Pawła¹⁰². Nacisk, jaki w Rz 6 apostoł kładzie na zerwanie z grzechem i życie w zgodzie z tożsamością chrzcielną, sugeruje, jak wielką wagę przywiązuje on do wysiłku moralnego wierzących. Z Rz 8 wynika, że wysiłek ten staje się owocnym dzięki mieszkającemu w nas Duchowi, lecz nie znaczy to, że wyręcza on chrześcijanina w jego dążeniu do świętości. Ilość wezwań, jaka pojawia się w tym rozdziale, dotycząca poddawania się Duchowi i unikania postępowania według ciała, wyraźnie dowartościowuje perspektywę antropologiczną (8,4-15)¹⁰³. Dzięki Duchowi ludzki wysiłek ukierunkowany na życie moralne może osiągnąć swój cel.

Duch odpowiada za nowe życie chrześcijanina, a postępowanie według jego wskazań prowadzi do życia i pokoju (Rz 8,6). Paweł, wprowadzając w Rz 8,4 antytezę Duch–ciało, sugeruje już, że prowadzenie Ducha stoi w sprzeczności z kierowaniem się popędami ciała, które rozumie jako stary, naznaczony grzechem i rozdarciem wewnętrznym sposób życia. Jest on wrogi Bogu i nie jest w stanie podporządkować się Bożemu Prawu (Rz 8,7). Od niego właśnie ocala wierzących prowadzenie Ducha, który uzdalnia ich do postępowania podobającego się Bogu (Rz 8,8). Apostoł stwierdza wręcz, że Duch pomaga ochrzczonym uśmiercać „popędy ciała”, otwierając przed nimi perspektywę nowego życia (Rz 8,12-13)¹⁰⁴. Widać wyraźnie, że choć jest On niezbędny dla nowego życia chrześcijanina, nie wyręcza go w wysiłku walki ze starym, podążającym za pożądaniem ciała człowiekiem¹⁰⁵.

⁹⁹ Por. Moo, *The Epistle to the Romans*, 482; Mounce, *Romans*, 177; Bruce, *Romans*, 163.

¹⁰⁰ Por. Fitzmyer, *Romans*, 487; Byrne, *Romans*, 244.

¹⁰¹ Por. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 384; Jewett – Kotansky, *Romans*, 485; Dunn, *Romans 1–8*, 423.

¹⁰² Zob. Schreiner, *Romans*, 405-406.

¹⁰³ Por. J. Lambrecht, „The Implied Exhortation in Romans 8, 5-8”, *Gregorianum* 81/(3)3 (2000) 441-451.

¹⁰⁴ W Rz 8,12-13 poprzez uśmiercanie grzesznych zapędów ciała dzięki Duchowi konkretyzuje się, według Dillona, zapowiedź z Rz 8,2, gdzie apostoł mówi o wypełnieniu się sprawiedliwego wymogu Prawa wobec wierzących. Zob. R.J. Dillon, „The Spirit as Taskmaster and Troublemaker in Romans 8”, *CBQ* 60/4 (1998) 693-696.

¹⁰⁵ Podobnie jak w Rz 8,14 prowadzenie Ducha wymaga zgody i współpracy człowieka. Por. Fitzmyer, *Romans*, 499; Dunn, *Romans 1–8*, 450 (według autora wysiłek wydaje się ten sam, co w wymaganiach stawianych przez Mojżesza, lecz inne są motywacja i wsparcie); Jewett – Kotansky, *Romans*, 495 (prowadzeni przez Ducha wierzący mają dokonywać wyborów etycznych i uśmiercać w sobie starego człowieka).

Prowadzenie Ducha ma wyraźny wymiar kognitywny, co widać w słownictwie, jakim posługuje się Paweł, aby opisać Jego działanie. W Rz 8,5-6 mówi on o „myśleniu” i „postawie” inspirowanej przez Ducha (φρονέω/φρόνημα). Czasownik φρονέω oprócz zrozumienia, opinii czy sądu na jakiś temat, wyraża w grece namysł, zamysł, intencję, czyjaś postawę czy życiowe nastawienie¹⁰⁶. Podobne znaczenie przyjmuje także bliskoznaczny mu rzeczownik φρόνημα, który oznacza umysł, wolę, skupienie się na czymś, sposób myślenia, postawę¹⁰⁷. W tradycji greckiej φρόνησις i terminy pokrewne oznaczały mądrość o nastawieniu praktycznym, która według Platona, pomaga człowiekowi w wyborach pomiędzy dobrem i złem (*Prot.* 352C). Z niej, zarówno według przedstawicieli Akademii, jak i Stoy, wyrastają wszystkie inne cnoty¹⁰⁸. Arystoteles określał ją jako dar Boży prowadzący do dobrego i moralnego życia¹⁰⁹.

U Pawła φρονέω pojawia się w sensie ukierunkowania na wyższe, niebieskie cele w Flp 3,15 i Kol 3,1. Czasownik ten występuje także w epistolarium paulowym w kontekście postaw wspólnotowych, w wezwaniach do tego, aby nie wynosić się ponad innych i trwać we wzajemnej zgodzie (Rz 11,20.25; 12,3.16). Motywacją dla wspólnego myślenia i działania jest przykład Chrystusa, ku któremu zmierzają egzorty apostoła w Flp 2,2-6 (zob. także Rz 14,6)¹¹⁰. Paweł w Rz 8,5-6 aplikuje do Ducha terminy φρονέω/φρόνημα i wzywa chrześcijan, aby nie tylko w swoim myśleniu, ale w dokonywanych wyborach, przyjmowanych postawach i w życiu moralnym kierowali się Duchem i stawali po Jego stronie¹¹¹. Sanday – Headlam słusznie widzą w Pawłowym φρονέω decyzję, która angażuje wszystkie sfery człowieka: wolitywną, emocjonalną i intelektualną¹¹². Przytoczone powyżej passusy z listów Pawła pomagają także określić życiową orientację proponowaną przez Ducha jako ukierunkowaną na dobro wspólnoty, naśladowanie Chrystusa i pełne zjednoczenie z Nim. Można tu mówić o cechach osobowych Ducha, który staje się dla wierzących źródłem i motywacją dla Bożego myślenia i postaw moralnych. Innymi słowy, prowadzi On uczniów

¹⁰⁶ Zob. BDAG, „φρονέω”, 1065; LSJ, „φρονέω”, 1956; G. Bertram, „φρονέω”, *TNDT IX*, 220-224; H. Paulsen, „φρονέω”, *EDNT III*, 438-439. Na temat pojęcia zob. także Jewett – Kotansky, *Romans*, 486-487 z odniesieniem do J. Hirschberger, *Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate* (Philologus, Supplementband 25/1; Leipzig: Dieterich 1932) 12-17, 186-188.

¹⁰⁷ Zob. BDAG, „φρόνημα”, 1066; LSJ, „φρόνημα”, 1956; H.R. Balz – G. Schneider, „φρόνημα”, *EDNT III*, 439.

¹⁰⁸ Por. Bertram, „φρονέω”, *TNDT IX*, 221-223.

¹⁰⁹ Zob. Arystoteles, *Metaph.* 1.2.11-12; ; *Eth. nic.* 6.5.1-2.

¹¹⁰ Por. Bertram, „φρονέω”, 232; Balz – Schneider, „φρόνημα”, 439.

¹¹¹ Por. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 386; Barrett, *The Epistle to the Romans*, 148; Moo, *The Epistle to the Romans*, 486; Dunn, *Romans 1-8*, 425-426.

¹¹² Zob. Sanday – Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans*, 195.

Chrystusa do rozpoznania tego, co służy życiu, pokojowi i praktycznej aplikacji tychże prawd¹¹³.

Rz 8,4 oraz antyteza ciało–Duch, na której opiera się myśl Pawła w Rz 8,5-13, sprawiają, że Duch jawi się w całej rozciągłości jako siła, przewodnik i inspiracja dla życia moralnego chrześcijanina. Obraz ten dominuje w pierwszej części rozdziału ósmego, który Paweł kończy retorycznym *conclusio* w w. 14-17. Ważną rolę odgrywa w nim znów Duch Święty, o którym mówi się, że prowadzi On (ὁ) wierzących, nazwanych tu dziećmi Bożymi (8,14)¹¹⁴. Koncept adopcji i dziecięstwa Bożego wyrasta na podstawowy w Rz 8,14-17 i doczekał się już wielu opracowań w kluczu teologicznym i historyczno-społecznym¹¹⁵. W tym miejscu skupmy się jedynie na kognitywnym wymiarze roli Ducha, postulowanym zresztą przez liczne grono komentatorów. Ponieważ dar usynowienia został wierzącym podarowany przez Boga w Chrystusie i dzięki Jego dziełu, Moo rezerwuje dla Ducha rolę Tego, który zasadniczo komunikuje go wierzącym. Udziela On im tegoż daru, wprowadzając w rzeczywistość dzieci Bożych, potwierdzając Bożą adopcję i czyniąc ochrzczonych świadomymi ich nowej tożsamości¹¹⁶. Podobnie Fitzmyer dostrzega w Duchu Tego, który uświadamia wierzącym ich nowy status, przemawiając do ich ducha i wspierając go swoim świadectwem (8,16). Równocześnie daje on im dyspozycję i mentalność ludzi wolnych, nie niewolników (8,15). Dynamizm Ducha ustanawia synostwo i umożliwia wierzącym uznanie go¹¹⁷. Cranfield, komentując 8,16 i świadectwo Ducha wobec ludzkiego ducha, mówi o wiedzy z wysoka, jaką On przekazuje, a której nie jesteśmy w stanie sami sobie udzielić¹¹⁸. Najskromniej rola Ducha przedstawia się w ujęciu Byrne'a, który Jego działaniu przypisuje jedynie świadomość statusu dzieci Bożych, którą mogą cieszyć się wierzący¹¹⁹. Podobnie

113 Na temat Ducha i etyki Pawła pojmowanej jako właściwe nastawienie umysłu, zrozumienie i wynikająca z tego praktyka życiowa (upodobnienie do Chrystusa, interioryzacja woli Bożej) zob. A. Munzinger, *Discerning the Spirits. Theological and Ethical Hermeneutics in Paul* (Society for New Testament Studies Monograph Series 140; Cambridge UK – New York: Cambridge University Press 2007) 173-184.

114 Na temat związku obrazu prowadzenia w Rz 8,14 z tradycją *exodusu*, zob. I. de La Potterie, „Le chrétien conduit par l'Esprit dans son cheminement eschatologique (Rom 8,14)”, *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8* (red. J.-M. Cambier – B. Langley) (Rome: St Paul's Abbey 1976) 221-223. Podobnie w Ga 5,16.17.18 Paweł wzywa do postępowania według Ducha (πνεύματι περιπατεῖτε) bez spełniania pożądań ciała (Ga 5,16-17) i do tego, aby dać się prowadzić Duchowi (πνεύματι ἄγεσθε) (Ga 5,18).

115 Zob. Rabens, *The Holy Spirit and Ethics in Paul*, 219-237; M. Kowalski, „The Brokerage of the Spirit in Rom 8”, *CBQ* 80/4 (2018) 636-654 wraz z bibliografią.

116 Zob. Moo, *The Epistle to the Romans*, 502.

117 Zob. Fitzmyer, *Romans*, 499-501.

118 Zob. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 402.

119 Zob. Byrne, *Romans*, 249. Burke, *Adopted into God's Family*, 143 mówi po prostu o Duchu, którego nie da się oddzielić od adopcji Bożych synów, kolejne minimalistyczne stwierdzenie, które nie rozjaśnia w żaden sposób jego roli.

komentatorzy tłumaczą bliźniaczy *passus* w Ga 4,6, gdzie Paweł mówi o Duchu, którego otrzymują wierzący, a który woła w ich sercach „Abba, Ojcie!”¹²⁰.

Rabens między innymi słusznie zwraca uwagę na fakt, że rola Ducha nie ogranicza się tu tylko i wyłącznie do wąsko pojętego aspektu kognitywnego. Życie etyczne możliwe jest dzięki relacji z Bogiem, Synem oraz wspólnotą, w które wprowadza Duch¹²¹. Duch nie tylko przypomina wierzącym ich status dzieci Bożych, ale także go umożliwia. Okrzyk „Abba”, który wybrzmiewa z ich ust, inspirowany Jego obecnością, oznacza bliską, synowską i opartą na miłości relację z Bogiem. Oznacza także naśladowanie Chrystusa w jego relacji do Boga, który w tym samym Duchu, z miłością zanosił swą modlitwę do Ojca¹²². Wreszcie Duch zanurza wierzących w doświadczeniu Kościoła, ponieważ wołanie to płynie już nie z jednych ust, ale poprzez wielu (*κράζομεν*).

Kognitywne działanie Ducha przybiera tu charakter daleko szerszy niż oddziaływanie na intelekt wierzących. Daje im On poznać, czyli doświadczyć, bliskości i miłości Boga, czyni ich naśladowcami Syna i sprawia, że stają się wspólnotą. Duch, świadcząc wobec ducha chrześcijanina w Rz 8,16, nie tylko inspiruje modlitwę „Abba”, ale także wiarę w dzieło Chrystusa¹²³. Ostatecznie także podtrzymuje On w ochrzczonych nadzieję uczestniczenia w chwale Chrystusa, skoro jako dzieci mają oni udział w Bożym dziedzictwie (8,17). Istotnym jest fakt, że status synów i dzieci Bożych może i powinien być tu odczytany także jako motywacja do życia etycznego wierzących. Zdając sobie sprawę z tego, kim są, i z oczekującego ich dziedzictwa, tym bardziej przy pomocy Ducha będą oni w stanie uśmiercać popędy ciała, o których Paweł mówi w Rz 8,12-13¹²⁴.

Do jakiego stopnia kognitywne ujęcie *pneumy* w Rz 8 zbliża Pawła do myśli stoickiej? Bliskość między nimi eksponował Troels Engberg-Pedersen, według którego Duch w Rz 8 posiada wyraźny wymiar poznawczy, prowadząc wierzących do poznania Bożych darów, do zrozumienia problemu grzechu i uzdalniając

120 Na temat poznania i tożsamości synów Bożych, której Duch udziela wierzącym w Ga 4,6, zob. F.F. Bruce, *The Epistle to the Galatians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans; Paternoster 1982) 198-199; R.Y.K. Fung, *The Epistle to the Galatians* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1988) 184-185; R.N. Longenecker, *Galatians* (WBC 41; Dallas, TX: Word Books 1998) 174; De Boer, Martinus C. *Galatians, Galatians. A Commentary* (The New Testament Library; Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2013) 265.

121 Por. Rabens, *The Holy Spirit and Ethics in Paul*, 204, 215-241.

122 Por. Dunn, *Romans 1–8*, 453-454; Morris, *The Epistle to the Romans*, 316; Kruse, *Paul's Letter to the Romans*, 337.

123 Por. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 402.

124 Por. Burke, „Adoption and the Spirit in Romans 8”, 318-320; Burke, *Adopted into God's Family*, 143-147; Dunn, *Romans 1–8*, 462; D.J. Venter, „The Implicit Obligations of Brothers, Debtors and Sons (Romans 8:12-17)”, *Neot.* 48/2 (2014) 294-298.

człowieka do nowego życia w Chrystusie¹²⁵. Według autora 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. Problemem akcentowanym przez apostoła jest słabość woli połączona z niezrozumieniem własnych poczynąń 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 mieszkającą w nich materialną *pneumą* (zob. także Rz 8,3-4). Tylko stoickie rozumienie *pneumy*, jako równocześnie materialnej i kognitywnej, pozwala – według Engberg-Pedersena – na błyskawiczne przejście od stanu niemocy woli z Rz 7 do nowego życia opisanego w Rz 8,1-13¹²⁶.

Paralełę z myślą stoicką dostrzega u Pawła także Troy Martin, zwracając uwagę na prowadzenie wiernych przez Ducha (Rz 8,14) i życie według Niego (Rz 8,4; por. Ga 5,16-18;). Duch jest dawcą obrzezanego serca, które jest wierne Bogu (Rz 2,29), daje zrozumienie tajemnic Chrystusa (1 Kor 2,10-14) i wpaja wierzącym Jego myślenie (1 Kor 2,16). W Rz 8 przedstawia się Go jako racjonalną zasadę ich postępowania, motywację, a nawet siłę, która kontroluje ich decyzje¹²⁷.

Posłuszeństwo Duchowi, które prowadzi do szczęśliwego i dobrego życia, niewątpliwie stanowi punkt wspólny między Pawłem i kulturą starożytną. Szczęście to Paweł opisuje ostatecznie w kategoriach zbawienia człowieka. Choć funkcja kognitywna *pneumy* pojawia się w tekstach starożytnych, opisywana jest ona zasadniczo na sposób mechaniczny. Duch stanowi naturalny pomost pomiędzy światem boskim i ludzkim, zapewniając swego rodzaju przepływ materii między nimi. Działa w oku, niesie informacje do mózgu, jest częścią wszechświata. Pawłowi obce jest mechaniczne ujęcie działania Ducha, jego immanencja i ściśle przypisanie do materialnego świata. Formuły posyłania i dawania Ducha oddają jego dynamizm i ruch, co jest spójne z wizją stoicką, ale równocześnie podkreślają aspekt daru i jego szczególne powiązanie z Ojcem i Synem. W Rz 8,3-4 apostoł wyraźnie wiąże prowadzenie Ducha z dziełem Chrystusa, w którym jest ono zakorzenione¹²⁸. To także perspektywa, w której czytać należy działanie Ducha w całym rozdziale ósmym.

¹²⁵ Zob. T. Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit* (Oxford: Oxford University Press 2010) 77-79.

¹²⁶ Zob. Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul*, 79, 232 n. 7: „In Stoicism, by contrast, a change of understanding eo ipso implies a change of the «will». That is why Stoicism, in particular, fits the notion of a «conversion»: a change in the understanding that is so comprehensive that the person both sees everything else in the light of the new insight and also acts upon (and hence wills) it”.

¹²⁷ Por. Martin, „Paul’s Pneumatological Statements and Ancient Medical Texts”, 119-121.

¹²⁸ Por. J.-N. Aletti, „Romans 8. The Incarnation and Its Redemptive Impact”, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul. Collected Essays: Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology* (SubBi 43; Roma: Gregorian & Biblical Press 2012) 115-116.

Paweł, mówiąc o myśleniu i życiowej postawie, w której wierzący podążają za Duchem (8,5-6), wydaje się odwoływać do tak popularnego w tradycji greckiej uznania dla rozumu jako źródła cnót oraz życia moralnego. Równocześnie jednak Duch wysuwa się u apostoła na pierwsze miejsce, jeśli chodzi o etykę i poznanie Boga. Nie może go tu zastąpić rozum, który dla filozofów był najważniejszym narzędziem odkrywania prawdy. U Pawła rozum jest niewystarczalny, a do poznania pełni objawienia potrzeba właśnie Ducha, co jasno wynika z argumentacji Listu do Rzymian (1,19-30). Duch pomaga chrześcijaninowi w zwalczaniu pożądań ciała (8,12-13). Choć samoopanowanie to ważna cnota w kulturze antycznej, zaangażowany był weń raczej rozum niż Duch/duch¹²⁹. Życie według rozumu i w zgodzie z naturą, nie według Ducha, chwali jako ideał stoicki Seneka Młodszy (*Ep.* 41,8-9):

Chwal w nim to, co nie może być ani odebrane, ani dane, a co jest szczególną własnością człowieka. Pytasz, cóż to jest? Dusza i doskonały w duszy rozum. Jest bowiem człowiek zwierzęciem rozumnym. Jego dobro w tym się realizuje, jeśli to wypełnił, do czego się narodził. Czymże jest zatem to, czego wymaga od niego rozum? Rzeczy najłatwiejszej – życia w zgodzie z własną naturą (tł. własne).

Może się wydawać, że Pawłowi bliższa jest w tym względzie koncepcja platońska, w której Duch porywa umysł na wyżyny niebieskie, jak choćby w wizji u Filona w *Plant.* 24. Podobnie jak wiatr porywa drzewa, statki i osusza wody lądowe, tak Duch unosi ku nieosiągalnym dla nas wyżynom umysł ludzki. Jednak i tu pojawiają się poważne różnice. Apostoł nie opisuje Ducha jako sprawcy ekstazy, lecz jako Tego, z którym wierzący mają współpracować, co różni go od perspektywy tak platońskiej, jak i stoickiej. Engberg-Pedersen, ujmując *pneumę* u Pawła w kategoriach stoickich, traci z oczu aspekt wysiłku człowieka, który daje się Duchowi prowadzić i uśmierca w sobie stare ego. Zmiana, która dzięki Duchowi zachodzi w chrześcijaństwie, nie jest tak nagła, jak obrazuje to autor (niczym przejście między rozdziałem siódmym i ósmym Listu do Rzymian). W Rz 8 nie milkną przecież wezwania do tego, aby nie dawać się prowadzić ciału, lecz Duchowi (Rz 8,4-15). Ostatecznie kognitywny aspekt działania Ducha rozszerza się u Pawła na doświadczenie Bożej miłości, bliskości i naśladowania Chrystusa, o których oczywiście stoicka nauka o *pneumie* milczy¹³⁰. To sprawia,

129 Na temat styku myśli Pawła z myślą platońską w tej kwestii oraz związku umiarkowania z racjonalnością, raczej niż z Duchem, zob. E. Wasserman, „Paul among the Philosophers. The Case of Sin in Romans 6-8”, *JSNT* 30/4 (2008) 395-411.

130 Na temat daru Ducha, który inauguruje Nowe Przymierze, wprowadzając w szczególną relację z Bogiem, zob. Moo, *The Epistle to the Romans*, 305; J.A. Fitzmyer, *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven – London: Yale University Press 2008) 398; Dunn, *Romans 1–8*, 424.

że podobieństwo w tym względzie pomiędzy Pawłem a światem filozoficznym, choć istnieje, jest jednak raczej formalne¹³¹.

2.3. *Pneuma* jako dawca życia

W Rz 5–8 Paweł sporo miejsca poświęca roli Ducha jako nośnikowi życia, co także na pierwszy rzut oka łączy go z poglądami filozofów stoickich i medyków swoich czasów¹³². List do Rzymian rozpoczyna się od przedstawienia Pawłowej Ewangelii o „Chrystusie, ustanowionym według Ducha świętości (πνεῦμα ἁγίωσύνης) pełnym mocy Synem Bożym przez powstanie z martwych” (1,4). Zasadniczy problem wiąże się tu z określeniem, jaką rolę odgrywa we wspomnianym procesie Duch. Wielu komentatorów odnosi się do Niego nie jako do sprawcy zmartwychwstania, lecz jako Tego, który wyznacza nowe uwielbione życie Chrystusa. Moo mówi tu dość enigmatycznie o królestwie Ducha, w którym Chrystus funkcjonuje jako pełen mocy i obdarowujący życiem Syn Boży, zaś Dunn pisze o nowej egzystencji Chrystusa, którą charakteryzuje Duch¹³³. Fitzmyer widzi tu wręcz odniesienie do właściwości samego Chrystusa, nie do Ducha Świętego, co byłoby – według niego – anachroniczne¹³⁴. Podobnie uważa Jewett, który kwalifikuje *pneumę* w Rz 1,4 jako duchowy charakter zbawienia, przynieszonego przez Syna¹³⁵. Druga grupa postrzega w Duchu także sprawcę zmartwychwstania Chrystusa¹³⁶. Choć Paweł wyraźnie na to nie wskazuje,

131 Znacznie więcej podobieństw w tej kwestii można dostrzec między Pawłem a światem żydowskim i środowiskiem qumrańskim, gdzie Duch przedstawiany jest jako byt kognitywny, źródło siły i rozeznania w życiu moralnym człowieka. Zob. IQH^a 4.25-26; 5.24-27; 6.12-14; 8.14-15, 19-20; 15.6-7; 17.32; 20.11-14; IQS 3.6-9; 4.20-23; CD-A 2.12-13; 4Q504 frag. 1-2 col. 5.15-16; 4Q521 frag. 2 col. 2.6; Więcej na ten temat zob. w: Rabens, *The Holy Spirit and Ethics in Paul*, 156-163; G. Johnston, „«Spirit» and «Holy Spirit» in the Qumran Literature”, *New Testament Sidelights. Essays in Honor of Alexander Converse Purdy* (red. H.K. McArthur) (Hartford: Hartford Seminary Foundation Press 1960) 27-42; É. Puech, „L' esprit saint à Qumrân”, *Liber annuus* 49 (1999) 283-297.

132 Temu aspektowi Pawłowej pneumatologii poświęcona jest w szczególności monografia J.W. Yates, III, *The Spirit and Creation in Paul* (WUNT II/251; Tübingen: Mohr Siebeck 2008) zwł. 143-173.

133 Zob. Moo, *The Epistle to the Romans*, 50; Dunn, *Romans 1-8*, 15. Por. także Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 63-64 (Duch jako manifestacja i gwarancja nowego statusu Chrystusa); Byrne, *Romans*, 45 (Duch wskazujący na mesjański status Chrystusa, dar Syna i początek nowej ery zbawienia); M. Fatehi, *The Spirit's Relation to the Risen Lord in Paul. An Examination of its Christological Implications* (WUNT II/128; Tübingen: Mohr Siebeck 2000) 249.

134 Zob. Fitzmyer, *Romans*, 236. Podobnie Sanday – Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans*, 9 (ludzki duch Chrystusa, którego charakteryzuje wyjątkowa świętość).

135 Zob. Jewett – Kotansky, *Romans*, 106

136 Zob. J.M. Scott, *Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of Huiiothesia in the Pauline Corpus* (WUNT II/48; Tübingen: Mohr Siebeck 1992) 242-243;

a w Rz 6,4 i 8,11 mówi o Bogu jako sprawcy zmartwychwstania, udział Ducha w nowym życiu Jezusa sugeruje również jego udział w tajemnicy zmartwychwstania. Perspektywa chrystologiczna naturalnie wyznacza także rolę Ducha w życiu wierzących, którą Paweł szkicuje w Rz 5–8. Tak jak jest On sprawcą i uczestnikiem nowego życia Chrystusa, tak będzie Nim także w przypadku Jego uczniów.

Życie, które daje Duch, tchnie nowością (ἐν καινότητι πνεύματος), która wyzwala ze starej niewoli Prawa (Rz 7,6). W Rz 7,1-6 Paweł antycypuje argument Rz 8, wprowadzając kluczowe dla tego rozdziału pojęcie *pneumy*¹³⁷. Nowe życie opiera się na prawie, jakie daje Duch (νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), a które wyzwala wierzących z prawa grzechu i śmierci (8,2). Wers ten stanowi praktycznie wyjaśnienie tezy, którą Paweł postawił w Rz 8,1, a według której dla tych w Chrystusie nie ma już potępienia. Traktując γάρ w Rz 8,2 jako *explicativum*, słyszymy że Prawo/prawo Ducha życia w Chrystusie wyzwala wierzących spod Prawa/prawa grzechu i śmierci. Zwarta i bogata w ważne terminy teologiczne struktura tego wersu może być rozumiana na kilka sposobów. Niektórzy sugerują, że νόμος w obu przypadkach odnosi się tu do Prawa Mojżeszowego, które zatrute przez grzech prowadzi do śmierci, zaś naprawione w Duchu – do życia¹³⁸. Duch byłby zatem w tym przypadku dawcą odnowionego Prawa Mojżeszowego. Trudno tę interpretację pogodzić z Rz 8,3, gdzie Paweł powołuje się na impotencję Prawa, dla której lekarstwem jest dopiero działanie łaski w Chrystusie. Większość komentatorów opowiada się zatem za ogólnym odniesieniem do normy lub zasady postępowania, które tłumaczyłoby znaczenie νόμος w Rz 8,3. „Prawo Ducha” określałoby samego Ducha (τοῦ πνεύματος potraktowane jako *genetivus epegegetyczny*) lub autorytet i zasadę Jego działania, a co za tym idzie – także sposób postępowania chrześcijanina¹³⁹. Przyjmując tę

Morris, *The Epistle to the Romans*, 46; J. Coulson, „Jesus and the Spirit in Paul's Theology. The Earthly Jesus”, *CBQ* 79/1 (2017) 89.

¹³⁷ Paweł antycypuje argument z Rz 8 w Rz 7,6. Por. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, I, 373-374; Moo, *The Epistle to the Romans*, 442; Byrne, *Romans*, 213.

¹³⁸ Zob. E. Lohse, „ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς”, *Die Vielfalt des Neuen Testaments* (red. E. Lohse) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982) 128-136; P. von der Osten-Sacken, „Befreiung durch das Gesetz”, *Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Helmut Gollwitzer zum 70. Geburtstag* (red. H. Gollwitzer – A. Baudis) (München: Kaiser 1979) 349-355; E. Reinmuth, *Geist und Gesetz. Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Paränese* (Theologische Arbeiten 44; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1985) 68-69; Dunn, *Romans 1–8*, 416-418; N.T. Wright, *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology* (London – New York: T&T Clark 1991) 209-210.

¹³⁹ Zob. Lagrange, *Saint Paul. Épître aux Romains*, 192; T.J. Deidun, *New Covenant Morality in Paul* (AnBib 89; Rome: Biblical Institute 1981) 194-202; Räisänen, „Das Gesetz des Glaubens (Röm. 3.27) und das Gesetz des Geistes (Röm. 8.2)”, 113-116; Keck, „The Law and «The Law of Sin and Death» (Rom 8:1-4)”, 41-57; Fee, *God's Empowering Presence*, 523-524; Moo, *The*

interpretację, dzięki autorytetowi Ducha i pod jego prowadzeniem chrześcijanin doświadczałby życia w wolności od grzechu i jego potępiającego wyroku. Z kolei *genetivus τῆς ζωῆς* potraktować można jako *obiectivus*: życie jest efektem poddania się prowadzeniu Ducha¹⁴⁰. Wreszcie wyrażenie ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ odczytać można jako określenie okoliczności i przestrzeni działania Ducha, który wyzwala wierzących¹⁴¹. Wyzwolenie spod prawa grzechu i śmierci ma miejsce dzięki Duchowi dla tych, którzy trwają w Chrystusie Jezusie (por. 8,1). Życie, o którym mówi tu Paweł, tylko w pewnym sensie nawiązuje do żydowskiej tradycji Boga Stwórcy i dawcy życia. Apostoł idzie dalej, mówiąc o nowym życiu w wymiarze eschatologicznym, którego wierzący kosztują już dziś, a które przedłuża się na wieczność we wspólnocie z Chrystusem¹⁴².

Paweł rozwija dalej tę myśl, opisując Ducha w Rz 8,6 jako prowadzącego do życia i pokoju. Duch jest dawcą nowego rodzaju życia, który sytuuje się w opozycji do życia według ciała (8,5). O ile uleganie popędom ciała, które oznacza tu życie naznaczone grzechem i buntem przeciw Bogu oraz rozdarcie, zmierza ku śmierci, o tyle prowadzenie Ducha wyzwala od niej i daje doświadczyć pokoju. W Rz 8,5-6 znajdujemy odpowiedź na pełne bólu wołanie „ja” poddanego ciała, które prowadziło go do śmierci. Oznacza ona nie tyle fizyczne unicestwienie, ile potępienie człowieka, który faktycznie przez swój grzech trwa w stanie nieprzyjaźni z Bogiem. W tym kontekście życie, jakie daje Duch w Rz 8,5-6, jest wieczne, dostępne już dziś dla wierzących, zaś pokój to przede wszystkim relacja przyjaźni z Bogiem w Chrystusie i dary, które ona niesie¹⁴³.

Dary i nowe życie Ducha wypływają ściśle z dzieła Syna, co Paweł stwierdził już w Rz 8,3-4 i powtórzy raz jeszcze w 8,9-10. Po pierwsze, w wersach tych widać przedziwną wymienność ról Syna i Ducha, którzy zamieszkują

Epistle to the Romans, 476; Sanday – Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans*, 190; Fitzmyer, *Romans*, 482-483; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 376; Barrett, *The Epistle to the Romans*, 146; Morris, *The Epistle to the Romans*, 300-301; Byrne, *Romans*, 242; Longenecker, *The Epistle to the Romans*, 685.

¹⁴⁰ Por. Moo, *The Epistle to the Romans*, 475; Byrne, *Romans*, 242. Fee, *God's Empowering Presence*, 523 opowiada się za *genetivus qualitatis* opisującym Ducha, którego właściwością jest dawanie życia.

¹⁴¹ Za odczytaniem syntagmy w powiązaniu z czasownikiem argumentują Sanday – Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans*, 191; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 374-375; Dunn, *Romans 1-8*, 418; Fitzmyer, *Romans*, 482.

¹⁴² Dunn, *Romans 1-8*, 418; Fitzmyer, *Romans*, 460.

¹⁴³ Por. Moo, *The Epistle to the Romans*, 487-488; Fitzmyer, *Romans*, 489. Jewett – Kotansky, *Romans*, 487-488, w typowy dla swojego komentarza sposób łączy życie w pokoju z sytuacją wspólnoty oraz koniecznością odejścia od charakterystycznej dla świata antycznego walki o honor. Na temat eschatologicznego błogosławieństwa związanego z życiem i pokojem, zob. Dunn, *Romans 1-8*, 426.

w człowieku, co sugeruje ich ściśle powiązanie w działaniu. Po drugie, w Rz 8,10 Duch prezentuje się nie tyle jako posiadający życie, ile jako samo życie (τὸ δὲ πνεῦμα ζωῆς), które wypływa z usprawiedliwienia (διὰ δικαιοσύνην) wypracowanego przez Syna. Paweł po raz kolejny ucieka się tu do antytezy ciało–duch, która towarzyszy całej jego argumentacji w Rz 8,5-13. Chociaż ludzkie ciało jest martwe na skutek grzechu (νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν), Duch jest życiem na skutek usprawiedliwienia. Apostołowi nie chodzi o ludzkie ciało grzechu, które zostało uśmiercone w chrzcie (Rz 6), ale o fizyczne ciało, w którym egzystują wierzący, a w którym wciąż działają skutki grzechu i śmierć¹⁴⁴. Ze śmierci może wyprowadzić Duch, który będąc życiem, na mocy dzieła Syna udziela go wierzącym.

Chodzi tu znów o życie zmartwychwstałe i wieczne, które ma w sobie tylko Duch Boży, nie ludzki. Sprawia On faktycznie, że wydarzenia z życia Jezusa powtarzają się w egzystencji chrześcijanina: podobnie jak Ojciec wskrzesił Syna, tak też wskrzesi wierzących mocą mieszkającego w nich Ducha (8,11)¹⁴⁵. Można powiedzieć, że dawanie życia i wskrzeszanie jest sposobem objawiania się Ducha od czasu zmartwychwstania Jezusa¹⁴⁶. Trudno zatem zgodzić się z Fee, który twierdzi, że rola Ducha ogranicza się tu tylko do gwaranta zmartwychwstania, nie Tego, który Go faktycznie udziela¹⁴⁷. To raczej wspólne dzieło Boga i Ducha, który także ma tu niezwykle ważny udział. Będąc Duchem Chrystusa, niesie On dalej wierzącym Jego zmartwychwstałe życie¹⁴⁸.

Duch, który jest życiem, obdarowuje chrześcijan życiem zmartwychwstałym i przemienionym ciałem, a także darem usynowienia i udziału w chwale

¹⁴⁴ Por. Sanday – Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans*, 197-198; Moo, *The Epistle to the Romans*, 492; Fitzmyer, *First Corinthians*, 491; Byrne, *Romans*, 245; Osborne, *Romans*, 200-201. Przeciwnie Barrett, *The Epistle to the Romans* 149-150; Jewett – Kotansky, *Romans*; Dunn, *Romans 1-8*, 431. Ten ostatni widzi w obrazie martwego ciała zarówno fizyczną, jak i duchową kondycję całej ludzkości dotkniętej grzechem Adama. C.C. Black, „Pauline Perspectives on Death in Romans 5-8”, *JBL* 103/3 (1984) 427 przyjmuje za możliwe obie perspektywy.

¹⁴⁵ Morris, *The Epistle to the Romans*, 310 zwraca jednak uwagę na różnicę między wskrzeszeniem Jezusa a wskrzeszeniem, którego doświadczą wierzący. Wyraża się ona, według autora, także w samym słownictwie, ponieważ Paweł aplikuje do ochrzczonych termin ζωοποιέω, podczas gdy w stosunku do Chrystusa stosuje klasyczny ἐγείρω. Czasownik rzeczywiście pojawia się w kontekście zmartwychwstania wierzących, nie Syna (Rz 4,17; 8,11; 1 Kor 15,22.36.45; 2 Kor 3,6; Ga 3,21). Chrystus opisywany jest jako przywracający do życia (πνεῦμα ζωοποιού) w 1 Kor 15,22.45. Z kolei Jewett – Kotansky, *Romans*, 492, odnoszą działanie Ducha w życiu wierzących w Rz 8,11 nie tylko do zmartwychwstania w czasie ostatecznym, ale także do dawania życia w teraźniejszości, co właśnie wyrażałby czasownik ζωοποιέω. Zob. także Yates, III, *The Spirit and Creation in Paul*, 159-170.

¹⁴⁶ Por. Fitzmyer, *Romans*, 491.

¹⁴⁷ Por. Fee, *God's Empowering Presence*, 553.

¹⁴⁸ Por. Yates, III, *The Spirit and Creation in Paul*, 147-151. Na temat implikowanego udziału Ducha w zmartwychwstaniu Chrystusa w Rz 8,11, zob. Scott, *Adoption as Sons of God*, 256; Coulson, „Jesus and the Spirit in Paul's Theology”, 91.

Chrystusa (8,14-17). To życie, które nie jest już naznaczone niewolą grzechu, lecz wolnością dzieci Bożych (8,15) i dziedzictwem Syna (8,17). Uczestniczenie w chwale jest jednak obwarowane jednym zasadniczym warunkiem: aby mieć w nim udział, chrześcijanin musi także uczestniczyć w cierpieniach Syna¹⁴⁹. Złożenia czasownikowe *συμπάσχομεν* i *συνδοξασθῶμεν* sugerują podwójne zjednoczenia z Chrystusem, do którego prowadzi Duch. Teraz zrozumieć możemy, dlaczego tematowi cierpienia Paweł poświęca zasadniczą część Rz 8,18-30. Duch broniący sensu cierpienia w życiu wierzących w istocie prowadzi chrześcijan do zjednoczenia z Ukrzyżowanym i zapewnia im udział w Jego chwale¹⁵⁰. Staje się też odpowiedzią na śmierć w wymiarze kosmicznym¹⁵¹.

Wreszcie życie, które przychodzi w Duchu dziś, jest zapowiedzią jego obfitości w czasie eschatologicznym. Dla oddania tej prawdy Paweł używa terminu *ἀπαρχή*, który nosi w sobie konotacje kultyczne. Opisuje pierwsze owoce, płody, plony złożone bóstwu zarówno w ofiarach funkcjonujących w kulturze grecko-rzymskiej, jak i żydowskiej¹⁵². Apostoł, odnosząc termin do osób, mówi w swoich listach o pierwszych plonach spośród nawróconych z Izraela (Rz 11,6) i spośród pogan (2 Tes 2,13; 1 Kor 16,15; Rz 16,5), czy też o Chrystusie, który jest pierwszym spośród umarłych, który zmartwychwstał (1 Kor 15,20). Pierwsze plony uświęcają i zapowiadają resztę, podobnie jak zmartwychwstanie Chrystusa zapowiada losy wszystkich wierzących (1 Kor 15,23). Wśród możliwych znaczeń związanych z *ἀπαρχή* BDAG podaje także świadectwo narodzin, odnosząc je do Rz 8,23: chrześcijanin narodzony z Ducha i opieczętowany nim, oczekiwałby wciąż na pełnię jego darów¹⁵³. Choć nie jest to precyzyjne oddanie sensu Pawłowej wypowiedzi, nie sytuje się ono daleko od niej. W Rz 8,23 apostołowi chodzi o zadatek i zapowiedź pełni życia w Chrystusie, która oczekuje wierzących w nowym eonie, a na którą wskazują obecne dary Ducha¹⁵⁴. Pierwsze dary Ducha (*ἀπαρχή τοῦ πνεύματος*), o których Paweł wspomina w Rz 8,23, są zapowiedzią ich bogactwa w czasie ostatecznym¹⁵⁵. Wówczas całe stworzenie zostanie

149 Por. Moo, *The Epistle to the Romans*, 505-506; Fitzmyer, *Romans*, 502; Byrne, *Romans*, 253. Na temat powiązania tematu cierpienia z dziedzictwem w literaturze żydowskiej, zob. Dunn, *Romans 1-8*, 456.

150 Szerzej na ten temat zob. w Kowalski, „Nowe życie jak ziarno gorczycy”, 470-477 wraz z bibliografią.

151 Por. Black, „Pauline Perspectives on Death in Romans 5-8”, 428.

152 Zob. BDAG, „ἀπαρχή”, 98; A. Sand, „ἀπαρχή”, *EDNT I*, 116-117.

153 Znaczenie to przyjmuje jako możliwe dla Rz 8,23 także LSJ, „ἀπαρχή”, 180; Bruce, *Romans*, 174.

154 Podobnie jak ἀπαβών w 2 Kor 1,22; 5,5. Por. Kruse, *Paul's Letter to the Romans*, 349-350; Fitzmyer, *Romans*, 510. Zob. także G. Dellling, „ἀπαρχή”, *TDNT I*, 485-486 (ostatecznie dar zapowiada ciało duchowe i pełne uduchowanie człowieka).

155 Większość komentatorów tłumaczy *γενetivus τοῦ πνεύματος* jako epegegetyczny, odnoszący się do Ducha.

ostatecznie wyzwolone z niewoli zepsucia, aby uczestniczyć w pełnej wolności i chwale dzieci Bożych (8,21)¹⁵⁶. W oczekiwaniu na ten moment Duch jest mocą, która działa w ochrzczonych, sprawiając, że są oni pełni nadziei (ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου) (Rz 15,13)¹⁵⁷. Uświęca On przyjmujących Ewangelię (Rz 15,16) i przychodzi z pomocą naszej słabości (τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν), aż nadejdzie pełne objawienie chwały synów Bożych (Rz 8,26)¹⁵⁸.

Troy Martin wyraźnie znajduje pomost między stoikami i Pawłem mówiącym o Duchu, który wskrzesza wierzących (Rz 8,11; 1 Kor 15,45) i jest dawcą życia wiecznego (2 Kor 3,6; Ga 6,8)¹⁵⁹. Podobnie uważa cytowany już Engberg-Pedersen. Wiąże przemianę ciała opisaną w Rz 8,10-11 i 1 Kor 15 i we wzmiance o nowym ciele duchowym (σῶμα πνευματικόν), które otrzymają wierzący, upatruje kontaktu Pawła z myślą stoicką. *Pneuma* związana z niebem i przemieniająca śmiertelne ludzkie ciało na podobieństwo ciała niebieskiego to, według autora, *stricte* stoicka idea¹⁶⁰. Σῶμα πνευματικόν, które dyskutuje Paweł, jest najdoskonalszym rodzajem ciała pochodzącym z górnych sfer niebios, które wierzący otrzymają od przybywającego stamtąd Chrystusa (Flp 3,20). Autor wyobraża sobie Ducha jako materię, która wypełnia i przemienia śmiertelne ludzkie ciało, odczytywane przezeń jako atroficzna, obumierająca powłoka (zob. 1 Kor 15; 2 Kor 3-5; Rz 7)¹⁶¹. Ostatecznie, według stoików, w wyniku konflagracji (ἐκπύρωσις) cały kosmos przemieni się w *pneumę*, co według autora, może stanowić tło dla oczekiwanej przemiany wierzących i całego stworzenia w 1 Kor 15,27-28 i Rz 8,19-22¹⁶². Punktem wyjścia jest uniwersalizm wizji przemiany, którą znajdujemy zarówno u stoików, jak i u Pawła: jej polem jest cały wszechświat.

Kolejny punkt wspólny to przemiana zwykłego ciała i krwi w ciało duchowe, której do pewnego stopnia można się także dopatrzeć w bardzo ogólnej wizji „odkupienia ciała” w Rz 8,23. Levinson zwraca uwagę na fakt, że w 1 Kor 15, podobnie jak w Rz 8,19-22, nie ma odniesienia do ognia sądu ostatecznego. Engberg-Pedersen znajduje je w 1 Kor 3,12-15 i aplikuje do pozostałych

¹⁵⁶ Na temat oczekiwanej odnowy stworzenia w literaturze żydowskiej, zob. Jewett – Kotansky, *Romans*, 514-515; Dunn, *Romans 1-8*, 471.

¹⁵⁷ Nowe życie nadziei jako dar Ducha podkreślają Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, II, 749; Moo, *The Epistle to the Romans*, 881; Fitzmyer, *Romans*, 708.

¹⁵⁸ Na temat Ducha, który dzieli ludzkie wzdychania i jęki, zob. Sanday – Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans*, 213; Byrne, *Romans*, 270; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, I, 420; Dunn, *Romans 1-8*, 476.

¹⁵⁹ Zob. Martin, „Paul’s Pneumatological Statements and Ancient Medical Texts”, 125.

¹⁶⁰ Zob. Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul*, 31-38; Engberg-Pedersen, „The Material Spirit”, 184-187, zwł. 186.

¹⁶¹ Zob. Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul*, 52; Engberg-Pedersen, „The Material Spirit”, 187-189, 191-194.

¹⁶² Zob. Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul*, 34.

tekstów, co samo w sobie jest wątpliwą interpolacją. Teoria stoicka nie mówi też o przemianie jednostek, lecz raczej całego świata¹⁶³. Wreszcie, według autora, materialny Duch mieszkający w chrześcijaninie odpowiada za jego przemianę w Chrystusa (Rz 8,14-30). To przejście ze śmierci do nowego życia znów pojmowane jest przez autora jako możliwe dzięki zastrzykowi *pneumy* otrzymanemu podczas chrztu. Nie jest to bynajmniej dynamiczna rzeczywistość, ku której Duch, współpracując z chrześcijaninem, nieustannie go prowadzi¹⁶⁴. Συμπαθεια, więc całego stworzenia i niemal mechaniczna przemiana wszystkiego w *pneumę* czy w obraz Syna, wydaje się daleka od Pawłowej wizji zmartwychwstania i naśladowania Chrystusa. Te człowiek osiąga dzięki Duchowi, ale i wysiłkowi ciągłego nawrócenia zakorzenionemu w dziele Chrystusa.

Ostatecznie można stwierdzić, że podobieństwa pomiędzy Pawłem oraz tekstami starożytnymi mówiącymi o życiodajnej *pneumie* jawią się znów jako formalne. Życie i pokarm, które – według starożytnych medyków i filozofów – duch przekazywał poprzez oddech, charakteryzują się materialnym charakterem. W Rz 8 Paweł nie używa obrazów, które pozwoliłyby zakwalifikować Ducha jako pokarm lub materialną substancję. Wzmiankę o tym, że miłość Boża została rozlana przez Ducha w sercach wierzących (ἐκκέχυται) (5,5), należy traktować nie jako stwierdzenie na temat materialnego wymiaru Ducha, lecz jako nawiązanie do starotestamentowych prorocत्व mówiących o Jego wylaniu¹⁶⁵. Według apostoła Duch jest dawcą nowego życia w Bogu, życia zupełnie nowej jakości, którym wierzący cieszą się już dziś, antycypując powszechne zmartwychwstanie. To dar eschatologiczny, działająca już dziś zapowiedź życia przyszłego (Rz 8,23)¹⁶⁶. Jest ono ściśle związane z dziełem Chrystusa i usprawiedliwieniem, które On przynosi (8,10). Duch prowadzi ostatecznie wierzących do zjednoczenia z Synem w cierpieniu, od którego zależy także ich przyszły udział w pełni Jego chwały (8,17). Duch cierpliwie prowadzi do realizacji w wierzących dzieła nowego stworzenia, które posiada wymiar tak indywidualny, jak wspólnotowy i kosmiczny¹⁶⁷. Aspekt życiodajnej roli Ducha związanej ze zmartwychwstaniem Syna decyduje ostatecznie o Jego nowości zarówno w stosunku do idei żydowskich, jak i podłoża stoickiego¹⁶⁸.

¹⁶³ Zob. 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)”, *JSNT* 33/4 (2011) 420-421, 423-424.

¹⁶⁴ Zob. Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul*, 52-53.

¹⁶⁵ Zob. Iz 44,3; Jl 2,28-29; Za 12,10. Por. także Jewett – Kotansky, *Romans*, 356-357; Byrne, *Romans*, 167.

¹⁶⁶ Por. Isaacs, *The Concept of Spirit*, 86; N.Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (Edinburgh: Oliver and Boyd 1957).

¹⁶⁷ Por. Yates, III, *The Spirit and Creation in Paul*, 151-155.

¹⁶⁸ Na temat Ducha dawcy życia w ST i literaturze żydowskiej, zob. Levison, *The Spirit in First-Century Judaism*, 56-65, zwł. 59, 63 (z odniesieniem do Rdz 6,3; Hi 27,2-4 oraz 32,6-9).

2.4. Duch jedności

U Pawła obecny jest także ważny temat *pneumy* spajającej i łączącej cały świat, który pojawia się w tekstach stoickich. Choć jest dawcą wielu darów, Duch ostatecznie pozostaje jeden. Łączy ze sobą różne członki Kościoła, tak że stanowią one jedno ciało. Najwyraźniej Paweł rozwija tę myśl w korespondencji korynckiej, choć znajduje ona także swoje odzwierciedlenie w Rz 8¹⁶⁹. Wspomnieliśmy już o tym, że Duch, który aktywnie udziela wierzącym daru usynowienia, czyni to także poprzez wprowadzanie ich we wspólnotę braci. Paweł od początku rozdziału ósmego konsekwentnie używa liczby mnogiej, która wskazuje tu na doświadczenie wspólnoty Kościoła. Opisani są oni jako „ci w Chrystusie” i cieszą się wolnością od potępiającego wyroku Prawa (8,1). To ci, którzy postępują według Ducha, aby wypełniły się w nich błogosławieństwa Prawa (8,4). Postępując według Ducha, należą oni do Chrystusa i mogą cieszyć się nadzieją zmartwychwstania (8,5-13). Są synami Bożymi, którzy wołają wspólnie „Abba, Ojczy” (8,14-17). Wszyscy oni poprzez uczestniczenie w cierpieniach Chrystusa stają się także uczestnikami Jego przyszłej chwały (8,17).

W drugiej części rozdziału ósmego (w. 18-30) argumentacja apostoła rozszerza się dodatkowo o perspektywę uniwersalną, ukazując wierzących na tle całego stworzenia, które jęczy, oczekując pełni przybrania za synów (8,19-25). Paweł kończy tę część logiczną konkatenacją, przedstawiającą ochrzczonych, których Bóg konsekwentnie prowadzi od wybrania do swojej chwały (8,28-30). Całość rozdziału ósmego zamyka hymn, w którym dobitnie wybrzmiewa wspólnotowe „my” (8,31-39). Ochrzczonych nie jest w stanie odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, stwierdza ostatecznie apostoł. Jaką rolę w tym obrazie Kościoła odgrywa Duch? W jaki sposób jednoczy On wspólnotę?

Skupmy się na dwóch momentach, w których najdobitniej dochodzi do głosu Duch dawca jedności. Pierwszym jest modlitwa, którą inspiruje on w sercach wierzących, wołających do Boga „Abba, Ojczy” (Rz 8,15). Choć komentatorzy dostrzegają tu przede wszystkim odniesienie do liturgicznego kontekstu, w którym mogła funkcjonować modlitwa „Abba”¹⁷⁰, równie ważny jest tu aspekt

¹⁶⁹ Zob. 1 Kor 12,4.7-13; 2 Kor 13,13, a także Flp 1,27; 2,1. Na temat Ducha jedności w korespondencji korynckiej, zob. C.H. Talbert, „Paul’s Understanding of the Holy Spirit. The Evidence of 1 Corinthians 12-14”, *PRSt* 11/4 (1984) 95-108.

¹⁷⁰ Na temat liturgicznego kontekstu użycia terminu „Abba” w I w., który mógł funkcjonować w kontekście liturgii chrzcielnej i Eucharystii, zob. Fitzmyer, *Romans*, 501; Barrett, *The Epistle to the Romans*, 153; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKKNT; Neukirchen-Vluyn – Zurich: Neukirchener Verlag; Benziger 1978–81) II, 137; T.M. Taylor, „«Abba, Father» and Baptism”, *SJT* 11/1 (1958) 62-71; G. Braumann, *Vor-paulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus* (BWANT 82; Stuttgart: Kohlhammer 1962) 62-74; Paulsen, *Überlieferung und Auslegung in Römer* 8, 88-93; W.A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University Press 1983) 87-88; W. Bindemann, *Die Hoffnung*

ekleziotwórczy i egzystencjalny działania Ducha¹⁷¹. Pozwala On ochrzczonego doświadczyć wspólnoty dzieci Bożych, które razem wołają do swojego Ojca. Przez udział w tejże wspólnocie daje im równocześnie siłę do moralnego życia. Ostatecznym celem transformacji, jakiej Duch poddaje wierzących, jest ukształtowanie ich na obraz Syna tak, by był on pierworodnym pośród wielu braci (Rz 8,29). Wspólnota braterska jest zatem narzędziem i celem działania Ducha¹⁷².

Drugim momentem, w którym objawia się jednoczące działanie Ducha, jest jego rola wstawiennika w dotkniętym cierpieniem świecie (8,26)¹⁷³. Duch, jak zaznaczyliśmy wcześniej, pełni tu potrójną funkcję. Po pierwsze, przemienia On obecne cierpienie w ból, w których rodzi się przyszła chwała wierzących

der Schöpfung. Römer 8,18-27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur (Neukirchener Studienbücher 14; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1983) 35; Obeng, „Abba, Father”, 363-366. Kontra Dunn, *Romans 1-8*, 453.

¹⁷¹ Por. Morris, *The Epistle to the Romans*, 315-316.

¹⁷² Por. Fitzmyer, *Romans*, 525; Morris, *The Epistle to the Romans*, 333; Kruse, *Paul's Letter to the Romans*, 356-357. Jewett – Kotansky, *Romans*, 529-530, zwracają uwagę na fakt, że rodzina zawiązuje się także poprzez wspólne głoszenie Ewangelii, ku któremu zmierza misja Pawła i na które także ukierunkowany jest List do Rzymian. Głoszący przywracają upadłemu światu Boży obraz i podobieństwo.

¹⁷³ Literatura na temat stworzenia, jego ostatecznego przeznaczenia i solidarności pomiędzy człowiekiem i stworzonym światem jest niezwykle obszerna i zróżnicowana jakościowo. Spośród wielu publikacji poruszających tę kwestię, zob. H.R. Balz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8,18-39* (BEvT 59; München: Kaiser 1971); Bindemann, *Die Hoffnung der Schöpfung*; B. Rossi, *La creazione, tra il gemito e la gloria. Studio esegetico e teologico di Rm 8,18-25* (Roma: Dehoniane 1992); J. Duncan, „The Hope of Creation. The Significance of ἐφ' ἐλπίδι (Rom 8.20c) in Context”, *NTS* 61/03 (2015); H.-J. Findeis, „Von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit. Zur Hoffnungsperspektive der Schöpfung nach Röm 8,19-22”, *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments. Festschrift für Wilhelm Thüsing zum 75. Geburtstag* (red. W. Thüsing – T. Söding) (NTAbh 31; Münster: Aschendorff 1996) 196-225; C. Hunt – D.G. Horrell – C. Southgate, „An Environmental Mantra? Ecological Interest in Romans 8:19-23 and a Modest Proposal for Its Narrative interpretation”, *JTS* 59/2 (2008) 546-579; J. Lambrecht, „Ecocentric or Anthropocentric? A Reading of Romans 8:18-25”, *Celebrating Paul. Festschrift in Honor of Jerome Murphy-O'Connor, O.P., and Joseph A. Fitzmyer, S.J.* (red. J. Murphy-O'Connor – J.A. Fitzmyer – P. Spitaler) (CBQMS 48; Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America 2011) 169-188; J. Moo, „Continuity, Discontinuity, and Hope. The Contribution of New Testament Eschatology to a Distinctively Christian Environmental Ethos”, *TynBul* 61/1 (2010) 21-44; G. Siegwalt, „Le salut de la création tout entière”, *ETR* 68/2 (1993) 227-239; C. Breytenbach, „Creation and the Revelation of God's Children. Liberation of Enslaved Bodies”, *IDS* 47/2 (2013) 1-7; H.A. Hahne, *The Corruption and Redemption of Creation. Nature in Romans 8:19-22 and Jewish Apocalyptic Literature* (T & T Clark Library of Biblical Studies 336; London – New York: T & T Clark 2006); L.J. Braaten, „The Groaning Creation. The Biblical Background for Romans 8:22”, *BR* 50 (2005) 19-39; J. Schlosser, „L'espérance de la création (Rm 8,18-22)”, *Ce Dieu qui vient. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire* (red. B. Renaud – R. Kuntzmann) (Lectio Divina 159; Paris: Editions du Cerf 1995) 325-343; A. Vögtle, „Röm 8,19-22: Eine schöpfungstheologische oder anthropologisch-soteriologische Aussage?“, *Mélanges bibliques en hommage au R.P. Bédaride Rigaux* (red. B. Rigaux – A.-L. Descamps – A. de Halleux) (Gembloux: Duculot 1970) 351-366.

(8,19-22). Po drugie, czyni z nich element oczekiwania na pełnię zbawienia (8,23-25). Po trzecie wreszcie, daje w nich wierzącym doświadczyć swojego wstawiennictwa i modlitwy (8,26-27)¹⁷⁴. Choć wstawiennictwo Ducha przychodzi z pomocą głównie wierzącym, którzy nie wiedzą, jak się modlić, obejmuje ono w istocie całe stworzenie. Duch wydobywa z siebie niewypowiedziane jęki (σπεναγμοῖς ἀλαλήτοις) (8,26), w których jednoczy się ze stworzeniem (πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει) (8,22)¹⁷⁵. Według Dunna przypomina On także wierzącym, że są częścią stworzonego świata, będącego wciąż w trakcie procesu odkupienia¹⁷⁶. W ten sposób odpowiada On za uniwersalny język stworzenia. Dillon stwierdza nawet, że to Duch inspiruje wołanie wierzących i całego stworzenia, przypominając im o dystansie, jaki dzieli je od ostatecznego zbawienia, i cierpi razem z nimi¹⁷⁷. Jego jęk nie oznacza po prostu powtórzenia rozdartego cierpieniem wołania świata stworzonego, ani nie jest echem modlitwy „Abba” z Rz 8,15¹⁷⁸. Zbiera on jęki stworzenia w swoim głosie, zanosząc je Ojcu jako skuteczną modlitwę i dostarczając wierzącym języka, którym mogą komunikować się z Bogiem (8,27)¹⁷⁹.

Związek jednoczącej *pneumy* z teoriami stoickimi po raz kolejny dostrzegają w Rz 8 Engberg-Pedersen. Według autora obraz świata, który Paweł odmalowuje w Rz 8,19-21, jest uderzająco personalistyczny. Tęskni on, wyraża nadzieję i oczekuje na objawienie się synów Bożych. Wydaje się, że w fizycznym świecie odbija się jakaś forma świadomości i ukierunkowanie na chwałę dzieci Bożych. Autor nie bez przyczyny przytacza tu paralelę dla myśli Pawła w postaci stoickiej teorii o duszy świata. Nie odpowiada przy tym na pytanie, czy u apostoła można dostrzec elementy stoickiego panpsychizmu, choć sposób, w jaki pytanie to zawiesza, pozwala się domyślić choć subtelного powiązania między nimi¹⁸⁰. Engberg-Pedersen stanowczo odmawia odczytania obrazu

¹⁷⁴ M. Kowalski, „Stoicka pneuma a Pawłowa koncepcja Ducha w Rz 8. Cz. 1. Argumentacja Rz 8 i przegląd badań nad stoicką pneumą u Pawła”, *BibAn* 8/3 (2018) 431-434.

¹⁷⁵ Por. Bruce, *Romans*, 175. Biorąc pod uwagę to zjednoczenie, trudno zaakceptować interpretację Braaten, według której stworzenie jęczy z powodu grzechu i oczekującego świat Bożego sądu. Por. Braaten, „The Groaning Creation”, 19-39.

¹⁷⁶ J.D.G. Dunn, „Spirit Speech. Reflections on Romans 8:12-27”, *Romans and the People of God. Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday* (red. G.D. Fee – S. Soderlund – N.T. Wright) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1999) 88.

¹⁷⁷ Zob. Dillon, „The Spirit as Taskmaster and Troublemaker in Romans 8”, 699. Z odniesieniem do Balz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung*, 57, 60.

¹⁷⁸ Por. Jewett – Kotansky, *Romans*, 521. Czasownik συναντιλαμβάνομαι pojawia się w NT tylko w Łk 10,40, gdzie opisuje się nim pomoc, o którą prosi Marta. Czasownik oznacza pomoc udzielaną komuś w osiągnięciu celu, towarzyszenie, udział. W Wj 18,22 jego podmiotem są pomagający Mojżeszowi starsi, zaś w Ps 88,22 (LXX) – sam Bóg. Zob. LSJ, „συναντιλαμβάνομαι”, 1696.

¹⁷⁹ Por. Kruse, *Paul's Letter to the Romans*, 352; Dunn, „Spirit Speech”, 89-90; T. Wiarda, „What God Knows When the Spirit Intercedes”, *BTB* 17/2 (2007) 297-311.

¹⁸⁰ Zob. Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul*, 84.

świata odmalowanego w Rz 8,19-21 jako metafory, dopatrując się tu paraleli dla materialistyczno-kognitywnego rozumienia Ducha. W takim ujęciu *pneuma* jest niczym więcej, jak tylko częścią stworzonego świata.

Trudno zgodzić się z intuicjami autora, który zbyt dosłownie i materialistycznie interpretuje Pawłowe obrazy. Duch przenikający cały stworzony świat nie czyni tego poprzez swoją materialną obecność, lecz przez modlitwę. Nawiązanie do niej znajdujemy zarówno w Rz 8,15, jak i 8,26. Jego jęk solidarności z nami sytuuje się daleko od stoickiej *συμπαθεια* polegającej na substancjalnej obecności *pneumy* w świecie¹⁸¹. Duch w istocie łączy cierpienia wierzących i całego stworzenia w cierpienia Chrystusa (8,17), ukazując ich eschatologiczny finał i cel¹⁸². Wstawienictwo Ducha w Rz 8,26 ma także do czynienia ze świadectwem, jakim wspiera on ludzkiego ducha, podtrzymując w nim przeświadczenie o Bożym synostwie (8,16)¹⁸³. Komentatorzy podkreślają, że przekaz o Duchu wstawienniku jako taki nie istniał w judaizmie czasów apostoła ani w ST. Paweł jako pierwszy wyraźnie stawia Go w tej roli, opierając się być może na nauczaniu Jezusa i Jego bliskiej relacji z Duchem, na którego także przechodzi Jezusowa funkcja wstawiennika¹⁸⁴.

Na wspólnototwórcze działanie Ducha uwagę zwracał także Rabens, sugerując, że funkcja ta jest ściśle związana z uzdolnieniem do życia etycznego. Poprzez bycie we wspólnocie wierzący ochrzczeni przemieniają się i zostają przez Ducha uzdolnieni do realizowania w swym życiu imperatywu moralnego¹⁸⁵. Dodajmy jeszcze rzecz najważniejszą: wspólnota braci opiera się nie tylko na Duchu, ale także na darze dzieciństwa Bożego i relacji z Chrystusem, a zatem na Ojcu i Synu (8,15.29). Zatem w Pawłowym ujęciu dar jedności, który przynosi Duch, ma zawsze charakter trynitarny (2 Kor 13,13). Jak stwierdza to Kurt Niederwimmer, modlitwa Ducha, która jest zrozumiała tylko dla Boga, a więc

181 Burke, *Adopted into God's Family*, 184 zwraca uwagę na podobieństwo języka Pawła do Iz 55,12.

182 Por. Dillon, „The Spirit as Taskmaster and Troublemaker in Romans 8”, 700.

183 Por. G. Smith, „The Function of «Likewise» (Ὡσαύτως) in Romans 8:26”, *TynBul* 49/1 (1998) 29-38.

184 Por. Fitzmyer, *Romans*, 518; E.A. Obeng, „The Origins of the Spirit Intercession Motif in Romans 8.26”, *NTS* 32 (1986) 621-632. Na temat rozwoju idei Ducha wstawiennika w Starym i Nowym Testamencie, w której punktem wyjścia są istoty anielskie, zob. Dunn, *Romans 1-8*, 478.

185 Zob. Rabens, *The Holy Spirit and Ethics in Paul*, 21, 123, 218-236. Na temat wagi aspektu relacyjnego i jego związku z życiem etycznym u Pawła, zob. Rabens, *The Holy Spirit and Ethics in Paul*, 133-138. Na ten temat zob. także w: J.G. Samra, *Being Conformed to Christ in Community. A Study of Maturity, Maturation, and the Local Church in the Undisputed Pauline Epistles* (Library of New Testament Studies 320; London – New York: T & T Clark 2006); J.M. Howard, *Paul, the Community, and Progressive Sanctification. An Exploration into Community-Based Transformation within Pauline Theology* (Studies in Biblical Literature 90; New York: Peter Lang 2007); M. Wenk, *Community-Forming Power. The Socio-Ethical Role of the Spirit in Luke-Acts* (London: T & T Clark 2004).

jest doświadczeniem wewnętrznym Boga, włącza wierzących w życie Trójcy (Rz 8,26-27)¹⁸⁶. To także decyduje o nowości modelu Pawłowego w stosunku do modelu stoickiego i żydowskiego¹⁸⁷.

2.5. Boski Duch w człowieku, *krasis*

Według stoików boski duch, działając w stworzonym świecie, może równocześnie zamieszkiwać w człowieku. Także Paweł opisuje go w Rz 8 jako obecnego w wierzących, którzy są, według apostoła, Jego mieszkaniem (πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν) (Rz 8,9). Czasownik οἰκέω, którego Paweł używa dla ukazania tego stanu, oznacza rezydowanie, zamieszkiwanie na sposób stały, życie, osiedlenie się, a także zarządzanie i kierowanie¹⁸⁸. W związku z ostatnimi znaczeniami Sanday i Headlam, Jewett oraz Dunn dopatrują się w zamieszkiwaniu Ducha w ochrzczonych metafory i języka posiadania¹⁸⁹. Wierzący opisywani są w ten sposób jako szczególna własność Boga. Barrett i Cranfield z kolei zwracają uwagę na niemożność mieszkania Ducha w człowieku bez zamieszkiwania w nim Jezusa¹⁹⁰. Zamieszkiwanie Ducha byłoby według tego drugiego misterium (zob. także Stalder) i sposobem wyrażenia obecności Syna w wierzących¹⁹¹. Istotnie w Rz 8,9-10 Paweł płynnie przechodzi od zamieszkiwania Ducha w wierzących i posiadania Go przez nich do przynależności do Syna (w. 9). Obecność Ducha wprowadza wierzących w doświadczenie obecności Chrystusa¹⁹². Jak słusznie jednak stwierdza Peter Orr, Duch nie tylko powiela obecność Chrystusa, ale daje

¹⁸⁶ Zob. K. Niederwimmer, „Das Gebet des Geistes, Röm. 8,26 f”, TZ 20 (1964) 264-265.

¹⁸⁷ Por. G.D. Fee, „Christology and Pneumatology in Romans 8:9-11 – and Elsewhere. Some Reflections on Paul as a Trinitarian”, *To What End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological* (Grand Rapids, MI – Vancouver, British Columbia: Eerdmans; Regent 2001) 218-239.

¹⁸⁸ Zob. LSJ, „οἰκέω”, 1203; O. Michel, „οἰκέω”, TDNT V, 135-136.

¹⁸⁹ Zob. Sanday – Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans*, 196; Jewett – Kotansky, *Romans*, 490; Dunn, *Romans 1–8*, 429.

¹⁹⁰ Zob. Barrett, *The Epistle to the Romans*, 149; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, I, 389.

¹⁹¹ Zob. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 388. Jewett – Kotansky, *Romans*, 490-491, mówią tu o języku mistycznym Pawła.

¹⁹² Na temat doświadczenia jako podstawowej kategorii opisu Ducha, zob. H. Gunkel, *The Influence of the Holy Spirit. Popular View of the Apostolic Age and the Teaching of the Apostle Paul*. Translated by Roy A. Harrisville and Philip A. Quanbeck II (Minneapolis, MN: Fortress Press 2008) viii-x, 4-7, 76-77; J.D.G. Dunn, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (London: SCM 1989) 146-147; P. Orr, *Christ Absent and Present. A Study in Pauline Christology* (WUNT II/354; Tübingen: Mohr Siebeck 2014) 200; Rabens, *The Holy Spirit and Ethics in Paul*, 131-132; M. Wreford, „Diagnosing Religious Experience in Romans 8”, *TynBul* 68/2 (2017) 203-222.

także ochrzczonego doświadczenie swojej unikalnej obecności¹⁹³. Język, którym opisuje się „zamieszkiwanie” Ducha w chrześcijaństwie jest znacznie bardziej konkretny, niż ten, którym apostoł mówi o Chrystusie w wierzących (Rz 8,10). Częstotliwość, z jaką czasownik *οἰκέω* pojawia się w w. 9-11 w odniesieniu do Ducha, także sugeruje Jego stałe i osobowe przebywanie w wierzących¹⁹⁴.

Funkcją Jego obecności jest oczywiście wprowadzenie ochrzczonego w ścisłą relację z Jezusem. Nie chodzi przy tym o bliskość materialną lub doświadczalną, ale osobową, zgodnie z tym, jak Paweł opisuje Ducha w Rz 8. Według Orta Duch zastępowałby Chrystusa, który obecnie zasiada po prawicy Bożej (8,34)¹⁹⁵. Wnosiłby On w życie wierzących dynamizm Jego zmartwychwstania (Χριστός ἐν ὑμῖν) (8,10), zapowiadając wskreszenie ich śmiertelnych ciał (8,11). Obecność Ducha niesie ze sobą obecność Chrystusa i sprawia, że wierzący należą do Niego. Bez Ducha nie można być Chrystusowym (8,9). Ostatecznie celem Ducha jest upodobnienie wierzących do Syna w Jego życiu zmartwychwstałym, co Paweł potwierdził po raz kolejny w Rz 8,29¹⁹⁶.

W jaki jednak sposób Duch może znaleźć się w wierzących? Pewna sugestia na ten temat może się ukrywać w Rz 8,15, gdzie Paweł mówi o „otrzymaniu” (ἐλάβετε) Ducha przybrania za synów. Aoryst, w jakim się je wyraża, może nawiązywać do konkretnego wydarzenia w życiu uczniów, a mianowicie do chrztu¹⁹⁷. To wówczas otrzymali oni Ducha, w którym wołają teraz „Abba Ojciec”. Jeśli dodamy do tego możliwe liturgiczne umocowanie tejże modlitwy, jawi się nam na horyzoncie kontekst chrzcielny. Być może do niego także nawiązują pierwsze dary Ducha, o których apostoł wspomina w Rz 8,23. Sakrament inicjacji byłby pierwszym momentem, w którym Duch już nie tylko przemawia i oddziałuje, ale czyni sobie z chrześcijanina mieszkanie. Równocześnie jest to zaledwie początek Jego wspólnej drogi z nimi. Choć inni komentatorzy podkreślają moment nawrócenia, w którym w wierzącym zaczyna zamieszkiwać Duch, trudno go w perspektywie argumentacji Pawła w Rz 6 oddzielić od pierwszego sakramentu chrześcijańskiej inicjacji¹⁹⁸.

Obrazy te, według Troya Martina, mogą sugerować bardzo ciekawą paralelę z tekstami stoickimi. W Rz 5,5, a także w 8,27 Paweł mówi o sercu jako

¹⁹³ Zob. Orr, *Christ Absent and Present*, 208-212

¹⁹⁴ Por. Morris, *The Epistle to the Romans*, 308.

¹⁹⁵ Zob. Orr, *Christ Absent and Present*, 210-212.

¹⁹⁶ Na temat zamieszkiwania Ducha w człowieku, którym Paweł zastępuje język zamieszkiwania grzechu z Rz 7, więzi z Bogiem i z innymi, jakie tworzy, zob. S. Eastman, „Oneself in Another. Participation and the Spirit in Romans 8”, „*In Christ*” in Paul. *Explorations in Paul's Theology of Union and Participation* (red. M.J. Thate – K.J. Vanhoozer – C.R. Campbell) (WUNT II/384; Tübingen: Mohr Siebeck 2014) 103-125.

¹⁹⁷ Na temat etyki chrzcielnej apostoła zob. Rz 6 oraz Matera, „Living in Newness of Life: Paul's Understanding of the Moral Life”, 158; Siikavirta, *Baptism and Cognition in Romans 6–8*.

¹⁹⁸ Zob. Moo, *The Epistle to the Romans*, 490; Morris, *The Epistle to the Romans*, 313-314.

obszarze działania Ducha, nawiązując w ten sposób do popularnego miejsca, gdzie w starożytności sytuowano *pneumę*¹⁹⁹. Paralelę wzmacniałby dodatkowo fakt, że Duch, przychodząc poprzez słuchanie Ewangelii i przez chrzest, dostaje się do organizmu, podobnie jak u stoików i w popularnych tekstach medycznych, przez uszy, usta oraz pory w skórze²⁰⁰. Tak Troy Martin wyobraża sobie przyjęcie Ducha poprzez danie posłuchu Ewangelii w Ga 3,1-5 i przez wodę chrztu w 1 Kor 12,13. W 1 Kor 12,13 autor widzi także nawiązanie do Eucharystii i do *pneumy*, która dostaje się do wnętrza wierzących poprzez spożywanie. Wsparcie dla wzajemnego powiązania chrztu i Eucharystii jako momentu przyjęcia Ducha w 1 Kor 12,13 Troy Martin znajduje u Hansa-Josefa Klaucka, który podobnie wiąże ze sobą oba sakramenty w 1 Kor 10,2-4²⁰¹.

O Duchu mieszkającym w człowieku mówi także Engberg-Pedersen, który konsekwentnie postrzega cały koncept *pneumy* w 8,11 materialistycznie²⁰². Ponieważ *pneuma* jest tu ukazana jako działająca w śmiertelnych ludzkich ciałach, jej konstytucja musi także być cielesno-duchowa. Według autora nie ma tu także zasadniczej różnicy pomiędzy ludzką i boską *pneumą*²⁰³. Poprzez chrzest boska *pneuma* staje się równocześnie ludzką, łącząc Boga z człowiekiem (8,14-17.23). Dokładna sekwencja, za jaką optuje autor, to: wiara – chrzest – przyjęcie Ducha – dar usynowienia²⁰⁴. Podczas zmartwychwstania *pneuma*, która od chrztu działa w wierzących, praktycznie przejmuje nad nimi kontrolę poprzez dosłowny zastrzyk substancji pochodzącej z wysoka²⁰⁵.

Zanim odniesiemy się do tych poglądów, zwróćmy jeszcze uwagę na jedną ciekawą paralelę między Pawłem a myślą stoicką, jaką stanowić może idea *krasis*. Ściśle powiązana z *pneumą*, która jest wszechobecna i nadaje organizmom różne stopnie napięcia, pozwala ona uzasadniać wiązanie się bytów bez ich zmieszania i utraty tożsamości. Przekładając to na relację Boga z człowiekiem, dzięki *pneumie* Chrystus może zamieszkiwać wewnątrz człowieka bez zawieszania jego osobowości. Istota boska i ludzka spotykają się i komunikują w ochrzczonych bez mieszania się i wzajemnego znoszenia, co widać w imperatywach moralnych kierowanych do wierzących w Rz 6–8. Dzięki tej wspólnotocie człowiek ma dostęp do darów i życia obecnego tylko w Bogu, jak zmartwychwstanie i dziedzictwo chwały Chrystusa. Duch, dzięki któremu także Chrystus mieszka w wierzących, sprawia że ochrzczeni stają się podobni do Niego i dzielą z Nim dar synostwa. Stanley

199 Zob. także Ga 4,5; 2 Kor 1,22; 3,3.

200 Zob. 2 Kor 11,4; Ga 3,2.3.5.14; Ef 1,13-14; Martin, „Paul’s Pneumatological Statements and Ancient Medical Texts”, 115-119.

201 Zob. Martin, „Paul’s Pneumatological Statements and Ancient Medical Texts”, 118.

202 Zob. Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul*, 62,

203 Zob. Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul*, 66

204 Zob. Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul*, 69.

205 Zob. Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul*, 71.

Stowers mówi o podwójnej osobowości, którą dzięki Duchowi otrzymuje wierzący. *Pneuma*, rozlokowując się w ludzkim ciele, wnosi w nie doświadczenie Chrystusa, a równocześnie gwarantuje utrzymanie różnicy między nimi i zachowanie własnych osobowości (Ga 2,19-20)²⁰⁶. Z drugiej strony *krasis* może pomóc zrozumieć, w jaki sposób Duch prowadzi wierzących. Mieszkając w nich, bez zawieszania ich wolności i wyborów etycznych, wzywa ich i uzdalnia do tego, aby myśleli na Jego sposób i przyjmowali charakterystyczne dla Niego postawy życiowe (Rz 8,5).

Do jakiego stopnia wskazywane paralele oddają Pawłowe ujęcie Ducha w Rz 8? Pewne jest, że Pawła łączy ze środowiskiem grecko-rzymskim uznanie zamieszkiwania boskiej *pneumy* w człowieku²⁰⁷. W cytowanym już liście Seneki Młodszego (*Ep.* 41,1-2) duch, (*spiritus*) mieszkając w człowieku, sprawia, że nie musi on wznosić swych rąk do nieba czy też udawać się do świątyni, gdzie zostanie wysłuchany. Może on zwrócić się ku swojemu wnętrzu, gdzie mieszka ten, który obserwuje jego dobre i złe czyny, i odpłaca za nie. Podobnie Epiktet upomina, aby pamiętać zawsze o obrazie boga, który człowiek nosi w sobie, a który obrazić można nieczystymi myślami i czynami (*Disc.* 2.8.13)

Jest jednakże wielka różnica pomiędzy duchem, do którego modli się Seneka, i Duchem modlącym się i wstawiającym się za wierzącymi przedstawianym u Pawła (Rz 8,26-27). Ten pierwszy praktycznie funkcjonuje jako przewodnik – oskarżyciel, nie obrońca. Apostoł podkreśla dalej nie tyle immanentność *pneumy*, ile dar, w którym Duch przychodzi do wierzących poprzez wydarzenie chrztu. Pawła nie interesuje szczegółowe wyjaśnienie faktu, w jaki sposób *pneuma* dostaje się do wnętrza ludzkiego organizmu. Pod tym względem idee przenikania *pneumy* przez skórę, uszy, usta czy żołądek w Eucharystii wydają się dalekie od jego sposobu myślenia. To zakładałoby także materialistyczne ujęcie Ducha, podczas gdy Paweł przedstawia Go jako postać o cechach ludzkich i boskich. Modli się on i przyczynia za nami w jękach (8,27) i współdziała z Ojcem i Synem (8,11). Apostoła interesują ostatecznie efekty Jego działania, wśród których należy wymienić uobecnienie Chrystusa, przynależność do Niego oraz zmartwychwstanie.

Raz jeszcze wydaje się zatem, że powiązania między Pawłem i tekstami medycznymi, na które wskazuje Troy Martin, zbudowane są na raczej formalnej

²⁰⁶ Zob. S.K. Stowers, „What Is «Pauline Participation in Christ?»”, *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders* (red. F.E. Udoh – S. Heschel – M.A. Chancey – G. Tatum) (Christianity and Judaism in Antiquity Series 16; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2008) 363-364. Podobnie wyobraża sobie wchodzącego do ludzkiego serca Ducha Caroline Johnson Hodge w Ga 4,6. Zob. Johnson Hodge, *If Sons, then Heirs*, 75.

²⁰⁷ Jewett zwraca uwagę na paralelę dotyczącą zamieszkiwania Boga w człowieku między Pawłem i kulturą grecko-rzymską w postaci listu Seneki (*Ep.* 41.1-2). Ostatecznych źródeł inspiracji dla myśli apostoła autor dopatruje się jednak w literaturze żydowskiej: Wj 29,45-46; *T. Levi* 5.2; *T. Dan* 5.1; *T. Zeb* 8.2; *T. Jos.* 10.2-3; *T. Benj.* 6.4 i koncepcji Szekiny. Zob. Jewett – Kotansky, *Romans*, 490.

podstawie. Podobnie uproszczone i materialistyczne wydaje się ujęcie autorstwa Engberg-Pedersena o zamieszkiwaniu Boga w człowieku. Trudno natomiast odmówić do końca słuszności tym, którzy przy ekspozycji Pawłowej *pneumy* odwołują się do stoickiej *krasis*. Teoria ta, popularna także w kręgach medycznych, zaskakująco trafnie oddaje charakter działania Ducha, który prowadzi do połączenia bóstwa z człowieczeństwem, bez zniesienia tego drugiego. Dzięki Duchowi mieszkającemu w nas zachodzić może niezwykła wymiana, w której człowiek zyskuje dary usynowienia i zadatek chwały, do której o własnej siłach nie może pretendować. Równocześnie Bóg dzięki Duchowi może w wolny sposób prowadzić człowieka i posługiwać się nim. Nawet jeśli trudno stwierdzić, czy Paweł mógł świadomie nawiązywać w Rz 8 do teorii *krasis*, w zajmujący sposób odpowiada ona opisywanemu przezeń działaniu Boga w człowieku²⁰⁸.

2.6. Duch przybrania za synów

Ostatnim już tematem, gdzie odczytać można powiązanie myśli Pawła z poglądami grecko-rzymskimi, jest rola przypisywana *pneumie* w procesie prokreacji. W Rz 8,14-17, jak mieliśmy to już okazję zauważyć, Paweł mówi o przybraniu za synów, a w 8,29 – o przemianie na wzór Jezusa. Engberg-Pedersen widzi tu odniesienie do chrztu i do kognitywnej roli Ducha, który uświadamia wierzącym zwycięstwo Chrystusa nad siłami zniewalającego grzechu²⁰⁹. Za jeszcze innym powiązaniem Rz 8 z teoriami stoickimi opowiadają się Caroline Johnson Hodge oraz Stanley Stowers. W myśli starożytnych *pneuma* zawarta w nasieniu ojca odpowiedzialna była także za przeniesienie jego obrazu (εἰκών) na dzieci. To ona również kształtowała dziecko w łonie matki. Według Johnson Hodge filozoficzne i medyczne dyskusje na temat *pneumy* pozwalają zrozumieć Pawłowe fragmenty mówiące o Duchu i adopcji. W Rz 8,14-17 *pneuma* w sercach wierzących tworzy nowe więzy pokrewieństwa i czyni to dosłownie. Paganie, otrzymując *pneumę*, dzielą z Chrystusem Jego naturę. W ten materialny i dotykalny sposób można pojąć specyficzną nową relację, która zawiązuje się między nimi a Ojcem i Synem, opisywaną przez Pawła metaforą adopcji. Tu także, według Johnson Hodge, mogą znaleźć swoje podłoże poglądy apostoła na temat Ojca kształtującego wierzących na podobieństwo Syna (Rz 8,29)²¹⁰.

²⁰⁸ Na ideę Ducha Bożego mieszkającego w człowieku i obdarzającego go mądrością wskazuje także w ST Levison, odwołując się do Rdz 41,38; Wj 31,3; Lb 27,18-20; Pwt 34,9; Hi 27,3; 32,7-8.18; Dn 4,5-6; 4,15; 5,11-14 [MT]. Zob. Levison, *The Spirit in First-Century Judaism*, 106.

²⁰⁹ Zob. Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul*, 138.

²¹⁰ Zob. Johnson Hodge, *If Sons, then Heirs*, 75-76, 111-113.

Optykę tę przyjmuje także Stowers. W jego ujęciu Chrystus nosi w sobie obraz Ojca ukształtowany przez Ducha, który na Nim spoczął. Ten obraz dzielić z Nim będą wszyscy, którzy mają w sobie Jego Ducha. Duch Boży (*pneuma*) przychodzący przez Chrystusa współdziała z indywidualną *pneumą* człowieka, zaświadczać, że jesteśmy synami Bożymi (8,15). Dzięki temu Duchowi, według Stowersa, uczestniczymy w cierpieniach Chrystusa, a także staniemy się uczestnikami Jego zmartwychwstania i przyszłej chwały (8,17)²¹¹. Powyższe teorie są atrakcyjne, ponieważ rozjaśniają metaforyczny język, którym Paweł mówi o przybraniu wierzących za synów w Rz 8. Rozumiane głęboko, nie tylko na zasadzie właściwych starożytnym procesów biologicznych, mówią o Duchu Bożym, który jest nośnikiem Bożego obrazu w chrześcijaństwie. On ostatecznie odpowiada za upodobnienie się wierzących do Chrystusa nie automatycznie, przez zamieszkiwanie w nas, ale, jak ujmuje to Stowers, przez włączenie nas w życie Syna. To z kolei zakłada proces, w którym udział ma sam wierzący i którego finał obejmuje wymiar eschatologiczny²¹².

Teorie stoickie i medyczne oczyszczone z właściwego stoikom materializmu i mechanicyzmu mogą istotnie pomóc w zrozumieniu roli Ducha w procesie stawania się dziećmi Bożymi podobnymi do Chrystusa. Czy Paweł mógł mieć je na myśli, odnosząc się do adopcji w Rz 8,14-17 i 8,29? Biorąc pod uwagę różnorodność wizji dotyczących powstawania życia przy udziale męskiego i kobiecego nasienia, o której wspomnieliśmy w części pierwszej niniejszego artykułu, trudno byłoby precyzyjnie zidentyfikować tą, która zainspirowała apostoła. Bezpiecznie będzie przyjąć, że Paweł posługuje się tutaj metaforą, którą zresztą można odczytać na kilku poziomach: historyczno-społecznym, filozoficzno-medycznym i teologicznym. Teorie filozoficzno-medyczne, które są szczególnym obiektem naszego zainteresowania, pomagają zrozumieć, jak starożytni mogli wyobrażać sobie przekazywanie daru życia i obrazu ojca w potomstwie. To, czego dowiadujemy się z popularnych dzieł stoickich i podręczników medycznych, może odstręczać naturalizmem. Pawła różni od autorów starożytnych automatyzm opisywanych procesów, w wyniku których skomponowana z *pneumy* dusza powielala się ze względu na siebie samą i była nieśmiertelną przez to, że wiecznie powtarzała się w kolejnych potomkach²¹³. Dar życia i synostwa w Rz 8,14-17 nie służy powielaniu się Boga, lecz dobru Jego dzieci. Różnice między apostołem i stoikami są dla nas równie cenne jak podobieństwa, ponieważ pozwalają dostrzec oryginalność wizji Pawła. Nie ule-

²¹¹ Zob. Stowers, „What Is «Pauline Participation in Christ»?”, 362.

²¹² Na temat celu adopcji i szczytu procesu, który Paweł opisuje w Rz 8,14-17, a który zmierza do przemiany na podobieństwo Chrystusa w Rz 8,29, zob. Scott, *Adoption as Sons of God*, 245; Burke, *Adopted into God's Family*, 192.

²¹³ Por. Preus, „Science and Philosophy in Aristotle's Generation of Animals”, 50-52.

ga wątpliwości, że apostoł w Rz 8,14-17 przedstawia wyjątkową, niedającą się sprowadzić do żydowskich czy też grecko-rzymskich źródeł, kwestię nowej relacji wierzących z Bogiem. Prawda ta jednak zarówno nam, jak i słuchaczom Pawła może wydać się bardziej zrozumiałą, jeśli spojrzymy na nią przez pryzmat przekazywania obrazu ojca potomstwu, w którym *pneuma* odgrywała zasadniczą rolę.

3. Zakończenie: Paweł, Duch i język filozofii

Podsumowując, grecko-rzymskie ujęcie *pneumy*, ze szczególnym naciskiem na koncepcje stoickie, które analizowaliśmy, wykazuje wiele intrygujących punktów wspólnych z Pawłowym ujęciem Ducha. Należą do nich pojmowanie *pneumy* jako: elementu konstytuującego człowieka, pierwiastka życia, bytu kognitywnego przemieniającego ciało, umożliwiającego łączenie się innych bytów, spajającego wszechświat i kształtującego potomstwo. W niektórych kwestiach podobieństwa okazują się czysto formalne, jak w przypadku charakteru życia, którego udziela *pneuma*. W tekstach filozoficznych i medycznych jest to życie fizyczne, witalność, podczas gdy Paweł mówi o życiu wiecznym i zbawieniu. Jako byt kognitywny w teoriach stoickich i w tekstach medycznych *pneuma* zależna jest od rozumu, któremu się podporządkowuje, podczas gdy u apostoła to ona uzupełnia niedostatki rozumu w poznaniu tajemnic Boga. Paweł akcentuje wiarę, nie fizyczne sposoby, w jakie *pneuma* dostaje się do wnętrza człowieka. Według apostoła łączy ona i spaja wierzących na zasadzie upodobnienia ich do Chrystusa i wstawiennictwa, nie kosmicznego pokrewieństwa (συμπαθεία) wszystkiego we wszechświecie. Wreszcie Paweł przedstawia nie tyle jej immanentne i stałe zamieszkiwanie w człowieku, ile aspekt posyłania i bycia darem.

Równocześnie stoicka teoria *krasis* oraz poglądy medyczne na temat *pneumy* przekazującej obraz ojca mogą stanowić cenne tło dla zrozumienia Pawłowych idei zamieszkiwania Boga w człowieku oraz stawania się dziećmi Bożymi w Rz 8. Duch umożliwia przebywanie Boga w wierzących nie na zasadzie zawieszenia ludzkiej osobowości, lecz wzbogacenia jej. Dzięki Niemu możemy wejść w komunię ze Stwórcą, w której nasza osobowość wzbogaca się o Boże dary i staje się wyraźniejsza. To On wprowadza ochrzczonych w życie Chrystusa, upodabniając ich do Syna i odciskając w ich sercach Jego obraz. Duch, którego noszą w sobie, staje się w ten sposób gwarantem dziedzictwa chwały i zmartwychwstania.

Pawła i stoików różni bardzo wiele w rozumieniu Boga i otaczającego ich świata²¹⁴. Przede wszystkim immanentność i materializm dominujący w stoickiej

214 Na temat stoickiego ujęcia *pneumy* i jego braku powiązania z Pawłem i autorami nowotestamentowymi, zob. Levison, „Paul in the Stoa Poecile”, 423-426; Kleinknecht, „πνεῦμα”, 357-359.

wizji *pneumy* trudno pogodzić z obrazem Boga transcendentnego i niematerialnego, który Paweł zna ze Starego Testamentu. Dylematy te zauważyć można nawet w pismach Filona, który najdalej ze wszystkich pisarzy żydowskich poszedł w kierunku adaptacji języka i pojęć filozoficznych. Ten płodny pisarz żydowski, który nie wzdraga się przed wykorzystywaniem w swych pismach elementów filozofii stoickiej, nie przyjmuje jednak idei materialnego ducha i duszy. Według autora musiała ona powstać z niewidzialnego boskiego Ducha, ponieważ człowiek został stworzony na obraz Boga, nie zaś rzeczy stworzonych²¹⁵.

Podczas gdy *pneuma* w filozofii stoickiej opisywana jest na sposób mechaniczny, u Pawła przyjmuje znacznie częściej cechy antropomorficzne²¹⁶. Dunn nazywa to odejście apostoła od kategorii animistycznych i energii jednym z największych wkładów Pawła w kształtowanie chrześcijańskiej pneumatologii²¹⁷. Horn i Orr mówią o hipostatycznej bądź wręcz personalistycznej charakterystyce Ducha w Liście do Rzymian i interesującym nas rozdziale ósmym²¹⁸. Zaliczają się do niego takie elementy, jak miłość (Rz 5,5), świadectwo (8,15-16), pomoc i wstawienictwo (8,26-27), gwarancja przyszłej chwały (8,17) i przemiany w Chrystusa (8,29). W tych wszystkich wymiarach Duch działa bardziej jak osoba, niż jako materia bądź energia. W pełni dzielają tę wizję ojcowie Kościoła, krytykujący stoickie pojęcie Boga jako *pneumy*, w którym pojawiają się elementy materialne. Bóg to *ousia asomatos*²¹⁹. Według Klemensa Aleksandryjskiego Ten, który jest niewidzialny, nie może być materialną *pneumą*. Z drugiej jednak strony Orygenes stwierdza, że zaaplikowanie do Boga terminu *pneuma* jest próbą wyjaśnienia rzeczywistości duchowych językiem zmysłów, na sposób metaforyczny (*Cels.* 6.70-72)²²⁰.

Pisarze żydowscy jak Filon i Józef oraz ojcowie Kościoła bardziej niż my zdawali sobie sprawę zarówno z ograniczeń, jak i potencjału, który tkwił

²¹⁵ Zob. Filon, *Plant.* 18; Isaacs, *The Concept of Spirit*, 18-19, 28-30; Levison, *The Spirit in First-Century Judaism*, 149.

²¹⁶ Por. Burke, *Adopted into God's Family*, 126-128; Fee, *God's Empowering Presence*, 829-831; Fee, *Paul, the Spirit, and the People of God*, 25-28. Zob. jednak na temat antropomorficznych opisów *pneumy* w tekstach grecko-rzymskich w: Martin, *The Corinthian Body*, 24-25.

²¹⁷ Zob. Dunn, „Spirit Speech”, 84.

²¹⁸ Zob. F.W. Horn, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht 1992) 406-428; Orr, *Christ Absent and Present*, 202-208.

²¹⁹ Zob. Klemens Aleksandryjski, *Strom.* 5.14, cytowany za Clement of Alexandria, „The Stromata, or Miscellanies”, *Fathers of the Second Century. Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria* (red. A. Roberts – J. Donaldson – A.C. Coxe) (The Ante-Nicene Fathers 2; Buffalo, NY: Christian Literature Company 1885) 470.

²²⁰ Zob. Origen, „Origen against Celsus”, *Fathers of the Third Century. Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second* (red. A. Roberts – J. Donaldson – A.C. Coxe) (The Ante-Nicene Fathers 4; Buffalo, NY: Christian Literature Company 1885) 605-606.

w starożytnym języku filozofii i medycyny²²¹. Sięganie do kultury grecko-rzymskiej miało swoje uzasadnienie ze względu na środowisko, jak i na wykształcenie i kręgi kulturowe, w których obracał się Paweł. Zestawienie myśli Pawła o *pneumie* z myślą grecko-rzymską niewątpliwie pozwala zrozumieć, jak mógł pojmować ją sam apostoł oraz pierwsi chrześcijanie. Język *pneumy* należał do, używając sformułowań Gunkela, popularnych idei funkcjonujących w Pawłowych wspólnotach²²². Abraham Malherbe dowodzi, że apostoł, podobnie jak współcześni mu twórcy i filozofowie, mógł zapożyczać pewne pojęcia kultury, w której żył, dla wyrażenia nimi oryginalnej myśli Ewangelii. W podobny sposób postępowali zresztą ojcowie Kościoła, jak Klemens Aleksandryjski i Orygenes²²³. Klemens mówi o duchu cielesnym, który uczestniczy w odżywianiu organizmu i odpowiada za jego ruch oraz wzrost, a także jest spokrewniony z powietrzem²²⁴. Tertulian dla zilustrowania prawdy o Duchu, który jest Bogiem, nie wahał się odwoływać do nauk Kleantesa²²⁵. Zapożyczenie takie ułatwia dodatkowo fakt, że obraz immanentnej *pneumy* znajdujemy także w Biblii, która opisuje Boga i Jego Ducha aktywnie działających w świecie i obecnych w człowieku²²⁶. Wydaje się zatem, że przy uwzględnieniu wszelkich różnic, podobne intuicje mogły towarzyszyć filozofom stoickim oraz autorom biblijnym piszącym o Duchu/duchu. Nie musi to oznaczać ich wzajemnej zależności, ale tworzyło to na pewno płaszczyznę dla głoszenia Ewangelii w starożytności, dziś zaś otwiera nam interesującą płaszczyznę porównania.

Nieredukowalnego bogactwa obrazów związanych z *pneumą* nie da się zamknąć w żadnym systemie filozoficznym i kulturowym. Pojęcie *pneumy* u Pawła wywodzi się ze Starego Testamentu, jest zabarwione judaizmem hellenistycznym, kulturą grecko-rzymską, ale przede wszystkim sens nadaje mu wydarzenie Chrystusa, w którym apostoł miał swój udział. Powróćmy jeszcze do myśli Troelsa Engberg-Pedersena z jego książki *Cosmology and Self* przytoczonej w pierwszej części artykułu. Autor postulował w niej ścisły związek pomiędzy grecko-rzymskim a żydowskim podłożem myśli Pawła²²⁷. Tych dwóch wymiarów nie można od siebie oddzielać, jeśli chcemy być wierni środowisku apostoła i charakterystyce wspólnot, do których kierował on swoje listy. Seria artykułów podjętych przez autora, a dotyczących kluczowych kwestii argumentacji Pawła

221 Na temat wykorzystania filozofii w pismach Filona i Józefa Flawiusza, zob. Levison, *The Spirit in First-Century Judaism*, 162-163.

222 Por. Martin, *The Corinthian Body*, 21-22.

223 Por. G.E. Sterling, „Hellenistic Philosophy and the New Testament”, *Handbook to Exegesis of the New Testament* (red. S.E. Porter) (Boston: Brill 2002) 314-315.

224 Zob. Clement of Alexandria, „The Stromata, or Miscellanies”, 511-512, 532.

225 Zob. Tertulian, *Apol.* 21,10.

226 Por. Isaacs, *The Concept of Spirit*, 26-31.

227 Zob. Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul*, 9.

w Rz 1–8, miała wydobyć na powierzchnię tę szczególną symbiozę. Listy Pawła są produktem retoryki, która jest znakiem rozpoznawczym zaawansowanej, naznaczonej wpływem filozofii i pisma kultury grecko-rzymskiej²²⁸. Można ją dostrzec w sposobie, w jaki apostoł buduje swoją argumentację, opierając się na tezie w Rz 1,17 i analizowanych przez nas *sub-propositiones* (Rz 1,18; 3,21–22a, 5,20–21; 8,1; 8,17) oraz argumentach, których spójność i logiczny rozwój mieliśmy okazję badać²²⁹. Z drugiej strony apostoł obficie korzysta z teologii żydowskiej, co najdobitniej uwidacznia się w Rz 3,25–26, gdzie przedstawia on Jezusa jako nowy *hilasterion*, miejsce i narzędzie prześlągania w nawiązaniu do rytuału Jom Kippur (Kpł 16)²³⁰.

Zbyt łatwym byłoby jednak stwierdzenie, że łączność między światem żydowskim i grecko-rzymskim ogranicza się u Pawła do połączenia retoryki z ideami Starego Testamentu. Apostoł idzie głębiej, sięgając po koncepcje filozoficzne i kulturowe wspólne światu grecko-rzymskiemu i żydowskiemu. Widać to w kluczowym dla całego Listu do Rzymian pojęciu „sprawiedliwości Bożej”, a także w sposobie, w jaki konstruuje on swoją argumentację dotyczącą gniewu Bożego w Rz 1,18–32 oraz Ducha w Rz 8²³¹. To twórcze połączenie odbija w sobie równocześnie nowość teologii Pawła opartej na centralnej postaci Chrystusa. Aby jednak dostrzec ją w całej okazałości, musimy sięgnąć po oba elementy składowe listów Pawła: kulturę grecko-rzymską i teologię Starego Testamentu. W odniesieniu do kwestii Ducha w Rz 8 ta druga nie nastrocza wątpliwości i została już solidnie przebadana²³². Zastosowanie przez nas modelu

228 Por. W.J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word* (New accents; London – New York: Methuen 1982) 108–112.

229 Zob. M. Kowalski, „Problem Bożej sprawiedliwości w świetle Listu do Rzymian”, *IV* 26 (2014) 95–126; Kowalski, „Nowe życie jak ziarno gorczycy”, 459–486.

230 Zob. M. Kowalski, „Bóg ustanowił Chrystusa nowym miejscem prześlągania. Pawłowa wizja usprawiedliwienia według Rz 3,25–26”, *Głoszenie odpuszczenia grzechów w imię Jezusa (Łk 24,47)* (red. K. Mielcarek) (Lublin: Wydawnictwo KUL 2015) 163–190.

231 Zob. Kowalski, „Problem Bożej sprawiedliwości w świetle Listu do Rzymian”, 96–101; M. Kowalski, „Apokaliptyczny gniew Boga i jego miejsce w Ewangelii Pawła (Rz 1,18–32)”, *IV* 33 (2018) 203–249; Kowalski, „Stoicka pneuma a Pawłowa koncepcja Ducha w Rz 8. Cz. I”, 421–456.

232 Zob. choćby Hahne, *The Corruption and Redemption of Creation*; Braaten, „The Groaning Creation”, 19–39; Schlosser, „L'espérance de la création (Rm 8,18–22)”, 325–343; Vögtle, „Röm 8,19–22: Eine schöpfungstheologische oder anthropologisch-soteriologische Aussage?”, 351–366; F. Belli, „Un'allusione a Is 50,8–9 in Rm 8,31–34”, *RivB* 50 (2002) 153–184; S.C. Keesmaat, „Exodus and the Intertextual Transformation of Tradition in Romans 8:14–30”, *JSNT* 54 (1994) 29–56; Lyonnet, „Rom 8,2–4 a la lumiere de Jeremie 31 et d'Ezechiel 35–39”, 311–323; J. Moo, „Romans 8.19–22 and Isaiah's Cosmic Covenant”, *NTS* 54/1 (2008) 74–89; Obeng, „The Origins of the Spirit Intercession Motif in Romans 8.26”, 621–632; R. Penna, „Il motivo della 'Aqedah sullo sfondo di Rom. 8,32”, *RivB* 33 (1985) 425–460; N.T. Wright, „New Exodus, New Inheritance. The Narrative Substructure of Romans 3–8”, *Romans and the People of God. Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday* (red. G.D. Fee – S. Soderlund – N.T. Wright) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1999) 26–35.

patron–klient oraz porównanie Ducha w Rz 8 ze stoicką *pneumą* jest zarówno znacznie bardziej oryginalne, jak i problematyczne²³³. Jego celem było jednak ukazanie oryginalności myśli Pawła i jedność dwóch światów kulturowych, w których żył apostoł, a które połączyło doświadczenie Chrystusa i Jego Ducha.

Bibliografia

- Aletti, J.-N., „Romans 8. The Incarnation and Its Redemptive Impact”, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul. Collected Essays: Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology* (SubBi 43; Roma: Gregorian & Biblical Press 2012) 111-138.
- Arnim, H. von – Radice, R., *Stoici antichi, tutti i frammenti. Testo greco e latino a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice* (Il Pensiero Occidentale; Milano: Bompiani 2002).
- Balz, H.R., *Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8,18-39* (BEvT 59; München: Kaiser 1971).
- Barrett, C.K., *The Epistle to the Romans* (BNTC 6; London: Hendrickson 1991).
- Becker, J., „Quid locutio πάλιν εἰς φόβον in Rom 8-15 proprie valeat”, *Verbum Domini* 45 (1967) 162-167.
- Belli, F., „Un'allusione a Is 50,8-9 in Rm 8,31-34”, *Rivista Biblica Italiana* 50 (2002) 153-184.
- Bertone, J.A., „The law of the Spirit”. *Experience of the Spirit and Displacement of the Law in Romans 8:1-16* (Studies in Biblical Literature 86; Bern – Frankfurt am Main: Lang 2005).
- Bindemann, W., *Die Hoffnung der Schöpfung. Römer 8,18-27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur* (Neukirchener Studienbücher 14; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1983).
- Black, C.C., „Pauline Perspectives on Death in Romans 5-8”, *Journal of Biblical Literature* 103/3 (1984) 413-433.
- Bouttier, M. (red.), *Battesimo e giustizia in Rom 6 e 8* (Rome: Abbazia S Paolo Fuori le Mura 1974).
- Braaten, L.J., „The Groaning Creation. The Biblical Background for Romans 8:22”, *Biblical Research* 50 (2005) 19-39.
- Braumann, G., *Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus* (BWANT 82; Stuttgart: Kohlhammer 1962).
- Breytenbach, C., „Creation and the Revelation of God's Children. Liberation of Enslaved Bodies”, *In die Skriflig* 47/2 (2013) 1-7.
- Bruce, F.F., *The Epistle to the Galatians. A commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans; Paternoster 1982).
- Bruce, F.F., *Romans. An Introduction and Commentary* (TNTC 6; Downers Grove, IL: InterVarsity Press 1985).
- Burke, T.J., „Adoption and the Spirit in Romans 8”, *Evangelical Quarterly* 70 (1998) 311-324.
- Burke, T.J., *Adopted into God's Family. Exploring a Pauline Metaphor* (New Studies in Biblical Theology 22; Nottingham – Downers Grove, IL: Apollos; InterVarsity Press 2006).

233 Zob. M. Kowalski, „God the Benefactor and His Human Clients in Rom. 5–8”, *BibAn* 8/1 (2018) 47-69; Kowalski, „The Brokerage of the Spirit in Rom 8”, 636-654.

- Byrne, B., „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* 43/4 (1981) 557-581.
- Byrne, B., *Romans* (SP 6; Collegeville, MN: Liturgical Press 1996).
- Byrskog, S., „Epistolography, Rhetoric and Letter Prescript. Romans 1.1-7 as a Test Case”, *Journal for the Study of the New Testament* 65 (1997) 27-46.
- Cambier, J.-M. – Langley, B. (red.), *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8* (Rome: St Paul's Abbey 1976).
- Clement of Alexandria, „The Stromata, or Miscellanies”, *Fathers of the Second Century. Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria* (red. A. Roberts – J. Donaldson – A.C. Coxe) (The Ante-Nicene Fathers 2; Buffalo, NY: Christian Literature Company 1885).
- Coulson, J., „Jesus and the Spirit in Paul's Theology. The Earthly Jesus”, *Catholic Biblical Quarterly* 79/1 (2017) 77-96.
- Cranfield, C.E.B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Introduction and Commentary on Romans I-VIII* (ICC; Edinburgh: T & T Clark 2004).
- De Boer, Martinus C. *Galatians, Galatians. A Commentary* (The New Testament Library; Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2013).
- Deidun, T.J., *New Covenant Morality in Paul* (AnBib 89; Rome: Biblical Institute 1981).
- Dillon, R.J., „The Spirit as Taskmaster and Troublemaker in Romans 8”, *Catholic Biblical Quarterly* 60/4 (1998) 682-702.
- Duncan, J., „The Hope of Creation. The Significance of ἐφ' ἐλπίδι (Rom 8.20c) in Context”, *New Testament Studies* 61/03 (2015) 411-427.
- Dunn, J.D.G., *Romans 1–8* (WBC 38A; Dallas, TX: Word Books 1988).
- Dunn, J.D.G., *Romans 9–16* (WBC 38B; Dallas, TX: Word Books 1988).
- Dunn, J.D.G., *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (London: SCM 1989).
- Dunn, J.D.G., „Spirit Speech. Reflections on Romans 8:12-27”, *Romans and the People of God. Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday* (red. G.D. Fee – S. Soderlund – N.T. Wright) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1999) 82-91.
- Eastman, S., „Oneself in Another. Participation and the Spirit in Romans 8”, *„In Christ” in Paul. Explorations in Paul's Theology of Union and Participation* (red. M.J. Thate – K.J. Vanhoozer – C.R. Campbell) (WUNT II/384; Tübingen: Mohr Siebeck 2014) 103-125.
- Engberg-Pedersen, T., „Galatians in Romans 5-8 and Paul's Construction of the Identity of Christ Believers”, *Texts and Contexts. Biblical Texts in their Textual and Situational Contexts: Essays in Honor of Lars Hartman* (red. L. Hartman – T. Fornberg – D. Hellholm – C.D. Hellholm) (Oslo – Boston: Scandinavian University Press 1995) 477-505.
- Engberg-Pedersen, T., „The Material Spirit. Cosmology and Ethics in Paul”, *New Testament Studies* 55/2 (2009) 179-197.
- Engberg-Pedersen, T., *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit* (Oxford: Oxford University Press 2010).
- Fatehi, M., *The Spirit's Relation to the Risen Lord in Paul. An Examination of its Christological Implications* (WUNT II/128; Tübingen: Mohr Siebeck 2000).
- Fee, G.D., *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers 1994).
- Fee, G.D., *Paul, the Spirit, and the People of God* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers 1996).

- Fee, G.D., „Christology and Pneumatology in Romans 8:9-11 – and Elsewhere. Some Reflections on Paul as a Trinitarian”, *To What End Exegesis? Essays Textual, Exegetical, and Theological* (Grand Rapids, MI – Vancouver, British Columbia: Eerdmans; Regent 2001) 218-239.
- Findeis, H.-J., „Von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit. Zur Hoffnungsperspektive der Schöpfung nach Röm 8,19-22”, *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments. Festschrift für Wilhelm Thüsing zum 75. Geburtstag* (red. W. Thüsing – T. Söding) (NTAbh 31; Münster: Aschendorff 1996) 196-225.
- Fitzmyer, J.A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33; New York: Doubleday 1993).
- Fitzmyer, J.A., *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven – London: Yale University Press 2008).
- Fung, R.Y.K., *The Epistle to the Galatians* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1988).
- Galen – Lacy, P. de, *On semen* (Corpus medicorum Graecorum v 3,1; Berlin: Akademie Verlag 1992).
- Giesen, H., „Befreiung des Gesetzes aus der Sklaverei der Sünde als Ermöglichung der Gesetzeserfüllung (Röm 8,1-4)”, *Biblische Zeitschrift* 53/2 (2009) 179-211.
- Godet, F.L., *Commentary on Romans* (Grand Rapids, MI: Kregel 1977).
- Gunkel, H., *The Influence of the Holy Spirit. Popular View of the Apostolic Age and the Teaching of the Apostle Paul*. Translated by Roy A. Harrisville and Philip A. Quanbeck II (Minneapolis, MN: Fortress Press 2008).
- Hahne, H.A., *The Corruption and Redemption of Creation. Nature in Romans 8:19-22 and Jewish Apocalyptic Literature* (T & T Clark library of biblical studies 336; London – New York: T & T Clark 2006).
- Hamilton, N.Q., *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (Edinburgh: Oliver and Boyd 1957).
- Hirschberger, J., *Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate* (Philologus, Supplementband 25/1; Leipzig: Dieterich 1932).
- Horn, F.W., *Das Angel des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht 1992).
- Howard, J.M., *Paul, the Community, and Progressive Sanctification. An Exploration into Community-Based Transformation within Pauline Theology* (Studies in Biblical Literature 90; New York: Peter Lang 2007).
- Hunt, C. – Horrell, D.G. – Southgate, C., „An Environmental Mantra? Ecological Interest in Romans 8:19-23 and a Modest Proposal for Its Narrative interpretation”, *Journal of Theological Studies* 59/2 (2008) 546-579.
- Isaacs, M.E., *The Concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and Its Bearing on the New Testament* (Heythrop Monographs 1; London: Heythrop College 1976).
- Jewett, R., *Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings* (AGJU 10; Leiden: Brill 1971).
- Jewett, R., „The Question of the «Apportioned Spirit» in Paul's Letters. Romans as a Case Study”, *The Holy Spirit and Christian Origins. Essays in Honor of James D.G. Dunn* (red. J.D.G. Dunn – G. Stanton – B.W. Longenecker – S.C. Barton) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004) 193-206.
- Jewett, R. – Kotansky, R.D., *Romans. A Commentary on the Book of Romans* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press 2007).
- Johnson Hodge, C., *If Sons, then Heirs. A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul* (Oxford – New York: Oxford University Press 2007).

- Johnston, G., „«Spirit» and «Holy Spirit» in the Qumran Literature”, *New Testament Sidelights. Essays in Honor of Alexander Converse Purdy* (red. H.K. McArthur) (Hartford: Hartford Seminary Foundation Press 1960) 27-42.
- Keck, L.E., „The Law and «The Law of Sin and Death» (Rom 8:1-4). Reflections on the Spirit and Ethics in Paul”, *The Divine Helmsman. Studies on God's Control of Human Events, Presented to Lou H. Silberman* (red. L.H. Silberman – J.L. Crenshaw – S. Sandmel) (New York: KTAV 1980) 41-57.
- Keesmaat, S.C., „Exodus and the Intertextual Transformation of Tradition in Romans 8:14-30”, *Journal for the Study of the New Testament* 54 (1994) 29-56.
- Kowalski, M., „«Slave of Christ, God's Cultic Minister, Debtor of Greeks and Barbarians». Pauline Apostolic Credentials in Rom 1,1-17”, *Zeszyty Naukowe KUL* 52/3 (2010) 3-23.
- Kowalski, M., „Problem Bożej sprawiedliwości w świetle Listu do Rzymian”, *Verbum Vitae* 26 (2014) 95-126.
- Kowalski, M., „Bóg ustanowił Chrystusa nowym miejscem prześlągania. Pawłowa wizja usprawiedliwienia według Rz 3,25-26”, *Głoszenie odpuszczenia grzechów w imię Jezusa (Łk 24,47)* (red. K. Mielcarek) (Lublin: Wydawnictwo KUL 2015) 163-190.
- Kowalski, M., „Nowe życie jak ziarno gorczycy. Spójność argumentacji retorycznej Pawła w Rz 5–8”, *The Biblical Annals* 7/4 (2017) 459-485.
- Kowalski, M., „Apokaliptyczny gniew Boga i jego miejsce w Ewangelii Pawła (Rz 1,18-32)”, *Verbum Vitae* 33 (2018) 203-249.
- Kowalski, M., „God the Benefactor and His Human Clients in Rom. 5–8”, *The Biblical Annals* 8/1 (2018) 47-69.
- Kowalski, M., „Stoicka pneuma a Pawłowa koncepcja Ducha w Rz 8. Cz. 1. Argumentacja Rz 8 i przegląd badań nad stoicką pneumą u Pawła”, *The Biblical Annals* 8/3 (2018) 421-456.
- Kowalski, M., „The Brokerage of the Spirit in Rom 8”, *Catholic Biblical Quarterly* 80/4 (2018) 636-654.
- Kruse, C.G., *Paul's Letter to the Romans* (The Pillar New Testament Commentary; Cambridge, U.K. Nottingham, England – Grand Rapids, MI: Eerdmans; Apollos 2012).
- Kümmel, W.G., *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (UNT 17; Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1929).
- Kvalvaag, R.W., „The Spirit in Human Beings in Some Qumran Non-Biblical Texts”, *Qumran Between the Old and New Testaments* (red. F.H. Cryer – T.L. Thompson) (JSNTSup 290; Sheffield: Sheffield Academic Press 1998) 159-180.
- La Potterie, I. de, „Le chrétien conduit par l'Esprit dans son cheminement eschatologique (Rom 8,14)”, *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8* (red. J.-M. Cambier – B. Langley) (Rome: St Paul's Abbey 1976) 209-278.
- Lagrance, M.-J., *Saint Paul. Épître aux Romains* (Études Bibliques; Paris: Gabalda 1931).
- Lambrecht, J., „The Implied Exhortation in Romans 8, 5-8”, *Gregorianum* 81/(3)3 (2000) 441-451.
- Lambrecht, J., „Ecocentric or Anthropocentric? A Reading of Romans 8:18-25”, *Celebrating Paul. Festschrift in Honor of Jerome Murphy-O'Connor, O.P., and Joseph A. Fitzmyer, S.J* (red. J. Murphy-O'Connor – J.A. Fitzmyer – P. Spitaler) (CBQMS 48; Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America 2011) 169-188.
- Lee, M.V., *Paul, the Stoics, and the Body of Christ* (SNTSMS 137; Cambridge: Cambridge University Press 2006).
- Leński, R.C.H., *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans* (Columbus, OH: Lutheran Book Concern 1936).
- Levison, J.R., *The Spirit in First-Century Judaism* (AGJU 29; Leiden – Boston, MA: Brill 2002).

- Levison, J.R., „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* 33/4 (2011) 415-432.
- Lohse, E., „ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς”, *Die Vielfalt des Neuen Testaments* (red. E. Lohse) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982) 128-136.
- Longenecker, R.N., *Galatians* (WBC 41; Dallas, TX: Word Books 1998).
- Longenecker, R.N., *The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2016).
- Lyonnet, S., „Rom 8,2-4 a la lumiere de Jeremie 31 et d'Ezechiel 35-39”, *Melanges Eugene Tisserant* 1 (1964) 311-323.
- Lyonnet, S., „Christian Freedom and the Law of the Spirit According to Paul”, *The Christian Lives by the Spirit* (red. I. de La Potterie – S. Lyonnet) (Staten Island, NY: Alba House 1971) 145-174.
- Martin, D.B., *The Corinthian Body* (New Haven: Yale University Press 1995).
- Martin, T.W., „Paul's Pneumatological Statements and Ancient Medical Texts”, *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context. Studies in Honor of David E. Aune* (red. D.E. Aune – J. Fotopoulos) (NovTSup 122; Leiden – Boston: Brill 2006) 105-126.
- Maston, J., *Divine and Human Agency in Second Temple Judaism and Paul. A Comparative Study* (WUNT II/297; Tübingen: Mohr Siebeck 2010).
- Matera, F., „Living in Newness of Life: Paul's Understanding of the Moral Life”, *Celebrating Paul. Festschrift in Honor of Jerome Murphy-O'Connor, O.P., and Joseph A. Fitzmyer, S.J* (red. J. Murphy-O'Connor – J.A. Fitzmyer – P. Spitaler) (CBQMS 48; Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America 2011) 152-168.
- Meeks, W.A., *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University Press 1983).
- Michel, O., *Der Brief an die Römer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966).
- Moo, D.J., *The Epistle to the Romans* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1996).
- Moo, J., „Romans 8.19-22 and Isaiah's Cosmic Covenant”, *New Testament Studies* 54/1 (2008) 74-89.
- Moo, J., „Continuity, Discontinuity, and Hope. The Contribution of New Testament Eschatology to a Distinctively Christian Environmental Ethos”, *Tyndale Bulletin* 61/1 (2010) 21-44.
- Morris, L., *The Epistle to the Romans* (The Pillar New Testament Commentary; Leicester, England – Grand Rapids, MI: Apollos; Eerdmans 1988).
- Moule, C.F.D., „«Justification» in Its relation to the condition κατά πνεῦμα (Rom. 8:1-11)”, *Battesimo e giustizia in Rom 6 e 8* (red. M. Bouttier) (Rome: Abbazia S Paolo Fuori le Mura 1974) 177-201.
- Moule, H.C.G., *The Epistle to the Romans* (Fort Washington, PA: Christian Literature Crusade 1975).
- Moulton, J.H. – Milligan, G., *The Vocabulary of the Greek Testament* (London: Hodder & Stoughton 1930).
- Mounce, R.H., *Romans* (NAC 27; Nashville, TN: Broadman & Holman 1995).
- Munzinger, A., *Discerning the Spirits. Theological and Ethical Hermeneutics in Paul* (Society for New Testament Studies Monograph Series 140; Cambridge UK – New York: Cambridge University Press 2007).
- Niederwimmer, K., „Das Gebet des Geistes, Röm. 8,26 f”, *Theologische Zeitschrift* 20 (1964) 252-265.
- Obeng, E.A., „The Origins of the Spirit Intercession Motif in Romans 8.26”, *New Testament Studies* 32 (1986) 621-632.
- Obeng, E.A., „Abba, Father. The Prayer of the Sons of God”, *Expository Times* 99/12 (1988) 363-366.
- Ong, W.J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word* (New Accents; London – New York: Methuen 1982).

- Origen, „Origen against Celsus”, *Fathers of the Third Century. Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second* (red. A. Roberts – J. Donaldson – A.C. Coxe) (The Ante-Nicene Fathers 4; Buffalo, NY: Christian Literature Company 1885).
- Orr, P., *Christ Absent and Present. A Study in Pauline Christology* (WUNT II/354; Tübingen: Mohr Siebeck 2014).
- Osborne, G.R., *Romans* (The IVP New Testament Commentary Series; Downers Grove, IL: InterVarsity Press 2004).
- Osten-Sacken, P. von der, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie* (FRLANT 112; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1975).
- Osten-Sacken, P. von der, „Befreiung durch das Gesetz”, *Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Helmut Gollwitzer zum 70. Geburtstag* (red. H. Gollwitzer – A. Baudis) (München: Kaiser 1979) 349-355.
- Paulsen, H., *Überlieferung und Auslegung in Römer 8* (WMANT 43; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1974).
- Penna, R., „Il motivo della 'Aqedah sullo sfondo di Rom. 8,32”, *Rivista Biblica Italiana* 33 (1985) 425-460.
- Penna, R., „Come interpretare la «giustizia della legge» in Rom 8,4”, *Atti del VI Simposio di Tarso su S. Paolo apostolo* (red. L. Padovese) (Turchia, la Chiesa e la Sua Storia 14; Roma: Istituto Francese di Spiritualità. Pontificio Ateneo Antoniano 2000) 25-46.
- Preus, A., „Science and Philosophy in Aristotle's Generation of Animals”, *Journal of the History of Biology* 3 (1970) 1-52.
- Preus, A., „Galen's Criticism of Aristotle's Conception Theory”, *Journal of the History of Biology* 10/1 (1977) 65-85.
- Pryke, E.J., „«Spirit» and «Flesh» in the Qumran Documents and Some New Testament Texts”, *Revue de Qumran* 5/3 (1965) 345-360.
- Puech, É., „L' esprit saint à Qumrân”, *Liber Annuus* 49 (1999) 283-297.
- Rabens, V., *The Holy Spirit and Ethics in Paul. Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life* (WUNT II/283; Tübingen: Mohr Siebeck 2010).
- Räsänen, H., „Das Gesetz des Glaubens (Röm. 3.27) und das Gesetz des Geistes (Röm. 8.2)”, *New Testament Studies* 26 (1979) 101-117.
- Reinmuth, E., *Geist und Gesetz. Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Paränese* (Theologische Arbeiten 44; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1985).
- Rossi, B., *La creazione, tra il gemito e la gloria. Studio esegetico e teologico di Rm 8,18-25* (Roma: Dehoniane 1992).
- Samra, J.G., *Being Conformed to Christ in Community. A Study of Maturity, Maturation, and the Local Church in the Undisputed Pauline Epistles* (Library of New Testament studies 320; London – New York: T & T Clark 2006).
- Sanday, W. – Headlam, A.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans* (ICC; New York 1897).
- Schlatter, A., *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief* (Stuttgart: Calwer 1959).
- Schlosser, J., „L'espérance de la création (Rm 8,18-22)”, *Ce Dieu qui vient. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire* (red. B. Renaud – R. Kuntzmann) (Lectio Divina 159; Paris: Editions du Cerf 1995) 325-343.
- Schreiner, T.R., *Romans* (BECNT 6; Grand Rapids, MI: Baker Books 1998).
- Scott, J.M., *Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of Huiothesia in the Pauline Corpus* (WUNT II/48; Tübingen: Mohr Siebeck 1992).

- Sekki, A.E., *The Meaning of Ruah at Qumran* (SBLDS 110; Atlanta, GA: Scholars Press 1989).
- Siegal, G., „Le salut de la création tout entière”, *Etudes Théologiques et Religieuses* 68/2 (1993) 227-239.
- Siikavirta, S., *Baptism and Cognition in Romans 6-8. Paul's Ethics beyond «Indicative» and «Imperative»* (WUNT II/407; Tübingen: Mohr Siebeck 2015).
- Smith, G., „The Function of «Likewise» (Ὡσαύτως) in Romans 8:26”, *Tyndale Bulletin* 49/1 (1998) 29-38.
- Stalder, K., *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (Zürich: EVZ-Verlag 1962).
- Sterling, G.E., „Hellenistic Philosophy and the New Testament”, *Handbook to Exegesis of the New Testament* (red. S.E. Porter) (Boston: Brill 2002) 313-358.
- Stowers, S.K., „What Is «Pauline Participation in Christ»?”, *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders* (red. F.E. Udoh – S. Heschel – M.A. Chancey – G. Tatum) (Christianity and Judaism in Antiquity Series 16; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2008) 352-371.
- Talbert, C.H., „Paul's Understanding of the Holy Spirit. The Evidence of 1 Corinthians 12-14”, *Perspectives in Religious Studies* 11/4 (1984) 95-108.
- Taylor, T.M., „«Abba, Father» and Baptism”, *Scottish Journal of Theology* 11/1 (1958) 62-71.
- Thayer, J.H., *A Greek-English Lexicon of the New Testament. Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti* (New York: Harper & Brothers 1889).
- Tieleman, T., „The Spirit of Stoicism”, *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives* (red. J. Frey – J.R. Levison) (Ekstasis Volume 5; Berlin – Boston: De Gruyter 2014) 39-62.
- Venter, D.J., „The Implicit Obligations of Brothers, Debtors and Sons (Romans 8:12-17)”, *Neotestamentica* 48/2 (2014) 283-302.
- Vögtle, A., „Röm 8,19-22: Eine schöpfungstheologische oder anthropologisch-soteriologische Aussage?», *Mélanges bibliques en hommage au R.P. Bédaride* (red. B. Rigaux – A.-L. Des-camps – A. de Halleux) (Gembloux: Duculot 1970) 351-366.
- Vos, J.S., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie* (Van Gorcum's Theologische Bibliotheek 47; Assen: Van Gorcum 1973).
- Wasserman, E., „Paul among the Philosophers. The Case of Sin in Romans 6-8”, *Journal for the Study of the New Testament* 30/4 (2008) 387-415.
- Wenk, M., *Community-Forming Power. The Socio-Ethical Role of the Spirit in Luke-Acts* (London: T & T Clark 2004).
- Wiarda, T., „What God Knows When the Spirit Intercedes”, *Biblical Theology Bulletin* 17/2 (2007) 297-311.
- Wilckens, U., *Der Brief an die Römer* (EKKNT; Neukirchen-Vluyn – Zurich: Neukirchener Verlag; Benziger 1978-81).
- Witherington, B. – Hyatt, D., *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004).
- Wreford, M., „Diagnosing Religious Experience in Romans 8”, *Tyndale Bulletin* 68/2 (2017) 203-222.
- Wright, N.T., *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology* (London – New York: T&T Clark 1991).
- Wright, N.T., „New Exodus, New Inheritance. The Narrative Substructure of Romans 3-8”, *Romans and the People of God. Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday* (red. G.D. Fee – S. Soderlund – N.T. Wright) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1999) 26-35.
- Yates, J.W., III, *The Spirit and Creation in Paul* (WUNT II/251; Tübingen: Mohr Siebeck 2008).