

Andrzej Gieniusz CR

Dlaczego misja w teorii i praktyce Apostoła Narodów?

W świetle Dziejów Apostolskich możemy uznać Pawła z Tarsu za prawdziwego protagonistę misji postpaschalnej, misjonarza *par excellence* i wzór dla misjonarzy całego Kościoła nie tylko w czasach św. Łukasza, ale i na całą przyszłość. Rozmiar prowadzonej przez niego aktywności i głębia refleksji na temat misji, jaką możemy znaleźć w jego listach, ma jeszcze większe znaczenie. Zaskakuje więc to, że postać Pawła jako misjonarza jest odkryciem relatywnie nowym. Faktycznie prawie od początku, a na pewno od czasów św. Augustyna, był on odbierany przede wszystkim – jeśli nie wyłącznie – jako największy teolog pośród autorów nowotestamentowych albo jako pierwszy mistyk chrześcijański, który zdołał cudownie połączyć głębię i intensywność swego doświadczenia wewnętrznego z nadzwyczajną zdolnością do działania¹. Taki sposób widzenia wzmocnił się jeszcze od czasów, w których jego nauczanie na temat usprawiedliwienia przez wiarę zostało uznane za *articulum stantis Ecclesiae*². W konsekwencji aż do naszych czasów ceniono św. Pawła bar-

¹ Jako mistyka widzi Pawła przede wszystkim szkoła historii religii. Zwięźłą prezentację różnych ujęć Apostoła Narodów w badaniach ostatnich lat znajdzie czytelnik w: E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1981, s. 433-442.

² Na temat św. Pawła jako najważniejszego teologa dla zwolenników reformacji por. A. Gieniusz, *Identity markers o solus Christus – quale*

dziej za syntezę teologiczno-duchową, jaką zostawił Kościołowi w spadku, niż za jego aktywność misyjną, z kolei to, co dzisiaj dostrzega się coraz bardziej, a więc eminentnie misyjny charakter Pawłowego piśmiennictwa³, pozostawało niemal całkowicie w cieniu.

Współcześni badacze nie mają wątpliwości, że Paweł i jego misja są elementami, które się wzajemnie uzupełniają. Niemniej rodzi się pytanie: Czy Apostoł Narodów jest teologiem misji czy też teologiem misyjnym? Zawarty w nim dylemat dobrze ukazuje radykalność zmian, jakie dokonały się w studiach nad tematyką misji u św. Pawła w ostatnich dziesięcioleciach⁴. Odkryto mianowicie, że Pawłowa refleksja nad misją jest nie tylko jedną z najgłębszych w całym Nowym Testamencie, ale też dostrzeżono misyjność jako podstawową perspektywę całej jego pracy teologicznej. W ostatecznym rozrachunku okazuje się, że cała teologia Apostoła jest misyjna, została wypracowana przez niego i sformułowana ze względu na konkretne potrzeby jego misji, co więcej, sama w sobie stanowi już aktywność misyjną. Zapożyczając sformułowanie od D. Seniora, możemy powiedzieć, że Pawłowa „teologia misji w praktyce jest ekwiwalentem całości jego imponującej refleksji nad życiem chrześcijanina [...] i praktycznie obejmuje całą jego wizję chrześcijaństwa”⁵. Pierwszą konsekwencją tego stanu rzeczy jest fakt, że „rozdzielenie między

posta in gioco nella dottrina della giustificazione per fede in Paolo?, “Euntes docete” LIII/3(2000), s. 7-29.

³ Por. artykuły: N.A. Dahl, *The Missionary Theology in the Epistle to the Romans*, w: *Studies in Paul*, Minneapolis 1977, s. 70-94; J.Ch. Beker, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Edinburgh 1989, s. 303-306.

⁴ Przeciwwstawienie zaproponowane przez D.J. Boscha, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Brescia 2000, s. 177: „prima missionario – prima teologo”.

⁵ D. Senior, *The Foundations for Mission in the New Testament*, w: D. Senior, C. Stuhlmüller, *The Biblical Foundations for Mission*, Maryknoll, NY 1999, s. 161 i 164.

dzy misją Pawła i jego teologią jest pomyłką⁶. Drugą natomiast stanowi trudność, jeśli nie niemożliwość, zwięzłego przedstawienia teologii misji według św. Pawła. Po tym zastrzeżeniu nasze rozważania rozpoczniemy tam, gdzie swoją misję zaczął sam Paweł⁷, a więc od wydarzenia spod Damaszku.

Narodziny Pawłowego apostołatu: spotkanie ze Zmartwychwstałym w drodze do Damaszku

Dzieje Apostolskie zawierają przynajmniej trzy szczegółowe opisy tego, co przydarzyło się Szawłowi pod Damaszkiem, i w ramach Łukaszej terminologii ów fakt można bez cienia wątpliwości określić jako nawrócenie (9,1-19; 22,4-16 i 26,9-19). Przynajmniej trzy razy nawiązuje do tego wydarzenia także sam Paweł: Ga 1,11-17, 1 Kor 15,8-10 i 1 Kor 9,1-2⁸, czyni to jednak w sposób, który znacznie różni się od opisu Łukasowego, zastrzymajmy się więc nad tymi różnicami. Oto teksty Apostoła Narodów:

⁶ N.A. Dahl, *The Missionary Theology in the Epistle to the Romans*, s. 70. Por. także F. Hahn, *Mission in the New Testament*, s. 97.

⁷ Por. E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, s. 434.

⁸ Nie należą natomiast do tej kategorii ani Rz 7,13-21, ani Flp 3,2-11. Ten ostatni tekst jest użyteczny dla odtworzenia fizjonomii Pawła przed spotkaniem z Chrystusem, ale nic nie wskazuje na to, że nawiązuje do wydarzeń spod Damaszku, podczas gdy Rz 7,13-21 mówi z perspektywy chrześcijańskiego doświadczenia o jakimkolwiek Żydzie i ma na celu nie tyle prezentację chrześcijańskiej antropologii, ile dyskusję nad funkcją Prawa Mojżeszowego. Za uzasadnieniem takiej interpretacji Rz 7, oprócz klasycznej już monografii W.G. Kümmela (*Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, Hinrichs 1929), przemawiają szczególnie mocno argumenty przytoczone przez S. Romanello, *Una legge buna ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto*, Bologna 2000. Zob. także: A. Gieniusz, „Identity markers” o „solus Christus”, s. 22-25.

Ga 1,11-17:

¹¹Oświadczam więc wam, bracia, że głoszona przeze mnie Ewangelia nie jest wymysłem ludzkim. ¹²Nie otrzymałem jej bowiem ani nie nauczyłem się od jakiegoś człowieka, lecz objawił mi ją Jezus Chrystus (δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ). ¹³Słyszeliście przecież o moim postępowaniu ongiś, gdy jeszcze wyznawałem judaizm, jak z niezwykłą gorliwością zwalczałem Kościół Boży i usiłowałem go zniszczyć, ¹⁴jak w żarliwości o judaizm przewyższałem wielu moich rówieśników z mego narodu, jak byłem szczególnie wielkim zapaleńcem w zachowywaniu tradycji moich przodków. ¹⁵Gdy jednak spodobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją, ¹⁶aby objawić Syna swego we mnie (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί), bym Ewangelię o Nim głosił poganom, natychmiast, nie radząc się ciała i krwi, ¹⁷ani nie udając się do Jerozolimy, do tych, którzy apostołami stali się pierwszej niż ja, skierowałem się do Arabii, a później znowu wróciłem do Damaszku.

1 Kor 15,8-10:

⁸W końcu, już po wszystkich, ukazał się także i mnie jako poronionemu płodowi (ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερὶ τῷ ἐκτρώματι ὄφθη κάμοι). ⁹Jestem bowiem najmniejszy ze wszystkich apostołów i niegodzien zwać się apostołem, bo prześladowałem Kościół Boży. ¹⁰Lecz za łaską Boga jestem tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna; przeciwnie, pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną.

1 Kor 9,1-2:

¹Czyż nie jestem wolny? Czyż nie jestem apostołem? Czyż nie widziałem Jezusa, Pana naszego (οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα)? Czyż nie jesteście moim dziełem w Chrystusie? ²Jeżeli nawet nie jestem apostołem dla innych, dla was na pewno nim jestem. Albowiem wy jesteście pieczęcią mego apostołowania w Panu.

Jak widać z powyższych tekstów, dla Apostoła Narodów – podobnie zresztą jak i dla autora Dziejów Apostolskich – spotkanie ze Zmartwychwstałym w drodze do Damaszku było wydarzeniem, które całkowicie przemieniło jego życie. Niemniej, poza stwierdzeniem samego faktu, Paweł listów – w wyraźnym kontraście z Pawłem Dziejów Apostolskich – w żaden sposób nie rozpisuje się na ten temat; przeciwnie, zadziwia lakonicznością i trzeźwością. Co więcej, różnica pomiędzy obiema narracjami nie sprowadza się wyłącznie do maksymalnej zwięzłości Pawłowych aluzji. Nie mniej zastanawiający jest również fakt, że Paweł nigdy nie opowiada swego doświadczenia spod Damaszku ze względu na nie samo, ale wyłącznie po to, by uzasadnić nie ludzkie pochodzenie swej Ewangelii i swego apostołatu. Najbardziej zdumiewa jednak coś jeszcze innego: w samym opisie wydarzenia Apostoł nigdy nie używa – w przeciwieństwie do Łukasza – terminu „nawrócenie” ani jego pochodnych; zamiast nich mówi natomiast o powołaniu. Właśnie to spostrzeżenie dało początek kontrowersji na temat tego, jak należałoby poprawnie definiować naturę owego spotkania: czy było to nawrócenie czy powołanie? Zanim spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie, zwróćmy uwagę na kilka innych szczegółów, które pozwolą nam lepiej uświadomić sobie, co się tam właściwie zdarzyło.

Paweł wobec swojej przeszłości

Powyższe teksty wystarczająco jasno ukazują, że przed Damaszkiem Paweł był Żydem mocno związanym z religią ojców i szczególnie gorliwym jej obrońcą (Ga 1,13-14 oraz Flp 3,4-6). Nie wydaje się ponadto, by fakty te stanowiły dla Pawła chrześcijanina powód do wstydu. Przeciwnie, w licznych wypowiedziach (poza naszymi tekstami por. także 2 Kor 2,22; Rz 3,1-2, a zwłaszcza 9,1-5) wzmiankuje o swych żydowskich korzeniach i czyni to z dumą. Jeśli (na przykład w Flp 3,7-9) określa swój dotychczas

sowy багаż kulturowy i religijny jako „stratę” i „śmieci”, czyni to wyłącznie po to, aby ukazać nieporównywalną wielkość „poznania Jezusa Chrystusa”. Jego wartość jest tak ogromna, że wszystko inne Apostoł usuwa w cień. Fakt, że jest ono w stanie przesłonić wszystko to, co dotychczas stanowiło najjaśniejsze punkty Pawłowego życia, świadczy dobitnie o sile nowego światła. Nie oznacza to jednak, że owo „wszystko inne” samo w sobie jest bez wartości ani że jest antywartością. Przeciwnie, „wszystko inne” może służyć za punkt odniesienia wyłącznie dlatego, że ma wartość samo w sobie. Hiperbola ma bowiem sens argumentacyjny tylko wówczas, gdy dotyczy zastawienia dwóch wartości spod tego samego znaku, a jej efekt jest odwrotnie proporcjonalny do wartości wyjściowej: gdyby ta miała być równa zeru, wystarczyłaby już jedynka, by ją usunąć w cień⁹. Nic więc dziwnego, że jeśli Paweł wstydzi się czegoś i coś odrzuca, to nie jest to jego przeszłość jako taka, a tylko fakt prześladowania w jej imieniu pierwszych chrześcijan (Ga 1,13; 1 Kor 15,9; Flp 3,6).

Podstawowa treść objawienia

Jedynym przedmiotem widzenia, ukazywania się i objawienia w powyższych tekstach jest odpowiednio „Jezus nasz Pan”, „Chrystus”, „Jezus Chrystus, Syn Boży”. Ta osobliwość staje się jeszcze bardziej zadziwiająca, jeśli zwrócimy uwagę na paradygmat powołania prorockiego, w oparciu o który Paweł przedstawia swe doświadczenie w Ga 1,11-17. W powołaniu prorockim Starego Testamentu momentem centralnym było powierzenie misji (por. Iz 6,9-13; Jr 1,9-10), tymczasem w Ga 1,16 treścią objawienia i zarazem misji jest „Syn Boży”, i tylko On. Osoba Jezusa Chrystusa definiuje zatem zarówno doświadczenie Paw-

⁹ Szerzej na temat tej figury retorycznej zob.: E.W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible. Explained and Illustrated*, MI 1997, s. 423-428; B.M. Garavelli, *Manuale di retorica*, Milano 1988, s. 180-186.

ła, jak też jego ewangelizację. Aby dokładniej uświadomić sobie wagę tego sformułowania, trzeba wziąć pod uwagę i to, że doświadczenie damasceńskie nie oznacza w życiu Pawła jakiegoś nowego, pogłębionego zrozumienia postaci Jezusa Chrystusa, lecz zmianę o niewyobrażalnym dla nas, przywykłych do złotych i srebrnych krzyży i krzyżyków, radykalizmie. W złoczyńcy ukrzyżowanym przez ludzi i przeklętym przez Boga (por. Ga 2,13: „Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem, bo napisane jest: Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie”) zaczyna dostrzegać chwalebne Syna Boga. Przedchrześcijańskie przekonania Pawła nie mogły bowiem być inne od przekonań jego przyszłych słuchaczy, zarówno Żydów, jak i pogan. Ich opis dokonany przez M. Hengela doskonale oddaje radykalizm zmiany, jakiej pod Damaszkiem zażądano od przyszłego Apostoła Narodów: „Gdy Paweł w swym przepowiadaniu misyjnym mówi o «ukrzyżowanym Chrystusie» (1 Kor 1,23; Ga 3,1), jego greckojęzyczni słuchacze ze Wschodu, od Jeruzalem do Illirii (Rz 15,19), wiedzieli, iż ów «Chrystus» – tytuł, który dla Pawła stał się już imieniem własnym – umarł śmiercią szczególnie okrutną i haniebną, śmiercią zarezerwowaną wyłącznie dla zatwardziałych kryminalistów, zbuntowanych niewolników i dla rebeliantów przeciwko państwu rzymskiemu. Przepowiadanie, iż ten ukrzyżowany Żyd, Jezus Chrystus, mógłby być naprawdę boską istotą posłaną na ziemię, synem Boga, Panem wszystkiego i przyszłym sędzią świata, musiała w uszach każdego myślącego człowieka brzmieć wówczas jak absolutne <szaleństwo> i bezczelność”¹⁰.

Jedną z charakterystyk właściwych tylko tekstowi Ga 1,16 jest określenie odbiorcy objawienia się Syna Bożego: ἐν ἐμοί, „we mnie”. Jeśli owa konstrukcja nie jest równoważnikiem celownika, co często zdarza się w grece Nowego Testamentu, ale znacznie rzadziej w Pismach Apostoła Narodów, mogłaby ona wskazywać

¹⁰ M. Hengel, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia 1988, s. 121 (zob. ponadto s. 116-120).

na pewien rodzaj interioryzacji objawienia, który antycypowałby myśl o „Chrystusie, który żyje we mnie” z Ga 2,20. W takim przypadku spotkanie ze Zmartwychwstałym pod Damaszkiem nie tylko zmieniłoby dotychczasowy kierunek życia Pawła, lecz także zainicjowałoby w nim wewnętrzną obecność Chrystusa, która będzie odtąd nadawała formę całemu życiu Apostoła i z tegoż życia uczyni objawienie Syna Bożego: Chrystus niejako pochłania „ja” Pawła¹¹. W konsekwencji adresatem objawienia Syna Bożego byłby nie tylko sam przyszedłszy Apostoł Narodów, ale i wszyscy ci, do których Bóg go posyła, i dla których właśnie jego osoba i jego sposób działania, jako całkowicie „uchrystusowione”, staną się nowym Damaszkiem – miejscem spotkania z samym Zmartwychwstałym.

Objawienie Jezusa Chrystusa, jakiego Paweł doświadczył w wydarzeniu spod Damaszku, nie było zatem celem samym w sobie, ale dokonało się ze względu na ewangelizację pogan, to znaczy tych wszystkich, którzy nie byli Żydami. Co więcej, ewangelizacja nie tylko nie jest drugorzędny dodatkiem do objawienia ani tym bardziej jakimś *optional*, ale stanowi jej pierwszorzędny cel¹². Owo powiązanie spotkania ze Zmartwychwstałym z powołaniem do głoszenia Ewangelii wśród pogan jest szczególnie wyraźne w Ga 1 i bez wątpienia musiało odbić się na stylu życia i sposobie rozumienia swej tożsamości przez Pawła chrześcijanina. W tym świetle staje się także zrozumiałe, dlaczego rozpoczyna on większość swoich listów, przedstawiając się jako Apostoł Narodów (Rz 1,1; 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1; Ga 1,1).

Równie oczywisty jest fakt, że wydarzenie spod Damaszku miało swój oddźwięk w Pawłowym rozumieniu zarówno historii zbawienia jako takiej, jak i osobistego dziedzictwa religijnego, a w szczególności zbawienia, jakie ono umożliwiało. Zbawienie

¹¹ A. Pitta, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1996, s. 95.

¹² Obszerniej na ten temat J.D.G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law*, Louisville 1990, s. 94.

przyniesione przez Jezusa Chrystusa, ukrzyżowanego i zmarłych wstającego, nie było tylko zbawieniem dla wszystkich, Żydów i Greków. Fakt, że potrzeba było aż takiego Zbawiciela, ukazał Pawłowi, iż wszystko, co było przedtem, nie wystarczało, i że wydarzenie Chrystusa ma charakter eschatologiczny (*de-fini*-tywny).

Trzy nie-powody Pawłowego apostołatu

To, co powiedzieliśmy na temat Pawłowego powołania jako początku jego chrześcijańskiego życia i nierozzerwalnie związanej z nim misji głoszenia Ewangelii poganom, pozwala sformułować kilka wniosków co do powodu(ów) Pawłowej misji, które oczywiście decydują również o jej konkretnym kształcie (gdzie, kiedy, jak). Zanim przejdziemy do jedynego powodu, który naprawdę się liczy, trzeba wskazać trzy pseudopowody, które zbyt długo w naukowej dyskusji ograniczały czy wręcz fałszowały rozumienie zarówno teologii Apostoła Narodów, jak i jego praktyki apostołskiej. A zatem poniżej przedstawiamy trzy nie-powody.

Żadna frustracja w ramach judaizmu

Według wielowiekowej tradycji interpretacyjnej, która szczególnie popularnością cieszyła się w ramach myśli protestanckiej, u podstaw teologii i apostołatu Pawła miałyby leżeć podwójna frustracja: (1) obsesyjne poczucie winy spowodowane niemożliwością pozytywnej odpowiedzi na wymogi moralne judaizmu (Prawa) oraz/albo (2) z jednej strony protest przeciwko żydowskiemu ekskluzywizmowi, który miałby zamknąć bramy zbawienia dla nie-Żydów, a z drugiej – prześladowanie chrześcijan pochodzenia żydowskiego, którzy wprawdzie otwarli owe bramy, ale kosztem utraty żydowskiej tożsamości¹³. Niezależnie od faktu, że obie

¹³ Twórcą tej hipotezy jest W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London 1965, s. 67: „His very

frustracje wzajemnie się wykluczają i nie mogły jednocześnie dręczyć Pawła w jego przedchrześcijańskim życiu, opisy jego powołania, które nieco wyżej analizowaliśmy, całkowicie wykluczają podobne powody. Paweł przed swym spotkaniem ze Zmartwychwstałym nie tylko nie doświadczał frustracji, ale był wręcz dumny z poziomu swego życia religijnego i moralnego oraz z religii swoich ojców. Zamiast „świadomości introspektywnej”, pełnej poczucia winy i wyrzutów sumienia, miał sumienie pewne i spokojne (K. Stendahl). Owa duma stanowiła również część jego chrześcijańskiego życia, w którym przedchrześcijańska przeszłość została przemyślana na nowo i zinterpretowana w świetle bogactwa życia w Chrystusie, niemniej nigdy nie była zanegowana czy oceniona jako grzeszna czy zepsuta sama w sobie.

Podobnie jest z opinią, że Paweł czuł się sfrustrowany z powodu żydowskiego ekskluzywizmu. Judaizm jego czasów był znacznie bardziej otwarty, niż nam się jeszcze niedawno wydawało, i Paweł był tego doskonale świadomy. T.L. Donaldson przedstawił obszerną dokumentację, która nie tylko udowadnia, że domniemane zamknięcie się judaizmu w I wieku było znacznie mniej radykalne niż to, które jeszcze dzisiaj proponują niektórzy pauliści, ale że już wtedy istniał rodzaj żydowskiego uniwersalizmu przewidujący różne sposoby włączenia pogan w przymierze Izraela z jego Bogiem (eschatologiczna pielgrzymka, kategoria sprawiedliwych pogan, prozelici)¹⁴. W konsekwencji Paweł chrześcijanin, zamiast odrzucać partykularyzm swych rodaków, dążył do tego, by dokonać rewizji ich własnego uniwersalizmu¹⁵, a przed swym

extreme devotion to the Law may have been a shadow of the agony he felt for those without the Law; his human sympathies would be in conflict with his creed”.

¹⁴ *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World*, Minneapolis, MN, Fortress 1997. Na temat zasadniczej otwartości soteriologii judaizmu zob. także: R. Jospé, *The Concept of the Chosen People: An Interpretation*, „Judaism” 43(1994), s. 127-148, zwłaszcza s. 134-135.

¹⁵ T.L. Donaldson, „*The Gospel That I Proclaim among the Gentiles*” (Ga 2-2): *Universalistic or Israel-Centred*, w: *Gospel in Paul. Studies on Corinthians*,

spotkaniem z Chrystusem prześladował chrześcijaństwo otwarte na nie-Żydów nie dlatego, że proponowało ono uniwersalizm, ale dlatego że ten rodzaj uniwersalizmu uważał za błędny¹⁶.

Żaden pesymizm odnośnie do ludzkiej natury

Punktem wyjścia dla Pawłowego apostołatu nie jest frustracja judaizmem ani pesymistyczna analiza tragicznej sytuacji ludzkości jako takiej. W przeciwieństwie do tego, co mówi prawie cała tradycja luterańska i niektórzy współcześni badacze, model teologii uprawianej przez Apostoła Narodów w żaden sposób nie odpowiada maksymie, która ostatnio stała się bardzo modna: *from plight to the solution*¹⁷. Prawdą wydaje się natomiast jej dokładna odwrotność¹⁸. Faktycznie ani Paweł, ani jego rodacy nie mieli pesymistycznej wizji życia i świata. Najpowszechniejsza była raczej opinia, że człowiek jest w stanie odpowiedzieć na Boże wymagania, a w wypadku wykroczeń i niewierności zawsze istniały sposoby ekspiacji¹⁹.

Ponieważ wyżej wzmiankowani autorzy odwołują się do Rz 1–3 jako podstawowego u Pawła argumentu za pesymistyczną wizją ludzkich możliwości, poświęcimy temu tekstowi nieco więcej uwagi. Jego specyfika staje się jasna, gdy porówna się go

Galatians and Romans for Richard N. Longenecker, red. L.A. Jervis, P. Richardson, Sheffield, UK 1994, s. 166-193.

¹⁶ Nieco szerzej na ten temat piszę w: „*Identity markers*” o „*solus Christus*”, s. 15.

¹⁷ F. Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, Leiden – New York – Köln 1989.

¹⁸ Zwięzłą krytykę można znaleźć w: A. Gieniusz, „*Identity markers*” o „*solus Christus*”, s. 19-20; tegoż, *Romans 8:18-30: „Suffering Does Not Thwart the Future Glory*”, Atlanta, GA, 1999, s. 45 i 167.

¹⁹ Na ten temat por. magistralne opracowanie: E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*.

z sytuacją argumentacyjną Listu do Galatów. Tam teza o usprawiedliwieniu przez wiarę służyła przede wszystkim obronie wystarczalności zbawczego dzieła Chrystusa, a czyniono to w opozycji do judeochrześcijan, którzy usiłowali wprowadzić uczynki Prawa jako jeszcze jeden czynnik zbawczy, obok Chrystusa. Sytuacją argumentacyjną²⁰, w której Pawłowa teza została sformułowana, był zatem konflikt wewnątrzkościelny. W Liście do Rzymian Apostoł przedstawia 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 (παντὶ τῷ πιστεύοντι Ἰουδαίῳ τε πρώτον καὶ Ἑλληνι powtórzone w 2,9; 2,10; 3,9)²¹. 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 argumentacyjną²². Nie prezentując usprawiedliwienia przez wiarę w sposób absolutny, ale w opozycji do żydowskiej drogi usprawiedliwienia (uczynki Prawa), musi najpierw przekonać swych słuchaczy o niewystarczalności tej ostatniej, i musi

²⁰ 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*, w: *The Romans Debate*, red. K.P. Donfried, Hendrickson 1991, s. 131.

²¹ Poza diadą „Żyd/Grek” uniwersalizm teologicznego spojrzenia Apostoła w Liście do Rzymian ujawnia się także w częstym użyciu zaimków „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; 10,4,11-13; 11,32).

²² Z tego względu hipoteza o radykalnej ewolucji poglądów św. Pawła na temat usprawiedliwienia i Prawa, jaka rzekomo dokonała się pomiędzy Listem do Galatów i Listem do Rzymian, nie wydaje się przekonująca.

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, że Prawo zawiera już wszystko, co potrzebne do zbawienia, usprawiedliwienie przez wiarę w Chrystusa i „bez uczynków prawa” (3,21 n.) musiałyby 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 myślenia²³, 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 3,21 n. czy też jeszcze lepiej od 5,1 n. – najpierw przekonuje swego żydowskiego interlokutora, że wszyscy, Żydzi i Grecy, znajdują się „pod panowaniem grzechu” (3,9: προητιασάμεθα γὰρ Ἰουδαῖ

²³ Powyższa obserwacja odnosi się do tych interpretacji Rz 1–5, które widzą tam rozumowanie od przyczyn do skutków, czy też – w terminologii, która ostatnio stała się modna – *from plight to solution* (zob. na przykład: F. Thielman, dz. cyt.). Tego rodzaju interpretacje bezpodstawnie utożsamiają układ dyskursu (*dispositio*) z zależności przyczynowo-skutkową pomiędzy jego poszczególnymi częściami. Jak słusznie zauważa J.-N. Aletti (*Israël et la Loi dans la lettre aux Romain*, Paris 1998, s. 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 por.: A. Gieniusz, *Romans 8:18-30: „Suffering Does Not Thwart the Future Glory”*, s. 45 i 167.

ίους τε καὶ Ἑλληνας 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”²⁴, wskazuje, że 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, to znaczy są poza sferą panowania Boga i pozostają wystawieni na Jego gniew. W oczach Żyda, świadomego, że wraz z Prawem otrzymał sposoby pojednania się z Bogiem, tego rodzaju stwierdzenie nie mogło być niczym innym, jak całkowitym nieporozumieniem co do jego sytuacji religijnej. Pewien tego, że dzięki posiadaniu Prawa jest „specjalnie uprzywilejowany”²⁵, nigdy nie zaliczyłby się do kategorii grzeszników²⁶, chyba że najpierw udowodniłoby mu się, iż jego oczekiwania w stosunku do Prawa są pozbawione podstaw. To właśnie czyni Apostoł w Rz 1,18 – 3,20, opierając się na dwóch fundamentalnych zasadach samego Prawa: odpłacie według uczynków i bezstronności Boga²⁷. Doskonałe potwierdzenie

²⁴ R. Penna, *Apocalittica enochica in s. Paolo: il concetto de peccato*, RicSBib VII (1995) 2, s. 66-69.

²⁵ D.A. Campbell, *A Rhetorical Suggestion Concerning Romans 2*, w: *Society of Biblical Literature 1995 Seminar Papers: One Hundred Thirty-First Annual Meeting November 18-21, 1995, Philadelphia, Pennsylvania, Atlanta, GA 1995*, s. 155.

²⁶ Na temat rozróżnienia pomiędzy tymi, którzy grzeszą, i grzesznikami zob.: M. Winninge, *Sinners and the Righteous: A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters*, Stockholm 1995.

²⁷ 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, widzącej w tych rozdziałach Pawłowy dowód na uniwersalność grzechu jako taką, mający na celu obudzenie sumień, sprowokowanie do nawrócenia i ewentualne wyeksponowanie całkowicie niezasłużonego charakteru usprawiedliwienia – po raz pierwszy zaproponował

faktu, że 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 (por. 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”.

Słowa Rz 1,18 – 3,20 stanowią zatem konieczne przygotowanie terenu, podczas gdy wersety 3,21-22 ponownie przywołują główną tezę całego listu (1,17-18), jednak ze znaczącymi uzupełnieniami, które z jednej strony precyzują jej zawartość, a z drugiej – czynią ją bardziej radykalną: χωρὶς νόμου οραζ̄ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ²⁸. 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

J.-N. Aletti, *Rm 1,18 – 3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?*, *Bib* 69(1988), s. 47-62; cieszy się ona coraz większą popularnością. Zob. też: R. Penna, *Rom 1,18 – 2,29. Tra predicazione missionaria e prestito ambiennale*, w: *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Milano 1991, s. 126-134; A. Pitta, *Soltanto i pagani oggetto dell'ira di Dio? (Rom 1,18-32)*, *PseV* 26(1993), s. 175-188; T.H. Tobin, *Controversy and Continuity in Romans 1:18 – 3:20*, *CBQ* 55(1993), s. 298-318; G. Barbaglio, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Bologna 1999, s. 559-582.

²⁸ Por. poniższą synopsę obu tekstów, zaprezentowaną uprzednio w: A. Gieniusz, *Romans 8,18-30: „Suffering Does Not Thwart the Future Glory”*, s. 25.

Rz 1,16-17

παντὶ τῷ πιστεύοντι
δικαιοσύνη θεοῦ
ἀποκαλύπτεται
ἐκ πίστεως εἰς πίστιν

Rz 3,21-22

Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου
εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας
δικαιοσύνη θεοῦ
πεφανέρωται
διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ

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”. Nie grzech i beznadzieja ludzkiego położenia, ale Bóg, który usprawiedliwia w Chrystusie, stanowi pierwsze słowo Pawłowej Ewangelii i punkt wyjścia jego teologicznej refleksji. A jeśli nawet porządek przedstawiania w ramach konkretnego dyskursu ze strategicznych względów jest czasem inny, nie należy go mylić z porządkiem logicznego wynikania. Paweł nie doświadczył Chrystusa na podstawie analizy ludzkiej grzeszności, ale dzięki temu, że poprzez swoje chrześcijańskie doświadczenie uświadomił sobie jej faktyczny rozmiar.

Żadna teologia zza biurka

Ostatnią podstawą Pawłowego apostołatu, którą należy wykluczyć, byłaby systematyczna refleksja teologiczna, którą dzisiaj często określa się przydawką „zza biurka”. Jeśli katalizatorem jego teologii nie było ani subiektywne poczucie winy, ani pesymistyczna wizja ludzkiej kondycji, to jeszcze mniej było nim rozumowanie oparte na jakimś uniwersalnym *principium*, z którego należało tylko wyciągnąć teologiczne i apostołskie implikacje. U podstaw życia, teologii i ewangelizacji Apostoła Narodów znajduje się wydarzenie, doświadczenie religijne, odkrycie, które pozwoliło mu zobaczyć w nowym świetle wszystkie poprzednie doświadczenia i przekonania i nadało kształt zarówno jego nowemu życiu, jak i sposobowi uprawiania refleksji teologicznej. Nie przez przypadek Paweł, broniąc swego stylu apostołowania i swojej Ewangelii, nie ucieka się do żadnych innych sposobów, by je usprawiedliwić, jak tylko do opisu tego doświadczenia. Refleksja nad spotkaniem ze Zmartwychwstałym pod Damazkiem jest punktem wyjścia do wszystkiego, co istotne w życiu Pawła

chrześcijanina. Opisanie go wystarczy jako uprawomocnienie własnej teologii i własnego apostołatu²⁹.

Zakończenie – fundamentalny charakter spotkania z Chrystusem

„Jezus, nasz Pan”, „Chrystus”, „Jezus Chrystus, Syn Boży” nie tylko był jedynym przedmiotem widzenia, ukazywania się i objawienia w opisach doświadczenia, które dało początek chrześcijaństwu Pawła, lecz pozostał także punktem wyjścia dla jego teologicznej refleksji i podstawową treścią całego późniejszego życia. Teksty, które za chwilę przytoczymy, są z tej perspektywy emblematyczne:

Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie (Ga 2,20).

⁷Ale to wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. ⁸I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa ⁹i znalazł się w Nim – nie mając mojej sprawiedliwości, pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość, otrzymaną przez wiarę w Chrystusa, sprawiedliwość pochodzącą od Boga, opartą na wierze – ¹⁰przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach – w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, ¹¹dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych (Flp 3,7-11).

W odniesieniu nie tylko do siebie samego, ale i do życia każdego chrześcijanina we wszystkich jego aspektach, a zatem wyklu-

²⁹ Por. szczegółowe i przekonujące ukazanie centralnego charakteru doświadczenia damasceńskiego w życiu Pawła i w jego uprawianiu teologii w: S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, Tübingen 1984.

czając jakiegokolwiek wyjątki³⁰, Apostoł w 1 Kor 1,30 prezentuje Chrystusa jako punkt wyjścia: „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 pośrednictwa³¹. 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 (por. *passivum divinum* ἐγενήθη) wszystko, co potrzebne do zbawienia. Szukać zbawienia gdzie indziej jest nie tylko bezcelowe, ale błędne i szkodliwe, ponieważ w ten sposób nie pozwala się znaleźć go w jedynym miejscu, w którym może być znalezione: w Chrystusie.

Spotkanie z Chrystusem ma fundamentalne znaczenie nie tylko dla życia samego Pawła i dla kształtu całej jego teologii. Stanowi ono również zarówno treść, jak i formę jego apostołatu. Dla Pawła bowiem głosić Ewangelię to nie tylko, a już na pewno nie wyłącznie, mówić i przekonywać. Ewangelizować oznacza dla niego przede wszystkim stwarzać tym wszystkim, do których jest posłany, okazję do spotkania ze Zmartwychwstałym i przeżycia własnego Damaszku, w którym „Żyjącego spośród umarłych” można dotknąć i usłyszeć również dzisiaj. Nie osobiście jednak, jak miało to miejsce dwadzieścia wieków temu, ale

³⁰ Wyliczając atrybuty Chrystusa, św. Paweł rozpoczyna od najbardziej widocznych, by skończyć na najbardziej wewnętrznych, innymi słowy – od bezpośrednich do tych, które stoją u podstaw.

³¹ Na temat metonimicznego charakteru wszystkich atrybutów, które w tym zdaniu odnoszą się do Chrystusa i ich uniwersalizującej funkcji por.: A. Pitta, *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Casale Monferrato 1998, s. 98-108.

dotknąć i usłyszeć Go w tym, który głosi dobrą nowinę, ponieważ pozwolił on tak ogarnąć się Chrystusowi, że w sobie samym objawia Syna Bożego (por. Ga 2,10).

Il “perchè” della missione in teoria e pratica dell’Apostolo delle genti.

«Gesù nostro Signore», «Cristo», «Gesù Cristo Figlio di Dio» non era soltanto l’unico oggetto rispettivamente di vedere, di apparire e della rivelazione nelle descrizioni che Paolo offre della sua esperienza inaugurale, ma è rimasto anche l’unico punto di partenza della sua riflessione teologica e il contenuto di tutta la sua esperienza. L’incontro con il Risorto nei pressi di Damasco è perciò non soltanto la vera causa dell’attività missionaria dell’Apostolo della gente ma definì anche la sua modalità principale: offrire ai destinatari della missione la possibilità di incontrare anche loro il Risorto nella persona e nell’agire del Suo messaggero.