

Andrzej Gieniusz CR, Rzym

## IDENTITY MARKERS CZY SOLUS CHRISTUS – O CO TOCZY SIĘ BÓJ W PAWŁOWEJ NAUCE O USPRAWIEDLIWIENIU PRZEZ WIARĘ?

### 1. Wprowadzenie

Pawłowa doktryna usprawiedliwienia przez wiarę pochłonęła w ciągu minionych czterech stuleci przysłowiowe rzeki atramentu i nadal pozostaje najbardziej sporną częścią jakiegokolwiek próby całościowego przedstawienia myśli Apostoła. Tradycyjna interpretacja doktryny – ujmując rzecz w ogromnym skrócie – odczytywała ją jako odpowiedź na pytanie o to, w jaki sposób grzeszny człowiek może stać się sprawiedliwym przed Bogiem. Owa odpowiedź przez wieki brzmiała mniej więcej tak: nie można się usprawiedliwić samemu, usiłując – poprzez własny wysiłek moralny – stać się dobrym w oczach Boga; usprawiedliwienie jest darem i pochodzi z Jego niezасłużonej łaski; otrzymujemy je nie jako rekompensatę za dobre uczynki, ale dzięki wierze.

W powyższy sposób nauka o usprawiedliwieniu została po raz pierwszy sformułowana na początku piątego wieku, w kontrowersji między św. Augustynem a Pelagiuszem, a szczyt swej popularności osiągnęła wraz z „odkryciem” Bożej sprawiedliwości, dokonany przez Marcina Lutera w pierwszych latach XVI wieku. W polemice z ówczesną teologią Ojców Reformacji podjął nauczanie św. Augustyna, radykalizując jednocześnie poszczególne jego elementy<sup>1</sup> W odpowiedzi na tę radykalizację zaczęły się łańcuchowo pojawiać interpretacje *pro* i *contra* Lutrowe. Niestrudzenie dyskutowano – by wyliczyć tylko punkty najbardziej charakterystyczne – (1) radykalizm opozycji pomiędzy wiarą i uczynkami, (2) „imputowany” (fikcyjny) charakter sprawiedliwości wierzącego w przeciwieństwie do jego wewnętrznego przeobrażenia oraz (3) możliwości moralne usprawiedliwionego chrześcijanina (słynny spór o *simul iustus et peccator*), niejednokrotnie w ogniu polemiki dochodząc do takiego przerysowania poglądów własnych i adwersarzy, że dzisiaj nie sposób widzieć wielu z nich inaczej, jak tylko jako karykatury i uproszczenia<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Na temat różnicy między usprawiedliwieniem według Marcina Lutera i w teologii, która go poprzedzała, zob. F. Buzzi, «La teologia di Lutero nelle “Lezioni sulla Lettera ai Romani”» w M. Lutero, *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline 1991, 25-50.

<sup>2</sup> Na przykład klasyczna teza luteraska, iż samo zachowywanie prawa stanowi grzech, sformułowana przez M. Lutera w *De servo arbitrio*, §§ 759s, 768, 775, a w naszych czasach podjęta na nowo przez E. Käsemanna: „Uczynki prawa, w porównaniu z przekroczeniem prawa są jeszcze większą bezbożnością i dlatego nie dadzą się pogodzić z wiarą” (*An die Römer*, 97, na temat Rz 3,28).

Dwa czynniki sprawiły, że w ostatnich dziesięcioleciach nastąpiło znaczne zbliżenie obu tradycji teologicznych<sup>3</sup>: (1) coraz bardziej prężny ruch ekumeniczny oraz (2) świadomość, iż przerzucenie szesnastowiecznych sporów międzywyznaniowych na Pawła i na judaizm jego czasów nie tylko rozpowszechniło negatywny obraz tego ostatniego, lecz mogło się także przyczynić do legitymizacji postaw antyżydowskich. „Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” jest ostatnim owocem tego zbliżenia. Ukazujący się po wiekach ostrych sporów i dramatycznych kontrastów obustronny dokument katolicko-luterański prezentuje nie tylko znaczący *consensus* odnośnie do podstawowych prawd doktryny, lecz wydaje się również sugerować, iż różnice w ich bardziej szczegółowych wyjaśnieniach stanowią nie tyle wykluczające się nawzajem alternatywy, co raczej inne rozłożenie akcentów. Przy pewnej dozie dobrej woli można by więc uważać je bardziej za komplementarne niż kontradycyjne<sup>4</sup>

Ów narastający *consensus* teologiczny nie znajduje, paradoksalnie, swego odpowiednika w podobnym procesie w obszarze aktualnych badań biblijnych. Pomędzy biblistami nadal trwają pasjonujące dyskusje, a wachlarz opinii na temat Pawłowego usprawiedliwienia staje się coraz szerszy<sup>5</sup>; i to niezależnie od faktu, że uzgodnienia teologiczne – swoista ironia losu? – dokonały się nie bez znaczącego wkładu specjalistów od św. Pawła<sup>6</sup>. W obliczu tej różnorodności trudno faktycznie uniknąć wrażenia, że „Wspólna deklaracja” jest popierana przez tak wielu paulistów przede wszystkim, dlatego iż tradycyjne problemy doktryny o usprawiedliwieniu wydają się dla nich mieć niewiele wspólnego z problematyką usprawiedliwienia zawartą w tekstach samego Apostoła Narodów.

## 2. Dwa wyzwania dla tradycyjnej interpretacji: *covenantal nomism* i żydowski partykularyzm

Pierwsze sygnały niezadowolenia z tradycyjnych ujęć Pawłowej nauki o usprawiedliwieniu pojawiły się już w ubiegłym stuleciu, w ramach tak zwanej interpretacji historycznej, którą zainicjowała Szkoła Tybińska. Doktrynę Apostoła

<sup>3</sup> Cf. R. Oechslen, *Kronzeuge Paulus. Paulinische Theologie im Spiegel katholischer und evangelischer Exegese und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung*, München: Kaiser 1990, 233. Odnośnie do powodów zmiany zob. także B. Byrne, «How Can We Interpret Romans Theologically Today?» *Australian Biblical Review* 47 (1999) 30-31.

<sup>4</sup> Taką opinię prezentuje np. obszerne studium na temat „Wspólnej deklaracji” pióra A. A. Napiórkowskiego, *Bogactwo łaski a nędza człowieka. Zróżnicowany konsensus teologii katolickiej i luterańskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków: Księgarnia Akademicka 2000, 332-334.

<sup>5</sup> Por. na przykład zdanie J.-N. Aletti'ego, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Paris: Cerf 1998, 271: „Les courants que l'on vient de décrire sommairement montrent que, si la lecture communément appelée «luthérienne» soulève de gros problèmes, elle n'a cependant pas été remplacée par une interprétation dominante et unifiée. Disons que l'ancien paradigme s'est effondré, mais que nous sommes toujours en recherche d'une interprétation qui s'impose!”

<sup>6</sup> Zob. zwłaszcza J. Reumann, «Righteousness» in the New Testament: «Justification» in the United States Lutheran - Roman Catholic Dialogue with responses by Joseph A. Fitzmyer & Jerome D. Quinn, Philadelphia, PA: Fortress 1982. Zwięzle i jasno przedstawie-

widziała ona przede wszystkim jako protest przeciwko żydowskiemu partykularyzmowi. Jej propozycje nie miały jednak znaczącego wpływu na ówczesne dyskusje, mocno zdominowane przez podejście ściśle dogmatyczne.<sup>7</sup> Zmiana nastąpiła dopiero w latach sześćdziesiątych minionego wieku, gdy wyniki niektórych badań interdyscyplinarnych postawiły pod znakiem zapytania dwa fundamentalne założenia całej dyskusji katolicko-luterańskiej: (1) legalistyczny obraz judaizmu, przeciwko któremu św. Paweł miałby głosić swą ewangelię czystej łaski oraz (2) redukcję tematu usprawiedliwienia wyłącznie do wymiarów indywidualnych – perspektywa, która przeważała już w pismach św. Augustyna, a po Reformacji stała się praktycznie jedyną.<sup>8</sup>

### 2.1. Nomizm przymierza

Pierwsze z wyżej wymienionych założeń zostało poddane drastycznej krytyce przez E. P. Sandersa w jego klasycznej już monografii *Paul and Palestinian Judaism*<sup>9</sup> Opierając się na szeroko zakrojonym materiale porównawczym z okresu pomiędzy II wiekiem przed i II wiekiem po Chrystusie, autor ukazał, iż judaizm czasów św. Pawła nie był *in globo*<sup>10</sup> ani legalistyczny, ani obsesyjnie przywiązany do idei zasługi. W przeciwieństwie do swej luterańskiej karykatury był religią, w której posłuszeństwo stanowiło w pierwszym rzędzie odpowiedź na łaskę. Zarówno wybranie, jak i zbawienie, widziano w nim jako darmową inicjatywę Boga i dar Jego miłosierdzia, a nie – jak chciał M. Luter – jako samodzielne osiągnięcie człowieka czy zapłatę za zachowanie prawa. W konsekwencji zachowanie prawa nie było dla Żyda ani warunkiem zawarcia przymierza (*getting in*), ani nie czyniło z uczynków gwarancji usprawiedliwienia, lecz stanowiło tylko konieczny wymóg, aby móc pozostać w przymierzu (*staying in*). Sanders nazywa ten typ judaizmu nomizmem przymierza (*covenantal nomism*) i definiuje go następująco:

---

nie Pawłowej tezy o usprawiedliwieniu w interpretacji M. Lutra i dwudziestowiecznych biblistów znajdzie czytelnik w S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1988, 1-101 oraz w C. G. Kruse, *Paul, the Law and Justification*, Leicester, UK: Apollos 1996.

<sup>7</sup> Prezentację i ocenę pozycji F. Ch. Baura zawiera artykuł T. J. Deiduna, «Romans» w R. J. C. Coggins – J.L. Houlden (edd.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London: SCM 1996, 602-603; odnośnie do pozostałych reprezentantów szkoły: R. Morgan, «Tübingen School» w *ibid.*, 710-713.

<sup>8</sup> Zostawiamy na boku trzecie założenie, tzn. samą możliwość spójnego przedstawienia tematu usprawiedliwienia przez wiarę w ramach myśli Pawłowej, co do której największe wątpliwości wyrażał w latach osiemdziesiątych Heikki Räisänen (*Paul and the Law*, Philadelphia: Fortress 1986 [oryginał z1983]), wedle którego Pawłowe rozumienie prawa, i w konsekwencji również usprawiedliwienia, jest niespójne wewnętrznie i niejednokrotnie sprzeczne. Jego poglądy spotkały się już z odpowiedzią specjalistów, a ich przynajmniej częściowa niezasadność została uznana przez samego autora hipotezy „inkonsystencji”. Na ten temat por. jedno z ostatnich opracowań: T.E. van Spanje, *Inconsistency in Paul? A Critique of the Work of Heikki Räisänen* (WUNT 2. Reihe) Tübingen: Mohr-Siebeck 1999.

<sup>9</sup> *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London: SCM 1977.

<sup>10</sup> Częściowy wyjątek stanowi tylko 4 Ezdr.

Nomizm przymierza polega na przekonaniu, że czyjeś miejsce w Bożym planie jest określone na bazie przymierza i że przymierze domaga się, jako poprawnej odpowiedzi ze strony człowieka, posłuszeństwa zawartym w nim przykazaniom, a jednocześnie dostarcza sposobów ekspiacji w wypadku wykroczeń. ...Posłuszeństwo służy zachowaniu miejsca w przymierzu, ale nie kupuje Bożej łaski jako takiej<sup>11</sup>

Odnosnie do Pawłowej nauki o usprawiedliwieniu Sanders logicznie konkluduje, iż powodem ataków Apostoła na uczynki prawa nie mogło być przekonanie, że oparte na nich usprawiedliwienie miałyby zakładać legalizm lub do niego prowadzić. Jeśli więc Paweł wyklucza prawo z procesu usprawiedliwienia, owo wykluczenie musi wynikać nie z jego negatywnego doświadczenia judaizmu, ale z doświadczenia Chrystusa i z misji Apostoła w stosunku do pogan. Usprawiedliwienie bez uczynków prawa jest według Sandersa naturalną i nieuniknioną konsekwencją każdego z dwóch podstawowych chrześcijańskich przekonań Apostoła; a mianowicie, (1) że zbawienie dokonuje się wyłącznie dzięki uczestnictwu w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, oraz (2) że jest ono otwarte dla wszystkich: Żydów i Greków. Uzależnić je od żydowskiego prawa oznaczałoby bowiem pomniejszyć rolę Chrystusa, jak i ryzykować wykluczenie ze wspólnoty wierzących chrześcijan pochodzenia pogańskiego, albo – w najlepszym przypadku – uznać ich za obywateli drugiej kategorii.

Hipoteza Sandersa jest często, choć raczej nieszczęśliwie, popularyzowana przy pomocy sloganu, którego zresztą on sam jest autorem: «Według św. Pawła błąd judaizmu polega na tym, iż nie jest on chrześcijaństwem»<sup>12</sup>. Jak można łatwo przewidzieć, nie wszędzie została ona przyjęta z jednakowym entuzjazmem. Szczególnie wiele krytycznych uwag spotkało Sandersową interpretację samego Pawła, która – jak słusznie zauważa R. H. Gundry – pod wieloma względami pozostaje ogólnikowa i nie wyjaśnia wszystkiego, co Paweł mówi na temat usprawiedliwienia i prawa, a tym bardziej nie wyjaśnia pasji, z jaką Apostoł to czyni<sup>13</sup>. Niewątpliwym sukcesem Sandersa, który stanowi kamień milowy również dla egzegezy pism Apostoła, stało się natomiast jego *j'accuse* odnośnie do legalistycznej karykatury judaizmu palestyńskiego, jako całkowicie błędnego założenia tradycyjnych interpretacji luterskich<sup>14</sup>. Od tego momentu – by użyć popularnych określeń wpływu Sandersa na

<sup>11</sup> *Paul and Palestinian Judaism*, 75, 420, 544.

<sup>12</sup> *Ibid*, 522. Nieco bardziej precyzyjne streszczenie poglądów Sandersa reprezentuje natomiast inne jego zdanie: «Prawo zostaje zdekonstruowane z powodu kwestii pogan i przez ekskluzywizm Pawłowej soteriologii, nie przez błędne rozumienie samego prawa, ani z powodu jakichś idei zależnych od tła kulturowego, w którym Apostoł się porusza» (s. 497).

<sup>13</sup> «Grace, Works, and Staying Saved in Paul», *Bib* 66 (1985) 1-38. Por. A.E. McGrath, «Justification» w R.J.C. Coggins – J.L. Houlden (ed.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London: SCM 1996, 518-519.

<sup>14</sup> Podobne wnioski na temat roli prawa w judaizmie sformułował wcześniej M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzverständnis des Frühjudentums*, Düsseldorf: Patmos 1971. Sandersowy obraz judaizmu palestyńskiego podzielają nawet ci, którzy krytykują pewne inne aspekty jego dzieła, na przykład, R. H. Gundry. Niezależnie od wielu uwag krytycznych i zastrzeżeń typu metodologicznego, również J. Neusner uznaje trafność ośmiu punktów, które opisują judaizm jako nomizm przymierza (wyliczonych przez Sandersa na s. 422):

dzisiejszą dyskusję – trzeba było “zmienić paradygmat” i pracować z „nową perspektywą”<sup>15</sup> W pierwszym rzędzie oznacza to zerwanie z dotychczasowym podejściem, które wyjaśniało Pawłową doktrynę o usprawiedliwieniu, odnajdując w ludzkiej samowystarczalności, w obsesji zasług i ewentualnie w arogancji przed Bogiem postawy, które Apostoł miałby zwalczać. Badania usiłujące wyjaśnić usprawiedliwienie przez wiarę, jako reakcję św. Pawła na żydowski partykularyzm, idą dokładnie w tym kierunku.

## 2.2. Żydowski partykularyzm

Niniejszy kierunek badań sięga swymi korzeniami do wspomnianych już poglądów F. C. Baura, ale stał się popularny dopiero po publikacji w 1963 roku eseju Kristela Stendhala na temat introspektywnej świadomości zachodniej cywilizacji<sup>16</sup> Autor twierdzi w nim, iż tradycyjna interpretacja usprawiedliwienia przez wiarę u Pawła jest całkowicie anachroniczna, ponieważ przypisuje Apostołowi „świadomość introspektywną”, to znaczy zdolność i chęć analizowania własnego świata wewnętrznego, która miałyby go doprowadzić do głębokiej frustracji i obsesyjnego poczucia winy, jakim towarzyszyłaby dojmująco bolesna niepewność odnośnie do własnego zbawienia. Taka świadomość – zdaniem Stendhala – nie ma nic wspólnego ze św. Pawłem, który cieszył się sumieniem mocnym i pewnym. Nie istnieją też żadne ślady tego rodzaju postawy we współczesnym Apostołowi judaizmie<sup>17</sup> Historycznie „świadomość introspektywna” należy do świata zachodniego. Pojawiła się wraz ze św. Augustynem, rozwinęła i umocniła w średniowieczu, a została „kanonizowana” przez Lutra, który nie przypadkiem sam był mnichem augustyńskim. Zamiast więc odpowiadać na indywidualne kryzysy sumienia, Pawłowa doktryna o usprawiedliwieniu przez wiarę musiała mieć na względzie zupełnie inne problemy. K. Stendhal uważa, że wiążą się one z relacjami pomiędzy Żydami i poganami po przyjściu Mesjasza, a konkretniej, z możliwością i warunkami otwarcia dla pogan obietnic Bożych, które pierwotnie odnosiły się do samego Izraela<sup>18</sup>

---

„Anyone familiar with Jewish liturgy will be at home in that statement” oraz „So far as Sanders proposes to demonstrate the importance to all the kinds of ancient Judaism of covenantal nomism, election, atonement, and the like, his work must be pronounced a complete success” («Comparing Judaisms», *History of Religions* 18 (1978-79) 178. 180).

<sup>15</sup> Odnośnie do użycia terminów w ramach studiów Pawłowych por. Ch. Strecker, «Paulus aus einer „neuen Perspektive” Der Paradigmwechsel in der jüngeren Paulusforschung», *Kirche und Israel* 11 (1996) 3-18 oraz R. Rendtorff, «The Paradigm is Changing: Hopes and Fears», *Biblical Interpretation* 1 (1993) 34-53.

<sup>16</sup> «The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West», *Harvard Theological Review* 56 (1963) 199-215. Chodzi o tekst konferencji wygłoszonej przez autora w 1961 roku dla American Psychological Association, pod takim samym tytułem. Swoje tezy Stendhal przedstawił ponownie i rozwinął w zbiorze *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays*, Philadelphia: Fortress, 1976. Pozycja zawiera również tekst jego konferencji na temat świadomości introspektywnej Zachodu (pp. 78-96).

<sup>17</sup> Cf. *Paul among the Jews and Gentiles*, 88 oraz przypisy 16, 17.

<sup>18</sup> *Ibid*, 36-40.

*Covenantal nomism* Sandersa oraz Stendhalowy atak na „świadomość introspektywną” zostały entuzjastycznie zaakceptowane przez Jamesa D. G. Dunna, który – dzięki swym licznym publikacjom<sup>19</sup> – stał się pierwszoplanowym rzecznikiem umiarkowanej wersji tak zwanej nowej perspektywy<sup>20</sup> Usprawiedliwienie przez wiarę oznacza dla Dunna Bożą akceptację grzesznika, który, jak Abraham, poza wiarą nie ma żadnego innego punktu oparcia. Nie stanowi ono ani nadużycia w stosunku do procesu sądowego, ani nie może być uważane za fikcję prawną. Pojęcie usprawiedliwienia nie należy bowiem do metaforyki auli sądowej. W języku św. Pawła, jak zresztą w całej Biblii i w judaizmie, stanowi ono część terminologii przymierza i wzajemnych zobowiązań pomiędzy obiema jego stronami. W ramach przymierza, strona pokrzywdzona ma prawo zerwać relację w wypadku niewierności partnera, ale może też – w przeciwieństwie do sali sądowej – pozostać mu wierna pomimo wszystko. Bóg wybrał tę drugą drogę: usprawiedliwił grzesznika i przywrócił mu jego miejsce w przymierzu<sup>21</sup> Kontekst przymierza rozwiązuje nie tylko problem „niesprawiedliwości” usprawiedliwienia w tych interpretacjach, dla których oznaczało ono wyrok sądowy, lecz pokazuje, iż nieporozumieniem jest także wielowiekowa dyskusja nad sprawiedliwością imputowaną w opozycji do wewnętrznej przemiany grzesznika: „partner przymierza – zdaniem Dunna – nie może nie zostać przemieniony dzięki relacji z Bogiem, który jest źródłem życia”<sup>22</sup>

W przeciwieństwie do bardziej radykalnych reprezentantów „nowej perspektywy” (L. Gaston), J. D. G. Dunn uważa, iż dla Pawła werdykt, że „wszyscy zgrzeszy-

<sup>19</sup> J.D.G. Dunn, «'Righteousness from the Law' and 'Righteousness from Faith': Paul's Interpretation of Scripture in Rm 10:1-10», w G.F. Hawthorne & O. Betz (edd.), *Tradition and Interpretation in the New Testament* (FS. E. E. Ellis), Grand Rapids, MI: Eerdmans 1987, 216-228; «What Was the Issue between Paul and "Those of the Circumcision"?, w M. Hengel – U. Heckel (edd.), *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1991, 295-313; «The Justice of God: A Renewed Perspective on Justification by Faith», *JTS NS* 43 (1992) 1-22; z A.M. Suggate, *The Justice of God: A Fresh Look at the Old Doctrine of Justification by Faith*, Carlisle UK: The Paternoster 1993; *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh: Clark 1998; «4QMMT and Galatians», *NTS* 43 (1997) 147-153. Innym reprezentantem tego kierunku jest N. T. Wright, «Christ, the Law and the People of God. The Problem of Romans 9-11», w *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, Edinburgh: Clark 1991, 231-257; *What Saint Paul really said. Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?*, Oxford: Lion Publishing 1997

<sup>20</sup> Bardziej radykalne poglądy reprezentuje Lloyd Gaston (*Paul and Torah*, Vancouver: University of British Columbia 1987, 15-34, 80-99 oraz 135-150), który interpretuje usprawiedliwienie bez uczynków prawa jako problem całkowicie wewnątrzchrześcijański, bez jakiegokolwiek odniesienia do Żydów i ich drogi zbawienia. Usprawiedliwienie przez wiarę, wedle tego autora, miałyby na względzie wyłącznie pogan i ich sposób uczestnictwa w obietnicach danych Izraelowi. Aby zdać sobie sprawę z redukcjonizmu, jaki cechuje pozycje L. Gastona, wystarczy zauważyć, iż nie uwzględnia on zupełnie nie tylko uniwersalistycznej perspektywy *Listu do Rzymian* (por. zwłaszcza wszechobecne „wszyscy”, które obejmuje zarówno Żydów jak i pogan: 2,12; 3,9.23; 5,12; 10,11-13; 11,32), lecz nawet faktu, iż Piotr i Paweł, którzy wyznają w Ga 2,15-16, że zostali usprawiedliwieni przez wiarę w Jezusa Chrystusa, a nie przez prawo, są przecież Żydami.

<sup>21</sup> Cf. jego *The Theology of Paul the Apostle*, 385-386.

li i są pozbawieni chwały Bożej” (Rz 3,23), odnosi się zarówno do Izraela, jak i pogan. Z tego względu wszyscy potrzebują usprawiedliwienia czy też – w terminologii przymierza – wszyscy muszą ponownie wejść w przymierze z Bogiem. Usprawiedliwienie nie może ponadto odnosić się tylko do samego początku relacji (*getting in*). Ludzki partner upada również po zawarciu przymierza i dlatego wymaga stałego usprawiedliwiania ze strony Boga. Usprawiedliwiony pozostaje zatem nadal grzesznikiem, *simul iustus et peccator*, wedle klasycznej formuły Marcina Lutra, z tą jednak różnicą, że w interpretacji Dunna maksuma odnosi się do faktycznej grzeszności chrześcijanina (*peccabilitas*), a nie do jego *statusu* grzesznika<sup>23</sup>

Najbardziej charakterystycznym elementem hipotezy Dunna jest jego rozumienie «uczynków prawa». Tradycyjnie kontrast pomiędzy τὰ ἔργα νόμου i wiarą zakładał radykalną opozycję pomiędzy darmością Bożego daru, a zasługami dobrych uczynków człowieka. Według brytyjskiego egzegety, uczynki prawa oznaczają natomiast czyny, które prawo Mojżeszowe przepisuje jako obowiązkowe. Fakt, iż chodzi o prawo Mojżeszowe ma tutaj znaczenie fundamentalne. Uczynki tego prawa nie tylko nie utożsamiają się z dobrymi uczynkami w ogólności, lecz nie są nawet egzemplifikacją tych ostatnich. Oznaczają natomiast to, co oddziela Izraela od narodów i stanowi tym samym podstawę jego tożsamości religijnej i narodowej (*identity markers*): obrzezanie, przepisy pokarmowe i kalendarz świąt<sup>24</sup>. Doktryna usprawiedliwienia bez tak rozumianych uczynków prawa nie może mieć zatem na celu obrony darmowego charakteru zbawienia przeciwko ludzkiej (żydowskiej) tendencji do osiągnięcia usprawiedliwienia poprzez własne wysiłki moralne, lecz chce ukazać, że usprawiedliwienie nie jest związane z określoną tożsamością narodową i/czy kulturową. Innymi słowy, teza o usprawiedliwieniu bez uczynków prawa oznacza nie tyle, że aby być usprawiedliwionym, nie trzeba być, czy też stać się dobrym, ale że nie trzeba być czy też stać się Żydem<sup>25</sup>

Interpretacja uczynków prawa w sensie wyznaczników tożsamości etniczno-kulturowej – zdaniem Dunna – nie tylko ukazuje bezprzedmiotowość dyskusji katolicko-luterańskiej, ale rozwiązuje jedną z zasadniczych trudności Pawłowej teologii jako takiej: nacisk, z jakim Apostoł mówi o konieczności moralnego życia wierzących (por. np. wyrażenia «uczynki wiary», «posłuszeństwo wiary») i o sędzie ostatecznym według uczynków (Rz 2,6-11), który wydaje się kontrastować z jego nauczaniem o usprawiedliwieniu przez wiarę. Wedle J. G. D. Dunna również ten dylemat jest bezprzedmiotowy: skoro uczynki prawa nie są niczym innym niż wyznacznikami żydowskiej tożsamości narodowo-kulturowej, ich wykluczenia z pro-

<sup>22</sup> Ibid, 344.

<sup>23</sup> Ibid, 386s.

<sup>24</sup> Cf. J.G.D. Dunn, «4QMMT and Galatians», *NTS* 43 (1997) 147-153. Jeśli początkowo Dunn był niewzruszony w ograniczeniu uczynków prawa wyłącznie do „identity markers”, po odkryciu dokumentu 4QMMT wydaje się gotów włączyć do nich również uczynki moralne. Tym niemniej przepisy mające na uwadze partykularyzm narodowo-kulturowy judaizmu mają dla niego nadal znaczenie pierwszorzędne.

<sup>25</sup> *Theology*, 371: „Apostół przeciwstawia się z całą mocą swemu uprzedniemu, przedchrześcijańskiemu przekonaniu, wedle którego sprawiedliwość Boża była przeznaczona wyłącznie dla Izraela i tylko dla tych pogan, którzy stali się Żydami i przyjęli na siebie zobowiązania przymierza między Bogiem a Izraelem.”

cesu usprawiedliwienia nie należy mylić z wykluczeniem konieczności moralnego działania, innymi słowy, konieczności dobrych uczynków. *Ipsa facto* wykluczenie uczynków prawa nie stanowi jakiegokolwiek sprzeczności z zapowiedzią sądu według uczynków<sup>26</sup>

Nie sposób nie uznać znaczenia nowej perspektywy dla dialogu ekumenicznego: najtrudniejsze problemy wielowiekowej dysputy katolicko-protestanckiej stają się w niej jeśli nie praktycznie przebrzmiałe, to przynajmniej mocno wycieniowane<sup>27</sup> W świecie, który coraz bardziej przypomina „globalną wioskę”, jeszcze bardziej atrakcyjnie przedstawia się jej wkład w prezentację Ewangelii jako otwartej na wszystkie kultury i przekraczającej każdą z nich, tak iż żadna nie może rościć sobie pretensji do prawa wyłączności w zakresie wcielania dobrej nowiny. Nie mniej ważny jest również fakt, iż nowa perspektywa definitywnie pogrzebała legalistyczną karykaturę judaizmu.

Pomimo wszystkich swych pozytywów, nowa perspektywa budzi jednak nie-małe wątpliwości, dotyczące szczególnie tego, co jest najbardziej charakterystyczne dla propozycji Dunna: rozumienia «uczynków prawa». Jeśli jest prawdą, że nie oznaczają one działania moralnego, z którego można się chlubić przed Bogiem, ograniczenie ich do samych wyznaczników tożsamości kulturowej i etnicznej, z wielu względów wydaje się nieuzasadnionym redukcjonizmem. Jednym z nich jest na nowo odkryty dokument qumrański, który zawiera dokładny odpowiednik hebrajski Pawłowego wyrażenia, *ma'āše hattōrah*, i to użyty w kontekście dyskusji na temat usprawiedliwienia<sup>28</sup> Owo odkrycie niewątpliwie potwierdza słuszność głównej tezy nomizmu przymierza: zwrot nie jest Pawłowym neologizmem ukutym dla

<sup>26</sup> „Paul evidently did not associate «works of the law» with «good works». Two phrases operated within different substructures of this thought. To both commend «good works» and rail against «works of the law» was no inconsistency for Paul.”, *ibid*, 365.

<sup>27</sup> Nie bez powodu R. Penna [«Il tema della giustificazione in Paolo. Uno status quaestionis», in G. Ancona (ed.), *La Giustificazione. Atti Convegno ATI 2-4.1.97*, Padova: Messaggero 1977, n. 8] określa J. G. D. Dunna jako „tutto teso a correggere alcuni fraintendimenti propri della tradizione luterana”

<sup>28</sup> Chodzi o dokument 4QMMT. Odnosnie do paralelizmów pomiędzy fragmentami z Qumran a Gal 1-3 por. M. Abegg, «Paul, „Works of the Law” and MMT», *Biblical Archeologist Reader* 20 (1994) 52-55. Paragrafy najważniejsze dla naszego tematu (109-117), wedle tłumaczenia F. G. Martinez (The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English, Leiden-New York-Cologne: Brill 1994, 77-85), brzmią następująco: „Remember the kings of Israel and reflect on their deeds, how whoever of them who respected [the Torah] was freed from his afflictions; those who sought the Torah [were forgiven] their sins. Remember David, one of the „pious” and he, too, was freed from his many afflictions and was forgiven. And also we have written to you some of the precepts of the Torah (*ma'āše hattōrah*) which we think are good for you and for your people, for in you we saw intellect and knowledge of the Torah. Reflect on all these matters and seek from him so that he may support your counsel and keep far from you the evil scheming and the counsel of Belial, so that at the end of time, you may rejoice in finding that some of our words are true. And it shall be reckoned to you as in justice when you do what is upright and good before him, for your good and that of Israel”

podkreślenia legalizmu w zachowaniu prawa przez jego współziomków. Dokument, mówiąc o uczynkach prawa, wylicza jednakże liczne przepisy prawne, w większości o charakterze kultycznym, które – przeciwko hipotezie Dunna – z dwóch powodów nie dają się zredukować do *identity markers*. Po pierwsze, owe przepisy znacznie wykraczają poza kwestie obrzezania, pokarmów i kalendarza świąt. Po wtóre, ich celem nie jest tylko, a tym mniej wyłącznie, oddzielenie qumrańskiej wspólnoty od innych grup palestyńskich, ale z jednej strony uniknięcie Bożego przekleństwa i otrzymanie zapłaty, a z drugiej – osiągnięcie usprawiedliwienia, które w tym samym kontekście zostaje zdefiniowane jako odpuszczenie grzechów.<sup>29</sup>

Innym słabym punktem hipotezy Dunna jest jej nacisk na żydowski partykularyzm, przeciwko któremu Paweł miałby sformułować swą tezę o usprawiedliwieniu bez uczynków prawa. Terence L. Donaldson przekonująco ukazał, iż nie tylko żydowska hermetyczność w I wieku była o wiele mniej radykalna niż ta, którą zakłada umiarkowana wersja nowej perspektywy, lecz nawet, że istniał swoisty uniwersalizm żydowski, który przewidywał różne drogi (eschatologiczna pielgrzymka, kategoria sprawiedliwych pogan czy zjawisko prozelityzmu), dzięki którym poganie mogli zostać jakoś włączeni w przymierze<sup>30</sup>. O wiele trafniej byłoby zatem mówić, iż Paweł nie tyle protestował przeciwko partykularyzmowi swoich rodaków, co usiłował zrewidować ich własną koncepcję uniwersalizmu<sup>31</sup>.

Do powyższych argumentów, zewnętrznych w stosunku do pism Apostoła, należałoby ponadto dodać kilka innych, wynikających z jego strategii argumentacyjnej. Gdyby uczynki prawa miały być wyłącznie wyznacznikami tożsamości etniczno-kulturowej, byłaby ona mianowicie co najmniej mało zrozumiała. W takim bowiem wypadku jedyną rzeczą, na której Pawłowi istotnie powinno zależeć, byłaby opcjonalność uczynków prawa. Jak zatem wyjaśnić te jego stwierdzenia, wedle których obrzezanie nie tylko stawia pod znakiem zapytania, ale wręcz unieważnia usprawiedliwienie chrześcijan pochodzących z pogaństwa: «Zerwaliście więzy z Chrystusem; wszyscy, którzy szukacie usprawiedliwienia w Prawie» (Ga 5,4)? Czyż nie suponują one wyraźnie nie tyle fakultatywny charakter uczynków prawa w procesie usprawiedliwienia, co ich wzajemne wykluczanie się? Z drugiej strony, jeśli uczynki prawa oznaczałyby tylko *identity markers*, nie bardzo jest zrozumiałe, dlaczego Apostoł tak ostro występuje przeciwko nim w wypadku samych Żydów. Czy

<sup>29</sup> Z tego względu nie satysfakcjonuje nawet najnowsza propozycja Dunna, która – usiłując uwzględnić dane z dokumentu 4QMMT – definiuje trzy „identity markers” jako „taste cases” wszystkiego, co Żyd musiał spełnić jako członek swego ludu [*The Epistle to the Galatians* (Black's NT Commentaries), London: A. & C. Black 1993, 136]. Po bardziej wyczerpującej analizie odsyłamy czytelnika do R. Penna, «Il tema della giustificazione in Paolo. Uno status quaestionis», 40-41 oraz idem, «Le „opere della legge” in san Paolo e 4QMMT», *RicSBib IX* (1997) 155-176.

<sup>30</sup> *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World*, Minneapolis, MN: Fortress 1997. Na temat zasadniczo otwartego charakteru soteriologii żydowskiej por. także R. Jospe, «The Concept of the Chosen People: An Interpretation», *Judaism* 43 (1994) 127-148, szczególnie ss. 134-135.

<sup>31</sup> T.L. Donaldson, «„The Gospel That I Proclaim among the Gentiles” (Gal 2,2): Universalistic or Israel-Centered» in L. A. Jervis and P. Richardson (edd.) *Gospel in Paul. Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker* (JSNT SS 108) Sheffield, UK: Academic Press, 1994, 166-193.

tego rodzaju postawa nie wskazywałaby na to, iż według Pawła jego pobratymcy, aby być chrześcijanami, powinni wyrzec się swojej narodowej i kulturowej tożsamości? Jak zatem interpretować fakt, iż sam Paweł nie wahał się «dla Żydów stać się jak Żyd, aby pozyskać Żydów» (1Kor 9,20)? Ujmując sprawę jeszcze bardziej ogólnie, gdyby uczynki prawa miały oznaczać tylko wyznaczniki żydowskiej tożsamości, czyż Pawłowa Ewangelia, zamiast być orędziem otwartym na wszystkie kultury i zdolnym wykrzesać z każdej z nich to, co najlepsze, nie stałaby się raczej orędziem *akulturowym*, sterylnym czy wręcz wrogim w stosunku do jakiegokolwiek kultury?

### 3. Solus Christus

B. Byrne, w jednym ze swych ostatnich artykułów, wyraził w stosunku do *new perspective* – niezależnie od wartości wielu jej aspektów – ostry zarzut ubóstwa teologicznego<sup>32</sup>. W świetle dopiero co poczynionych obserwacji wydaje się, że w socjologicznej interpretacji usprawiedliwienia przez wiarę ubóstwo jest jeszcze bardziej widoczne w zakresie chrystologii. Jeśli – jak chce J. D. G. Dunn – Paweł krytykuje judaizm (i judaizujące chrześcijaństwo) za otwarcie bram usprawiedliwienia tylko dla Żydów i dla tych, którzy chcieliby zostać Żydami, błąd takiej hermetyczności polegał, według Apostoła, nie na partykularyzmie etniczno-kulturowym, ale na soteriologicznych założeniach i konsekwencjach, jakie ta postawa implikuje: po krzyżu i zmartwychwstaniu nadal przypisuje się uczynom prawa walor zbawczy, a zatem – w najlepszym przypadku – uznaje się je za konkurencyjne w stosunku do Chrystusa i do jego roli jako jedyne i ostatecznego narzędzia zbawienia dla wszystkich.

W odniesieniu do życia chrześcijanina we wszystkich jego aspektach, a zatem wykluczając jakiegokolwiek wyjątki<sup>33</sup>, Apostoł prezentuje Chrystusa jako punkt wyjścia swej soteriologii w 1Kor 1,30: «Przez Niego bowiem jesteście w Chrystusie Jezusie, który stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem». Tekst ten jednoznacznie mówi, że zbawienie realizuje się w Chrystusie, jednakże użycie terminów abstrakcyjnych (mądrość, sprawiedliwość, uświęcenie, odkupienie) w miejsce konkretnych (mądry, sprawiedliwy, święty, odkupiciel) wskazuje, że jego podstawowym celem jest podkreślenie uniwersalnego i definitywnego charakteru Chrystusowego pośrednictwa<sup>34</sup>. Nie istnieje – mówi – żadna inna mądrość, żadna inna sprawiedliwość, żadne inne uświęcenie, żadne inne odkupienie niż to, które pochodzi od Chrystusa. W Nim, Ukrzyżowanym, i tylko w Nim, Bóg dał (cf. *passivum divinum ἐγενήθη*) wszystko, co potrzebne do zbawienia. Umieścić obok Niego jakiś inny czynnik zbawczy czy też szukać zbawienia gdzie indziej nie tylko jest bezcelowe ale błędne i szkodliwe, ponieważ w ten sposób (1) albo odmawia się definitywnego charakteru zbawieniu przyrzesionemu przez Chrystusa, (2) albo też nie pozwala się znaleźć go w jedynym miejscu, w którym może być znalezione: w Chrystusie.

<sup>32</sup> «How Can We Interpret Romans Theologically Today», *Australian Biblical Review* 47 (1999) 34.

<sup>33</sup> Wyliczając atrybuty Chrystusa św. Paweł rozpoczyna od najbardziej widocznych, by skończyć na najbardziej wewnętrznych, innymi słowy – od bezpośrednich do tych, które stoją u podstaw.

<sup>34</sup> Na temat metonimicznego charakteru wszystkich atrybutów, które w tym zdaniu odnoszą się do Chrystusa, i ich uniwersalizującej funkcji por. A. Pitta, *Il paradossso della croce. Saggi di teologia paolina*, Casale Monferrato: Piemme 1998, 98-108.

## 3.1. Chrystus wystarczy chrześcijanom pochodzenia pogańskiego: List do Galatów

To, co 1Kor 1,30 aplikuje do soteriologii we wszystkich jej wymiarach, w odniesieniu do uczynków prawa oznacza, iż w oczach Apostoła Narodów te ostatnie były bezużyteczne i błędne nie jako wyraz tożsamości narodowo-kulturowej, ale jako domniemany czynnik zbawczy (1) obok Chrystusa (w wypadku judeochrześcijan), albo (2) alternatywny w stosunku do Chrystusa (w wypadku Żydów, którzy pozostawali wierni nomizmowi przymierza).

Polemika z uczynkami prawa w *Liście do Galatów* odnosi się przede wszystkim do pierwszej sytuacji, nawet jeśli *mimesis* apostołska w 2,15-21 wykracza poza perspektywę chrześcijan pochodzenia pogańskiego i w pewnym stopniu antycypuje treści *Listu do Rzymian*. Ostatnie zdanie tej *mimesis*, która w formie dyskursywnej konkluduje część autobiograficzną Listu (Ga 1,13-2,14) a jednocześnie wprowadza motywy nowego argumentu (Ga 3,1-5,12)<sup>35</sup>, ma kapitalne znaczenie dla zrozumienia chrystologicznej podstawy wykluczenia uczynków prawa z procesu usprawiedliwienia: «Nie mogę odrzucić łaski danej przez Boga. Jeżeli zaś usprawiedliwienie dokonuje się przez Prawo, to Chrystus umarł na darmo (δωρεάν)» (2,21). To sprostowanie jest tym bardziej decydujące, że konkluzja z Gal 2,21 pojawia się ponownie w dwóch innych strategicznych punktach argumentacji: w pierwszej apostrofie (3,1-5) i w *peroratio* (5,2-12) całej części „dogmatycznej” Listu: «Czyż tak wielkich rzeczy doznaliście na próżno (εἰκῆ)? A byłoby to rzeczywiście na próżno» (Gal 3,4) oraz «Oto ja, Paweł, mówię wam: Jeżeli poddacie się obrzezaniu, Chrystus wam się na nic nie przyda (οὐδὲν ὠφελήσει). Zerwaliście więzy z Chrystusem; wszyscy, którzy szukacie usprawiedliwienia w Prawie, wypadliście z łaski» (Ga 5,2.4).

Od początku do końca argumentacji celem Pawła jest zatem podkreślenie i obrona definitywnego charakteru Bożego działania w Chrystusie i definitywnego charakteru doświadczenia chrześcijańskiego, które uważa za zagrożone czy też wręcz zanegowane poprzez próby narzucenia chrześcijanom z pogaństwa uczynków prawa.<sup>36</sup> Istnienia takiego zagrożenia nie da się adekwatnie wyjaśnić, interpretując uczynki prawa wyłącznie jako wyznaczniki tożsamości narodowo-kulturowej. Gdyby tak było, *identity markers* miałyby w oczach Pawła charakter fakultatywny (por. 6,15: «ani obrzezanie nic nie znaczy, ani nieobrzezanie»), i dopóki pozostawałyby takie, dopóty nie stanowiłyby żadnego problemu dla prawdy Ewangelii. Sytuacja zmienia się jednak w obliczu prób wprowadzenia uczynków prawa jako elementu

<sup>35</sup> Odnośnie do *mimesis* w Ga 2,15-21 i jej funkcji w strategii argumentacyjnej całego listu cf. A. Pitta, *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria* (AB 131), Roma: PIB 1992, 95-99 oraz idem, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento* (Scritti delle origini cristiane 9), Bologna: Dehoniane 1996, 138-140.

<sup>36</sup> Uczynki nazwane po imieniu w Ga są dokładnie tymi, które Dunn określa jako wyznaczniki etnicznej tożsamości żydowskiej: obrzezanie, przepisy pokarmowe i kalendarz świąt. Jak wynika z najbardziej prawdopodobnej egzegezy Ga 5,2-3, w żądaniu obrzezania Paweł widział pierwszy krok w kierunku zachowania całego prawa i – zgodnie z opiniami współczesnego mu judaizmu – znak całkowitej przynależności do nomizmu przymierza. Detaliczną i przekonującą krytykę hipotezy, iż Ga 5,3 mówi o ludzkiej niezdolności do zachowania całego prawa oraz przedstawia tę niezdolność jako powód zniesienia prawa i jako ostateczną rację konieczności usprawiedliwienia przez wiarę por. A. Pitta, *Lettera ai Galati*, 304-305.

koniecznego. W takim przypadku nie tylko dzieło Chrystusa i doświadczenie tych, którzy w Niego wierzą, musiałyby okazać się niewystarczające, ale również ich usprawiedliwienie trzeba by uznać za niedokończony i wymagające uzupełnienia poprzez zachowanie uczynków prawa. Czyż nie oznacza to, że w ten sposób uczynki prawa automatycznie uzyskują charakter zbawczy? Rzeczywiście, to, co dla Żydów mogłoby być – w ramach nomizmu przymierza – tylko znakiem zbawienia, które uprzedza ludzkie działanie (warunek dla *staying in* lecz nie dla *getting in* wedle terminologii Sandersa), a dla judeochrześcijan tylko wyznacznikiem tożsamości narodowo-kulturowej, w wypadku chrześcijan pochodzących z pogaństwa stałoby się obowiązkową „wizą wjazdową” i tym samym warunkiem *sine qua non* ich usprawiedliwienia<sup>37</sup>. A to oznacza nie tylko odrzucenie podstawowego przekonania Pawła, iż *solus Christus* wystarcza, ale także, że Jego dzieło zbawcze, zamiast być wypełnieniem instytucji Starego Przymierza, samo przez owe instytucje (= przez uczynki prawa) musi zostać udoskonalone.

### 3.2. *Chrystus jest konieczny dla wszystkich: List do Rzymian*

W *Liście do Galatów* teza o usprawiedliwieniu przez wiarę służyła przede wszystkim obronie *wystarczalności* zbawczego dzieła Chrystusa i czyniła to w opozycji do judeochrześcijan, którzy obok Chrystusa usiłowali wprowadzić jako jeszcze jeden czynnik zbawczy uczynki prawa. Sytuacją argumentacyjną<sup>38</sup>, w której Pawłowa teza została sformułowana, był zatem konflikt wewnątrzkościelny. W *Liście do Rzymian* Apostoł prezentuje swą tezę w sytuacji znacząco odmiennej. Jak pokazuje już sama *propositio principalis* całego Listu (1,16-17), usprawiedliwienie przez wiarę będzie teraz rozważane w odniesieniu do całej ludzkości, z Żydem jako uprzywilejowanym adresatem (παντί τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρώτον καὶ Ἑλληνι powtórzone w 2,9; 2,10; 3,9)<sup>39</sup>. Nie będzie więc chodzić, jak to miało miejsce w przypadku *Listu do Galatów*, o obronę wystarczalności usprawiedliwienia przez wiarę dla chrześcijan wywodzących się z pogaństwa, ale o wykazanie, iż takie usprawiedliwienie jest konieczne dla wszystkich, również i przede wszystkim dla Żydów.

Nic zatem dziwnego, że zwracając się do innego słuchacza i mając co innego na celu, Apostoł musi zastosować odmienną strategię argumentacyjną<sup>40</sup>. Nie prezentując usprawiedliwienia przez wiarę w sposób absolutny, ale w opozycji do żydow-

<sup>37</sup> Por. na ten temat bardziej szczegółowe refleksje I.-G. Honga, *The Law in Galatians* (JSNT SS 81) Sheffield: Academic Press 1993, 125ss oraz G. Theissen, «Judentum und Christentum bei Paulus. Sozialgeschichtliche Überlieferungen zu einem beginnenden Schisma», in M. Hengel – U. Heckel (edd.), *Paulus und das antike Judentum*, 331-356.

<sup>38</sup> Odnośnie do pojęcia sytuacji argumentacyjnej i jej stosunku do sytuacji realnej por. W. Wuellner, «Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans» in K.P. Donfried (ed.), *The Romans Debate*, Peabody, MSS: Hendrickson 1991, 131s.

<sup>39</sup> Poza diadą «Żyd/Grek» uniwersalizm teologicznego spojrzenia Apostoła w *Liście do Rzymian* ujawnia się także w częstym użyciu zaimka/przymiotnika «ktokolwiek, każdy (πᾶς) i wszyscy (πάντες)» (1,16; 2,1.9.10; 3,4.9.12.19.20.22.23; 4,11.16; 5,12.18; 10,4.11.12.13; 11,32).

<sup>40</sup> Z tego względu hipoteza radykalnej ewolucji poglądów św. Pawła na temat usprawiedliwienia i prawa pomiędzy *Listem do Galatów* i *Listem do Rzymian* nie wydaje się ani konieczna, ani przekonująca.

skiej drogi usprawiedliwienia (uczynki prawa), musi najpierw przekonać swych słuchaczy o niewystarczalności tej ostatniej, i musi to uczynić posiłkując się faktami i zasadami, które miałyby ten sam ciężar gatunkowy i ten sam autorytet, co te, na których jego rozmówca opiera swe przekonania; innymi słowy, posiłkując się faktami i zasadami zawartymi w samym prawie. Bez podważenia przekonania, iż prawo zawiera już wszystko, co potrzebne do zbawienia, usprawiedliwienie przez wiarę w Chrystusa i *bez uczynków prawa* (3, 21nn) musiałoby się bowiem wydawać żydowskiemu rozmówcy Pawła nie tylko niepotrzebne, lecz teologicznie niebezpieczne czy wręcz bluźniercze, ponieważ sprzeczne z wolą Boga, który nadał prawo i wymaga jego zachowania właśnie ze względu na usprawiedliwienie i życie swoich wybranych.

Z takich to strategicznych powodów, a nie ze względu na jakieś schematy swego teologicznego myślenia<sup>41</sup>, Paweł, zapowiedziawszy w Rz 1,16-17 intencję przedstawienia sprawiedliwości Bożej, «która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi», zamiast zacząć od treści pozytywnych – na przykład od 3,21nn, czy też jeszcze lepiej od 5, 1nn – najpierw przekonuje swego żydowskiego interlokutora, iż wszyscy, Żydzi i Grecy, znajdują się *pod panowaniem grzechu* (3,9: προητιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλλήνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι). Ewidentna w tym sformułowaniu przenośnia więzienia i odpowiadająca jej metafora „grzechu jako strażnika więziennego czy tyrana, od którego więzień całkowicie zależy”<sup>42</sup>, wskazuje, iż zwrot «pod panowaniem grzechu» należy rozumieć dosłownie. Nie oznacza on tylko, że wszyscy grzeszą, co stanowi fakt wystarczająco potwierdzony przez samo prawo i podzielany przez każdego Żyda, ale że wszyscy, Żydzi i Grecy, bez jakiegokolwiek różnicy (3,22: οὐ γὰρ ἔστιν διαστολή), mają *status grzeszników*, tzn. są poza sferą panowania Boga i wystawieni na Jego gniew. W oczach Żyda, świadomego, iż wraz z prawem otrzymał sposoby pojednania się z Bogiem, tego rodzaju stwierdzenie nie mogło być niczym innym jak całkowitym nieporozumieniem odnośnie do jego własnej sytuacji religijnej. Pewien tego, że dzięki posiadaniu prawa jest „specjalnie uprzy-

<sup>41</sup> Powyższa obserwacja odnosi się do tych interpretacji Rz 1–5, które widzą w tych rozdziałach rozumowanie od przyczyn do skutków, czy też – w terminologii, która ostatnio stała się modna – «from plight to solution» [cf. na przykład F. Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans* (NTSupp 61), Leiden - New York - Köln: Brill 1989]. Tego rodzaju interpretacje bezpodstawnie utożsamiają układ dyskursu (*dispositio*) z zależnością przyczynowo-skutkową pomiędzy jego poszczególnymi częściami. Jak słusznie zauważa J.-N. Aletti, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains* (LD 173), Paris: Cerf 1998, 274-275, Paweł przedstawia dramat sytuacji ludzkiej bez Chrystusa opierając się na swoim rozumieniu i doświadczeniu Chrystusa i życia w Nim, a nie odwrotnie. Co więcej, ten sam punkt wyjścia obowiązuje również w refleksji Apostoła na temat przyszłości chrześcijanina. Paweł „wie”, jaki kształt będzie miała ta przyszłość nie ze względu na apokaliptyczny schemat *Urzeit-Endzeit* – rozumowanie *from plight to the solution*, tyle że w odniesieniu do przyszłości – ale odwołując się do swego doświadczenia życia Zmartwychwstałego. Odnośnie do tego ostatniego punktu cf. A. Gieniusz, *Romans 8:18-30: „Suffering Does Not Thwart the Future Glory”*, Atlanta, GA: Scholars 1999, 45 oraz 167

<sup>42</sup> R. Penna, «Apocalittica enochica in s. Paolo: il concetto de peccato», *RicSBib VII* (1995) 2, 66-69.

wilejowany<sup>43</sup>, nigdy nie zaliczyłby się do kategorii grzeszników<sup>44</sup>, chyba że najpierw udowodniloby mu się, iż jego oczekiwania w stosunku do prawa są pozbawione podstaw. To właśnie czyni Apostoł w Rz 1,18-3,20, i czyni to opierając się na dwóch fundamentalnych zasadach samego prawa: odpłata według uczynków i bezstronność Boga<sup>45</sup>. Doskonale potwierdzenie faktu, iż taki właśnie jest cel całej jednostki argumentacyjnej 1,18-3,20 stanowią jej końcowe, podsumowujące wersety (3,19-20), zaadresowane właśnie do tych, którzy są podmiotem prawa (cf. 3,19 τοῖς ἐν τῷ νόμῳ): «A wiemy, że wszystko, co mówi Prawo, mówi do tych, którzy podlegają Prawu. I stąd każde usta muszą zamilknąć i cały świat musi się uznać winnym wobec Boga, jako że z uczynków Prawa żaden człowiek nie może dostąpić usprawiedliwienia w Jego oczach. Przez Prawo bowiem jest tylko większa znajomość grzechu».

Rz 1,18-3,20 stanowią zatem konieczne przygotowanie terenu, podczas gdy wiersze 3,21-22 ponownie przywołują główną tezę całego listu (1, 17-18): Przywołują ją jednak ze znaczącymi uzupełnieniami, które z jednej strony precyzują jej wartość, a z drugiej – czynią ją bardziej radykalną: χωρὶς νόμου oraz διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ<sup>46</sup>. Gdyby owe uzupełnienia zostały ogłoszone *tout court*, żydowski adresat musiałby je odrzucić jako całkowicie sprzeczne z jego własnym *credo* religijnym. Po przygotowaniu, jakie miało miejsce w 1,18-3,20, mogą natomiast stać się przedmiotem wspólnej refleksji: «Ale teraz jawną się stała sprawiedliwość Boża niezależna od Prawa, poświadczona przez Prawo i Proroków. Jest to sprawiedliwość Boża przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich, którzy wierzą. Bo nie ma tu różnicy». W tej refleksji Apostoł stopniowo uzasadni swoją tezę odwołując się do natury zbawczego dzieła Chrystusa i do natury Boga (3,23-31) oraz na przykładzie usprawiedliwionego przez wiarę Abrahama (4,1-25).

Sam fakt, iż Paweł – w pragmatyce swej argumentacji – uważał takie przygotowanie za konieczne, z jednej strony potwierdza nasze spostrzeżenia na temat uspra-

<sup>43</sup> D.A. Campbell, «A Rhetorical Suggestion Concerning Romans 2», in *Society of Biblical Literature 1995 Seminar Papers: One Hundred Thirty-First Annual Meeting November 18-21, 1995, Philadelphia, Pennsylvania*, Atlanta, GA: Scholars 1995, 155.

<sup>44</sup> Na temat rozróżnienia pomiędzy tymi, którzy grzeszą i grzesznikami zob. M. Winnige, *Sinners and the Righteous: A Comparative Study of the Psalms of Salomon and Paul's Letters* (Coniectanea Biblica - NT Series 26), Stockholm: Almaquist & Wiksell International 1995.

<sup>45</sup> Interpretację Rz 1,18-3,20 jako argumentu przeciwko domniemanej wyjątkowej pozycji Żyda, który – dzięki posiadaniu prawa – uważał się za uprzywilejowanego, w przeciwieństwie do interpretacji tradycyjnej, która widzi w tych rozdziałach Pawłowy dowód na uniwersalność grzechu jako taką, mający na celu obudzenie sumień, sprowokowanie do nawrócenia i ewentualne wyeksponowanie całkowicie niezastłuszonego charakteru usprawiedliwienia, po raz pierwszy zaproponował J.-N. Aletti, «Rm, 1,18-3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?», *Bib* 69 (1988) 47-62 i cieszy się ona coraz większą popularnością. Por. R. Penna, «Rom 1, 18-2, 29. Tra predicazione missionaria e prestito ambientale» in *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Milano: Paoline 1991, 126-134; A. Pitta, «Soltanto i pagani oggetto dell'ira di Dio? (Rom 1, 18-32)», *PSeV* 26 (1993) 175-188; T.H. Tobin, «Controversy and Continuity in Romans 1:18-3:20», *CBQ* 55 (1993) 298-318; G. Barbaglio, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Bologna: Dehoniane 1999, 559-582).

wiedliwienia przez wiarę a nie przez uczynki prawa poczynione odnośnie do *Listu do Galatów*, z drugiej – pozwala na bardziej precyzyjne zdefiniowanie samych «uczynków prawa».

Przed wszystkim dyspozycja argumentu raz jeszcze ukazuje słabość interpretacji legalistycznej, która widzi w uczynkach prawa wyraz postawy samousprawiedliwienia i rewindykacji zasług zdobytych przez zachowanie przepisów prawa i dlatego zagrożonej przez arogancję i pychę wobec Boga. Tego rodzaju interpretacja znajduje się dokładnie na antypodach Pawłowego rozumowania w 1,18–3,20. Gdyby miała ona być prawdziwa, Żyd powinien być oskarżany nie o przekroczenia prawa, ale o jego instrumentalizację dla własnego wywyższenia. Tymczasem zarzut, który stawia mu Apostoł, jest dokładnie odwrotny: Żyd, znając prawo i ucząc innych tego, co ono przepisuje, sam go nie zachowuje (cf. przede wszystkim 2,17–24 oraz 3,10–12).

W świetle funkcji argumentacyjnej rozdziałów 1–3 (= udowodnić brak różnicy między sytuacją Żyda i poganina w obliczu sprawiedliwości dystrybucyjnej Boga), również hipoteza nowej perspektywy, definiująca «uczynki prawa» jako *identity markers*, dzięki którym Żyd odróżnia się na poziomie społecznym od poganina, okazuje się mocno zawężona. Niewątpliwie *identity markers* stanowią część Pawłowego rozumowania: *tour de force*, w którym udowadnia on na przykładzie obrzezania (2, 25–29), że nie ma zasadniczej różnicy między Grekiem i Żydem, wyraźnie to potwierdza. Jednakże fakt, że Apostoł mówi w tej samej jednostce literackiej o obrzezanym sercu pogan, oraz że ów brak różnicy między Żydem i Grekiem odnosi się do ich jednakowej sytuacji w obliczu gniewu Bożego, nie mniej wyraźnie wskazuje, iż obrzezanie interesuje Pawła nie jako wyznacznik tożsamości społeczno-kulturowej, lecz jako domniemany czynnik zbawczy, jako uprzywilejowana droga usprawiedliwienia.

Podobny argument znajdujemy także w Rz 4,3–8, gdzie, dzięki technice *gezera shawah*, Apostoł wykazuje jednakowość położenia nieobrzezanego Abrahama i obrzezanego grzesznika z *Psalmtu* 32,1–2 i ogłasza dla obu jednakowe rozwiązanie: darmowe usprawiedliwienie, w którym obrzezanie Dawida, to znaczy fakt bycia podmiotem prawa i *eo ipso* wszystkich domniemanych przywilejów, które ta sytuacja miałyby gwarantować, nie odgrywa żadnej roli i nie wprowadza żadnej różnicy<sup>47</sup>. W takim kontekście «uczynki prawa» zostają zrelatywizowane i tracą znaczenie nie jako *identity markers*, ale jako czynnik, który powinien być gwarantować lepsze położenie tego z obu grzeszników, który mógłby z niego skorzystać. Naturę tego czynnika pozwala dodatkowo sprecyzować fragment 3,21–26, który przedsta-

<sup>46</sup> Por. poniższą synopsę obu tekstów, zaprezentowaną uprzednio w naszym *Romans 8:18–30: „Suffering Does Not Thwart the Future Glory”*, 25.

Rz 1,16–17	Rz 3,21–22
<p>παντὶ τῷ πιστεύοντι δικαιοσύνη θεοῦ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν</p>	<p>Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ</p>

<sup>47</sup> Po bardziej detaliczną analizę fragmentu, której konkluzje tutaj przedstawiamy, odsyłamy do J.-N. Aletti, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, 90–93.

wia Chrystusa jako uniwersalne narzędzie pojednania (ἰλαστήριον), i czyni to w wyraźnej opozycji do usprawiedliwienia przez uczynki prawa. Podobnie jak we wspomnianym już dokumencie qumrańskim (4QMMT), «uczynki prawa» w *Liście do Rzymian* oznaczają mianowicie to wszystko, co prawo Mojżeszowe przepisuje i czego się domaga<sup>48</sup>, uczynki moralne a przede wszystkim przewidziane prawem sposoby otrzymania przebaczenia grzechów: ryty ekspiacyjne, posty i modlitwy<sup>49</sup>

### 3.3. *Simul iustus et peccator* w Rz 7,14-25?

Spostrzeżenia, jakie poczyniliśmy na temat jednakowej sytuacji religijnej Żyda i Greka (bez Chrystusa zarówno jeden, jak i drugi, znajdują się «we władzy grzechu»), stanowią nowy klucz do rozwiązania być może jednego z najbardziej kontrowersyjnych problemów całego *Listu do Rzymian*: tożsamości protagonisty w Rz 7,14-25<sup>50</sup>. W ramach tematu usprawiedliwienia trzeba nam się nim zająć również dlatego, że numer 29 „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” jest w tej sprawie do tego stopnia ambiwalentny, iż ryzykuje mówienie rzeczy, które nie tylko są sprzeczne z intencjami Apostoła, ale także samych autorów dokumentu.

Tekst jest polem egzegetycznych bojów od czasów św. Augustyna i już wówczas wyborów interpretacyjnych dokonywano nie tyle ze względu na treść i typ argumentacji w nim użyty, ale ze względu na własne przekonania ideologiczne. Istotnie, przed kontrowersją z Pelagiuszem, Augustyn interpretował Rz 7, 14-25 w odniesieniu do ludzkości bez Chrystusa (PL 35, col. 2071), a zmienił opinię tylko po to, aby pozbawić swego adwersarza możliwości zaaplikowania pozytywnych elementów w w. 22 do nie odkupionych (PL 32, col. 620n oraz 629n).<sup>51</sup> Po Reformacji tekst stał się w tradycji luterańskiej *locus classicus* dla uzasadnienia wizji chrześcijanina jako *simul iustus et peccator* i – pomimo mistrzowskiego studium W. G. Kümmela, które dostarcza bardzo mocnych argumentów na rzecz opinii, iż Paweł prezentuje w tym fragmencie życie przedchrześcijańskie widziane oczyma chrześcijanina<sup>52</sup> – interpretacja ta jest przez niektórych nadal gorąco broniona<sup>53</sup>. Jej najnowsi zwolenn-

<sup>48</sup> A nie to, co prawo czyni: potępienie i kara, jak chciałby L. Gaston (*Paul and the Torah*, 100-106).

<sup>49</sup> Por. J.-N. Aletti, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, 49-50.

<sup>50</sup> Precyzyjną analizę fragmentu oferuje w swym najświeższym studium S. Romanello, *Una legge buona ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7, 7-25 nel suo contesto* (SRB 35), Bologna: Dehoniane 2000, gdzie można znaleźć również obszerne opracowanie historii interpretacji i wyczerpującą bibliografię. W niniejszym paragrafie jesteśmy także dłużnikami inspirującej analizy Rz 7,7-25 pióra J.-N. Aletti, «Romans 7, 7-25: Rhetorical Criticism and its Usefulness», *SE* 61 (1996) 77-95.

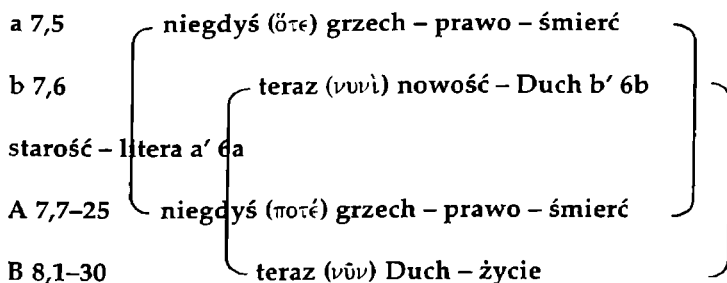
<sup>51</sup> Aby zachować spójność swej interpretacji, Augustyn musiał osłabić negatywne wypowiedzi Apostoła: niewola grzechu stała się więc pożądlivością a lament, że nie jest się w stanie czynić dobra (*facere*) – lamentem, że nie można go czynić w sposób doskonały (*perficere*).

<sup>52</sup> *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (UNT 17), Leipzig: Hinrich, 1929.

<sup>53</sup> Obszerą listę reprezentantów tego kierunku interpretacyjnego podaje Cranfield, I, 341-347. Należałoby do niej dołączyć dwóch najnowszych autorów: cytowanego już J.D.G. Dunna oraz D.B. Garlingtona, «Romans 7:14-24 and the Creation Theology», *TrinJ* 11 (1990) 197-235.

nicy opierają się – śladami Augustyna – na postulowanej różnicy pomiędzy 7, 1-13, gdzie “nie ma żadnego oporu: grzech atakuje, zniewala protagonistę i uśmierca go bez żadnych prób obrony z jego strony” oraz 7,14-25, gdzie „ja” „jest wprawdzie pokonane, ale usiłuje walczyć”<sup>54</sup>

Nawet jeśli taka różnica pomiędzy obiema częściami dyptychu miałyby być prawdziwa, interpretować ją jako różnicę pomiędzy człowiekiem bez Chrystusa i chrześcijaninem wydaje się sporym nadużyciem. Przede wszystkim taka interpretacja bezpodstawnie pogarsza Pawłową wizję nie-chrześcijanina (Żyda), którego problemem w *Liście do Rzymian* jest nie tyle brak jakichkolwiek wysiłków moralnych (cf. to, co Apostoł mówi na temat swych ziomków w Rz 9,31 i 10,4), ale ich frustrująca nieskuteczność (raz jeszcze 9,31 i 10,4). Owe pozytywne rysy protagonisty dają się zresztą łatwo zrozumieć w ramach argumentu mającego na celu udowodnienie, że pomimo swego boskiego pochodzenia prawo jest skandalicznie bezsilne: pozwalają one mianowicie zobaczyć, iż prawo jest bezsilne nawet *w najlepszym z możliwych przypadków* (Żyd, który z całego serca pragnie być mu wierny), a zostawiają wyobraźni lektora rezultaty w sytuacjach mniej korzystnych<sup>55</sup>



Najmocniejsze argumenty przeciwko hipotezie *simul iustus et peccator* w Rz 7 wynikają jednak z negatywów, jakie fragment przypisuje swemu protagonistie. Kontrast pomiędzy tym, który nadal jest «zaprzedany w niewolę grzechu» (7,14: πεπραμένος υπό την ἀμαρτίαν) a chrześcijaninem, o którym wielokrotnie powiedziano w poprzednim rozdziale, że został wyzwolony z grzechu (6,18.20.22: ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας), jest zbyt radykalny, aby w obu przypadkach mogło chodzić o tę samą osobę w tej samej sytuacji zbawczej, tym bardziej że ów kontrast pojawia się ponownie między stwierdzeniami rozdziałów 7 i 8<sup>56</sup>. Ponadto tekst Rz 7,5-6, który ewidentnie zapowiada argumentację dwóch następujących po nim rozdziałów (por. powyższy schemat<sup>57</sup>), przeprowadza tak wyraźne rozróżnienie pomiędzy przeszłością i terażniejszością chrześcijanina i kwalifikuje oba okresy w tak kontrastują-

<sup>54</sup> J.D.G. Dunn, «Rom 7, 14-25 in the Theology of Paul», TZ (1975) 262.

<sup>55</sup> Rozwiązanie zaproponowane przez J.-N. Aletti'ego, «Romans 7, 7-25: Rhetorical Criticism and its Usefulness», 83.

<sup>56</sup> Zob. ww. 7, 17.20 oraz 8, 9.10 (odpowiednio grzech i Duch, którzy mieszkają we „mnie”); 7,14 oraz 8,2 („ja” sprzedane w niewolę grzechu i wolne od niego w Chrystusie); 7,18 i 8,9 (być albo nie być cielesnym).

<sup>57</sup> Odnośnie do schematu cf. J.-N. Aletti, «Romans 7, 7-25», 78 i – w formie tu prezentowanej – A. Gieniusz, *Romans 8: 18-30. „Suffering Does Not Thwart the Future Glory”*, 43.

cy sposób, że – gdyby „ja” z Rz 7,7-25 miało się odnosić do chrześcijanina – należałoby oskarżyć Apostoła o świadomą próbę wprowadzenia w błąd swych słuchaczy, albo o brak spójności w myśleniu.

Jeśli i tych argumentów było mało, hipoteza, iż w Rz 7 mogłoby chodzić o chrześcijanina, otrzymuje *coup de grâce* dzięki wynikom ostatnich studiów na temat pojęcia grzechu (ἁμαρτία) w *Liście do Rzymian*, które wzmiankowaliśmy analizując formułę ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι («być pod władzą grzechu») w Rz 3,9.<sup>58</sup> Wyrażenie to nie ogranicza grzechu wyłącznie do ludzkiego działania, ale rozpoczyna jego prezentację jako zewnętrznej w stosunku do człowieka, aktywnej potęgi, która zniewala i całkowicie sobie podporządkowuje (cf. 5, 12.20.21; 6, 12.13.14.16.17.18.20.22.23), prezentację, której apogeum stanowi właśnie Rz 7.<sup>59</sup> Definiując w 7,14 „ja” jako «nie-wolnika grzechu», Apostoł nie zamierza zatem powiedzieć, że jest ono wystawione na pokusy i że *zdarza mu się* ewentualnie *zgrzeszyć*, ale że *nie może nie grzeszyć* czy też wręcz, że *może tylko grzeszyć*. Oba te sformułowania są absolutnie nie do pogodzenia z opisami chrześcijanina w rozdziale 6 i 8 *Listu do Rzymian*, wedle których może on nie grzeszyć i może nie żyć według ciała.

Radykalne rozumienie grzechu w Rz 7,14-25, wyraźny kontrast pomiędzy „ja” a obrazem chrześcijanina w rozdziałach 6 i 8 oraz logika argumentu, który te rozdziały zawierają, wykluczają zatem, by w Rz 7 mogło chodzić o chrześcijanina, który byłby jednocześnie usprawiedliwiony i grzeszny, co oczywiście nie oznacza, iż teologiczne intuicje zawarte w Lutrowej antynomii *simul iustus et peccator* automatycznie straciły swoją ważność. Spostrzeżenie C. E. B. Cranfielda, iż „im bardziej chrześcijanin angażuje się w życie łaski i usiłuje podporządkować się dyscyplinie Ewangelii, tym bardziej uświadamia sobie swą własną grzeszność oraz fakt, że nawet jego najlepsze intencje i działania ulegają – za sprawą egoizmu – skrzywieniu”<sup>60</sup>, samo w sobie może być pełnym realizmu i zdrowego rozsądku opisem wielu, jeśli nie wszystkich, wierzących. Nie może jednak opisywać sytuacji «ja» w Rz 7,14-25, która – jak widzieliśmy – jest o wiele bardziej dramatyczna. Fakt, iż „Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” – celem wytłumaczenia antynomii *simul iustus et peccator* – powołuje się na owo «ja», sprawia, że Pawłowy obraz chrześcijanina okazuje się o wiele bardziej pesymistyczny, a samo usprawiedliwienie o wiele mniej zbawcze nie tylko od tych, które wydaje się prezentować sam Apostoł, lecz nawet od tych, które postulują najbardziej radykalne ujęcia luterzańskie.

#### 4. Zakończenie

Bibliстыka ostatnich dziesięcioleci postawiła pod znakiem zapytania wiele dotychczasowych interpretacji teologii Apostoła Narodów, a w szczególności jego doktryny usprawiedliwienia przez wiarę. Według Kristela Stendhala tradycyjna interpretacja jest całkowitym anachronizmem, ponieważ przerzuca na Pawła „świadomość

<sup>58</sup> R. Penna, «Apocalittica enochica in s. Paolo: il concetto de peccato», 61-84, G. Röhser, *Metaphoric und Personification der Sünde* (WUNT 225), Tübingen: Mohr-Siebeck 1987

<sup>59</sup> Zob. przede wszystkim szczegółowe analizy S. Romanello, *Una legge buona ma impotente*, 168-199.

<sup>60</sup> *Romans*, I, 358.

introspektywną”, która pojawiła się dopiero od czasów św. Augustyna, podczas gdy sam Apostoł sformułował doktrynę usprawiedliwienia przez wiarę po to, aby móc włączyć pogan w Boże obietnice, pierwotnie dotyczące samego Izraela. Wedle *new perspective* natomiast (J. D. G. Dunn, N. T. Wright) doktryna została sformułowana w odpowiedzi na konflikty wewnątrz pierwotnego kościoła, a jej celem miało być wykazanie, iż obrzezanie i inne elementy narodowej i kulturowej tożsamości żydowskiej nie są konieczne w życiu chrześcijan pochodzących z pogaństwa.

W świetle zaprezentowanych analiz oba powyższe ujęcia wydają się nieadekwatne: są albo zbyt radykalne, albo zbyt redukcyjne. Jest prawdą, że polemiczny wymiar Pawłowego usprawiedliwienia ma swe korzenie w konfrontacji z judaizmem i że *jednym* z jego rezultatów jest wizja ewangelii otwartej na wszystkie kultury. Trudno jest jednak uwierzyć, iż polemika Apostoła z jego ziomkami da się zredukować do obligatoryjności wyznaczników ich tożsamości narodowo-kulturowej. W Pawłowej doktrynie o usprawiedliwieniu przez wiarę chodzi przede wszystkim o wykluczenie judaizmu jako *konkurencyjnej* w stosunku do Chrystusa (Ga) lub też *zamkniętej* (Rz) na Jego dzieło zbawcze drogi zbawienia.

Adwersarzem, ze względu na którego Apostoł formułuje swą tezę o usprawiedliwieniu przez wiarę, nie jest jakiś legalista, przywiązany do zasług i niezdolny do zaakceptowania darmowości Bożego działania, którego Żyd miałby być przykładem *par excellence*. Nie jest nim także judeochrześcijanin, który zachowując i narzucając innym wyznaczniki swej tożsamości narodowo-kulturowej czyniłby z prawa „przeszkodę, nie pozwalającą poganom przyjąć ewangelii”<sup>61</sup> W *Liście do Galatów* judeochrześcijanin, z którym Apostoł polemizuje, nie tyle bowiem blokuje pogańskie nawrócenia na Ewangelię, co – dołączając do tej ostatniej uczynki prawa jako *konieczny* czynnik zbawczy – pomniejsza uniwersalny i definitywny charakter tej ostatniej. W *Liście do Rzymian* natomiast Pawłowym adwersarzem jest Żyd, który w imię wierności własnemu przymierzu i będąc przekonany, że w nim otrzymał już wszystko, co jest konieczne, by zachować (lub odzyskać) właściwą relację z Bogiem, pozostaje zamknięty czy nawet wrogi w stosunku do Chrystusa. Jego religijność (uczynki prawa) nie tyle zatem zamyka bramy zbawienia dla pogan, co – zupełnie odwrotnie niż utrzymuje J. D. G. Dunn – okazuje się przeszkodą, która jemu samemu uniemożliwia przyjęcie ewangelii. Innymi słowy, podstawowym problemem Apostoła w polemice na temat usprawiedliwienia jest *covenantal nomism*, w którym Żyd odnajduje własną drogę zbawienia i z powodu którego nie tylko pozostaje hermetyczny na Chrystusa, lecz – skoro wierność przymierzu jest wymogiem Boga – czyni to w przekonaniu, iż sam Bóg takiej postawy od niego żąda. Ostatecznie chodzi więc o ten sam problem, który pojawi się również w rozdziale 10 (ww. 2-4) *Listu do Rzymian*, gdzie Apostoł w następujących słowach opisuje historyczno-zbawczą sytuację swego narodu: «Bo muszę im wydać świadectwo, że palają żarliwością ku Bogu, nie opartą jednak na pełnym zrozumieniu. Albowiem nie chcąc uznać, że usprawiedliwienie pochodzi od Boga, i uporczywie trzymając się własnej drogi usprawiedliwienia, nie poddali się usprawiedliwieniu pochodzącemu od Boga. A przecież kresem Prawa jest Chrystus, dla usprawiedliwienia każdego, kto wierzy».

<sup>61</sup> J.D.G. Dunn, «Romans, Letter to the» in G.F. Hawthorne – R.P. Martin – D.G. Reid (edd.), *Dictionary of Paul and His Letters: A Compendium of Contemporary Scholarship*, Downers Grove, Ill: InterVarsity 1993, 843.

Sloganowi E. P. Sandersa, „Według św. Pawła błąd judaizmu polega na tym, iż nie jest on chrześcijaństwem”, brakuje być może tylko jednego słowa, aby uczynić go wiernym wyrazem tego, o co toczy się bój w Pawłowej doktrynie o usprawiedliwieniu przez wiarę: „Według św. Pawła błąd judaizmu polega na tym, iż jest on *hermetyczny* w stosunku do chrześcijaństwa” Mam nadzieję, że nie ma potrzeby dodawać, iż Apostoł uważa postawę swoich pobratymców za błędną nie dlatego, że dostrzegał jakieś wynaturzenia w ich życiu wiary, ale ze względu na swe zrozumienie powszechnego pośrednictwa Chrystusa i na podstawie własnego doświadczenia usprawiedliwienia przez wiarę. Jak zwykle w teologii św. Pawła rozwiązanie (= zbawienie w Chrystusie) poprzedza jego ocenę przeszłości i stawia pod znakiem zapytania wszystkie jej komponenty, włącznie z nomizmem przymierza.