

# Stefano Romanello

---

## Jakie jest orędzie ewangeliczne w Rz 1,16-3,20?

---

Verbum Vitae 2, 165-182

---

2002

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## JAKIE JEST OŘĘDZIE EWANGELICZNE W Rz 1,16–3,20?

Stefano Romanello

Ścisła więź pomiędzy Ewangelią i jej głóśzeniem a Listem do Rzymian nie umknęła uwadze komentatorów na przestrzeni wieków. Marcin Luter w swym wprowadzeniu do Listu do Rzymian definiuje go jako „Ewangelię w najbardziej czystej formie”. W samym tekście listu wzmianki o Ewangeliu spotyka się w najważniejszych punktach argumentacji, co jeszcze bardziej podkreśla tę więź. W istocie, już w początkowym pozdrowieniu Paweł definiuje się jako apostoł przeznaczony do głóśzenia Bożej Ewangeliu (Rz 1,1). Związek z Ewangelią podkreśla też Rz 1,16, gdzie jest mowa o tym, że Apostoł nie wstydu się Ewangeliu, której właściwościi wymienia w dalszym tekście. Wiersze 16-17 pierwszego rozdziału stanowią, jak zauważa wielu komentatorów, *propositio generalis* listu, czyli tematyczną zapowiedź, którą Paweł rozwinie i uzasadni w swej dalszej argumentacji<sup>1</sup>. W konsekwencji czytelnik oczekuje w liście przedstawienia Ewangeliu. W naszym artykule po kilku notach wstępnych na temat ww. 16-17, zamierzamy zweryfikować, w jaki sposób tekst 1,18-3,20 służy Pawłowi do głóśzenia Ewangeliu, świadomi, iż tekst stanowi z tego punktu widzenia niemały problem.

---

<sup>1</sup> Dla zrozumienia Rz 1,16-17 jako *propositio* zob. J.-N.Aletti, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997,29-32

## EWANGELIA MOCĄ BOŻĄ KU ZBAWIENIU WSZYSTKICH (1,16-17)

Osobista relacja pomiędzy Pawłem i Ewangelią (wzmiankowana już w 1,1 a tu powtórzona), z pewnością nie stanowi żadnej nowości, gdyż Apostoł Narodów wyraził ją już w swych poprzednich listach. Termin „ewangelia” (gr. *euangelion*) oznacza „dobrą nowinę” i posiada odpowiadający mu czasownik *euaggelizomai* – „oznajmiać dobrą nowinę”. W *grece klasycznej* termin ten jest używany głównie w odniesieniu do faktów związanych z polityką i jej przedstawicielami, takich jak: zwycięstwo wojskowe, narodziny królewskiego potomka, wstąpienie na tron. W sensie absolutnie *neutralnym* termin ten jest używany w NT (Łk 1,19; 2,10; Ap 10,7; 14,6) a także u samego Pawła w 1 Tes 3,6. W Septuagincie pojęcie to występuje w *kontekście religijnym* oznaczając głoszenie zbawienia – królestwa Bożego. Na przykład w Iz 61,1 – fragment przejęty przez Łk 4,17, gdzie prawdopodobnie oznacza „głoszenie zbawienia dokonanego przez Boga”. Jednakże podmiotem zbawienia w Nowym Testamencie jest już Jezus Chrystus. W konsekwencji, w środowisku nowotestamentalnym nasze terminy zyskują specyficzną konotację chrześcijańską. Stają się mianowicie terminami technicznymi oznaczającymi *głoszenie chrześcijańskie jako takie* bez potrzeby dalszego specyfikowania. W tym znaczeniu Paweł używa ich 19 razy w listach niekwestionowanych (+ 6 razy w tzw. listach deuteropawłowych). Wiele razy sens rzeczownika zostaje dodatkowo sprecyzowany dzięki użyciu słów „Bóg” (wskazanie na źródło) i „Jezus Chrystus” (wskazanie na istotną treść). Oba te wymiary można zauważyć w Rz 1,1-4. Ewangelia, stwierdza się tu, jest „od Boga” i znajduje swój istotny punkt odniesienia w „Jezusie Chrystusie”, Synu Bożym, który przez swe zmartwychwstanie ukazał się w całej potędze. Na tej podstawie Ewangelia może być zdefiniowana jako „potęga” Boga: niesie on w sobie boską moc zbawczą objawioną w Jezusie. Ewangelia dotyczy wszystkich. Przedstawiając tożsamość Ewangelii Paweł wyraża w sposób lapidarny uniwersalne przeznaczenie zbawienia, które ona niesie w sobie.

Dlaczego Paweł czuje potrzebę stwierdzenia, iż nie wstydzi się Ewangelii?. Wyrażenie to jest figurą retoryczną, *littotes*, która negując jej przeciwieństwo emfaticznie potwierdza rzecz samą: Apostoł nie tyle więc nie wstydzi się Ewangelii, co jest z niej dumny. Jako świadek Zmartwychwstałego jest mianowicie uprawniony do głoszenia orędzia, które ma decydujące znaczenie dla losów ludzkości, orędzia o tym, że Jezus Chrystus umarł i zmartwychwstał (zob. 1 Kor 15,1-11). Co więcej, objawienie się Zmartwychwstałego, które ukonstytuowało Pawła apostołem (1 Kor 9,1), zobowiązuje go w konsekwencji do głoszenia Ewangelii, które w jego wypadku jest nie tyle powodem do chluby, co obowiązkiem (1 Kor 9,16-18), tym niemniej obowiązkiem, z którego może być dumny ze względu na istotne znaczenie tego objawienia dla ludzkiej historii. Paweł poprzez stwierdzenia tego rodzaju podkreśla zatem nie swoje zdolności, lecz bezinteresowne działanie Boga, który uczynił apostołem tego, który sam z siebie nie był godny nim zostać (1 Kor 15,10).

Wychodząc z tych założeń, czytelnik Listu do Rzymian miałby prawo oczekiwać argumentacji, która od razu podejmuje centralny przedmiot Ewangelii – Jezusa Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał. Owe oczekiwania nie zostaną zawiedzione, tym niemniej nie wcześniej niż w Rz 3,21nn, gdzie wiele terminów z *propositio* zostaje podjętych na nowo: boska sprawiedliwość, jej objawienie, jej przeznaczenie dla wszystkich, którzy wierzą... Fakt ten mówi nam, że począwszy od tych wersetów, chociaż brakuje w nich terminu „ewangelia”, ma miejsce podjęcie tematu (tezy) całego listu. Tym, co uderza szczególnie, jest więc fakt, że na owo podjęcie trzeba było tak długo czekać. Z jednej bowiem strony *propositio* nie zawiera wzmianki o „Jezusie Chrystusie”, a wprowadza pojęcia, których sens umyka przy pierwszej lekturze. Należą do nich: konstrukcja Żyd/Grek, pierwszeństwo Żyda, enigmatyczne wyrażenie „od wiary ku wierze”. Z drugiej strony natomiast terminy, które wyrażają rzeczywistość zbawczą są prawie całkowicie nieobecne w Rz 1,18-3,20<sup>2</sup>. Koniecznością więc

---

<sup>2</sup> Ewangelia: Rz 22,16. Jezus Chrystus: Rz 2,16. Moc: 0 razy. Zbawienie: 0 razy. Wiara: 0 razy. Boska sprawiedliwość: Rz 3,5.

jest uznanie sekcji 1,18-3,20 za wprowadzenie do centralnego tematu listu, który podejmie na nowo Rz 3,21 nn. Lecz jaki jest precyzyjny cel takiego wprowadzenia? Co jest treścią jego przesłania? W jaki sposób przygotowuje ponowne podjęcie zasadniczego tematu? Porównując ponadto ww. 17.18 pierwszego rozdziału listu, bez trudu można zauważyć pomiędzy nimi oczywisty paralelizm:

w. 17: sprawiedliwość            od Boga        objawia się

w. 18: gniew                            od Boga        objawia się

Jaka relacja zachodzi pomiędzy Bożą sprawiedliwością, objawioną w Ewangelii, a tym co mogłoby się wydawać odwrotnością „dobrej nowiny”? Na te zapytanie pragnie dać odpowiedź niniejszy artykuł.

## OBJAWIENIE BOŻEGO GNIEWU: Rz 1,18-32

Rz 1,18-32 jest sekcją literacką, która stanowi odrębną całość się poprzez swój charakter narracyjny, wzmocniony dodatkowo dzięki występowaniu wielu czasowników w czasie przeszłym. W. 18 jest ogólnym twierdzeniem, które zostanie uzasadnione w następnych wersach. Może być on zatem uznany za *subpropositio*, które daje początek tej sekcji listu. Ogłasza ona gniew Boży nad „wszelką bezbożnością i niesprawiedliwością”. Stwierdzenie to wskazuje na użycie znanego starotestamentalnego tematu, w którym „gniew Boży” jest pojęciem antropomorficznym mającym na celu ukazanie radykalnej wrogości Boga wobec zła (Wj 22,22-23; 32,9-10; Pwt 29,24.27; Iz 1,15-20; 9,11 nn.). Bóg nie może pozostawać obojętny wobec zła, Jego reakcja jest nieunikniona!

Wewnątrz sekcji owo „zło” zostanie utożsamione przede wszystkim z podstawowym brakiem, jakim jest nierozpoznanie Boga jako Stworzyciela i Pana. W konsekwencji tego braku następuje boska reakcja, która *wydaje* człowieka na pastwę innych form niemoralności, skierowanych tym razem przeciw bliźniemu. Zdaniem powtarzającym się w tej perykopie jest „παρέδωκεν αὐτοὺς ὀφ' θεὸς –

wydał ich Bóg” (ww. 24.26.28), zawsze wprowadzonym przez przyimki przyczynowe. W istocie zdanie to organizuje literacko perykopę, która w ten sposób podkreśla wzajemną relację pomiędzy działaniem człowieka i boską reakcją<sup>3</sup>. Możemy to przedstawić schematycznie w następujący sposób:

DZIAŁANIE LUDZKIE

ZAPŁATA BOŻA

ww. 21-23

w. 24

w. 25

ww. 26-27

w. 28a

ww. 28b-31

Jeśli taka jest logika naszej sekcji, trudno nie zauważyć, jak dobitnie proponuje ona raz jeszcze pytania, które postawiliśmy sobie na początku: dlaczego zamiast zapowiedzianej interwencji zbawczej w Jezusie Chrystusie pojawia się na scenie reakcja Boża potępiająca zło? Odpowiedź, jaką się da na to pytanie, jest zasadnicza dla zrozumienia intencji teologicznych Pawłowej argumentacji. Z tego względu wydaje się konieczny przegląd najbardziej znaczących odnośnych opinii egzegetycznych. Dla niektórych argumentacja tu przedstawiona ma na celu przedstawienie powszechnej winy ludzkości, która w całości jest skazana na nieuchronne objawienie się kary Bożej<sup>4</sup>. Przyglądając się nieco uważniej tekstowi nie

---

<sup>3</sup> Por. J.M. Bassler, *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom* (SBLDS 59) Chico 1982, 129. W ten sposób gniew, czyli boska reakcja na zło, zostaje ukazany jako wydarzenie zasadniczo już obecne w historii. Dystansuję się zatem od takich autorów jak: R.H. Bell, *No one seeks for God. An Exegetical and Theological Study of Romans 1,18-3,20* (WUNT 106) Tübingen 1998, s. 55; M.Theobald, „Zorn Gottes. Ein vernachlässigter Aspekt der Theologie des Römerbriefes”, *Studien zum Römerbriefes* (WUNT 136) Mohr Siebeck 2001, s. 75-83 – dla nich objawienie gniewu Bożego jest wydarzeniem sytuowanym w eschatologii. Nawet jeśli taka byłaby teza, którą Paweł zazwyczaj wyraża, to nie można z tego względu ignorować specyficznego charakteru naszego fragmentu. Theobald jednak uznaje, że w analizowanej sekcji chodzi przynajmniej o historyczne preludium eschatologicznego spełnienia.

<sup>4</sup> Wśród najnowszych zob. J.A. Fitzmyer, *Romans* (AB 33) New York 1993; D.J. Moo, *The Epistle to the Romans* (NICT) Grand Rapids 1996, s. 96nn, Bell, *No one seeks for God*, 11.

sposób jednak nie zauważyć, iż Paweł nie stwierdza w nim, że wszyscy ludzie są przedmiotem kary, ani nawet jakaś ich grupa (na przykład poganie, którzy tu nie są wzmiankowani). Przymiotnik grecki pas (wszyscy, każdy) nie odnosi się w naszym tekście do jakiejś grupy osób, lecz do ich złych czynów<sup>5</sup>. Paweł stwierdza zatem, że gniew Boży dotyczy wszystkich złych czynów ludzi, lecz nie precyzuje, kto popełnia te czyny. Jest prawdą, że w 3,9nn., w ramach swej mowy oskarżycielskiej, powie, że nikt nie jest sprawiedliwy (3,10), lecz owa mowa nie ma jeszcze racji bytu w tym punkcie jego argumentacji, który teraz analizujemy. Stwierdzenia Pawłowe nie są rodzajem abstrakcyjnych wypowiedzi dogmatycznych, które mogą być umieszczane w jakimkolwiek kontekście, lecz znajdują swój sens w ramach pojedynczych tekstów, w których się znajdują. Tym, co wynika z analizowanego tekstu, jest potwierdzenie sprawiedliwości Bożego działania, które pozostaje takim, gdyż żadna forma ludzkiego zła nie jest przed Nim ukryta.

– W ramach takiej interpretacji niektórzy autorzy dostrzegają objawienie gniewu jako moment konstytutywnie związany z objawieniem sprawiedliwości zbawczej, który ta ostatnia zakłada, obejmuje i nadaje mu nowy sens. W ten sposób opisywałoby się dwie strony tego samego medalu, w którym ewangeliczna proklamacja zbawienia człowieka jest jednocześnie proklamacją gniewu Bożego przeciw jego grzechom<sup>6</sup>. Jednakże oprócz powyższych wzmianek, trzeba przyznać, że argumentacja tej perykopy, właśnie dlatego, że milczy na temat zbawczego objawienia związanego z Ewangelią, nie pomaga bynajmniej dostrzec więzi tego rodzaju. Argument Pawłowy opiera się na założeniach innej natury i dlatego również tę interpretację trzeba odrzucić jako niezgodną z kontekstem.

---

<sup>5</sup> Zob. Aletti, *Romani*, 77.

<sup>6</sup> Zob. C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans* [(ICC) I Edinburgh 1975, 110; T. Eskola, *Theodicy and Predestination in Pauline Soteriology* (WUNT/2 100) Tübingen 1998, 120-121; Theobald, „Zorn Gottes”, 83nn; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKK6) I Zürich, Einsiedeln, Köln, Neukirchen-Vluyn 1987, 101-103.

– W ramach założenia, że Paweł w 1,18-32 ma na celu pokazanie powszechnej grzeszności, niektórzy autorzy zarzucają mu *przesadne wyolbrzymianie*, ponieważ jego oskarżenie jest trudne jest do zaakceptowania jako obiektywny opis ludzkości w ogóle, albo też *brak spójności* z innymi twierdzeniami listu – 2,6.10.13b, w których jasno zostaje wyrażona myśl, że człowiek – Grek lub Żyd – jest zdolny do czynienia dobra<sup>7</sup>. Na razie zauważmy tylko, iż oba zarzuty wynikają z założenia, iż celem Pawła w naszej jednostce literackiej jest przedstawienie powszechnej grzeszności, którego bezpodstawność już ukazaliśmy. Właśnie obecność twierdzeń tak różnorodnych w tekstach tak bliskich sobie powinna skłaniać komentatorów do interpretowania poszczególnych stwierdzeń w ich kontekście.

Aby wydać opinię na temat sensu, jaki ta perykopa posiada w ramach całej argumentacji Apostoła, potrzeba przede wszystkim cierpliwej lektury. Na razie niech nam wystarczy stwierdzenie, że tekst przedstawia nieuniknioną reakcję Boga przeciw wszelkiej *bezbożności i niesprawiedliwości* ludzi, a *nie przeciwko każdemu człowiekowi*, który nie zostaje zatem oskarżony o bycie niesprawiedliwym. Ci, którzy czynią niesprawiedliwość są od początku określani jako nie mogący wymówić się od winy (w. 20), aby podkreślić sprawiedliwość Bożego działania jako odpowiedzi na ich czyn<sup>8</sup>, a nie dla określania ich liczby i tożsamości.

## **WSZYSCY GRZESZNIKAMI CZY TEŻ WSZYSCY RÓWNI PRZED BOGIEM: FUNKCJA Rz 2**

Na początku drugiego rozdziału Paweł zmienia niespodziewanie ton, zwracając się bezpośrednio do fikcyjnego

---

<sup>7</sup> E.P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, Minneapolis 1983, 123-125; H. Räisänen, *Paul and the Law* (WUNT 29) Tübingen 1983, 97nn.

<sup>8</sup> Zob. W. Dabourne, *Purpose and Cause in Pauline Exegesis. Romans 1,16-4,25 and a New Approach to the Letters* (SNTSMS 104) Cambridge – New York 1999, 53.126.



interlokutora i rozpoczynając w ten sposób konfrontację z nim<sup>9</sup>. Ów fikcyjny interlokutor zostaje określony jako nie mogący wymówić się od winy, ponieważ osądza. Powód tej apostrofy staje się zrozumiały w świetle przebiegu Pawłowej argumentacji: sądenie jest mianowicie ze swej istoty prerogatywą Boga. Jeśli ktoś sądzi inne osoby, wówczas niejako pozbawia Boga właściwej mu roli, którą tylko On sam może pełnić, ponieważ tylko On potrafi zbadać ludzkie wnętrza (w.16). W jaki sposób dostał się do Pawłowej argumentacji człowiek skłonny jest do sądenia? Wydaje mi się, że w odpowiedzi na to pytanie trzeba przyznać, iż perykopa Rz 1,18-32 jest w rzeczywistości ukrytym sądem względem bliżej niesprecyzowanych osób, które plamią się podstawowym grzechem, jakim jest nierozpoznanie chwały i potęgi jedyne go Boga. Paweł, który rozpoczął od zaproszenia swego rozmówcy do spotkania na gruncie podstawowych prawd, które obaj podzielają, obraca teraz te prawdy przeciwko niemu<sup>10</sup>: to nie *oni* nie mogą wymówić się od winy (Rz 1,20), ale *ty, człowieku, który sądzisz*, nie możesz wymówić się od winy (Rz 2,1). W istocie, werbet ten zaczyna się od łącznika (δέ – przeto), który domaga się, aby tę sekcję czytać jako następstwo poprzedniej.

Na tej podstawie argumentacja Pawła jawi się jako subtelna dialektyka, w której różne etapy są ze sobą powiązane i jeden znajdują swoje uzasadnienie jako logiczna konsekwencja drugiego. Rozdział pierwszy służył Pawłowi do przedstawienia przesłanek, które zaangażowałyby osobiście jego interlokutora. Jaka jest więc logika i cel drugiego rozdziału? Na pierwszym poziomie, *teo*-logicznym,

---

<sup>9</sup> Ogólnie jest to – jak definiują autorzy – „diatryba”. Nie oznacza to jednak, że w starożytności termin ten określał zdefiniowany gatunek literacki. Bardziej poprawnym byłoby zdefiniowanie tego stylu jako dialog wiedząc, że retoryka starożytna zawierała ten typ argumentacji. Problem ten przedstawiamy w S. Romanello, *Una legge buona ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto* (SuppRivB 35) Bologna 2000, s. 46-54.

<sup>10</sup> W ten sposób C.L. Porter, „Romans 1:18-32: Its Role in the Developing Argument”, *NTS* 40 (1994) 223-224; Dabourne, *Purpose*, 128.

służy on do podkreślenia, że Boża sprawiedliwość jest absolutnie bezstronna. To, że Bóg jest się sprawiedliwy wobec zła pokazał już rozdział poprzedni. Teraz zostaje to sprecyzowane poprzez przypomnienie fundamentalnej tezy Starego Testamentu<sup>11</sup>: pozycja społeczna podsądnych nie ma żadnego wpływu na sąd Boży. W konsekwencji, jedynym kryterium Jego sądu pozostaje ludzkie działanie (ww. 7-10) ze szczególnym uwzględnieniem wnętrza, które jest źródłem ludzkiego działania i które może zbadać tylko Bóg (ww. 15-16). Kompozycja chiastyczna ww. 7-10<sup>12</sup> jednoznacznie potwierdza związek pomiędzy sądem i działaniem. Wzmiankowane tu pierwszeństwo Żyda okazuje się niczym innym jak pierwszeństwem w ukazaniu kryterium sądu, które jest jednakowe dla wszystkich grup etnicznych. W konsekwencji dokonuje się zrównania różnych grup etnicznych.

W ten sposób okazuje się, że na poziomie *antropo*-logicznym argumentacja zmierza do przedyskutowania kategorii etnicznych. Wzmianka o osobach, które czynią dobro (ww. 7.10.13b-14.26-27a) nie jest przypadkową w całej argumentacji, lecz stanowi istotny element dla ukazania sądu Bożego, który – opierając się na czynach – musi wziąć pod uwagę wszystkie możliwe aspekty ludzkiego działania. Z tego natomiast wynika, że rozdział drugi nie ma jako celu oskarżenia ludzkości o grzech, lecz zrównanie różnych

---

<sup>11</sup> W. 11 οὐ γὰρ ἐστὶν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ – albowiem u Boga nie ma względu na osobę. W Starym Testamencie znajdujemy teksty ukazujące fakt przeciwstawienia niesprawiedliwych sądów człowieka sądom Bożym, które są absolutnie sprawiedliwe (zob. też Rz 3,6) i w konsekwencji bezstronne (zob. Pwt 10,17; Hi 34,19, Syr 35,12nn). W niniejszym rozdziale można znaleźć jeszcze inne informacje na temat sądu Bożego: stwierdza się, na przykład, że ukaże się on całkowicie w eschatologii, co jest zgodne z tym co Paweł mówi gdzie indziej (w. 6 – ἀποδώσει – czas przyszły w sensie eschatologicznym). Nie jesteśmy jednak w stanie poświęcić im należytej uwagi, musimy bowiem skoncentrować się przede wszystkim na logice samej argumentacji.

<sup>12</sup> A w. 7 działanie i zapłata pozytywna

B w. 8 działanie i zapłata negatywna

B' w. 9 działanie i zapłata negatywna Żyd najpierw a potem Grek

A' w.10 działanie i zapłata pozytywna Żyd najpierw a potem Grek.

sytuacji etnicznych<sup>13</sup>. Temat Bożego sądu jest tylko kategorią, dzięki której ów cel zostaje osiągnięty. W konsekwencji ten właśnie cel jawi się jako centralny w argumentacji. Czytelnik może bowiem natychmiast zauważyć, jak w ww. 17-29 temat sądu przechodzi na drugi plan, podczas gdy narastają terminy związane z problematyką etniczną, takie jak: Żyd (ww.17.28.29), obrzezanie (ww. 25.26.27.28.29), które – co najważniejsze – nie są (w przeciwieństwie do ww. 1-16) użyte w kontekście Bożego sądu. Podobnie ma się sprawa z zakończeniem całego rozumowania, gdzie dochodzi się do stwierdzenia, kim jest prawdziwy Żyd – οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φαιερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φαιερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή, ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομή καρδίας... (*Bo Żydem nie jest ten, który nim jest na zewnątrz, ani obrzezanie nie jest to, które jest widoczne na ciele, ale prawdziwym Żydem jest ten, kto jest nim wewnątrz, a prawdziwym obrzezaniem jest obrzezanie serca...* – ww. 28-29). Formuluje się wówczas stwierdzenia, w których tożsamość żydowska okazuje się mało znacząca w ramach relacji z Bogiem. Konieczność obrzezania serca, czyli przynależność do Przymierza będąca wynikiem wewnętrznej decyzji, jest faktem oczywistym w przepowiadaniu starotestamentalnym i prorockim (zob. Pwt 10,16, Jr 4,4), lecz jego negatywna konsekwencja (*nie ten bowiem jest Żydem, który jest nim zewnątrznie*) stanowi radykalną nowość myśli Pawłowej w konfrontacji z judaizmem tego okresu. Okazuje się, że zdefiniowanie, kto jest Żydem jest niemożliwe na podstawie zewnętrznego znaku, podobnie jak jest niemożliwe zdefiniowanie, kto jest prowadzony przez prawo do Boga, na podstawie samej znajomości prawa: tożsamość żydowska okazuje się w ten sposób radykalnie problematyczna. Wszystkie te obserwacje potwierdzają, iż *radykalne zniwelowanie ludzkiej sytuacji wobec Boga* jest celem, do którego Paweł chce doprowadzić czytelnika w tej części swej argumentacji.

---

<sup>13</sup> Zob. Aletti, *Romani*, 82nn; *Israel et la loi dans la lettre aux Romains* (LD 173) Paris 1998,44.63; Bassler, *Impartiality*, 141.

Paweł osiąga ów cel dzięki dialektycznej konfrontacji z domniemanym żydowskim interlokutorem, interpelowanym poczynając od w. 17, który uważał własny statut za gwarancję uprzywilejowanej sytuacji. Konkluzja rozdziału jawi się w tym kontekście jako całkowite odwrócenie przesłanek z ww. 17-18, które wyrażają świadomość przywileju. Aby ją osiągnąć Paweł sformułował zarzuty (ww. 21-24), które w oczach czytelnika mogą wydawać się problematyczne: jak można stawiać Żydowi jako takiemu zarzut kradzieży, nierządu i profanacji świątyń...? Czy w tych słowach nie jest zawarty godny pożałowania i bezzasadny antyjudajizm? Aby zrozumieć owe wersety, trzeba uświadomić sobie, że zawarte w nich opisy nie mówią o aktualnym zachowaniu, lecz są zaczerpnięte z tych miejsc Biblii, w których Izrael został oskarżony w tych właśnie słowach przez samo Pismo<sup>14</sup>. Faktycznie mamy tu echo Jr 7,9-11; 9,23-24, gdzie Izrael zostaje przedstawiony jako lud o „nieobrzezonym sercu” na równi z otaczającymi go narodami. Szczytem takich odniesień jest tekst Ez 36,20-23, z którego wiersz 20 zostaje zacytowany przez Pawła w wierszu 24. Dzięki tym werseom Apostoł może stwierdzić, że samo Pismo świadczy, iż w Izraelu ma miejsce inkoherecja pomiędzy deklarowanymi przekonaniem a praktyką życia, inkoherecja, która stawia pod znakiem zapytania jego statut świętości. W ten sposób okazuje się, że Pawłowa argumentacja w całym rozdziale jest w istocie skrypturystyczna. Z Pisma czerpie on bowiem cytaty i fundamentalne idee. Jedną z nich jest Boża bezstronność, która w Pawłowej interpretacji prowadzi do konsekwencji, które były nie do pomyslenia, dopóki owa idea pozostawała w samym Piśmie.

Dialog skrypturystyczny z żydowskim interlokutorem nie jest ograniczony do ww. 17nn, chociaż tylko w nich określa się go wyraźnie jako Żyda. Rozwój argumentacji ukazuje bowiem, że sąd wzmiankowany w ww. 1nn, jest

---

<sup>14</sup> Zob. T.W. Berkley, *From a Broken Covenant to a Circumcision of Heart. Pauline Intertextual Exegesis in Romans 2, 17-29* (SBLDS 175) Atlanta 2000, 141-151.

właściwie sądem wiernego Izraelity, który uważa swój naród za uprzywilejowany wśród innych narodów pod względem statusu religijnego. Także to przekonanie stanowi skryptyrystyczny leit-motiv. W istocie właśnie w Piśmie św. naród izraelski, który uczestniczy w Przymierzu z Bogiem, jest uznany jako święty, a przez to odrębny w stosunku do innych narodów (zob. Wj 19,6; 22,30; Kpł 11,44-45; 20,7.26; Lb 15,40; 16,3...). Co więcej, liczne teksty judaistyczne charakteryzują postępowanie pogan, w odróżnieniu od postępowania Żydów, jako z gruntu niemoralne, i widzą w tym efekt ich pierwotnego grzechu, bałwochwalstwa (zob. księga deuterokanoniczna Mądrości, 13-15; list Arestasza 130-138; 152; 277; Testament Neftalego 3,3; Jubileuszy 22,16-18). Jeśli zaaplikujemy te spostrzeżenia do Rz 1, 18-32, z łatwością zauważymy, że także w nim znajdują się podobne stwierdzenia. To właśnie one, stopniowo, zostają poddane pod radykalną dyskusję, która ma na celu ułatwienie żydowskiemu interlokutorowi przyjęcia konkluzji Pawłowej argumentacji, które może dokonać się właśnie dlatego, że Apostoł wychodzi od przesłanek, które również podziela jego rozmówca. Fakt, że celem Rz 1,18-2,29 jest zniesienie żydowskich przywilejów, jest ponadto potwierdzony przez początek rozdziału trzeciego (Rz 3,1). W wersecie tym zostaje przedstawione zastrzeżenie, które jawi się jako konsekwencja (οὖν, *zatem*) poprzednich stwierdzeń, w których żydowski rozmówca dostrzegł próbę zrównania statusu Żyda ze statusem innych narodów<sup>15</sup>. Paweł odpowiada w w. 2 przy pomocy anakolutu: „πρῶτον μὲν, najpierw”, który wymagałby uzupełnienia (inny przysłówki + de), którego w rzeczywistości brakuje. W ten sposób ogranicza on przywileje narodu Izraela do poziomu historycznego. Naród ten jest adresatem procesu Bożego objawienia<sup>16</sup>, czego Paweł nigdy nie zamierzał negować. Jego Ewangelia bowiem pozostaje w istocie w stosunku

---

<sup>15</sup> Zob. Bassler, *Impartiality*, 153.

<sup>16</sup> Odnośnie do takiego rozumienia wyrażenia *ta logia tou theou* zob. Moo, *Romans*, 182.

*ciągłości* a nie *alternatywy* wobec Bożego objawienia w Starym Testamencie (Rz 1,2). Nawiasem mówiąc, w ten sposób wyjaśnia się także pierwszeństwo Żyda wyrażone w Rz 1,16. Tym niemniej trzeba powtórzyć, iż owo pierwszeństwo jest faktem w porządku historyczno-zbawczym, jeśli natomiast chodzi o *aktualną* relację z Bogiem, wszelkie przywileje narodowe zostają zniesione. Ukazanie tej prawdy jest celem, do którego Paweł dążył w całej swojej dotychczasowej argumentacji.

### **OD BEZSTRONNOŚCI WOBEC GRZECHU (3,9.19-20) DO BEZSTRONNOŚCI W USPRAWIEDLIWIENIU (3,29-30)**

Wykazaliśmy, że Paweł zniósł przywileje etniczne w dziedzinie religii. Jaki jest jednak efekt tego procesu? W Rz 2,18-20 została wyrażona myśl, że Żyd miał możliwość uprzywilejowanej relacji z Bogiem dzięki prawu. Gdy jednak posiadanie prawa zostaje określone jako nie mające żadnego znaczenia, jest oczywistym, że również Żyd – podobnie jak inne narody – znajdzie się w sytuacji wyalienowania w stosunku do Boga. Samoświadomość żydowskiej odrębności może najbardziej wyraźnie została wyrażona w Ga 2,15, gdzie Paweł koncentruje się na podkreśleniu różnicy pomiędzy Żydami, a „grzesznymi poganami. Jeśli teraz Paweł podważył tę różnicę, to judaizm znajdzie się na tym samym poziomie, co inne narody, to znaczy mając status obcego wobec przymierza z Bogiem, w sytuacji grzechu<sup>17</sup>. W istocie, długi cytat biblijny (3,10-18) służy temu, by wykazać, że „wszyscy”, a więc „Żydzi jak Grecy” są „ὄφϕ' ἁμαρτίαν – pod panowaniem grzechu” (w. 9). Dwie rzeczy są tutaj warte zauważenia. Po pierwsze: rzeczownik *hamartia* jest w liczbie

---

<sup>17</sup> Zob. Aletti, *Israel*, 42-43; M. Winnige, *Sinners and Righteous. A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters*, Stockholm 1995 – bada sens ἁμαρτωλός i słów pochodnych u Pawła i w niektórych pismach żydowskich. W obu przypadkach terminy oznaczają nie osobistą grzeszność, lecz kondycję grzesznika.

pojedynczej, w konstrukcji gramatycznej, która podkreśla podporządkowanie jakiemuś autorytetowi (analogicznie Rz 7,14). Fakt, że Paweł normalnie używa tego terminu w liczbie pojedynczej po to, aby podkreślić panowanie grzechu panowanie nad historią (przede wszystkim rozdziały 5-7 z wyrażeniami „grzech króluje lub panuje” – 5,21; 6,14; „niewolnicy grzechu” – 6,16-17), wskazuje, iż nie powinniśmy łagodzić jego znaczenia w naszym wierszu. Nie chodzi więc o to, by powiedzieć po prostu, że wszyscy grzeszą, lecz, że wszyscy znajdują się pod jego panowaniem. Nie powinno to wzbudzać zbytniego zadziwienia, skoro wszyscy są obcymi wobec Bożego przymierza. Po drugie, owo stwierdzenie nie jest tworem Pawła, lecz zostało sformułowane w oparciu Pisma święte. Wyrażenie z w. 19b („aby zamilkły każde usta”) zwraca uwagę na wagę tego, co z retorycznego punktu widzenia jest *dowodem nie-technicznym*, ale opartym na bezdyskusyjnym autorytecie, który przewyższa i jest niezależny od zdolności oratora. Oskarżenie to dotyczy w sposób wyraźny, „tych, którzy są pod prawem” (w. 19 a), gdyż w argumentacji Pawłowej zostali oni zrównani, jeśli chodzi o ich status przed Bogiem, z innymi narodami.

W tym jednak momencie Rz 3,21-22 oznajmia zaskakujące objawienie Bożej sprawiedliwości. Jawi się ona mianowicie nie jako gniew, lecz jako usprawiedliwienie (ww. 24-26), czyli przyjęcie człowieka do grona sprawiedliwych, przyjęcie niezasłużone i mające charakter bezwarunkowego daru Boga. Owa sprawiedliwość objawiła się w Jezusie Chrystusie, którego odkupienie determinuje obecną epokę historyczną jako ostateczny wyraz Bożego zbawienia. Jeśli jednak owo objawienie zostaje przywołane dopiero w tym punkcie argumentacji, jeśli dopiero teraz zostaje oznajmione zbawcze dzieło Chrystusa, dzieje się tak dlatego, ponieważ dopiero teraz może ono zostać ukazane jako objawienie sprawiedliwości Bożej „bez prawa”. Poprzednia argumentacja wyjaśniła mianowicie, dlaczego Paweł w wersecie 22 może stwierdzić, że nie ma różnicy. Owo sformułowanie oznacza, iż nie ma różnicy pomiędzy statutem religijnym Żyda i nie-Żyda, ponieważ wszyscy jednakowo znajdują się w sytuacji grzeszników i obcych przed

Bogiem. Potwierdzając te myśli wersety 22b-23 podają przyczynę, dla której zbawcza sprawiedliwość Boga objawiła się bez prawa, i jednocześnie podają przyczynę argumentacji Pawłowej.

Jednocześnie owa rzeczywistość Bożej bezstronności staje się przedmiotem interesującego rozwinięcia w ww. 29-30, które przytaczają fundamentalne wyznanie wiary żydowskiej na temat jedyności Boga (w. 30a: eis ho theos, jeden [to jest jedyny] Bóg. Zob. Pwt 6,4 LXX: κύριος ὁ θεός ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν – Pan Bóg, nasz Pan jest jeden [to jest jedyny]). Owa wiara zostaje jednak sprecyzowana zarówno poprzez stwierdzenie usprawiedliwienia dokonanego w Chrystusie (w. 30b: Bóg usprawiedliwia dzięki wierze), jak też poprzez stwierdzenie Bożej bezstronności. Znajduje to wyraz w tym samym wierszu 30b: Bóg usprawiedliwia *przez wiarę, w ten sam sposób*, zarówno obrzezanie jaki i nieobrzezanie: metonimie, które oznaczają oczywiście naród obrzezany czyli Żydów oraz nieobrzezanych pogan. Dlatego też Bóg może być określony jako „Bóg Żydów i pogan” (w. 29): wszyscy zostali usprawiedliwieni na tej samej podstawie. Jeśli stwierdzenie usprawiedliwienia w Chrystusie okazuje się tutaj istotne dla nowego określenia wiary żydowskiej<sup>18</sup>, nie powinno się zapomnieć i o nowym sensie nadanym pierwotnemu stwierdzeniu Biblii na temat Bożej bezstronności. Wydaje mi się, że odpowiada on Pawłowemu zamierzeniu potwierdzenia ciągłości pomiędzy głoszeniem Ewangelii a danymi wiary żydowskiej poświadczonymi przez Pismo św. W ten sposób Boża sprawiedliwość, która ujawnia się bez prawa, jest dobrze poświadczona przez prawo i proroków (w. 21). Tekst Rz 11,18-2,29 – dokonawszy w oparciu o biblijny aksjomat Bożej bezstronności rewizji statusów etnicznych – miał także za cel umożliwić ponowne wyrażenie w zbawczych terminach tego fundamentalnego przekonania Starego Testamentu.

---

<sup>18</sup> Podobne refleksje w R.W. Thompson, „The Inclusion of the Gentiles in Rom 3,27-30”, *Bib* 69 (1988) 543-546; P.-G. Klumbies, „Der Eine Gott des Paulus. Röm 3,21-31 als Brennpunkt paulinischer Theologie”, *ZNW* 85 (1994) 192-206.



## JAKA EWANGELIA W RZ 1,16-3,20?

Jeśli w 1,18-3,20 Paweł nie przedstawił wprost czysto chrześcijańskiej zawartości orędzia ewangelicznego, nastąpiło to ze względu na nieuniknionych „racje strategiczne”<sup>19</sup>. Przed stwierdzeniem, że Chrystus jest jedyną drogą otrzymania od Boga daru usprawiedliwienia, musiał on bowiem ukazać niemożliwość mediacji alternatywnych i musiał to wykazać na podstawie przesłanek i w oparciu o argumenty, podzielane przez tych, którzy pokładali swe zaufanie w alternatywnej mediacji prawa. Takie przesłanki i argumenty powinny zatem znajdować się w samym prawie: dlatego właśnie Paweł jest niejako zmuszony do argumentacji, której punkt wyjścia stanowi prawo, to znaczy, przede wszystkim te koncepcje biblijnych, które nie były powiązane z kerygmatem chrześcijańskim. Tylko w ten sposób bowiem Ewangelia mogła być przedstawiona jako *moć zbawcza dla wszystkich, którzy wierzą*. Możemy w ten sposób stwierdzić, że Paweł nie rozpoczął swej argumentacji od zademonstrowania powszechnej winy ludzkiej, lecz przypominając biblijny aksjomat o bezstronności Boga zrównał statusy etniczne wobec Boga. Zrównanie wszystkich jako będących pod władzą grzechu jest wtórnym wnioskiem, zaczerpniętym z Pisma św. i na nowo zinterpretowanym jako zrównanie narodów w relacji do usprawiedliwienia. W oparciu o taką logikę Pawłowego rozumowania, możemy także zrozumieć, iż zrównanie Żydów i pogan w statusie etnicznym, nie jest czymś zamkniętym w sobie, tak jakby jedynym celem Apostoła było wykazanie równości pomiędzy Żydami i poganami we wspólnocie wierzących. W rzeczywistości, nakazy tego rodzaju co obrzezanie stanowią dla Pawła nie tylko znaki etnicznej separacji, lecz wyrażają roszczenie uprzy-

---

<sup>19</sup> Wyrażenie A. Gieniusza, „‘Identity markers’ o ‘solus Christus’”. *Quale posta in gioco nella dottrina della giustificazione per fede in Paolo?*, *Euntes Docete* 53 (2000/3), s. 19. W tekście, który następuje opieram się w dużym stopniu na wyczerpującej syntezie debaty naukowej zaprezentowanej w tym artykule.

wilejowanej relacji z Bogiem, która stoi u podstaw separacji narodowej<sup>20</sup>.

Z drugiej strony, czysto biblijna argumentacja służy Pawłowi także do stwierdzenia ciągłości pomiędzy głoszeniem Ewangelii a wiarą Izraela. To, że Bóg jawi się jako bezstronny w usprawiedliwieniu stanowi ostatni i definitywny wyraz rzeczywistości obficie ukazanej w Piśmie św. Jeśli Rz 1,18-3,20 stanowi na pierwsze spojrzenie strategiczną przesłankę do właściwego i prawdziwego głoszenia Ewangelii, to jest także prawdą, że w tekście tym zostają ustalone pojęcia, które nie są zaprzeczone, lecz stają się integralną częścią głoszenia Ewangelii. Lecz tym, co jest ściśle związane z takim głoszeniem Ewangelii – nie jest gniew Boży (złożona relacja pomiędzy tym tematem a kerygmatem chrześcijańskim stanowi odrębną kwestię, która nie może być tu rozpatrywana), lecz bezstronność Boga, która czyni zeń Boga, który *usprawiedliwia wszystkich w ten sam sposób*, ukazując tym samym wszystkim swą bezwarunkową łaskę w Chrystusie. Staje się zatem jasny powód takiego a nie innego sformułowania *propositio* w Rz 1,16-17. Nie zawiera ona nawet zapowiedzi – mówiąc ściśle – „usprawiedliwienia w Chrystusie”. Nie jest ono oczywiście zanegowane i znajdzie swe potwierdzenie w Rz 3,20nn. Tym, co jest ważne w Rz 1,16-17, jest ukazanie, że usprawiedliwienie dla wszystkich, którzy wierzą, jest poświadczane przez Pismo św. jako rzeczywistość, która dokonuje się „od wiary ku wierze”. W obliczu Boga, który działa w sposób poświadczony przez Pismo św., jedyną możliwą odpowiedzią jest wiara, podczas gdy przynależność etniczna do jakiegoś narodu nie ma żadnego religijnego znaczenia. Wszystkie przesłanki tego stwierdzenia zostały już przedstawione i Paweł podejmie je na nowo i w sposób bardziej szczegółowy w czwartym rozdziale li-

---

<sup>20</sup> W przeciwieństwie do linii egzegetycznej szeroko obecnie rozpowszechnionej i reprezentowanej w sposób wyraźny przez J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998. Zob. obserwacje A. Gieniusza, «‘Identity markers’ o ‘solus Christus’», 25-27.

stu. Nie miejsce tu, aby wejść w tę złożoną argumentację. Wystarczy, iż pokazaliśmy, że – po uwzględnieniu racji dialektycznych i retorycznych Pawłowego rozumowania – jego argumentacja okazuje się spójna i niesłychanie płodna.

(Tłumaczenie: ks. Mirosław Wróbel)

### Summary

Paul, apostle to the nations, is proud of the Good News, which is so significant to the history of mankind. How does the propositio in Rom 1,16-3, 20 concerning God's righteousness in the Gospels relate to His anger with those who are against the true Law of God? The subpropositio (Rom 1,18-32) shows God as angry due to that, which is evil, as in the Old Testament, where He is radically opposed to all evil, not toward people or individuals. God is the only just judge, since all men have sinned: Paul confronts those Jews who claim to be righteous or simply following the Law given them. He stressed that God's judgement is not biased in favour of Jews, equal in God's sight to the pagans who naturally wish to obey the Law (Rom 2,18-20). Next, Paul shows that all people are saved by Jesus Christ, since he came and took away sin, making all righteous in God's sight (Rom 3,21-22). The message taught by Paul is that the Gospel has saving power for all people who believe, regardless of ethnic background.

*Stefano Romanello*  
*via Castellerio 81,*  
*33010 Pagnacco (UD)*  
*Włochy*

STEFANO ROMANELLO, doktor nauk biblijnych, profesor egzegezy Nowego Testamentu na Wydziale Teologii w Uniwersytecie dell'Italia Settentrionale (filiale di Gorizia-Trieste-Udine). Autor książki *Una Legge buna ma impotente* (SuppRivBib), Roma 1999.