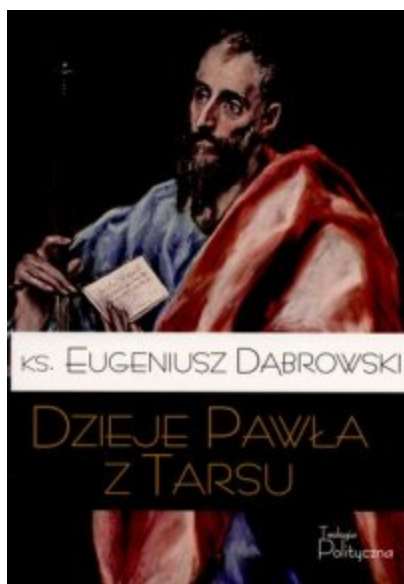


Eugeniusz Dąbrowski: Ad Romanos (Do Rzymian) [Dzieje Pawła z Tarsu]

Wśród listów Pawła – nie tyle przez swą treść, ile przez ogólną kompozycję i szeroki zasięg wywodów – wyróżnia się list do Rzymian



Wśród listów Pawła – nie tyle przez swą treść, ile przez ogólną kompozycję i szeroki zasięg wywodów – wyróżnia się list do Rzymian - przeczytaj rozdział z książki *Dzieje Pawła z Tarsu*, która ukazała się nakładem wydawnictwa Teologii Politycznej



Wśród listów Pawła – nie tyle przez swą treść,

ile przez ogólną kompozycję i szeroki zasięg wywodów – wyróżnia się list do Rzymian. Ma on wiele wspólnego z listem do Galatów: głównym tematem i w jednym, i w drugim piśmie jest idea usprawiedliwienia. Tylko o ile list do Galatów powstał w celu zażegnania walk doktrynalnych grożących odłączeniem się do judaizmu pewnej części kościołów, a jego ton polemiczny nadaje specyficzne zabarwienie wywodom Apostoła, o tyle za listem do Rzymian nie kryje się żadna obawa o los chrześcijan rzymskich, nie wyczuwa się żadnego grożącego im bezpośrednio niebezpieczeństwa. *Sine ira et studio* Paweł mógł raz jeszcze wrócić do poruszanego wcześniej tematu, aby teraz, już spokojnym tonem, opierając się na szerszych podstawach niż dotychczas, i omówić najbardziej zasadnicze zagadnienie głoszonej przez siebie nauki. Myśl jego niekrępowana potrzebami chwili popłynie równo i jeżeli wzniesie się niekiedy na poziom patosu, to będzie to wyraz żywotności tematu, a nie przeciwdziałania propagandzie.

Wskazuje to jednocześnie na rodzaj literacki tego listu w związku z proponowaną przez A. Deissmanna terminologią. Nie da się zaprzeczyć, że Pawłem przy pisaniu listu kierowały motywy osobiste: chęć przygotowania sobie terenu przewidywanej podróży (15, 24). Nie bez powodu również, jak się to niebawem okaże, wybrał on taki, a nie inny temat pisma. Szczegóły te, będące według Deissmanna cechami *litterae* (list dotyczący spraw osobistych), niewiele tu znaczą, znikają po prostu pod głównym tokiem rozumowania Pawła, który ma wszelkie cechy *epistolae* (list stanowiący wymianę myśli). A. Deissmann dostrzega oczywiście brak elementu personalnego w tym piśmie i tylko ze względu na skromnych adresatów odmawia mu charakteru *epistolae*[1] (to zdanie stoi w sprzeczności z wcześniejszym). Można by słusznie kwestionować tego rodzaju kryterium w ocenie literackiej formy listu. Kompromisowe rozwiązanie M.J. Lagrange'a, zaliczającego list do rodzaju pośredniego między *litterae* a *epistola*[2], nie we wszystkim odpowiada jego treści.

Z drugiej znowu strony należałoby się wystrzegać upatrywania w liście do Rzymian kompendium paulinizmu. Ten niemalże teologiczny traktat nie jest bynajmniej streszczeniem doktryny chrześcijańskiej i Deissmann przeciwstawia się zdecydowanie egzegetom protestanckim, którzy uznali ten list za katechizm chrześcijaństwa[3].

Paweł z pewnością nie przewidywał, że interpretacja jego pisma w dalekiej przyszłości stanie się punktem wyjścia dla ruchu religijnego, który oderwie całe kraje od rzymskiego Kościoła. Młody Luter w atmosferze tego listu wykuwał swą broń, aż w końcu stworzył system teologiczny oparty na pojęciu usprawiedliwienia.

Zresztą aż do ostatnich czasów list do Rzymian nie przestał oddziaływać na odruchy reformy nawet w łonie protestantyzmu. Twórca tzw. teologii dialektycznej, K. Barth, właśnie poprzez komentarz do tego listu stworzył kierunek przeciwstawiający się szerzącemu się wpływowi krytyki liberalnej tekstów biblijnych na rzecz religijnej doktryny i jej wniosków dla życia praktycznego[4]. Późniejsze odwoływanie się do listu najlepiej ilustruje jego doktrynalne znaczenie dla chrześcijaństwa w ogóle, a dla teologii Pawła w szczególności.

1

Dlaczego jednak, pisząc do Rzymian, wybrał Paweł temat tak – zdawałoby się – luźno związany z potrzebami tamtejszego Kościoła? Jeżeli bowiem przyjąć stanowisko zdecydowanej większości współczesnych egzegetów, że chrześcijaństwo rzymskie tworzyli głównie nowo nawróceni poganie, to trudno zrozumieć, dlaczego im właśnie wykłada Paweł zbędność uczynków Prawa w dziele usprawiedliwienia człowieka. Czyżby propaganda judeochrześcijańska dotarła także do Rzymu, grożąc znanymi z innych miejsc konfliktami i rozwojeniem? Tak niegdyś pojmowano cel tego listu (św. Augustyn) i choć dzisiaj tłumaczenie to na ogół zarzucono, to jednak jedynie w jego świetle zrozumiała jest przestroga Apostoła:

A proszę was, bracia, abyście się strzegli tych, którzy wywołują zwady i zgorszenia wbrew pouczeniom, któreście otrzymali. Strońcie od nich. Ci bowiem nie służą Chrystusowi, Panu naszemu, ale brzuchowi swemu i przez słowa słodkie, a pochlebne zwodzą serca niewinnych (16, 17–19).

Paweł przesyła do Rzymu swe przestrogi nie z zamiarem wykluczenia możliwych niepokojów, jak chce F. Prat[5], ale ze względu na wszczętą już działalność judeochrześcijan. Trudno jednak zaprzeczyć, że ma to znaczenie drugorzędne i że treść listu wskazuje raczej na inny jego cel[6].

Mianowicie cała tak zwana parenetyczna część (12, 1–15, 3) przepełniona jest nawoływaniem do miłości i zgody (14, 1. 3. 10. 13 itd.). I na tej właśnie podstawie wolno przypuszczać, że w Rzymie doszło do jakichś nieporozumień, których przedmiotem było Prawo mozaistyczne i jego religijne wartości. Dopiero na takim tle staje się zrozumiałe, dlaczego Paweł w liście tym tak wiele mówi o prerogatywach Izraela (1, 16; 2, 25; 3, 1; 9, 1 nn.; 11, 2. 16; 15, 8), i to w sposób tak różniący się od tonu listów do Galatów. Owszem, niekiedy niedwuznacznie nawołuje do uznania tych prerogatyw nawet przez chrześcijan z pogaństwa:

Jeśli korzeń jest święty, to i gałęzie. A jeżeli nawet niektóre z gałęzi odłamane zostały, a na ich miejsce wszczepiony jesteś ty, coś był gałązką dzikiej oliwki i stałeś się uczestnikiem korzenia i tłustości oliwnej – nie wynoś się nad gałęzie. A jeśli się wynosisz, wiedz, że nie ty dźwigasz korzeń, ale korzeń ciebie (11, 17–18). Bo jeśli ty, będąc wycięty z oliwki z natury dzikiej, i przeciw naturze wszczepiony zostałeś w oliwkę szlachetną, jakże daleko bardziej wszczepieni będą do swej oliwki ci, którzy z natury do niej należą (11, 24).

Między innymi te wywody wskazują, że wśród chrześcijan rzymskich zapanowało rozdwojenie dotyczące poglądów na Stary Testament i wniosków płynących stąd dla życia religijnego. Rozdwojenie to nie urosło jeszcze do rozmiarów kryzysu, mogło jednak spowodować głębszy rozdźwięk wśród wiernych. Jeżeli nawet w tych gminach, które składały się prawie wyłącznie z pogan, dochodziło na tym tle do sporów powodujących osobistą interwencję Apostoła, to cóż dopiero powiedzieć o gminie rzymskiej, złożonej zarówno z pogan, jak i z Żydów. Konflikt wśród nich miałby nieobliczalne skutki dla jedności Kościoła i odbiłby się z pewnością głośnym echem wśród wszystkich chrześcijan.

Tylko taki stan rzeczy tłumaczy, dlaczego list Pawła poświęcony jest rozważaniu stosunku mozaizmu do chrześcijaństwa. Apostoł, uważany za wyraziciela swobód nawróconych pogan, w sporach rzymskiego Kościoła znalazł temat swego listu. Gdyby Żydzi stanowili wśród chrześcijan rzymskich *quantité négligeable*, byłoby co najmniej dziwne, że Paweł poświęcił ich prerogatywom aż tyle miejsca. Treść, ton pisma, postawa Apostoła wobec swych czytelników – wszystko to wskazuje, do jakiego stopnia liczył się on z tą szczególną pod względem różnic etnicznych sytuacją w rzymskim Kościele.

W przeciwieństwie do bezkompromisowych wystąpień przed Soborem Jerozolimskim i nawet już po nim, podczas antiocheńskiego zatargu, do judeochrześcijan w Rzymie odnosi się Paweł z pełną wyrozumiałością. Pewną ich grupę określa mianem „słabych” i w dłuższym fragmencie listu (14, 1–24) nakazuje szacunek dla ich przekonań[7].

Fragment ten wywołał wiele komentarzy. Usiłowano określić bliżej ten *sui generis* pitagoreizm chrześcijański polegający na powstrzymywaniu się od spożywania mięsa, picia wina oraz przywiązywaniu znaczenia do określonych dni miesiąca. W tej sprawie jest jeszcze wiele niejasności i nieudomówień. Wydaje się jednak nie ulegać wątpliwości, na co zgadza się również M.J. Lagrange, że owe pseudopitagorejskie tendencje wyrosły wśród chrześcijan pochodzących z judaizmu i wiążą się w pewien sposób z nakazami Prawa mozaistycznego dotyczącymi pokarmów oraz świętowania szabat i dni pełni księżycowej[8]. Esseńczycy i terapeuci w judaizmie byli wyrazem tych samych tendencji, które znalazły swoje odbicie w chrześcijaństwie.

2

Główny temat listu, mający wszelkie znamiona doktrynalnej tezy, którą zamierzał uzasadnić, zawarł Paweł w słowach:

Nie wstydzę się bowiem Ewangelii, bo jest mocą Bożą ku zbawieniu każdego wierzącego, najpierw Żyda, a potem Greka. Przez nią objawia się bowiem sprawiedliwość z wiary w wiarę, jako napisano jest: A sprawiedliwy z wiary żyje (1, 16–17).

Rozważania związane z uzasadnieniem powyższej tezy opiera Paweł na szerokiej historiozoficznej podstawie w celu wykazania potrzeby usprawiedliwienia. Przedstawia przy tym poglądy zarówno na pogaństwo i jego moralne oblicze, jak i na judaizm. Są one tak charakterystyczne, że wywołały sprzeciw ze strony historyków

starożytności, którzy uważają je raczej za wyraz kaznodziejskiej sztuki Pawła niż obiektywnej oceny historyka[9]. Jednakże aby należycie zrozumieć sens charakterystyki pogaństwa i judaizmu zawartej w liście do Rzymian, trzeba mieć na uwadze, że Paweł jest indywidualnością silnie zarysowaną przez kontrasty: z nieubłaganego prześladowcy chrześcijan w jednej chwili staje się najgorliwszym Apostołem nowej religii, z faryzeusza, który całą swoją religijność opiera na wypełnianiu przepisów Prawa, przeistacza się we wroga wszystkich, którzy usiłovali wnieść to Prawo do chrześcijaństwa. Jego apostołat determinują te same kontrasty w spotęgowanym jeszcze stopniu: do tesaloniczan przemawia matczynym niemalże językiem, do Galatów śle groźby i upomnienia pełne gryzącego sarkazmu i poczucia swej władzy.

To samo prawo kontrastów wpłynęło na obraz pogaństwa pokazany w omawianym liście. Upadek moralny, przedstawiony w tak ponurych barwach (1, 24–32), jest, zdaniem Pawła, wynikiem politeizmu, dochodzącego w swoim rozwoju do form wręcz zwyrodniałych:

Spada bowiem gniew Boży z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość tych ludzi, którzy prawdę Bożą nieprawością zagłuszają. Ponieważ to, co można poznać o Bogu, jest dla nich jawne, gdyż Bóg im to objawił. Bo niewidzialne jego rzeczy, nawet wiekuista moc jego i bóstwo, od stworzenia świata przez dzieła jego dla umysłu widzialnymi się stały, tak że od winy wymówić się nie zdołają. Albowiem poznawszy Boga nie złożyli mu jako Bogu czci ni dziękczynienia, ale znikczemnieli w myślach swoich i zaćmione zostało bezrozumne serce ich. Podając się za mądrych, głupimi się stali. I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobieństwo i obraz śmiertelnego człowieka, ptaków, zwierząt czworonogich i płazów (1, 18–23).

Na pogaństwo, jak wskazuje fragment powyższy, Paweł spogląda surowym wzrokiem monoteisty, dopatrującego się przyczyny dekadencji moralnej w zatraceniu idei Boga. Pod tym względem muszę mu przyznać rację wszyscy historycy religii. Jego argumentacja, oparta na dziełach stworzenia (argument kosmologiczny) czy też na przeświadczeniu wewnętrznym (argument moralny), zbiega się z nauczaniem Księgi Mądrości, a nawet z filozofią Arystotelesa i Filona z Aleksandrii. Wytrzyma ona próbę rozmaitej krytyki i stworzy podstawy do znanej definicji Soboru Watykańskiego. Monoteizm rozważany na takim tle staje w rzędzie praw możliwych do uchwycenia przez naturalne władze umysłu ludzkiego, a historia religii mogłaby dostarczyć w tej kwestii wielu ciekawych ilustracji.

Odwołanie się do argumentu kosmologicznego u Pawła jest tym bardziej uderzające, że w jego listach nie ma żadnych śladów zainteresowań krajobrazowych. Nie wydaje się, aby Paweł, podróżując po Morzu Śródziemnym i przyległych krajach, które zachwycają dzisiejszych podróżników, miał duszę wrażliwą na piękno natury. Charakterystyczne jest, że Łukasz wspomina o jego głębokim wzruszeniu, ale jego podłożem było oburzenie na widok arcydzieł sztuki greckiej nagromadzonych w Atenach (Dz 17, 16). Paweł był moralistą. I gdy oko jego spoczęło na arcydziele Fidiasza czy Praksytelesa, ani na chwilę nie zwiodła go piękna forma dzieła, tylko natychmiast zwracał uwagę na kryjącą się za nią treść. A tę określił dosłownie jako „znikczemnienie myśli i zaćmienie bezrozumnego serca”.

Dzisiaj patrzymy na te sprawy już z pewnej perspektywy historycznej. Z podziwem spoglądamy na ateński Partenon, z namaszczeniem stąpamy po marmurowych płytach świątyni Zeusa w Olimpii, w zadumę wprowadzają nas Delfy i Eleusis. Ale nikt z nas nie będzie przecież oceniał religijno-moralnego znaczenia grecko-rzymskiego politeizmu od strony przechowanych posągów bóstw olimpijskich, choćby były one, jak jest istotnie, najwyższym wyrazem sztuki. Werdykt Pawła: „I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobieństwo i obraz śmiertelnego człowieka, ptaków, zwierząt czworonogich i płazów” (1, 23) jest do dziś miarodajny w ocenie wszystkich religii politeistycznych. I słusznie zaznacza Holzner, że:

„aby zrozumieć, jaka siła przekonania jest zawarta w tej aluzji Pawła, trzeba myślą przenieść się do epoki historycznej, która ją natchnęła: do misterium eleuzyńskich z ich odpychającymi rytami seksualnymi, do świątyń egipskich przepełnionych monstrami z głowami psów czy jastrzębi, do bogiń w Azji Mniejszej dumnych ze swej setki piersi, do syryjskich kolumn Baala pokrytych emblematem siły rozrodczej, do zawodów dotyczących pierwszeństwa między ibisem, świętym kotem, krokodylem i pawiem, do walk między czcicielami psów czy ryb, do kultu i mauzoleów poświęconych świętemu bykowi Apisowi”[10].

Wyrodniejąc jako religia, pogaństwo doprowadziło sferę moralną do stanu, który budził zastrzeżenia jego wybitniejszych przedstawicieli. Cynceron i Seneka, Eurypides i Plutarch szukali środków zaradczych przeciw powszechnej demoralizacji i idącemu w ślad za nią pesymizmowi. Poszukiwanie przyczyny zła przez filozofię skończyło się pełnym niepowodzeniem. Stoicyzm szukał ucieczki przed rzeczywistością w samobójstwie: *patet exitus*[11], a inni przestali się po

prostu zajmować problemami moralnymi swojej epoki. Zresztą samo pojęcie cnoty uległo zniekształceniu i miarą upadku w tej kwestii jest zatracenie wszelkiego humanitaryzmu. Wystarczy zaznaczyć, że miłosierdzie czy współczucie dla nędzy i bólu innych nie przez kogo innego, tylko przez Senekę zostało określone jako „choroba duszy”. Stoik rzymski nie omieszkał przestrzegać przed nią sobie współczesnych na tej podstawie, że do mędrca choroba ta nie ma przystępu[12].

Obraz pogaństwa pokazany przez Pawła dlatego wydaje się tak ponury, że ogranicza się on wyłącznie do strony moralnej. Nie uwiodła go ani na chwilę potęga rzymskiego imperium, właśnie wówczas będąca u szczytu swego rozwoju. Oceniając współczesne sobie społeczeństwo miarą monoteizmu i wymagań moralnych, Paweł w kilku wierszach zamknął to, czego uzasadnienie mogłoby zająć całe tomy. Próbę taką podjęto już za naszych czasów. Przykładowo praca L. Friedländera, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*[13] może w niejednym punkcie dostarczyć materiału dowodowego dla poglądów Apostoła. Gdyby jednak pomimo wszystko katalog występków w liście do Rzymian (1, 28–31) wydawał się zbyt przesadny, to jak zaznacza M.J. Lagrange, nie trzeba zapominać, że:

„[Paweł] nie zamierzał bynajmniej ustalać bilansu cnót i występków. Aby dowieść, że ludzkość odczuwała potrzebę nowego usprawiedliwienia, należało ujawnić jej rany. To właśnie czyni Apostoł bez wnikania w szczegóły przyczyn, czynów i oddziaływań, bez usiłowania nawet, by przez uwypuklenie pewnych kontrastów uczynić opis więcej atrakcyjnym. Swoim zwyczajem oddaje się Paweł całkowicie temu, co wykazać zamierza. Nie mówiąc już o satyrykach, moraliści nie są wcale od niego mniej surowi”[14].

Nie mniej surowo ocenił Paweł w liście judaizm. Jednak między pogaństwem a judaizmem zachodziła ta zasadnicza różnica, że teodycea judaizmu była bez zarzutu, a prawo naturalne uzupełniało w nim i prawo pozytywne, co stwarzało sytuację szczególną, różną od tej, w jakiej znalazło się pogaństwo. Mogło to stwarzać podstawy do poczucia pewnej wyższości judaizmu. Paweł, przewidując to, rozpoczyna przedstawienie swojego poglądu na judaizm apostrofą:

Przeto od winy wymówić się nie możesz, wszelki człowiecze, który innych sądzisz. Albowiem w czym drugich sądzisz, siebie samego potępiasz: bo to samo czynisz, co osądzasz. A wiemy, że sąd Boży jest według prawdy na tych, którzy takich rzeczy się dopuszczają. Czyż mniemasz zatem, o człowiecze, który sądzisz tych, co takie rzeczy czynią, a sam je czynisz, że ujdiesz sądu Bożego? A może wzgardzisz bogactwem jego dobroci, cierpliwości i wielkoduszności? Czyż nie wiesz, że łaskawość Boża do pokuty cię skłania? (2, 1–4).

Jeśli tedy ty nazywasz się Żydem, polegasz na Zakonie i chlubisz się w Bogu, a oświecony Zakonem, znasz wolę jego i rozpoznajesz, co lepsze... Jeśli uważasz się za wodza ślepych, za światło dla tych, którzy są w ciemności, za mistrza dla bezrozumnych, za nauczyciela dzieci, mającego w Zakonie wyraz wszelkiej wiedzy i prawdy. (Ty przeto), który ucząc drugich, nie uczysz samego siebie, który głosząc, że nie trzeba kraść, kradniesz; mówiąc, żeby nie cudzołożono, cudzołożysz; który, brzydząc się bałwanami, dopuszczasz się świętokradztwa, a chlubiąc się Zakonem, przez łamanie Zakonu znieważasz Boga (2, 17–23).

Poznanie Boga i prawo pozytywne pojęte jako narzędzia ładu religijno-moralnego nie tylko nie posłużyły Żydom do zaprowadzenia jego przepisów, ale spowodowały tym większy upadek. Źle pojęta przynależność do narodu wybranego, której nie towarzyszyła chęć szczerego wypełnienia przepisów, wystawiła Prawo na pośmiewisko wśród pogan. Osąd Pawła jest w tym względzie szczególnie ważny. Opiera się on bowiem nie tylko na dokładnej znajomości mozaizmu, lecz także na osobistym, wieloletnim doświadczeniu. Nie potrzebował zresztą do jego poparcia sięgać zbyt daleko. Księgi Starego Testamentu dostarczyły mu wymownych dowodów, które aż nadto przejrzysto ilustrowały moralny stan judaizmu przed przyjściem Chrystusa. Z psalmu 13 (14) wybrał on w tym celu wiele tekstów, a każdy z nich jest niemalże aforyzmem stwierdzającym niemoc judaizmu w dziele odrodzenia człowieka:

Nie masz nikogo sprawiedliwego,

nie masz rozumnego,

nie masz, kto by szukał Boga.

Wszyscy odstąpili

i stali się społeczeństwem nieużytecznymi.

Nie masz, kto by czynił dobrze,

nie masz ani jednego.

Gardło ich jest grobem otwartym,

języków swoich używają na zdradę,

jad żmijowy pod wargami ich.

Usta ich pełne są przekleństwa i goryczy.

Nogi ich prędkie do rozlewu krwi.

Na drogach ich spustoszenie i zagłada.

Nie poznali drogi pokoju,

a bojaźni Bożej nie masz przed oczyma ich (3, 10–18).

Oto w jaki sposób pomimo niezaprzeczalnych prerogatyw zrównał Paweł judaizm z pogaństwem w potrzebie usprawiedliwienia. Narzędzi dostarczył mu Stary Testament.

A wywód utworzony przez to uszeregowanie tekstów, przypominający metodę rabiniczną zwaną *charaz*, całkowicie wystarczał zamiarowi Apostoła. Chcąc zmusić do milczenia Żydów, tak dumnych ze swego pochodzenia i prerogatyw, między tysiącem obwiniających ich tekstów, jak gdyby przypadkiem, wybiera pięć czy sześć fragmentów znanych ogólnie. Wystarczyło to, by im przypomnieć ustawiczne wyrzuty proroków[15].

Dopiero po takiej charakterystyce potrzeby usprawiedliwienia zarówno w pogaństwie, jak i w judaizmie Paweł przystąpił do omówienia dzieła Chrystusa. Jego argumentacja jest tak różnorodna i bogata w treść, że niemożliwe jest przytoczenie wszystkich szczegółów. Z konieczności należy się ograniczyć tylko do wytycznych zawierających główne punkty usprawiedliwienia w myśl jego poglądów.

4

Usprawiedliwienie według Pawła jest darem Bożym pojętym jako przymiot duszy. Z natury swojej zawiera ono ideę pewnej przemiany, procesu, przejścia ze stanu grzechu do stanu łaski. W kwestii poglądu na usprawiedliwienie różni się Paweł od współczesnej mu teologii rabinicznej. W judaizmie chodziło bowiem nie o wewnętrzną przemianę, ale o zewnętrzne uznanie kogoś za wypełniającego wszystkie przepisy Prawa. Akt zewnętrzny kompetentnej władzy, np. Boga uznającego postępowanie danej osoby za odpowiednie, stanowił istotę usprawiedliwienia[16].

To czysto prawne pojęcie usprawiedliwienia w judaizmie miało stać się zarzewiem licznych dyskusji we wczesnym protestantyzmie, których niestety do dziś nie można uważać za zakończone. W swym komentarzu do listu do Rzymian z roku 1515–1516 Luter zajął w tej sprawie określone stanowisko. Ponieważ w piśmie tym usprawiedliwienie uważane jest za dar nienależny, niezасłużony żadnymi czynami człowieka, to zdaniem Lutera nie pozostaje nic innego, jak ufać głęboko, że dla zasług Chrystusa Bóg uznaje nas za usprawiedliwionych. W akcie tym nie byłoby zatem miejsca na jakąś zmianę, przejście ze stanu grzechu do stanu łaski: człowiek jest i pozostanie grzesznikiem. Akt Boży uznający go za sprawiedliwego jest czymś zewnętrznym, spowodowanym wyłącznie ufnością grzesznika.

Przeciwagą dla stanu moralnego pogaństwa i judaizmu jest według Pawła odkupienie przez Chrystusa i wysłużone przez Niego łaski. Racją, dla której wszyscy wyczekiwali na równi na usprawiedliwienie, było powszechne panowanie grzechu od czasu Adama. Adam jest dla Pawła typem ludzkości pozostającej pod brzemieniem grzechu (5, 14). Przez ostro zarysowaną paralelę między Adamem a Chrystusem wskazuje Paweł na Chrystusa jako na drugiego Adama, będącego głową ludzkości odkupionej. Przy tym stosunek zachodzący między Adamem a Chrystusem jest stosunkiem przeciwstawnym, gdyż:

- łaska Chrystusa przewyższyła grzech Adama (5, 16),
- wskutek grzesznego aktu Adama wielu znalazło się w stanie grzechu – wszyscy, będący w stanie grzechu, zostali oczyszczeni jednym aktem Chrystusa (5, 17),
- skutkiem aktu Adama była śmierć – owocem aktu Chrystusa jest życie (5, 17).

Jednak warunkiem przynależności do nowej epoki zainicjowanej odkupieniem Chrystusa, a przez to pierwszym krokiem w dziele usprawiedliwienia, jest wiara:

A sprawiedliwość ta przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich i na wszystkich, którzy weń wierzą: bo nie masz różnicy. Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej. Dostępują zaś usprawiedliwienia darmo, łaski Jego, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie (3, 22–24).

Przez „wiarę” nie pojmuje Paweł tylko ufnego odruchu serca, ale jak wynika też z innych tekstów (Ga 5, 2–6; 1 Kor 13, 12–13; Rz 10, 9–18), akt umysłu wpływający na czyny człowieka. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że z dzieła usprawiedliwienia wyklucza Paweł czyny w sensie rozumianym wówczas przez judaizm, czyli to, że przez wypełnianie uczynków Zakonu można wysłużyć sobie usprawiedliwienie[17]. Że tak jest istotnie, wskazuje sam Paweł, odwołując się do sprawiedliwego sądu Bożego, „który odda każdemu według uczynków jego” (Rzym. 2, 6). Tak rozumiano pogląd Pawła na usprawiedliwienie od najdawniejszych czasów, a komentarz Lutra dokonał tylko przełomu w historii egzegezy listu do Rzymian[18]. Przełom ten zresztą podyktowany był, na co godzą się dzisiaj najwybitniejsi znawcy luteranizmu, nie obiektywnymi racjami teologii, ale indywidualnymi trudnościami Lutra, nie zawsze dla nas zrozumiałymi. Trudno bez zdumienia czytać jego list do Melanchtona z roku 1521, w którym znajduje się osławione zdanie: „Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo” („Bądź grzesznikiem i grzesz ciężko, lecz jeszcze bardziej wierz i raduj się w Chrystusie”). Z finezją podkreśla F. Prat, że stan nerwowy Lutra w momencie pisania tego listu znacznie zmniejsza jego odpowiedzialność[19].

Przez podkreślenie braku możliwości wysłużenia sobie usprawiedliwienia poza Chrystusem niezależnie od wiary w Niego i ściśle z Nim łączności chrześcijaństwo wyróżnia się od wszystkich tak zwanych autosoterycznych religii (tj. takich, w których człowiek jest autorem zbawienia). Idea wybawienia od tak czy inaczej pojętego zła wiąże się nierozdzielnie z każdą religią. Tylko że w religiach Wschodu (braminizm, buddyzm) każdy ich wyznawca przez zastosowanie wskazanych środków może być osobiście sprawcą swojego zbawienia. W Grecji nazwę „zbawiciel” (σωτήρ) łączono nie tylko z imieniem niektórych bogów (np. Kory z Eleusis), ale najczęściej stosowano ją do cesarzy rzymskich, począwszy od Augusta. W religijnych misteriach epoki hellenistycznej, a nawet wcześniej, w hymnach orfickich, często jest mowa o zbawicielach i o wybawieniu, przez które należy rozumieć uwolnienie się od mąk Hadesu i zapewnienie sobie przyszłego życia.

Zasadniczo rozróżniano podwójny rodzaj wybawienia w zależności od kryjącego się za tym pojęciem zła. Władcy Wschodu i cesarze rzymscy otrzymywali ten tytuł z powodu uwolnienia od jakiegoś niebezpieczeństwa, to jest zła w znaczeniu doczesnym, fizycznym. Religie miały za cel uwolnienie od zła zarówno w znaczeniu fizycznym, jak i etycznym, z wyraźnym przeniesieniem punktu ciężkości na stronę moralną człowieka[20]. U Pawła chodzi wyłącznie o drugie znaczenie. I wyrażenie w liście do Rzymian, że Ewangelia „jest mocą Bożą ku zbawieniu (εἰς σωτηρίαν) każdego wierzącego” (1, 16), należy pojmować tylko w ten sposób.

Według Pawła Ewangelia – przez to słowo rozumie on wszystko, co wiąże się z męką i śmiercią krzyżową Chrystusa (1 Kor 1, 17–18) – ma moc uwolnienia od zła w znaczeniu moralnym, czyli od grzechu. W tym

celu niezbędną jest jednakże wiara („każdego wierzącego”), będąca nie tylko nieodzownym warunkiem usprawiedliwienia, ale też koniecznym podłożem, na którym odbywa się cały proces przejścia ze stanu grzechu do stanu łaski. Apostoł nie poucza o usprawiedliwieniu z wiary (ἐκ πίστεως), ale przez wiarę (διὰ πίστεως) pojętą jako narzędzie usprawiedliwienia (πίστει). Sobór Trydencki zawrze to w formule obejmującej najdokładniej myśl listu do Rzymian: „fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis”[21].

Wiara w Chrystusa dotyczy przede wszystkim dokonanego przez Niego odkupienia i wysłużonej łaski. Odkupicielem (σωτήρ) jest w chrześcijaństwie tylko Chrystus, wszyscy ludzie przez wiarę i usprawiedliwienie mają jedynie dostęp do skutków odkupienia. Sam proces usprawiedliwienia odbywa się już w sferze łaski Chrystusa. I dlatego chrześcijaństwo jest religią heterosoteryczną, co oznacza, że opiera się ono w dziedzinie religijno-moralnej na raz dokonanym akcie odkupienia z zastosowaniem w określonych warunkach i w poszczególnych wypadkach jego skutków.

Bo i po cóż Chrystus, gdyśmy jeszcze byli słabi, w swoim czasie umarł za grzeszników? Nikt bowiem nie umiera za sprawiedliwego, chociaż mógłby się przecież ktoś odważyć umrzeć za człowieka dobrego. Ale Bóg miłość swoją ku nam okazuje przez to, że Chrystus za nas umarł, w czasie gdyśmy jeszcze grzesznikami byli. Teraz więc, gdyśmy usprawiedliwieni przez krew jego, tym bardziej przezeń zachowani będziemy od gniewu. Jeśli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Syna jego, to tym bardziej, będąc pojednani, dostąpimy zbawienia przez życie jego (5, 6–11).

Męka i śmierć Chrystusa według teologii Pawła jest źródłem energii przenikającej w nowym okresie ludzkości każdy akt chrześcijanina o wartości religijnej. I pod tym względem stanowi punkt zwrotny w dziejach. Teologia katolicka wyraża to pojęciem „czas łaski”, z podziałem nawet na łaskę „uczynkową” i „uświęcającą”. Jest to tylko bliższe sprecyzowanie myśli Apostoła.

Jeżeli jednak precyzja terminów i pojęć jest bardziej dokładna, a nomenklatura ścisła zastępuje płynną, będącą dopiero na drodze do tworzenia się terminologię Apostoła, to kryjąca się za nią rzeczywistość najgłębiej była odczuta i opisana przez Pawła. Dla wyrażenia jej w pewien przynajmniej sposób Paweł zmuszony był uciec się do całego szeregu obrazów i zdań niezwykle śmiałych[22].

5

Tylko bardzo nieliczni krytycy, znani ze swych ultraradykalnych twierdzeń, wysuwali zarzuty dotyczące autentyczności listu do Rzymian (E. Evanson[23], B. Bauer[24], R. Steck[25], D. Völter[26]). Stanowisko ich można śmiało uważać za wyraz owej hiperkrytycznej tendencji, z którą wystąpili do walki nawet zdecydowani zwolennicy szkoły tybingeńskiej. Dokumentacja historyczna listu do Rzymian jest tak bogata (Klemens Rzymski, Ignacy, Polikarp, Ireneusz, fragment Muratoriego, Orygenes, Klemens Aleksandryjski) i tak nieulegająca żadnym wahaniom, że tylko na podstawie doktrynalnych przesądów można było podawać w wątpliwość autorstwo Pawła. Właściwie krytyka nowoczesna nie zna problemu autentyczności listu do Rzymian. Prawie wszystkie jej odłamy zgodnie uznają to za fakt niepodlegający dyskusji.

Wątpliwości wysuwano tylko co do dwóch ostatnich rozdziałów tego listu (15 i 16). Oprócz pewnych zmian w samym piśmie rozdziały te usunął już Marcjon ze swego kanonu. I choć nie znamy bliżej podstawy, na której się opierał, to jednak wiele łacińskich manuskryptów pozostających pod jego wpływem również ich nie zawiera. W czasach nowożytnych zagadnienie to zostało wznowione przez J.S. Semlera (1769) i H.E.G. Paulusa (1801) i po dzień dzisiejszy omawiane jest przez krytyków[27].

Należałoby wszakże zaznaczyć, że rozdział piętnasty jest tak organicznie związany z resztą listu co do treści, a w formie zewnętrznej, zwłaszcza jeśli chodzi o słownictwo, jest tak charakterystycznie pauliński, że niemożliwe jest oddzielenie go od samego pisma bez obawy okaleczenia jednego z najważniejszych dokumentów pierwotnego chrześcijaństwa. Stanowisko krytyki współczesnej przechyla się zdecydowanie na stronę uznających autentyczność tego rozdziału. Reforma Marcjona, jej zdaniem, ma wszelkie znamiona pracy wtórnej, podejmowanej w imię doktrynalnych założeń.

Inaczej jest w wypadku rozdziału szesnastego, składającego się z dwóch części zasadniczych – pozdrowień. (1–23) i doksologii (25–27). Zarzuty skierowane przeciw ich autentyczności są tego rodzaju, że żaden historyk nie może obok nich przejść obojętnie.

Aż dwadzieścia trzy wiersze zajmują w tym liście pozdrowienia przesyłane przez Pawła członkom gminy rzymskiej. Łącznie fragment ten zawiera imiona dwudziestu czterech osób nieokreślonej bliżej

narodowości: Akwila, Pryscylla, Epenet, Maria, Andronik, Junia, Ampliat, Urban, Stachys, Apelles, Herodian, Tryfena, Tryfoza, Persis, Rufus wraz z matką, Asynkryt, Flegon, Hermes, Patrob, Hermas, Filologos, Julia, Nereusz, Olimpiada, ponadto Arystobul i Narcyz jako właściciele domów, w których żyli chrześcijanie (gdyż oni sami nie byli uczniami Jezusa). Imiona powyższe, greckie i łacińskie, należały do używanych powszechnie i tylko Persis, Asynkryt, Patrob i Olimpiada były rzadziej używane.

Właśnie w związku z liczbą osób, którym Paweł przesyła pozdrowienia, pojawiła się wątpliwość, że nie chodzi tu o Kościół rzymski. Jest bowiem wprost nie do pomyślenia, aby nie przebywając nigdy w Rzymie, Paweł mógł znać aż tak wielu tamtejszych chrześcijan. Co więcej, przynajmniej niektóre z wymienionych osób w czasie powstania listu do Rzymian przebywały na terenie Azji Mniejszej, najprawdopodobniej w Efezie, jak Akwila, Pryscylla i Epenet. Te i inne powody naprowadziły niektórych uczonych na myśl, że fragment ten jest właściwie listem do kościoła efeskiego i tylko przypadkiem w dawnych manuskryptach został złączony z listem do Rzymian[28].

Takie rozwiązanie, zasadniczo możliwe, nie wydaje się jednak prawdopodobne. Pozdrowienia przesyłane przez Pawła nie wskazują bynajmniej, że znał on osobiście wszystkie wspomniane osoby. O wielu zapewne słyszał, że były jednymi z wybitniejszych w gminie rzymskiej. I to wystarczało do nawiązania z nimi kontaktu z powodu planowanej podróży[29]. Akwila i Pryscylla tymczasem wrócili do Rzymu, skąd przed laty zostali wygnani, zabierając z sobą Epeneta. Zresztą wyrażenia „którzy są z domu Arystobula” (w. 11) lub „tych z domu Narcyza” (w. 11) odnoszą się do Rzymu[30], podobnie jak wzmianka o Rufusie i jego matce (w. 13), na co Ewangelia Marka niedwuznacznie

wskazuje[31]. Mając to wszystko na uwadze, nie ma potrzeby, by uważać ten fragment za dodany później, i to przypadkowo, do tekstu odnoszącego się do innego Kościoła. Można też dodać, że w katakumbach Domicylli odkryto dwa napisy z imieniem Ampliata. Jeden z nich: „AMPLIAT (I)” wskazuje na imię fundatora komory grobowej, drugi: „AUREL.(LIUS) AMPLIATUS” odnosi się do jednego z członków tej samej rodziny. G.B. de Rossi[32], a za nim wielu egzegetów, między innymi T. Zahn[33], M.J. Lagrange[34], pierwszy napis, pochodzący z pierwszego stulecia, łączą z postacią Ampliata wymienionego w liście do Rzymian. Byłoby to archeologicznym potwierdzeniem stanowiska tych egzegetów, którzy odrzucają, jako niewystarczające, argumenty zmierzające do wyodrębnienia z całości listu rozdziału szesnastego bez względu na jego pierwotne przeznaczenie i mało znaczącą treść.

Co dotyczy doksologii, uważanej przez wielu za późniejszą, a nawet pochodzącą z kół przychylnych Marcjonowi[35], to treść nie usprawiedliwia tego rodzaju podejrzeń. Przeciwnie, cały jej ton wskazuje na pochodzenie od Pawła. Fakt, że w wielu manuskryptach znajduje się ona po zakończeniu rozdziału czternastego, ma swoje usprawiedliwienie w tym, że w czytaniu publicznym dwa ostatnie rozdziały listu opuszczano, a w związku z tym doksologię zamieszczano przed nimi. Przy publicznym odczytywaniu listu dwa ostatnie rozdziały ze względu na ściśle osobisty charakter nie miały żadnego znaczenia[36].

ks. Eugeniusz Dąbrowski

[1] A. Deissmann, *Paulus*, 15 i nn.

[2] M.J. Lagrange, *Saint Paul, Épître aux Romains*, s. XXXI–XXXIV. [Zob. nowsze podejście do zagadnienia w: R. Jewett, *Romans*, s. 23–46 – przyp. red.].

[3] A. Deissmann, *Paulus*, 15.

[4] Por. K. Barth, *Der Römerbrief*, Monachium 1818; A. Cullmann, *Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de Karl Barth*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuse”, 8, 1928, s. 70–83.

[5] F. Prat, *La théologie de St. Paul*, t. 1, s. 225.

[6] Obecnie uważa się, iż celem listu nie było zażegnanie wewnętrznych sporów, lecz przekonanie chrześcijan w Rzymie do głoszonej przez Pawła ewangelii wolności pogan od żydowskiego Prawa. Apostoł przygotowuje tamtejszy Kościół na swoje przybycie (Rz 15, 22-29). Od stosunku wspólnoty do niego zależało bowiem wsparcie jego wyprawy misyjnej do Hiszpanii. Dlatego w liście porusza same kontrowersyjne kwestie, usiłując je uprzednio wyjaśnić (zob. np. J.D.G. Dunn, *Romans*, cz. 1, WBC 38A, Dallas 1988, s. LIV–LVIII; J. Murphy-O'Connor, *Paul. A Critical Life*, Oksford 1996, s. 329–331) [przyp. red.].

[7] Por. E. Riggenbach, *Die Starken und Schwachen in der römischen Gemeinde*, „Theologische Studien und Kritiken”, 66, 1893, s. 649–678; M. Rauer, *Die „Schwachen” in Korinth und Rom (Biblische Studien*, 16, 2–3), Fryburg 1923.

[8] M.J. Lagrange, *Saint Paul. Épître aux Romains*, s. 339.

[9] Por. np. W. Sanday, A. C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edynburg 1914, s. 51.

[10] J. Holzner, *L'Apostolo Paolo*, s. 404.

[11] Por. Seneka, *List 4*, 12.

[12] „Misericordia est aegritudo animi ob alienarum miseriarum speciem... aegritudo autem in sapientem virum non cadit” („Miłosierdzie jest chorobą umysłu spowodowaną skupieniem na innych nieszczęściach, choroba jednak nie spada na mędrca”); idem, *De clementia*, 2, 5.

[13] L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, Lipsk 1923.

[14] M.J. Lagrange, *Saint Paul. Épître aux Romains*, s. 39, oraz idem, *Le catalogue des vices dans l'épître aux Romains*, „Revue Biblique”, 20, 1911, s. 534–549.

[15] F. Prat, *La theologie de St. Paul*, t. 1, s. 240. [Zob. też W. Rakocy, *Niespójność Pawłowego wywodu w Rz 2, 1-29? Odpowiedź na tezę Eda Parisha Sandersa*, „The Biblical Annals”, 2: 59, 2012, s. 195–216 –

przyp. red.].

[16] Por. F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, Lipsk 1987, s. 277 i nn.

[17] Por. E. Tobac, *Le problème de Ja justification dans saint Paul*, Leuven 1908.

[18] Por. H. Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. 1,17) und Justificatio*, Mainz 1905.

[19] F. Prat, *La théologie de St. Paul*, t. 1, s. 255.

[20] Por. K. Prumm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, t. 1, s. 195–201; t. 2, s. 462.

[21] „Wiara jest początkiem zbawienia człowieka, fundamentem i korzeniem wszelkiego usprawiedliwienia”: H. Denzinger-Bahnwart, *Enchiridion*, 801.

[22] L. Tondelli, *Il pensiero di San Paolo*, s. 112.

[23] E. Evanson, *The dissonance of the four generally received Evangelists*, Ipswich 1792.

[24] B. Bauer, *Kritik der paulinischen Briefe*, Berlin 1852.

[25] R. Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht, nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen*, Berlin 1888, s. 359 i nn.

[26] D. Völter, *Paulus und seine Briefe*, Strasburg 1905, s. 135–228.

[27] Por. R. Schumacher, *Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes (Neutestamentliche Abhandlungen 14, 4)*, Münster 1929. [Zob. nowsze opracowanie zagadnienia: W. Rakocy, *Paweł Apostoł...*, s. 271–274 – przyp. red.].

[28] Por. A. Deissmann, *Licht vom Osten*, s. 163; idem, *Paulus*, s. 13.

[29] Usłyszał o nich m.in. od Akwili i Pryscylli, którzy pochodzili z Rzymu. Druga najdłuższa lista pozdrowień znajduje się w Liście do Kolosan (4, 10 i nn.). Obie listy pozdrowień należy łączyć z tym, że apostoł pisze do wspólnot, których nie znał osobiście. W ten sposób usiłuje nawiązać z nimi bliższy kontakt [przyp. red.].

[30] Por. M.J. Lagrange, *Saint Paul. Épître aux Romains*, s. 367 i nn.; R. Cornely, *Commentarius in Epistolam ad Romanos*, Paryż 1896, s. 778.

[31] Por. moją pracę: *Ewangelie. Ich powstanie i rodzaj literacki*, s. 81 i nn.

[32] G.B. de Rossi, „Bullettino di Archeologia Cristiana” (1880), s. 171; (1881), s. 57.

[33] T. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Lipsk 1910, s. 452.

[34] M.J. Lagrange, *Saint Paul. Épître aux Romains*, 365 i nn.

[35] Marcjonowi przypisał ją m.in. Dom de Bruyne, *La finale marcionite de la lettre aux Romains retrouvée*, „Revue Bénédictine”, 28, 1911, s. 133–142.

[36] Por. M.J. Lagrange, *Sur l'authenticité de la doxologie*, [w :] idem, *Saint Paul. Épître aux Romains*, s. 380–386; R. Cornely, *Commentarius in Epistolam ad Romanos*, s. 791–802; M. Meinertz, *Einleitung in das Neue Testament*, s. 130; A. Viard, *Épître aux Romains (La Sainte Bible Pirot – Clamera)*, Paryż 1948, s. 19.