

Andrzej Gieniusz

Cierpienia obecnego czasu "nie stanowią zagrożenia dla" (οὐκ ἔστιν ἁπλοῦς) chwały, która ma się w nas objawić

Collectanea Theologica 69/3, 27-47

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ GIENIUSZ, RZYM

**CIERPIENIA OBECNEGO CZASU NIE STANOWIĄ ZAGROŻENIA
DLA (οὐκ ἄζια πρὸς) CHWAŁY, KTÓRA MA SIĘ
W NAS OBJAWIĆ¹**

Wprowadzenie

Tytuł niniejszego artykułu jest już sam w sobie interpretacją tekstu Rz 8, 18-30, a jednocześnie nowym tłumaczeniem w. 18, który – naszym zdaniem – w zamierzeniu św. Pawła funkcjonuje jako nagłówek całej perykopy. Poniższe analizy mają za zadanie uzasadnić zarówno proponowane tłumaczenie i funkcję w. 18 jako nagłówka, jak też spójność Pawłowej tezy w tym wierszu z zawartością wierszy, które po nim następują (19-30). Zanim jednak przejdziemy do tego uzasadnienia, przyjrzymy się najpierw zwięzłemu *status quaestionis*. Trudności ze zrozumieniem Rz 8, 18-30 jako spójnej całości argumentacyjnej, jak i spory wokół właściwej interpretacji poszczególnych elementów tego tekstu są powszechnie znane i nie wydaje się, by postęp, jaki miał miejsce w studiach Pawłowych w ciągu ostatnich dziesięcioleci, przyniósł w tym zakresie znaczące zmiany. Nie tylko nie udało się osiągnąć zgody co do starych problemów, ale na wielowiekowy spór o tożsamość κτίσις w ww. 19-22 nałożyło się jeszcze kilkanaście dodatkowych kontrowersji, dotyczących precyzyjnego znaczenia kilku innych terminów czy wyrażen fragmentu (np. ἀποκαρδοκία, ματαιότης, οὐχ ἔκοῦσα ἀπαρχή), jego struktury literackiej i retorycznej *dispositio* oraz podłoża kulturowego, które miałyby w nim dominować (*background*). Co więcej, mimo iż dla większości egzegetów druga część ósmego rozdziału stanowiła i stanowi punkt

¹ Niniejszy artykuł jest prezentacją tezy doktorskiej, jaką autor obronił na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, 6 listopada 1998 r. Chodzi w nim przede wszystkim o zasygnalizowanie nowej i – jak się wydaje – bardziej spójnej niż dotychczasowe interpretacji trudnego tekstu Rz 8, 18-30. Po bardziej szczegółowe analizy i uzasadnienia wszystkich zawartych w nim stwierdzeń odsyła się czytelnika do tekstu samej rozprawy, która ukaże się drukiem w najbliższych tygodniach w ramach ISFCJ: A. Gieniusz, C.R., *Rom 8: 18-30. „Suffering Does Not Thwart the Future Glory”*, USFJC, Atlanta, Georgia 1999.

centralny całego Listu do Rzymian² ci sami autorzy reprezentują znacząco odmienne stanowiska nawet w kwestii delimitacji perykopy (8, 14-30; 8, 17-30; 8, 18-27; 8, 18-30). Nic więc dziwnego, że w takiej sytuacji istnieje szeroki wachlarz opinii co do tego, jaki jest zasadniczy temat tych dziesięciu (18-27), trzynastu (18-30), czternastu (17-30) czy siedemnastu (14-40) wierszy, którego najświeższym przykładem są trzy prace egzegetyczne opublikowane w latach dziewięćdziesiątych, całkowicie lub w poważnym zakresie poświęcone naszemu tekstowi³. Niezależnie od kilku zbieżności w zakresie detali o mniejszej wadze znajdują się one faktycznie na antypodach odnośnie do wszystkiego, co mogłoby mieć decydujące znaczenie dla interpretacji: delimitacja fragmentu, jego główny temat i tło kulturowe, przeciwko któremu Apostoł miałby prezentować swój argument. Śmiało można więc stwierdzić, że określenie, które na temat drugiej połowy Rz 8 sformułował św. Augustyn: *capitulum obscurum*, do dziś nie straciło swej aktualności⁴. Jeśli takie są trudności, które czynią Rz 8, 18-30 placem egzegetycznego boju, czy istnieje jakaś możliwość ich hierarchizacji i sprowadzenia do jednej podstawowej?

Trudności Rz 8, 18-30-próba sprowadzenia do wspólnego mianownika

Dla św. Augustyna podstawową trudnością w interpretacji Rz 8, 18-30 był fakt, że *non satis aparet, quam nunc Apostolus vocat creaturam*. Znaczenie terminu κτίσις jak zaznaczono powyżej, pozostaje również

² Por. na przykład G. O. Griffith, *The Apocalyptic Note in Romans*, Exp Tim 56 (1945), s. 153, który nazywa Rom 8, 18-30 „a crowning passage of the letter”; H. Schlier, *Das worauf alles wartet: Eine Auslegung von Römer 18,18-30*; H. Kuhn et al. (ed.), *Interpretation der Welt* (FS. R. Guardini), Würzburg 1965, s. 599-616, 599: „der Höhepunkt” i zupełnie ostatnio: J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, WBC 38A, Dallas, TX 1988, s. 466 n.: „This passage is the climax of the discussion in chap. 8 ... More important, it is the climax to chaps. 6-8, and indeed of 1:18-8:30 ... Equally important is the way in which Paul prepares in this section for the discussion of chaps. 9-11”.

³ O. Christofferson, *The Earnest Expectation of the Creature. The Flood – Tradition as Matrix of Romans 8, 18-27*, Coniectanea Biblica – NT Series 23, Stockholm 1990; B. Rossi, *La creazione. Tra il gemito e la gloria. Studio esegetico e teologico di Rm 8, 18-25*, Roma 1992; J.-B. Matand Bulembat, *Noyau et enjeux de l'eschatologie paulinienne: De l'apocalyptique juive et l'eschatologie hellénistique dans quelques argumentations de l'apôtre Paul. Étude rhétorico-exégétique de 1 Co 15,35-58; 2 Co 5,1-10 et Rm 8,18-30*, BZNW 84, Berlin – New York 1997.

⁴ W *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber*, I 67. 1; CCLat 44A, s. 164-165. Podobną opinię wyraził ostatnio (1987) w swym komentarzu *Listu do Rzymian* H. Schlier, s. 259.

dzisiaj jednym z punktów ożywionej dyskusji. Dla współczesnej egzegezy zasadniczy problem wydaje się jednak znajdować gdzie indziej, mianowicie w precyzyjnej funkcji niewielkiej partykuły na początku wiersza 19: γάρ. Faktycznie, wedle wszelkich wskaźników typu formalnego – co do tego punktu większość komentatorów jest zgodna – wiersz 18 zawiera podstawową tezę, którą Apostoł ma zamiar wyjaśniać, bronić czy udowodnić; w retorycznej terminologii reprezentuje on zatem jego *propositio*⁵. Wzmiankowane wyżej γάρ implikuje, że następujące po w. 18 mikrojednostki literackie (19–22; 23–25; 26–27 i 28–30) winny przynosić uzasadnienie tezy z wiersza 18, czyli z retorycznego punktu widzenia – funkcjonować jako jej *probatio*. Tymczasem tradycyjne rozumienie Pawłowej *propositio* w sensie „kalkulacji”: „Sądzę bowiem, że cierpień terażniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić,” nie tylko nie wydaje się w żaden sposób udowodniane w wierszach 19–30, ale nawet w ogóle niemożliwe do udowodnienia⁶. Obserwacja, którą poczynił na ten temat F. Godet pozostaje nadal emblematyczna i pomimo wszystkich prób interpretacji Rz 8, 18–30, jakie miały miejsce od odległego 1890 r. po dzień dzisiejszy zachowuje swą trafność:

⁵ Odnośnie do formalnych charakterystyk i argumentacyjnych funkcji *propositio* w piśmiennictwie św. Pawła por. J.-N. Aletti, *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode*, NTS 38 (1992), s. 385–401; tenże, *Paul et la rhétorique. État de la question et propositions*, w: J. Schlosser (ed.), *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB (Strasbourg, 1995)*, LD 165, Paris 1996, s. 27–50.

⁶ Stąd stwierdzenie: „in realta Paolo non vuol «provare» quanto ha appena affermato, ma solo ampliare, precisare ulteriormente quanto già ha affermato con la sua autorità. Quanto viene detto nei vv. 19–21 (e poi nei vv. 22–25) è solamente un ampliamento del principio già esposto: la forza dell'argomento sta tutta nella tesi del v. 18, in cui Paolo sulla sua autorità garantisce la verità di quanto asserisce. Praticamente è come se, dopo il v. 18, continuasse dicendo: «Questo che ho detto vale anche per la κτίσις, ma tanto più per noi!» (B. Rossi, *Creazione*, s. 68 n.) Do takiej samej konkluzji dochodzi również H. Balz: „Paulus mutet also seinen Lesern seine Überzeugung zu, daß die Leiden dieser Welt nicht das Wesen der Welt ausmachen. Sie markieren vielmehr den Zusammenprall der Heilslosigkeit dieser Welt und ihrer Menschen mit dem Heil Gottes, das im Leben der Christusgemeinde Platz gewinnt. Deshalb zeigen die Leiden an, daß Gott sich als Herr durchsetzt – im Einsatz der Verkündiger – und die gegenwärtige Wirklichkeit einst durch seine Heilswirklichkeit total ablösen wird. Diese These ist schlechthin unbeweisbar, weil sie das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus voraussetzt; aber sie kann den Glaubenden und Verstehenden zugänglich gemacht werden (V. 19–27)” (*Heilswertrauen und Welterfarung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8: 18–39*, München 1971, 102; podkreślenie moje). Por. także J. Cambier, *L'espérance et le salut dans Rom 8,24 w: Message et Mission. X^e Anniversaire de la Faculté de Théologie de l' Université Lovanium*, Kinshasa 1967, s. 84, który mówi o „proposition de foi que l'on n'a pas à discuter, mais a accepter comme faisant partie de l'événement du salut”.

W. 19: „Ponieważ oczekiwanie stworzenia wygląda objawienia się synów Bożych” – Znaczenie owego *p o n i e w a ż*, i w konsekwencji całego fragmentu, który po nim następuje, bywa interpretowane na wiele różnych sposobów. Wedle jednych prawda kalkulacji, w . 18, zostaje udowodniona przez wielkość oczekiwanej chwały; wedle innych – przez swą pewność albo natychmiastowość czy wreszcie przez swój charakter absolutnie przysły. Niestety, żadna z tych propozycji nie znajduje ze swej strony potwierdzenia (*p o n i e w a ż*) w wierszu 20⁷.

Upraszczając wprawdzie sprawę, tym niemniej bez ryzyka wielkiej pomyłki, można powiedzieć, że właśnie chęć uniknięcia hiatusu między *proposito* (w. 18) i tym, co winno być jej uzasadnieniem (*probatio* w ww. 19-30), stoi u podstaw nie tylko diametralnie różnych interpretacji Rz 8, 18-30, lecz nawet odmiennych delimitacji tego tekstu. Co więcej, w próbach uniknięcia powyższego rozziwmu odnajdują swoją rację bytu również kontrastujące ze sobą propozycje myślowego kontekstu, przeciwko któremu św. Paweł miałby prezentować swe poglądy w Rz 8, 18-30⁸, jak i rekonstrukcje tradycyjnego materiału, który – mimo że nie do końca odpowiadał jego celom – miałby zostać włączony do tekstu Rz 8, 18-39 przez samego Apostoła⁹.

Niestety, jak ukazuje poniższa tabela, formalne sygnały literackiej i argumentacyjnej jednostki w Rz 8, 18-30 są zbyt liczne i zbyt mocne, by można było zgodzić się na rozwiązania, które opierają się bądź na innej delimitacji tekstu, bądź też odmawiają wierszom 19-30 charakteru dowodu. Odnośnie do hipotezy adaptacji tradycyjnego materiału należy natomiast zauważyć, że pozostawia ona bez odpowiedzi zasadnicze py-

⁷ *Commentaire sur l'Épître aux Romains, II*, Neuchatel² 1890, s. 180f (podkreślenia autora).

⁸ Poza wzmiankowaną już pracę O. Christoffersona, *The Earnest Expectation of the Creature*, por. także dwie interpretacje, które charakteryzują się użyciem metody „mirror-reading”: E. Käsemann, *The Cry for Liberty in the Worship of the Church w: tenże Perspectives on Paul*, Philadelphia, PA 1971, s. 122-137 i W. Bindemann, *Die Hoffnung der Schöpfung. Römer 8: 18-27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur*, NSB 14, Neukirchen-Vluyn 1983.

⁹ Dwie podstawowe próby podejścia do naszego tekstu metodą tzw. Redaktionsgeschichte reprezentują H. Paulsen, *Überlieferung und Auslegung in Römer 8*, WMANT 43, Neukirchen 1974 i P. von der Osten Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, FRLANT 112, Göttingen 1975. Całkowicie odmienne identyfikacje tradycyjnego materiału, jakie proponują obaj autorzy, wystarczająco przekonują o słabości ich metody, gdy aplikuje się ją do relatywnie krótkich fragmentów. Por. podobnie negatywną ocenę tejże metodologii u W. Wilckens, *Der Brief an die Römer. Röm 6-11*, EKKNT VI/2, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn² 1987, s. 150n.: „So scheint mir in diesem Versuch ein Beispiel methodisch zweifelhaften Gebrauchs literarkritischer Analyse gegeben zu sein”.

tanie: dlaczego Apostoł miałby go użyć, jeśli powoduje więcej zamieszania niż wyjaśnia? Podobną obserwację można także odnieść do tych rozwiązań, które uciekają się do specyficznego kontekstu samego Listu (jak np. *the Flood-tradition* O. Christoffersona): jeśli są one tak trudne do rozszyfrowania dla nas, którzy mamy pod ręką wielotomowe wydania literatury antycznej i intertestamentalnej, dlaczego mamy spodziewać się, że dla pierwszych adresatów miałyby to być łatwiejsze zadanie? W świetle powyższych uwag nie do uniknięcia wydaje się zatem pytanie, na które odpowiedź – naszym zdaniem – może stać się kluczem do zrozumienia analizowanej perykopy: czy w celu wyjaśnienia niespójności, jakie wydają się zachodzić w toku myślenia św. Pawła w Rz 8, 18-30, nie należałoby skupić się nie tyle na nowych delimitacjach tekstu, nowych kontekstach czy nowych zależnościach od tradycyjnych materiałów, ile raczej na nowych możliwościach interpretacji samej tezy Apostoła w w. 18: λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφῆναι εἰς ἡμᾶς;¹⁰ Może zamiast „prawdy kalkulacji” (F. Godet’owa *la vérité du calcul*): „nie można stawiać na równi”, przekazuje ona inną prawdę, bardziej harmonizującą z całą resztą fragmentu?

Minimalne jednostki	Łączniki logiczne pomiędzy jednostkami	Wspólne słownictwo poszczególnych jednostek	
v. 18		δόξαν ἀποκαλυφῆναι	
vv. 19-22	γὰρ	ἀποκαλύψιν δόξης	ἀπεκδέχεται ἐφ' ἐλπίδι συστενάξει τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ
vv. 23-35	οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ	ἀπεκδεχόμενοι /ἀπεκδεχόμεθα στενάζομεν ἐλπίς/ ἐλπίζει υἰοθεσίαν	τοῦ πνεύματος
vv. 26-27	Ὁσαύτως δὲ καὶ	στεναγμοῖς	τοῦ πνεύματος
vv. 28-30		ἐδόξασεν	συμμόρφους τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ

¹⁰ Z podobnym postulatem wystąpił prawie trzydzieści lat temu H. Balz, który zaproponował następujące rozumienie tezy w w. 18: „So gewiß es Leiden gibt, so gewiß wird auch die Herrlichkeit kommen” (*Heilsv Vertrauen*, s. 100). Jego rozumienie w. 18 faktycznie gwarantuje spójność tezy Apostoła (w. 18) z zawartością następnych wierszy (19-30). Niestety, jest ono mało spójne z dosłownym brzmieniem wiersza 18, który neguje, (οὐκ ἄξια ... πρὸς), a nie a firmuje porównanie pomiędzy obecnymi cierpieniami i przyszłą chwałą.

Propozycja nowego rozumienia Pawłowej tezy w Rz 8, 18 (*propositio*)

Zatrzymajmy się zatem nad tezą Apostoła. Dotyczy ona relacji pomiędzy „cierpieniami obecnego czasu” i „chwałą, która ma się w nas objawić”. Św. Paweł definiuje tę relację za pomocą idiomatycznego wyrażenia οὐκ ὄζιτα ... πρὸς, zwykle tłumaczonego jako „nie będący na równi”, „będący bez porównania”, „nie mający znaczenia w porównaniu”. Idiom wprowadzałby zatem ideę porównania pomiędzy obiema wielkościami: teraźniejszym cierpieniem i przyszłą chwałą, i w konsekwencji Apostoł stwierdzałby w w. 18, że cierpienia obecnego czasu znaczą niewiele lub nic w porównaniu z przyszłą chwałą. Nie jest to myśl obca św. Pawłowi. Można ją *expressis verbis* znaleźć na przykład w 2 Kor 4,17, gdzie czytamy: „Niewielkie bowiem utrapienia naszego obecnego czasu gotują bezmiar chwały przyszłego wieku”. Niestety, zarówno wyrażne różnice sformułowań w obu tekstach i niestosowność czy truizm samego porównywania dwóch całkowicie różnych wielkości (komu trzeba udowodniać, że nie ma porównania pomiędzy np. pocałunkiem a policzkiem?), jak i fakt, że tak rozumiana teza nie znajduje oddźwięku w następującej po niej *probatio*, zachęcają do szukania innego rozwiązania.

Alternatywne znaczenie idiomu w wyrażeniu οὐκ ὄζιτα ... πρὸς

Kluczem do takiego rozwiązania wydaje się precyzyjne zrozumienie samego idiomu w wyrażeniu οὐκ ὄζιτα ... πρὸς. Dotychczas jedynym znanym poza *Listem do Rzymian* i miejscem, w którym ów idiom występuje, był tekst Platona (*Gorgiasz*, 471e), ogólnie skądinąd oceniany jako nie całkiem odpowiadający użyciu Pawłowemu¹¹. Nic więc dziwnego, że w sytuacji braku materiału porównawczego całe wyrażenie powszechnie uznawano po prostu za tłumaczenie jednego z hebrajskich zwrotów stosowanych zwłaszcza w literaturze rabinistycznej, aby zasygnalizować porównanie: ב שדה כ; שדה כ lub w negatywnej formie לא יתנושה ל¹².

¹¹ Zastrzeżenia które podnosi B. Byrne, („Sons of God” – „Seed of Abraham”. *A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background*, Rome 1979 s. 103 n., 94) wynikają z faktu, że autor ten kładzie nacisk na kontrast pomiędzy wielkością obiektywnie pozytywną (chwała) i obiektywnie negatywną (cierpienie), a nie odróżnia pomiędzy wielkościami wzajemnie przeciwstawnymi, które same w sobie mogą być jakiegokolwiek wartości.

¹² Por. H. R. Balz, *Heilsvertrauen*, s. 95: „Da original griechisch formulierte Texte und selbst griechische Übersetzungen hebräischer Vorlagen wenig vergleichbares Material anbieten, dürfen wir schließen, daß Paulus in Röm 8, 18 sich eng an den Stil rabbinischer Vergleichen anlehnt”.

Argument *ex silentio* jest jednak z natury słaby, a pojawienie się programów komputerowych z klasycznymi i hellenistycznymi tekstami greckimi oraz greckimi papirusami i inskrypcjami¹³ sprawiło, że podjęcie próby przełamania wiekowego milczenia źródeł stało się bardziej niż obojętne. Poszukiwanie zdań, w których występuje zwrot οὐκ ἄξια ... πρὸς, przeprowadzone przy użyciu owych programów, pozwoliło faktycznie odnaleźć jedenaście nie znanych dotychczas tekstów, które wraz z Platonowym *Gorgiaszem*, 471e i Rz 8, 18 prawdopodobnie reprezentują wszystkie jego występowania w zachowanej i znanej współcześnie literaturze. Przedstawiają je dwie poniższe tabele. Pierwsza z nich zawiera te teksty, w których występuje wyrażenie οὐκ (albo inna forma negacji)¹⁴ ἄξιός πρὸς; druga natomiast – wszystkie teksty, w których ἄξιος; z wyrażenia οὐκ ἄξιου πρὸς; jest zastąpione przez jedno ze swoich złożzeń (ἀξιόχρεως, ἀξιόμαχος lub ἀξιόπιστος)¹⁵.

1. Plato, <i>Apologia Socratis</i> , 23. b.3	ὅστις οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς
2. Plato <i>Gorgias</i> , 471.e.7	οὗτος δὲ ὁ ἐλεγχὸς οὐδενὸς ἀξιός ἐστιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν
3. Aristoteles, <i>De Mundo</i> , 391b.2	πάντα αὐτοῖς τὰ ἄλλα μικρὰ κατεφαίνετο ἂν καὶ οὐδενὸς ἄξια πρὸς τὴν τούτων ὑποχρῆν
4. Polybius, <i>Historiae</i> , XV. 11.9. 1	ἅς οὕτε κατὰ πλῆθος τῶν ἀνδῶν οὕτε κατὰ τὰς ἀπετάς ἀξίας εἶναι συγκρίσεως πρὸς τὸν νῦν ἐπιφεπόμενον κίνδυνον
5. Dio Chrysostomus, <i>Orationes</i> , I, (<i>De regno</i>), 57. 2	οἱ γὰρ ἀνθρώπων λόγοι καὶ τὰ πάντα σοφίσματα οὐδενὸς ἄξια πρὸς τὴν παρὰ τῶν Θεῶν ἐπίπνοιαν καὶ φήμην
6. Polybius, <i>Historiae</i> , I. 53.10.2	οἱ δὲ νομίσαντες οὐκ ἀξιόχρεως σφᾶς αὐτοὺς εἶναι πρὸς ναυμαχίαν
7. Polybius, <i>Historiae</i> , XI. 20.6.2	χωπῆς γὰρ συμμάχων οὐκ ἀξιόχρεοι (παρ)ῆσαν αἱ Ῥωμαϊκαὶ δυνάμεις αὐτῶ πρὸς τὸ διακινδυνεύειν

¹³ Chodzi o elektroniczną bazę danych *Thesaurus Linguae Graece*, TLG „D”, przygotowaną przez University of California (1985) i o kolekcję greckich inskrypcji i papirusów opublikowaną w 1991 r. przez Packard Humanities Institute (PHI #6), wraz z programami Silver Mountain Software, które pozwalają na przeszukiwanie danych zawartych na obu dyskach TLG Workplace 6.0. i PHI Workplace 6.0.

¹⁴ Pawłowe wyrażenie οὐκ ἄξιός πρὸς jest niewielką elipsą bardziej powszechnego οὐδενὸς ἄξιός πρὸς.

¹⁵ Odpowiednio „godny uwagi”, „zdolny do walki” i „godny zaufania”. Pełną listę złożzeń z ἄξιο- i omówienie znaczenia pierwszego terminu w tych złożeniach czytelnik znajdzie w P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1984², s. 94.

8. Diodorus Siculus, <i>Bibliotheca historica</i> , XIV. 14.2.6-7	τῶν φυγάδων οὐκ ὄντων ἀξιωμαχῶν πρὸς τηλικούτην δύναμιν
9. Dionysius Halicarnassensis, <i>Antiquitates Romanae</i> , IX. 14.6.4	οὐκέτι ἀξιόμαχοι εἶναι νομίσαντες πρὸς ἀγαθὴν τε καὶ ἀκμῆτα δύναμιν
10. Dionysius Halicarnassensis, <i>De Thucidide</i> , 54, 5-8	ὡς οὐτε τῆς οἰκείας αὐτῶν δυνάμεως ἀξιωμαχῶν πρὸς τὴν τοῦ βασιλέως ὑπαρχούσης
11. Plutarchus, <i>Philopoemen</i> VI. 3.6-8	οὐδέπω μεγάλης οὐδ' ἀξιοπίστου πρὸς τηλικούτο στρατήγημα δόξης περὶ αὐτῶν οὐσης
12. Plutarchus, <i>Tiberius et Gaius Gracchus</i> , XI. 2. 3-4	οὐκ ἔφασαν ἀξιοχρεῶ πρὸς τηλικούτην εἶναι συμβουλίαν

Powyższe listy ukazują po pierwsze, że nawet jeśli liczba występowania idiomu w zwrocie οὐκ ἄξιός πρὸς jest ograniczona, tym niemniej jest ona wystarczająco reprezentatywna, by uznać, iż samo wyrażenie było znane greckim słuchaczom. W celu ustalenia jego znaczenia nie ma zatem potrzeby uciekania się do hipotetycznych paralel rabinistycznych, których Pawłowe użycie miałyby być zwykłym tłumaczeniem¹⁶.

Po wtóre, szczegółowa analiza zwrotu w różnych kontekstach ujawnia, iż jego dotychczasowe jednolite tłumaczenie: „nie tej samej wartości”, „bez porównania” czy podobne, jest uproszczeniem, które tylko w części odzwierciedla wachlarz możliwych znaczeń. Gdyby miało być ono jedynym dla wszystkich miejsc, w których ów idiom zachodzi, w niektórych przypadkach byłoby ewidentnym nieporozumieniem i błędem. Faktycznie, dwanaście znalezionych tekstów można zakwalifikować do dwóch różnych wzorów użycia οὐκ ἄξιός πρὸς, przy czym decydujące znaczenie przy kwalifikowaniu do jednej lub drugiej grupy mają niektóre charakterystyki zestawionych ze sobą wielkości. Odnosnie do owych charakterystyk, okazuje się mianowicie, że sens idiomu nie zależy od tego, czy zestawione ze sobą wielkości są obiektywnie dobre lub złe, ale wyłącznie od ich wzajemnej relacji. Tym, co faktycznie determinuje jego znaczenie, jest odpowiedź na następujące pytanie: czy zestawione ze sobą wielkości są porównywalne i faktycznie porównywane (a zatem czy różnią się one tylko pod względem ilościowo-jakościowym), czy też są sobie przeciwsta-

¹⁶ Tym bardziej że zwrot grecki nie występuje ani razu w LXX, podczas gdy hipotetyczny oryginał znajduje się kilkanaście razy w Biblii Hebrajskiej. Przegląd biblijnych i rabinistycznych użyć czytelnik znajdzie w H. Balz, *Heilsvertrauen*, s. 93-95 i B. Rossi, *Creazione*, s. 54-57 wraz z notą 34.

wiane? W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze zwykłym porównaniem i idiom można wówczas spokojnie tłumaczyć za pomocą tradycyjnego „być bez porównania” czy „nie można stawiać na równi”. W drugim przypadku natomiast chodzi nie tyle o proste porównanie, ile o kontrapozycję, w której znaczenie idiomu można (a czasem nawet trzeba) oddać za pomocą wyrażenia „nie mieć wagi przeciwko”, „nie być w stanie skutecznie się przeciwstawić”, czy też bardziej opisowo: „nie zagrażać”. Z powyższych dwunastu przykładów do pierwszej grupy kwalifikują się teksty 1, 3, 4, 11, podczas gdy pozostałe (2, 5, 6-12), reprezentują grupę drugą.

Do drugiej grupy należy również zaliczyć użycie idiomu w Rz 8, 18, gdzie – jak na to wskazuje kontekst, a zwłaszcza logika bezpośrednio następujących wierszy – nie tyle porównuje się terazniejsze cierpienie z przyszłą chwałą, ile przeciwstawia się jedno drugiej. Również w tym wypadku idiom należałoby zatem rozumieć w sensie „nie mieć wagi przeciwko” czy też „nie zagrażać.” Tego rodzaju zmiana w znaczeniu idiomu implikuje oczywiście również zmianę sensu całej tezy św. Pawła. Zamiast prawdy „kalkulacji” chwała jest tak wielka, tak pewna czy tak bliska, że cierpienia przy niej błędną i tracą znaczenie, stwierdza się raczej prawdę nie-opozycji; cierpienia obecnego czasu nie przeciwstawiają się, czy też nie zagrażają przyszłej chwale. W konsekwencji w. 18 potwierdza dla wierzących pewność przyszłej chwale, pomimo że w chwili obecnej, to znaczy w czasie usprawiedliwienia i pokoju z Bogiem (por. Rz 5, 1-2), nadal cierpią.

Znaczenie i kontekst Pawłowej *propositio* w Rz 8, 18

Teza Apostoła w w. 18 głosi zatem, że „cierpienia obecnego czasu nie zagrażają chwale, która ma się w nas objawić”. Zwrot λογίζομαι γάρ ὅτι który ją wprowadza, wskazuje, że została ona sformułowana celem przeciwstawienia się opinii, jaką św. Paweł uważał za rozpowszechnioną wśród swoich słuchaczy¹⁷. Jakiego rodzaju mentalność musiało zatem reprezentować jego (fikcyjne) audytorium, jeśli uważało że terazniejsze cierpienia mogły zagrażać przyszłej chwale wierzących? Wydaje się, że trzy spostrzeżenia pozwalają wstępnie odpowiedzieć na to pytanie:

¹⁷ We wszystkich miejscach Pawłowych, w których ów zwrot zachodzi w pierwszej osobie liczby pojedynczej lub mnogiej (Rz 3,28; 8,18; 2 Kor 11,5; Fl 3,13), wydaje się on mieć stale tę samą precyzyjną funkcję: wprowadza osobiste przekonanie św. Pawła i/lub wierzących jako przeciwstawne w stosunku do powszechnego sposobu myślenia.

1 – procesowa konotacja czasownika πάσχω i jego nominalnych derywatów, które w sporej mierze opisują cierpienie jako karę, zwykle Bożą;

2 – charakterystyki tak zwanego *implied reader* Listu do Rzymian, który już od jego pierwszych rozdziałów ma jako swoje podstawowe przekonanie teorię retribucji¹⁸,

3 – kontekst całego rozdziału ósmego Listu do Rzymian, który zaczyna się i kończy „dobrą nowiną”, że dla tych, którzy są w Chrystusie, nie ma już żadnego potępienia (Rz 8; 1.32 nn.).

Powyższe trzy fakty sugerują, że wzmiankowana mentalność jest mentalnością deuteronomistyczną, nacechowaną wiarą w teorię retribucji i w ścisły związek pomiędzy tym, co się komuś w życiu wydarza, a jego charakterem moralnym: sprawiedliwy nie powinien cierpieć, jeśli natomiast cierpi, istnieją uzasadnione podejrzenia, że nie jest sprawiedliwy¹⁹.

Wedle tej mentalności po usprawiedliwieniu, w czasie pokoju z Bogiem (por. Rz 5, 1-2), nie powinno być miejsca dla cierpienia, a w związku z tym fakt, że to ostatnie trwa nadal, dowodziłby, że usprawiedliwienie się nie dokonało i tym samym wskazywałby, że nie istnieje żadna nadzieja na lepszą przyszłość (chwała, która ma się objawić).

Problem, który podnosi Rz 8, 18, okazuje się zatem do pewnego stopnia typowy dla literatury mądrościowej Starego Testamentu, a w szczególności dla Księgi Hioba, skandal cierpienia sprawiedliwego w ramach horyzontu hermeneutycznego, w którym „za aksjomat uważa się jedność etycznego i eudajmonistycznego punktu widzenia”²⁰. Powiedzieliśmy w poprzednim

¹⁸ Na ten temat zobacz J.M. Bassler, *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom*, Chico, CA 1982, s. 129, zwłaszcza jej uwagi o korespondencji pomiędzy ludzkim działaniem i Bożą reakcją w Rz 2 (19-23 + 24; 25 + 26n. + 28a + 28b-31), z wyraźnym naciskiem Apostoła na tej ostatniej, co ukazuje rosnąca liczba wierszy, które opisują Bożą reakcję. Por. także zupełnie „nie-Pawłowe” stwierdzenie, że „ci, którzy Prawo wypełniają, będą usprawiedliwieni”. Szczegółową analizę deuteronomistycznego kontekstu Rz 2 przeprowadził ostatnio A. Ito, *Romans 2: A Deuteronomistic Reading*, JSNT 59 (1995), s. 21-37, który kończy swe opracowanie następującą uwagą: „In a sense we can regard Romans 2 as a Pauline version of the list of blessings and curses in Deuteronomy 27-30 where the covenantal overtones are apparent”.

¹⁹ Na tle deuteronomistycznej teorii retribucji i jej wpływu w poszczególnych okresach historii Izraela zobacz O. S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature. Its Bearing on Theology and the History of Religion*, Edinburgh 1936 (na temat późnego judaizmu, s. 98-123) i w bliższych nam czasach M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972.

²⁰ A. Nygren, cytowany przez O. S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature*, s. 86. Najświeższe opracowanie teorii retribucji w Księdze Hioba i w Kohelecie czytelnik znajdzie w G. R. Vasi, *La lacrima da nessuno consolata. Il giusto sofferente in Giobbe e Qohelet*, PscV 34, 2 (1996), s. 86-88: „Una tesi propria della sapienza tradizionale ebraica e non, codificata fino a divenire un vero e proprio dogma”.

zdaniu „okazuje się do pewnego stopnia” nie dlatego, że Pawłowemu stwierdzeniu mogłoby brakować poetyckiej brawury autora Hiobowych dialogów, ale ponieważ przynajmniej pod jednym względem problem cierpienia w Rz 8, 18 wydaje się jeszcze bardziej dramatyczny niż to miało miejsce w Księdze Hioba. Protagonista starotestamentowy nie miał mianowicie pewności, że Bóg uważał go za sprawiedliwego. Z pewnością był on przynajmniej przekonany o tym, że nie zgrzeszył na tyle, aby zasłużyć na cierpienie, jakie na niego spadło i dlatego nie mógł zrozumieć Bożego działania. Ponieważ jednak nie wiedział, że Bóg uważał go za niewinnego, było jeszcze miejsce na nieporozumienie i na wątpliwości²¹. Mógł zatem mieć nadal nadzieję i mógł mimo wszystko ufać Bogu, nawet jeśli owa ufność przybierała czasem kształty swego przeciwieństwa²². Wedle Ewangelii Pawłowej natomiast to Bóg sam miał usprawiedliwić swoich. Jeśli owi „usprawiedliwieni” nadal cierpią, a ich cierpienia są interpretowane w ramach logiki retribucji, nie ma już miejsca na nieporozumienia i wątpliwości, a tym samym nie ma miejsca na nadzieję i ufność. Pozostaje tylko odrzucić pierwszą przesłankę: fakt usprawiedliwienia.

Z powodu cierpień rozumianych jako kara Pawłowa Ewangelia i jego obraz Boga mogłyby się zatem okazać wewnętrznie sprzeczne, i to bez jakiegokolwiek *beneficium dubii*. Na tym właśnie polega doniosłość i wybitnie teologiczny charakter naszego fragmentu, w którym Apostoł chce i musi udowodnić swoim słuchaczom spójność twierdzenia, że „nie ma żadnego potępienia dla tych, którzy są w Chrystusie”, z rzeczywistością cierpień, czy też innymi słowy, w ten albo inny sposób musi rzucić wyzwanie teorii retribucji i wykazać, że nie zawsze i nie we wszystkich przypadkach ma ona rację. Wedle naszej interpretacji Rz 8, 18-30 owo rozbrojenie „zasady najbardziej podstawowej ze wszystkich”²³ jest podstawowym celem całego fragmentu i odbywa się w trzech kolejnych mikrojednostkach (19-22; 23-25; 26-27), które razem tworzą *probatio* tezy w w. 18.

²¹ Obszerniej na temat wagi i konsekwencji Hiobowej nieświadomości, że Bóg uważał go za niewinnego zob. H.H. Rowley, *The Book of Job and Its Meaning*, BJRL 41 (1958), s. 201-207.

²² Por. J. Lévêque, *Sagesse et paradoxe dans le Livre de Job*, w: J. Trublet (ed.), *La sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament*, Paris 1995, LD 160, s. 102-115.

²³ D.J.A. Clines, *Job 1-20*, WBC 17, Waco, TX 1989, XLII.

Terazniejsze cierpienia nie stanowią zagrożenia dla przyszłej chwwały (*probatio*)

Przeciwko tezie, że cierpienie jest zawsze zasłużone, św. Paweł prezentuje trzy przypadki cierpienia niezasłużonego, tj. niewinnego: jęki stworzenia (ww. 19-22), jęki chrześcijan i a k o - chrześcijan (ww. 23-25) i jęki samego Ducha (ww. 26-27). Każdy z tych przypadków, przez sam fakt niewinności (pierwotnej lub odzyskanej) cierpiących podmiotów zaprzecza zasadzie retribucji i tym samym neguje wniosek (fikcyjnego)²⁴ adwersarza, wedle którego cierpienia obecnego czasu miałyby być zagrożeniem dla chwwały, która ma się objawić w wierzących. Każdy z nich czyni to jednak na swój sposób i z własnymi odwołaniami. Odsyłając do tezy doktorskiej po detaliczne analizy i precyzyjne uzasadnienie poszczególnych stwierdzeń, ograniczymy się poniżej przede wszystkim do zarysowania samej logiki Pawłowej argumentacji.

Jęki stworzenia (ww. 19-22)

Za pomocą pierwszego przykładu (cierpienie stworzenia różnego od człowieka)²⁵ Apostoł ukazuje, że cierpienie – zamiast być zagrożeniem dla pełnej realizacji Bożego planu – jest raczej dramatycznym wołaniem o wyzwolenie z obecnych ograniczeń (καὶ αὐτῆ ἡ κτίσις ἐλευφε-

²⁴ Na temat fikcyjnego charakteru oponentów w diatrybie i w Liście do Rzymian por. S.K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, SBL Dissertation Series 57, Chico CA 1981, s. 138-152.

²⁵ Obiekt przyszłego wyzwolenia jest w w. 21 opisany w sposób bardzo emfaticzny. Nie jest to tylko ἡ κτίσις lecz αὐτῆ ἡ κτίσις, poprzedzone dodatkowo przez καὶ, które jeszcze bardziej wzmacnia emfazę. Tego rodzaju wyakcentowanie stworzenie zakłada kontrast z „synami Bożymi” z końca poprzedniego wersetu i niesie z sobą sens zdumienia: „nawet samo stworzenie”. Owo zdumienie zawiera w sobie wskazanie odnośnie do bardziej precyzyjnej identyfikacji stworzenia. Z trudem da się je mianowicie wyjaśnić, gdyby Apostoł miał na myśli tylko rozróżnienie pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi. Da się je natomiast doskonale zrozumieć, jeśli κτίσις w wierszach 19 i 20 oznacza stworzenie różne od człowieka. Taka interpretacja jest tym bardziej prawdopodobna, że Apostoł w całej sekcji (Rz 5-8) używa jednoznacznych określeń na człowieka: „wielu” (5, 15.19) i „wszyscy [ludzie]” (5, 12.18). Owo „zdziwienie” pozostaje niezauważone w ostatniej i prawdopodobnie najbardziej radykalnej interpretacji Rz 8, 19-22 w kluczu wyłącznie antropologicznym przez A. Giglioli, *L'uomo o il creato. Ktisis in s. Paolo*, Studi Biblici 21, Bologna 1994, s. 63. Główny argument autora, że u św. Pawła (i gdziekolwiek indziej w Biblii i w literaturze intertestamentalnej) κτίσις nigdy nie odnosi się do czegokolwiek/kogokolwiek innego niż człowiek upada już w Rz 1, 23-25, gdzie sam Apostoł wylicza możliwe znaczenia rzeczownika κτίσις: ἄνθρωπος, πετεινόν, τετράπους i ἐρπετόν. Rozwiązanie, które pozwala tylko na rozróżnienie pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi, wydaje się wykluczone przez w. 21, gdzie οὐχ ἐκούσα stoi w wyraźnej sprzeczności z tym, co Apostoł mówi o człowieku w Rz 1,21. Dodajmy jeszcze, że proponowana tutaj interpretacja w. 22 koniecznie implikuje, iż wyrażenie πᾶσα ἡ κτίσις obejmuje również fizyczne stworzenie.

ρωφήσεται ἀπὸ τῆς δουλείου τῆς φθορᾶς; Rz 8, 21) i jednocześnie gwarancją tego, że wyzwolenie nastąpi. W jaki sposób? Położenie wszystkich stworzeń – oprócz człowieka – jest z punktu widzenia teorii retrybucji absurdem, któremu poddał je sam Bóg (τῆ ματαιότητι ἢ κτίσις ὑπετάγη)²⁶. Cierpią one mianowicie bez jakiegokolwiek winy (οὐχ ἔκοῦσα)²⁷ co według Rdz 3, 16 powinno być tylko karą dla Ewy: „całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia”²⁸. Sytuacja ta – absurdalna w ramach teorii retrybucji²⁹ – nie jest jednak absurdem faktycznym³⁰. Fakt, że jakaś teoria nie jest w stanie dostrzec logiki w Bo-

²⁶ Zarówno logika argumentu w Rz 8, 19-22 jak i racje typu filologiczno-egzegetycznego przemawiają za tym, aby w miejsce tradycyjnej interpretacji wyrażenia τῆ ματαιότητι ἢ κτίσις ὑπετάγη w sensie „zostało się w absurdalnej sytuacji”. Zinterpretowana w ten sposób ματαιότης nie tylko odzyskuje w Rz 8, 20 swe najczęstsze znaczenie biblijne (39 z 54 miejsc w LXX), ale też zachowuje się jednocześnie różnicę między naszym sformułowaniem a wyrażeniem czasownikowym w Rz 1, 20: ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογοῖσι αὐτῶν. Na temat „absurdu” jako najbardziej odpowiedniego tłumaczenia ματαιότης u *Koheleta* por. B. Pennacchini, *Qohelet ovvero il libro degli assurdi*, Euntes Docete, 30 (1977), s. 491-510; M.V. Fox, *The Meaning of „hebel” for Qohelet*, JBL 105/3 (1986), s. 409-427; A. Luaha, *Omnia Vanitas: Die Bedeutung von hbl bei Kohelet*, w: J. Kilunen et al. (eds.), *Glaube und Gerechtigkeit*, SFEG: FS R. Gyllenberg, Helsinki 1983, s. 19-25; D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet, Mit einem Anhang von R.G. Lehmann, Bibliographie zu Qohelet*, BZAW 183, Berlin 1989; T. Polk, *The Wisdom of Irony: A Study of „Hebel” and Its Relation to Joy and the Fear of God*, SBTh 6 (1976), s. 3-17.

²⁷ Wszystkie znane w literaturze greckiej teksty, w których zachodzi zwrot οὐχ ἔκοῦσα ἀλλά (Demosthenes, *Against Phaenippus* /Or. 42/, 29; Polybius, *Historiae*, XXXI, 10; Philo, *Fuga*, 65 i Exod 21:13) mają jedną wspólną charakterystykę: dotyczą procesu, w którym ustala się czyjaś winę czy odpowiedzialność. Tłumaczenie go w sensie „niechętnie” czy „z oporem” (*non volens*) wydaje się więc stanowczo za słabe, choć jedyne możliwe w wyłączonej antropologicznej interpretacji ww. 19-22.

²⁸ Metafora „jęków i bólów rodzenia” zwykle jest interpretowana pozytywnie, jako przykład cierpienia, które kończy się happy endem: narodzinami nowego życia. Dokładniejsza analiza biblijnych i intertestamentalnych tekstów, gdzie owa metafora występuje, ukazuje jednak, że funkcjonuje ona przede wszystkim jako obraz szczególnie dotkliwej kary. Pierwszym tekstem biblijnym, gdzie pojawiają się razem oba jej elementy: jęk i bóle rodzenia, jest Rz 3,16 (LXX) – opis kary, którą będzie musiała cierpieć Ewa po grzechu pierworodnym.

²⁹ Celem uniknięcia tego absurdu literatura rabinistyczna doszukuje się winy również po stronie stworzenia. W פִּי אָדָם הוּמָהּ אֵינָהּ מְבֻרָכָה (strona 101 tłumaczenia Friedlandera, New York, 1971) można na przykład znaleźć następujące wyjaśnienie: „If Adam sinned, what was the sin of the earth, that it should be cursed? Because it did not speak against the (evil) deed, therefore it was cursed”. Niniejszy tekst nie dowodzi otwarcie polemicznego charakteru Rz 8,20, choć nie da się go całkowicie wykluczyć. Z pewnością natomiast ilustruje, jak bardzo rozpowszechniona i zakorzeniona była idea retrybucji w mentalności tamtych czasów i jak bardzo problem zawinionego/niewinnego cierpienia pasuje do naszego tekstu.

³⁰ Na temat rozróżnienia między absurdem faktycznym i epistemologicznym w użyciu terminu przez A. Camus’a por. D. Lazere, *The Unique Creation of Albert Camus*, Yale 1973, s. 52-53. Por. także D. Cox, *The Triumph of Impotence. Job and the Tradition of the Absurd*, Rome 1978, s. 24n., który wyróżnia „an intellectual and actual absurdity”.

żym działaniu w stosunku do stworzenia nie oznacza bowiem, że takowa nie istnieje. Niewątpliwie ukazuje natomiast, że sama teoria nie tylko ma swoje limity, lecz także, że fakty weryfikują negatywnie możliwość jej aplikowania do każdego rodzaju cierpienia i we wszystkich okolicznościach. Cierpienie stworzenia różnego od człowieka jest mianowicie przykładem, że cierpienie niezasłużone jest faktem od samego początku ludzkiej historii. Jednocześnie jednak ukazuje ono, że tego rodzaju cierpienie nie może być beznadziejne. Przeciwnie, zamiast być zagrożeniem, jest krzykiem o inną i lepszą przyszłość, i w pewnym sensie taką przyszłość gwarantuje. W przeciwnym bowiem razie byłoby ono niczym innym niż jaskrawym przykładem całkowitej arbitralności ze strony Boga, ostatecznego odpowiedzialnego za podporządkowanie stworzenia absurdowi, a tym samym negowałoby zarówno Jego sprawiedliwość, jak i koherencję Jego działania. Z formalnego punktu widzenia Apostoł broni w pierwszej mikrojednostce tezy z w. 18 przez *reductio ad absurdum* poglądów swego ewentualnego adwersarza³¹.

Jęki wierzących jako wierzących (ww. 23-25)

Cierpienie wierzących jako wierzących, o którym mowa w ww. 23-25, jest inne od tego, które dzielą oni wraz z całym stworzeniem w w. 22: *πάντα ἢ κτίσις συστενάζει καὶ συνοδίνει ἄχρι τοῦ νῦν*. Jeśli tamto, wspólne całemu stworzeniu, miało charakter fizyczny („Jęki i bóle rodzenia”), ich specyficznie chrześcijański jęk (*ἡμεῖς καὶ ἀπὸ τοῦ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν*) rodzi się z frustracji, jaką powoduje napięcie eschatologiczne. Chrześcijanie jako chrześcijanie jęczą mianowicie z powodu intensywnego odczuwania zbawienia, które już jest obecne, lecz wciąż jeszcze niewidzialne, ponieważ ciągle jeszcze doświadczane tylko w formie *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* – pierwszego daru, jakim jest Duch.

Jest oczywiste, że tego rodzaju cierpienie nie może zagrażać nadziei, która tym razem jest zdefiniowana nie jako chwała, ale jako pełnia syno-

³¹ Wartość argumentacji Apostoła opiera się oczywiście na aksjomatycznym charakterze przesłanki, iż Boże działanie nigdy nie jest arbitralne. W ramach biblijnego horyzontu hermeneutycznego jest ona oczywista. Sam św. Paweł powoła się na nią *expressis verbis* w Rz 8,28. Podobnie aksjomatyczne sformułowanie znajduje się np. u Platona (*Republika* 10.12.612e-613a), gdzie również pojawia się ono w kontekście dyskusji nad cierpieniem sprawiedliwego: „Shall we not agree that all that comes from the gods turns out for the best for him who is dear to gods? This, then, we must conclude about the just man, that whether he is beset by penury or sickness or any other supposed evil, for him these things will in the end prove good, whether in life or in death”.

stwa, to znaczy odkupienie ciała (w. 23). Nie tylko nie jest ono zagrożeniem dla nadziei (*spes quae speratur*), ale raczej stanowi jej zaskakujący dowód. Owo cierpienie bowiem jest możliwe tylko dlatego, że przyszłość jest pewna i już w pewien sposób obecna. Aby wyrazić paradoksalny charakter tego rozumowania jeszcze dobitniej: specyficznie chrześcijańskie cierpienie jest ubocznym efektem nadziei, której już teraz dzięki obecności Ducha można doświadczyć, ale której pełnia ciągle jeszcze pozostaje niewidzialna³². Z tego względu zamiast być zagrożeniem dla przyszłości tego rodzaju cierpienie jest znakiem, że przyszłość już się rozpoczęła.

Zamiast rozumowania przez *reductio ad absurdum* z poprzedniego przykładu mamy więc w ww. 23-25 rozumowanie *paradoksalne*. Jeśli według Pawłowego adwersarza paradoksem niemożliwym do utrzymania było już samo współistnienie nadziei na przyszłą chwałę i cierpień, Apostoł prezentuje paradoks jeszcze bardziej radykalny, ale który jednocześnie usuwa grunt spod nóg oponenta. Odwraca mianowicie ewentualną obiekcję i prowadzi jej autora do paradoksalnej konkluzji, że to nie cierpienie zagraża nadziei (przyszłej chwale), ale właśnie owa chwała, ze względu na swą własną naturę (niewidzialność), jest przyczyną naszego cierpienia. Co więcej, samo cierpienie, zamiast być zagrożeniem dla przedmiotu naszej nadziei, „wyrabia” prawdziwą nadzieję (*spes quae speratur*: Rz 5, 3), tzn. sprawia, że oczekujemy autentycznie.

Jęki samego Ducha (ww. 26-27)

Obraz Ducha, który wstawia się za nami sam jęcząc (ἀὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπε ρεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις; w. 26), udowadnia przede wszystkim fałsz tezy, że cierpienie jest koniecznym dowodem grzechu:

³² Podobną refleksję na temat cierpienia specyficznie chrześcijańskiego można znaleźć u H. U. von Balthasara: „Christus ist durch die Gottverlassenheit von Kreuz und Hölle hindurch der Sieger über die Welt, ich aber bin noch in der Welt; durch seinen Anruf, seine tätige Hineinnahme in sein Gesamtgeschick soll ich der Welt gestorben, mit Christus begraben und auferstanden sein (Röm 6,2ff; Eph 2,6), soll suchen «was droben ist», was aber trotzdem für mich «verborgen» bleibt (Kol 3,1ff). Dieses Vorweg-schon-Sein dessen, was man nicht anders als in glaubender «Hoffnung» ergreifen kann und deshalb «in Geduld erharren» muß (Röm 8,24f), streckt den Christen auf das Kreuz der sich kreuzenden Balken des alten und neuen Aons. Ein härteres Kreuz als das natürlichen Menschen der als Geist heimatlos auf der Grenze zwischen der geschöpflichen Welt und dem absoluten Gott steht” (*Theologie der Drei Tage*, Freiburg 1990, s. 255; podkreślenia moje).

nawet sam Duch cierpi³³. Oczywiście istnieje różnica między Jego cierpieniem, a cierpieniem stworzenia czy chrześcijan. Ci ostatni cierpią z powodu zewnętrznych czy wewnętrznych ucisków, podczas gdy Duch jęczy wstawiając się za tymi, którzy cierpią, tak że należałoby zamiast o cierpiącym Duchu mówić raczej o jękach Ducha i Jego współczuciu. Nawet takie rozróżnienie nie osłabia jednak radykalizmu Pawłowego obrazu: współczucie jest ostatecznie też cierpieniem, tyle że zamiast ucisku ze strony zewnętrznych czy wewnętrznych okoliczności cierpi się z powodu ucisku własnego serca³⁴. Tak rozumiany obraz jęczącego Ducha nie tylko obala tezę, że każde cierpienie jest konsekwencją grzechu, ale jednocześnie odrzuca logiczną konsekwencję deuteronomistycznego stylu myślenia, mianowicie, że ten, który cierpi jest oddzielony od Boga i z tego względu – bez żadnej nadziei na przyszłość. W swym trzecim przykładzie św. Paweł ukazuje, że prawda jest dokładnie odwrotna: cierpienia wierzących nie są znakiem zerwania więzi z Bogiem, ale same w sobie stanowią okazję, w której mogą oni doświadczyć obecności i wsparcia Ducha, a osoba Tego, który wstawia się za nimi jest najwyższą gwarancją ich przyszłości.

³³ Myśl o cierpiącym Duchu mogłaby wydawać się rażąca wobec rozpowszechnionego zwłaszcza w kulturze zachodniej przekonania o niecierpielności Boga. Ma ona jednak podstawy biblijne już w Księdze Wyjścia (2, 23-25; 3, 7-8) i w późniejszej refleksji nad tymi wydarzeniami u klasycznych proroków. Systematyczną prezentację całego zagadnienia w Starym Testamencie czytelnik znajdzie w J. L. Crenshaw, *A Whirlpool of Torment*, *Overtures of Biblical Theology* 12, Philadelphia, PA 1984, szczególnie w rozdziale ósmym (*God Suffers With*), na s. 127-137, z podsumowaniem na s. 136n. Odnośnie do stanowiska teologii patrystycznej i współczesnej na temat cierpienia Boga zob. syntezę W. Hryniewicza OMI, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, s. 266-284.

³⁴ Por. trafne sformułowanie E. Vallauri, *I gemiti dello Spirito Santo*, RivB 27 (1979), s. 99n.: „«Gemito», infatti dice dolore. Usato in rapporto alla preghiera (p. es. *Sal.* 6,7; 12,6; 31,11; 38,9; 79,12; 102,6 ecc.) dice, sì, una preghiera fervorosa però sgorgante da un cuore sofferente”.

³⁵ W ramach metafory procesu sądowego, jaka rządzi wierszem 27, a w szczególności ze względu na funkcję sędziowską Boga w określeniu ó ἐρουὼν τὰς καρδίας (w. 27), οἶδεν τὴν τὴν φωνήν του πνεύματος ἡσυχίας należy rozumieć nie w sensie Bożej „niezaangażowanej” znajomości pragnień Ducha, ale jako podzielenie tego, czego pragnie Duch. W przeciwnym wypadku Pawłowy obraz Ducha byłby znacznie poniżej standardów Nowego Testamentu, mianowicie jako Tego, którego „moralność” czy precyzyjniej „moralność” pragnień którego musi być badana przez Boga. W naszej interpretacji Bóg jako ὁ ἐρουὼν τὰς καρδίας wie, że ci, za którymi wstawia się Duch, są święci i dlatego „podziela” (οἶδεν) Jego pragnienia. Zobacz także I. De la Potterie, Ὁδὸς ἐγνώσκει. *I due modi del „conoscere” nel quarto vangelo*, w tenże, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1986, s. 314n. Odnośnie do takiego znaczenia hebrajskiego ידע por. W. Schottroff, ידע, *to perceive, know*, TLOT, II, s. 514 n.

Owa przyszłość jest tym bardziej pewna, że to, co Bóg sam czuje i czego pragnie, doskonale koresponduje zarówno z tym, o co wstawia się Duch (οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος)³⁵, jak i z Jego sposobem wstawiania się: στεναγμοῖς ἀλαλήτοις, w jękach, których nie można wyrazić słowami. Duch wstawia się mianowicie za świętymi κατὰ φεᾶν – na boski sposób, to znaczy w jedyny sposób, który w sytuacji cierpienia jest godny Boga: jęcząc wraz z tymi, którzy cierpią. W ten sposób św. Paweł podkreśla, że nie tylko sam Duch solidaryzuje się z naszym cierpieniem, ale znajduje ono także miejsce w sercu Boga. On sam niejako uczestniczy w naszych jękach, czyniąc je swoimi. W jaki zatem sposób miałyby ono powstrzymać Go od realizacji Jego odwiecznego planu?

Odnośnie do tej części *probatio* (ww. 26-27) można również ze sporą dozą prawdopodobieństwa postawić hipotezę, że zawiera ona aluzję do procesu między Hiobem i Bogiem, który nadaje strukturę całej i Księdze Hioba³⁶, a w szczególności aluzję do desperackiego żądania starotestamentowego protagonisty, by został mu dany obrońca czy gwarant na wysokościach (Hi 16, 18-21). Odpowiedzią na to nigdy nie wysłuchane w Księdze Hioba żądanie³⁷, byłoby w Liście do Rzymian wstawienie Ducha. Gdyby owa hipoteza okazała się trafna, już wzruszająca śmiałość Pawłowych stwierdzeń w Rz 8, 26-27 osiągnęłyby jeszcze wyższy poziom patosu i jeszcze większą siłę perswazji. Jego (fikcyjny) adwersarz byłby mianowicie zmuszony do utożsamienia się z przyjaciółmi Hioba i z ust Boga samego usłyszałby potępienie swego stylu myślenia: „Zapłonąłem gniewem na ciebie i na dwóch przyjaciół twoich, bo nie mówiliście o Mnie prawdy, jak sługa mój, Hiob” (Hi 42, 7).

³⁶ Precyzyjne uzasadnienie hipotezy, że metafora procesu sądowego jest integralną częścią struktury Księgi Hioba i tym samym kluczem do jej poprawnej interpretacji czytelnik znajdzie w H. Richter, *Studien zu Hiob. Des Aufbau des Hiobbuches, dargestellt an den Gattungen des Rechtslebens*, Berlin 1959 i ostatnio w N.C. Habel, *The Book of Job*, OTL, Philadelphia, PA 1985, s. 54-57.

³⁷ Na temat niemożliwości takiej mediacji i znaczenia Hiobowej niekonsekwencji, gdy żąda w 16, 18-21 pośrednictwa, o którym wie, że nie jest możliwe, por. piękne refleksje w J. L'évêque, *Sagesse et paradoxe dans le Livre de Job*, w: J. Trublet (ed.), *La sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament. Actes du XV^e congrès de l'ACFEB (Paris, 1993)*, LD 160, Paris 1995, s. 99-128, 112n.

Pewność przyszłej chwały (ww. 28-30 – *conclusio*)

Wedle naszej analizy ww. 28-30 podsumowują argument rozpoczęty w w. 18 i czynią to kładąc szczególny akcent na pewności chwały. Pozornie brakuje w nich specyficznego terminu na cierpienie (znajdujemy mianowicie wyraźne odniesienie do chwały, a tylko ogólne πάντα na określenie cierpienia). Ten brak nie oznacza jednak niczego więcej niż fakt, że Apostoł w zakończeniu uogólnia swoje poprzednie stwierdzenia i w pozytywnych terminach stawia ponownie tezę z w. 18. Zamiast mówić, że nic nie jest w stanie zagrozić realizacji Bożego planu w stosunku do wierzących, nawet cierpienie, podkreśla, że „z tymi, którzy go miłują, Bóg działa we wszystkim dla ich dobra”.

Podobnie jak w *probatio* również w sekcji podsumowującej Apostoł nie chce w jakikolwiek sposób „wyjaśniać” cierpienia. Z tego względu świadomie unika wszelkich sformułowań, które mogłyby stanowić aluzję do tradycyjnych odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia. To ostatnie pozostaje dla niego tajemnicą, ale nie zagrożeniem. Od wierzących, gdy przyjdzie im stawić czoło cierpieniu, chce mianowicie, by uświadomili sobie jedno: fakt, że cierpią, w żaden sposób nie oznacza jakiegoś kryzysu w ich relacjach z Bogiem i w żaden sposób nie jest znakiem opuszczenia ich przez Boga. Prawda jest dokładnie odwrotna: „z tymi, którzy Go miłują, Bóg współpracuje we wszystkim (πάντα συνεργῆ) dla ich dobra” (Rz 8, 28), przy czym owo „we wszystkim” obejmuje również i przede wszystkim cierpienia.

Pomoc, jakiej Bóg udziela tym, którzy Go miłują, ma za cel ich uczestnictwo w chwale Zmartwychwstałego, a ostatecznie, aby sam Syn stał się pierworodnym między wielu braćmi (8, 29c). Fakt, że chwała synów niejako warunkuje synostwo Syna (bez ich dojścia do chwały On sam nie mógłby stać się pierworodnym między wielu braćmi), jest dla wierzących jeszcze jednym źródłem pewności całkowitej realizacji Bożego planu. Owa pewność jest zresztą w szczególności sposób podkreślona przez *ornatus* mikrojednostki, *Catena aurea* wierszy 29-30 ma mianowicie na celu ukazanie nieuchronnego charakteru realizacji Bożego planu. Okazuje się ona mianowicie pewna nie tylko dlatego, że jej dwa pierwsze etapy: powołanie i usprawiedliwienie, już nastąpiły (οὗς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ οὗς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν), ale przede wszystkim dlatego, że pośrodku cierpień także etap końco-

wy: obdarzenie chwałą, został już zainicjowany: οὐς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν³⁸.

Św. Paweł wobec cierpienia w Rz 8, 18-30 – zamiast zakończenia

Jak już zostało powiedziane św. Paweł w Rz 8, 18-30 nie tylko nie rości sobie jakiegokolwiek pretensji do tego, że zdołał „wyjaśnić” problem cierpienia, ale nawet nie zamierzał tego uczynić. Raczej chodziło mu o to, by ukazać słabość tradycyjnych odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia, w szczególności tych odpowiedzi, które odwołują się do teorii retribucji czy jej ewentualnych wycieniowań (pedagogiczny wymiar cierpienia; cierpienie jako próba czy też cierpienie jako dowód Bożej miłości). W ten sposób jego wykład w Rz 8, 18-30 ukazuje, że cierpienie jest przede wszystkim misterium. Tym niemniej, twierdząc, że cierpienia obecnego czasu nie są ani zagrożeniem dla przyszłej chwały wierzących ani nieprzezwycięzalną przeszkodą w ich życiu, św. Paweł nie tylko broni tajemnicy tego doświadczenia i potrzeby poddania się rozumowi w obliczu misterium, lecz mówi także coś więcej. Według Apostoła cierpienie, pozostając tajemnicą i doświadczeniem zawsze trudnym, a nawet dlatego że jest takie, może stać się dla wierzących również miejscem zwycięstwa, a wówczas okazuje się także paradoksalnym miejscem doświadczenia potęgi miłości i świadectwa o niej: „We wszystkim odnosimy pełne zwycięstwo (ὑπερνικῶμεν) dzięki Temu, który nas umiło-

³⁸ Aoryst ἐδόξασεν interpretuje się na wiele różnych sposobów: 1. Użycie tradycyjnej formuły, która już go zawierała, 2. Podkreślenie pewności wydarzenia, które ma dopiero nastąpić, 3. Aoryst profetyczny. W bezpośrednim kontekście Rz 8, 18-30 najbardziej prawdopodobne wydaje się rozumienie, które zakłada, że czas przeszły ma za zadanie podkreślić fakt, iż chwała już jest dana (przeszłość), mimo że jej pełne objawienie będzie dopiero sprawą przyszłości. Z podobną dialektyką spotykamy się w naszym fragmencie również w wypadku synostwa wierzących, które także już jest (por. 8, 14), ale którego pełni ciągle jeszcze oczekujemy (por. 8, 23). Owo dialektyczne doświadczenie synostwa i chwały zakłada dar życia, który stanowi samą esencję zarówno relacji ojciec-syn jak i chwały zmartwychwstania. Ponieważ wierzący już otrzymali Ducha, źródło życia (8, 10), już teraz doświadczają zarówno synostwa jak i chwały. Ponieważ jednak na razie Duch jest posiadany tylko jako „pierwszy dar”, doświadczenie jednego i drugiego ma przed sobą przyszłość. Wierzący mianowicie ciągle jeszcze oczekują na koniec żniwa, zmartwychwstanie, kiedy to objawi się pełnia ich synostwa i *eo ipso* pełnia chwały. Podobne wyjaśnienie aorystu ἐδόξασεν w Rz 8, 30 prezentuje E. Larsson, *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*, Uppsala 1962, s. 306-307: „Schon der Besitz des Geistes ist somit eine Verherrlichung, die den Gebrauch der Verbform ἐδόξασεν motiviert”.

wał” (Rz 8, 37). Dlatego właśnie dla tych, którzy otrzymali Ducha jako pierwociny, skończył się czas lęku (por. Rz 8, 15). Czas terazniejszy zamiast być czasem wstydu stał się czasem paradoksalnego chlubienia się nawet pośrodku cierpień (por. Rz 5, 3-4)³⁹, czasem zachwytu nad „nadmialem” Bożych dróg, i czasem śpiewu o potędze Jego miłości, która sprawia, że zwyciężają we wszystkim.

W tym miejscu trzeba jednak dodać, że Pawłowe rozumienie ugięcia się przed tajemnicą cierpienia, czy też raczej jej ufnej akceptacji, różni się zasadniczo od tego, co proponuje Księga Hioba. Momentem wspólnym dla obu jest odrzucenie jakiegokolwiek interpretacji cierpienia, która mogłaby ogołocić to ostatnie z misterium. Tym niemniej Paweł i Hiob uczą się i uczą innych ufności w obliczu tego misterium w oparciu o doświadczenia, które zasadniczo się między sobą różnią. W wypadku Hioba chodziło o sugestywny kurs teologii na przykładzie hipopotama i krokodyla, dwóch stworzeń najbardziej majestatycznych i groźnych, a jednocześnie najbardziej nieużytecznych z punktu widzenia ludzkiej ekonomii owych czasów. Powód ich stworzenia pozostawał więc dla ludzkiego umysłu całkowicie niezrozumiały. Przykład krokodyla i hipopotama pozwolił Hiobowi zdać sobie sprawę, że już w porządku naturalnym wiele spraw pozostaje poza ludzkimi możliwościami zrozumienia, a tym niemniej stanowią one część Bożego planu i jako takie muszą mieć swój sens. W ten sposób mógł sobie uświadomić, że podobnie może być w porządku moralnym. Cierpienie jest jak hipopotam i krokodyl: nawet jeśli dla ludzkich oczu wydaje się całkowicie absurdalne, ma swój tajemniczy sens w oczach Boga, któremu można i trzeba zaufać⁴⁰.

³⁹ Odnośnie do takiego rozumienia frazy *καυχόμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν* wbrew zwyczajowemu „chlubimy się także z ucisków” zob. R. Bieringer, *Aktive Hoffnung im Leiden. Gegenstand, Grund und Praxis der Hoffnung nach Röm 5: 1-5, TZ 4* (1995), s. 321: „Nach unserer Auffassung gebraucht Paulus *καυχόμεθα* in 5,3b ebenfalls absolut und ist *ἐν ταῖς θλίψεσιν* somit nicht Gegenstand, sondern die Situation, in der das Sich-Rühmen geschieht. Einige Autoren wenden gegen diese Interpretation ein, daß sich die Antithese zwischen 5,2c und 5,3ab zerstört. «Nicht nur, sondern auch...» beinhaltet hier jedoch keine Antithese, sondern eine Steigerung. Was Paulus sagt, gilt nicht nur allgemein, sondern insbesondere in der Situation der Bedrängnis. Die Tatsache, daß Paulus bei *καυχόμεθα* den Gegenstand normalerweise mit *ἐν* anschließt, wie wir in Röm 2,17.23; 5,11; 1 Kor 1,31 u. a sehen, bedeutet nicht, daß er *ἐν* nicht auch dazu benutzen kann, die Situation zu beschreiben”. Tę samą interpretację zaproponował już B. Weiss, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1899, s. 220.

⁴⁰ Bardziej szczegółowe omówienie Bożej odpowiedzi na Hiobowe pytanie o sens cierpienia, której podsumowanie przedstawiliśmy powyżej, można znaleźć w D. J. A. Clines, *Job 1-20, XXXIX-XLVII*; N. C. Habel, *The Book of Job*, OTL, Philadelphia, PA 1985, s. 33-35; D. Cox, *The Triumph of Impotence*, s. 129-135.

W odróżnieniu od Księgi Hioba Pawłowym punktem wyjścia odnośnie do problemu cierpienia nie jest Bóg nieogarniony w swym dziele stworzenia, lecz Bóg, który przekracza wszelkie ludzkie oczekiwania i możliwości zrozumienia w swym dziele zbawczym. Ostatecznym powodem, by Mu ufać, jest mianowicie nie tyle mądrość i potęga Boga jako Stwórcy, lecz Jego niesłuchany i nieogarniony dla naszego umysłu gest miłości, którego – ponieważ jest on szaleństwem w oczach mądrości świata (por. 1 Kor 1, 18-25) – nie można adekwatnie wyrazić inaczej, jak tylko przez paradoksalne i skandaliczne w swej przesadzie sformułowanie: „Nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał” (Rz 8, 42)⁴¹. A ponieważ chodzi o gest zbawczej miłości, a nie tylko stwórczej potęgi, Paweł nie pozostaje jak Hiob w milczeniu pełnym bojaźni, lecz sam zaczyna śpiewać hymn o miłości⁴², która pomimo cierpienia i pośród nich sprawia, że zwycięstwo tych, którzy miłują Boga, staje się dotykalne już teraz.

ks. Andrzej GIENIUSZ CR

⁴¹ Por. J.-N. Aletti, *Paul et la rhétorique. État de la question et propositions*, w: J. Schlosser (ed.), *Paul de Tarse Congrès de l'ACFEB (Strasbourg, 1995)*, LD 165, Paris 1996, s. 49: „Paradoxe et auxèsis deviennent ainsi essentiels pour exprimer le mystère de l'excès, de la démesure divine en Christ. La théologie est alors devenue rhétorique, et il était essentiel qu'elle le devint”. Odnosnie do Pawłowego użycia paradoksu w Liście do Rzymian i do argumentacyjnej funkcji tej figury zobacz też e, *Comment Dieu est-il juste*, s. 252-254 oraz też e, *Sagesse et mystère chez Paul. Réflexion sur le rapprochement de deux champs lexicographiques*, w: J. Trublet (ed.), *La sagesse biblique*, s. 365-367.

⁴² Na temat gatunku literackiego i hymnicznego charakteru Rz 8, 31-38 zob. A. Snyman, *Style and the Rhetorical Situation of Romans 8.31-39*, NTS 34 (1988), s. 218-231.