

Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 3

ROK LII

1999

A R T Y K U Ł Y

ks. Andrzej Gieniusz CR

TRÓJJEDYNY WOBEC CIERPIEŃ OBECNEGO CZASU WEDŁUG RZYMIAN 8, 18–30

Dla zorientowanych w egzegetycznej dyskusji nad Rz 8, 18-30 w ostatnich kilkudziesięciu latach sformułowanie tytułu niniejszego artykułu może stanowić pewne zaskoczenie. Jeśli bowiem tematyka trynitarna fragmentu zyskała już sobie w egzegezie prawo obywatelstwa, którego nikt nie neguje¹, to znaczenie a nawet sama obecność problematyki cierpienia w Rz 8, 18-30 jest nadal przedmiotem poważnych kontrowersji, a wcale nierzadkim zjawiskiem jest jej całkowita negacja lub przynajmniej zepchnięcie na drugi plan². Emblematiczna pod tym względem jest opinia I. de la Potterie, który — broniąc swej struktury Rz 8, 14-30 — wyraża się następująco: „Dans l’ensemble du passage, le thème des παθήματα ne joue qu’un rôle secondaire”³. Moja propozycja interpretacji Rz 8, 18-30 jest dokładną

¹ Por. już uwagi O. Michela w jego komentarzu do Rzymian, ostatnio jeszcze bardziej zradyalizowane w Dunn, *Romans I-VIII*.

² Zwłaszcza W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloh 1988, 284: “Die folgenden drei Variationen zum Thema ‘Seufzen im Leiden’ begründen nämlich nicht den qualitativen Unterschied von gegenwärtigem Leiden und kommender Herrlichkeit, sondern das zukünftige Hoffnungsgut selbst und als solches. Podobnie U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, Zürich, Einsiedeln, Köln 1987, II, 151.

³ «Le chrétien conduit par l’Esprit dans son cheminement eschatologique (Rom 8, 14)» w L. de Lorenzi (ed.), *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8* (Benedictina 1), Rome 1976, 262.

odwrotnością opinii francuskiego egzegety: cierpienie jest pierwszorzędny problemem całego fragmentu, a wszystkie inne tematy czy motywy pełnią rolę służebną w ramach argumentu, w którym Apostoł uzasadnia, że „cierpienia obecnego czasu nie stanowią zagrożenia dla chwały, która ma się w nas objawić”.

Końcowa część tego ostatniego zdania jest nowym tłumaczeniem w. 18, który — moim zdaniem — funkcjonuje jako nagłówek całej perykopy. Poniższe uwagi mają za zadanie uzasadnić zarówno proponowane tłumaczenie i funkcję w. 18 jako nagłówka, jak też spójność Pawłowej tezy w tym wierszu z zawartością wierszy, które po nim następują (19-30). Przedtem jednak przyjrzyjmy się najpierw zwięzłemu *status quaestionis*.

1. TRUDNOŚCI RZ 8, 18-30 — PRÓBA SPROWADZENIA DO WSPÓLNEGO MIANOWNIKA

Trudności ze zrozumieniem Rz 8, 18-30 jako spójnej całości argumentacyjnej oraz spory wokół właściwej interpretacji poszczególnych elementów tego tekstu są powszechnie znane i nie wydaje się, by postęp, jaki miał miejsce w studiach Pawłowych w ciągu ostatnich dziesięcioleci, przyniósł w tym zakresie znaczące zmiany. Nie tylko nie udało się osiągnąć zgody co do starych problemów, ale na wielowiekowy spór o tożsamość κτίσις w ww. 19-22 nałożyło się jeszcze kilkanaście dodatkowych kontrowersji, dotyczących precyzyjnego znaczenia kilku innych terminów czy wyrażeń fragmentu (np. ἀποκαταδοκία, ματαλότης, οὐχ ἔκοῦσα, ἀπαρχή), jego struktury literackiej i retorycznej *dispositio* oraz podłoża kulturowego, które miałyby w nim dominować (*background*). Co więcej, mimo iż dla większości egzegetów druga część ósmego rozdziału stanowiła i stanowi punkt centralny całego *Listu do Rzymian*⁴, ci sami autorzy reprezentują znacząco odmienne stanowiska nawet w kwestii delimitacji perykopy (8, 14-30; 8, 17-30; 8, 18-27; 8, 18-30). Nic więc dziwnego, że w takiej sytuacji istnieje cały wachlarz opinii co do tego, jaki jest zasadniczy temat tych dziesięciu (18-27), trzynastu (18-30), czternastu (17-30) czy siedemnastu (14-40) wierszy, którego najświeższym przykładem są trzy prace egzegetyczne opublikowane w latach dziewięćdzie-

⁴ Por. na przykład G. O. GRIFFITH, «The Apocalyptic Note in Romans», *ExpTim* 56 (1945) 153, który nazywa Rom 8, 18-30 “a crowning passage of the letter;” H. SCHLIER, «Das, worauf alles wartet: Eine Auslegung von Römer 18,18–30» w H. KUHN et al. (ed.), *Interpretation der Welt* (FS. R. Guardini), Würzburg 1965, 599–616, 599; “der Höhepunkt” i zupełnie ostatnio: J. D. G. DUNN, *Romans 1–8* (WBC 38A), Dallas, TX 1988, 466n: “This passage is the climax of the discussion in chap. 8 ... More important, it is the climax to chaps. 6–8, and indeed of 1:18–8:30 ...”

siątych, całkowicie lub w poważnym zakresie poświęcone naszemu tekstowi⁵. Niezależnie od kilku zbieżności w zakresie szczegółów o mniejszej wadze znajdują się one faktycznie na antypodach odnośnie do wszystkiego, co mogłoby mieć decydujące znaczenie dla interpretacji całego fragmentu: delimitacja, główny temat i tło kulturowe, przeciwko któremu Apostoł miałby prezentować swój argument. Śmiało można więc stwierdzić, że określenie, które na temat drugiej połowy Rz 8 sformułował św. Augustyn: *capitulum obscurum*, do dziś nie straciło swej aktualności⁶. Jeśli takie są trudności, które czynią Rz 8, 18-30 placem egzegetycznego boju, czy istnieje jakaś możliwość ich hierarchizacji i sprowadzenia do jednej podstawowej?

Dla św. Augustyna podstawową trudnością w interpretacji Rz 8, 18-30 był fakt, że *non satis aparet, quam nunc Apostolus vocat creaturam*. Znaczenie terminu κτίσις, jak zaznaczono powyżej, pozostaje również dzisiaj *jednym* z punktów ożywionej dyskusji. Dla współczesnej egzegezy *zasadniczy* problem wydaje się jednak znajdować gdzie indziej, mianowicie w precyzyjnej funkcji niewielkiej partykuły na początku wiersza 19: γάρ. Faktycznie, wedle wszelkich wskaźników typu formalnego wiersz 18 zawiera podstawową tezę, którą Apostoł ma zamiar wyjaśniać, bronić czy udowadniać; w retorycznej terminologii reprezentuje on zatem jego *propositio*⁷. Wzmiankowane wyżej γάρ implikuje, że następujące po w. 18 mikrojednostki literackie (19-22; 23-25; 26-27 i 28-30) winny przynosić uzasadnienie tezy z wiersza 18, czyli z retorycznego punktu widzenia — funkcjonować jako jej *probatio*. Tymczasem tradycyjne rozumienie Pawłowej *propositio* w sensie „kalkulacji”: „Sądzę bowiem, że cierpień terazniejszych *nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić*,” nie tylko nie wydaje się być w żaden sposób udowodniane w wierszach 19-30, ale nawet w ogóle niemożliwe do udowodnienia⁸. Obserwacja, którą poczynił na ten temat F. Godet,

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

⁶ W *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber*, I 67.1 (CCLat 44A.164-165). Podobną opinię wyraził ostatnio (1987) w swym komentarzu do *Rzymian* H. SCHLIER, 259.

⁷ Odnośnie do formalnych charakterystyk i funkcji *propositio* w piśmiennictwie św. Pawła por. J.-N. ALETTI, *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode*, NTS 38 (1992) 385–401; idem, «Paul et la rhétorique. État de la question et propositions» w J. SCHLOSSER (ed.), *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB (Strasbourg, 1995)* (LD 165), Paris 1996, 27–50.

⁸ Stąd stwierdzenie: “In realtà Paolo non vuol ‘provare’ quanto ha appena affermato, ma solo ampliare, precisare ulteriormente quanto già ha affermato con la sua autorità. Quanto viene

pozostaje nadal emblematyczna i pomimo wszystkich prób interpretacji Rz 8, 18-30, jakie miały miejsce od odległego 1890 roku, po dzień dzisiejszy zachowuje swą trafność:

W. 19: «**Ponieważ oczekiwanie stworzenia wygląda objawienia się synów Bożych.**» — Znaczenie owego *ponieważ*, i w konsekwencji cel całego fragmentu, który po nim następuje, bywa interpretowane na wiele różnych sposobów. Wedle jednych prawda kalkulacji, w. 18, zostaje udowodniona przez *wielkość* oczekiwanej chwały; wedle innych — przez swą *pewność* albo *natychmiastowość* czy wręczcie przez swój charakter absolutnie *przyszły*. Niestety, żadna z tych propozycji nie znajduje ze swej strony potwierdzenia (*ponieważ*) w wierszu 20⁹.

Upraszczając wprawdzie sprawę, tym niemniej bez ryzyka wielkiej pomyłki, można powiedzieć, że właśnie chęć uniknięcia hiatusu między *propositio* (w. 18) i tym, co winno być jej uzasadnieniem (*probatio* w ww. 19-30), stoi u podstaw nie tylko diametralnie różnych interpretacji Rz 8, 18-30, lecz nawet odmiennych delimitacji tego tekstu. Co więcej, w próbach uniknięcia powyższego rozdziewu odnajdują swoją rację bytu również kontrastujące ze sobą propozycje myślowego kontekstu, przeciwko któremu św. Paweł miałby prezentować swe poglądy w Rz 8, 18-30¹⁰, jak i rekonstrukcje tradycyjnego materiału, który miałby zostać włączony

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

⁹ *Commentaire sur l'Épître aux Romains, II*, Neuchatel ²1890, 180f (podkreślenia autora).

¹⁰ Poza wzmiankowaną już pracą O. CHRISTOFFERSSON'A, *The Earnest Expectation of the Creature*, por. także dwie interpretacje, które charakteryzują się użyciem metody "mirror-reading": E. KÄSEMANN, «The Cry for Liberty in the Worship of the Church» w idem, *Perspectives on Paul*, Philadelphia, PA 1971, 122-137 i W. BINDEMANN, *Die Hoffnung der Schöpfung. Römer 8:18-27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur* (NSB 14), Neukirchen-Vluyn 1983.

do tekstu Rz 8, 18-39 przez samego Apostoła, nawet jeśli nie we wszystkim i nie do końca odpowiadał jego celom¹¹.

Niestety, jak ukazuje poniższa tabela, formalne sygnały literackiej i argumentacyjnej jednostki w Rz 8, 18-30 są zbyt liczne i zbyt mocne, by można było zgodzić się na rozwiązania, które opierają się bądź na innej delimitacji tekstu, bądź też odmawiają wierszom 19-30 charakteru dowodu. Odnośnie do hipotezy adaptacji tradycyjnego materiału należy natomiast zauważyć, że pozostawia ona bez odpowiedzi zasadnicze pytanie: dlaczego Apostoł miałby go użyć, jeśli powoduje więcej zamieszania niż wyjaśnienia? Podobną obserwację można także odnieść do tych rozwiązań, które uciekają się do specyficznego kontekstu samego Listu (jak np. the Flood-tradition O. Christoffersson'a): jeśli są one tak trudne do rozszyfrowania dla nas, którzy mamy pod ręką wielotomowe wydania literatury antycznej i intertestamentalnej, dlaczego mamy spodziewać się, że dla pierwszych adresatów miałyby to być łatwiejsze zadanie? W świetle powyższych uwag nie do uniknięcia wydaje się zatem pytanie, na które odpowiedź może stać się kluczem do zrozumienia analizowanej perykopy: czy dla wyjaśnienia niespójności, jakie wydają się zachodzić w toku myślenia św. Pawła w Rz 8, 18-30, nie należałoby skupić się nie tyle na nowych delimitacjach tekstu, na nowych kontekstach czy na nowych zależnościach od tradycyjnych materiałów, co raczej na nowych możliwościach interpretacji samej tezy Apostoła w w. 18: λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἔστιν αὐτὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς?¹² Może zamiast "prawdy kalkulacji" (F. Godeta *la vérité du calcul*): „nie można stawiać na równi”, przekazuje ona inną prawdę, bardziej harmonizującą z całą resztą fragmentu?

¹¹ Dwie podstawowe próby podejścia do naszego tekstu metodą „Redaktionsgeschichte“ reprezentują H. PAULSEN, *Überlieferung und Auslegung in Römer 8* (WMANT 43) Neukirchen 1974 and P. VON DER OSTEN SACKEN, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie* (FRLANT 112) Göttingen 1975. Całkowicie odmienne identyfikacje tradycyjnego materiału, jakie proponują obaj autorzy, wystarczająco przekonują o słabości ich metody, gdy aplikuje się ją do relatywnie krótkich fragmentów. Por. podobnie negatywną ocenę tejże metodologii w U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer. Röm 6–11* (EKKNT VI/2), Zürich–Einsiedeln–Köln–Neukirchen–Vluyn ²1987, 150n: “So scheint mir in diesem Versuch ein Beispiel methodisch zweifelhaften Gebrauchs literarkritischer Analyse gegeben zu sein”.

¹² Z podobnym postulatem wystąpił prawie trzydzieści lat temu H. Balz, który zaproponował następujące rozumienie tezy w w. 18: “So gewiß es Leiden gibt, so gewiß wird auch die Herrlichkeit kommen” (*Heilsvertrauen*, 100). Jego rozumienie w. 18 faktycznie gwarantuje spójność tezy Apostoła (w. 18) z zawartością następných wierszy (19-30). Niestety, jest ono mało spójne z dosłownym brzmieniem wiersza 18, który *neguje* (οὐκ ἔστιν ... πρὸς) a nie *afirmuje* porównanie pomiędzy obecnymi cierpieniami i przyszłą chwałą.

<i>Minimalne jednostki</i>	<i>Łączniki logiczne pomiędzy jednostkami</i>	<i>Wspólne słownictwo poszczególnych jednostek</i>		
w. 18		δόξαν ἀποκαλυφθῆναι		
ww. 19-22	γὰρ	ἀποκαλύψιν δόξης	ἀπεκδέχεται ἐφ' ἐλπίδι <u>συστενάζει</u> τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ	
ww. 23-25	οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ		ἀπεκδεχόμενοι / ἀπεκδεχόμεθα <u>στενάζομεν</u> ἐλπίς / ἐλπίζει υἱοθεσίαν	τοῦ πνεύματος
ww. 26-27	Ἵσαύτως δὲ καὶ		<u>στεναγμοῖς</u>	τοῦ πνεύματος
ww. 28-30		ἐδόξασεν	συμμόρφους τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ	

2. PROPOZYCJA NOWEGO ROZUMIENIA PAWŁOWEJ TEZY W RZ 8, 18 (*PROPOSITIO*)

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

2.1. Alternatywne znaczenie idiomu w wyrażeniu οὐκ ἄξια... πρόσ

Kluczem do takiego rozwiązania wydaje się być precyzyjne zrozumienie samego idiomu w wyrażeniu οὐκ ἄξια ... πρόσ. Dotychczas jedynym znanym poza *Listem do Rzymian* miejscem, w którym ów idiom występuje, był tekst Platona (*Gorgiasz*, 471e), ogólnie skądinąd oceniany jako nie całkiem odpowiadający uży-

ciu Pawłowemu¹³. Nic więc dziwnego, że w sytuacji braku materiału porównawczego całe wyrażenie powszechnie uznawano po prostu za tłumaczenie jednego z hebrajskich zwrotów stosowanych zwłaszcza w literaturze rabinistycznej, aby sygnalizować porównanie¹⁴. Argument *ex silentio* jest jednak z natury słabym, a pojawienie się programów komputerowych z klasycznymi i hellenistycznymi tekstami greckimi oraz greckimi papirusami i inskrypcjami¹⁵ sprawiło, że podjęcie próby przełamania wiekowego milczenia źródeł stało się bardziej niż obowiązkowe. Poszukiwanie zdań, w których występuje zwrot οὐκ ἄξιός πρόσ, przeprowadzone przy użyciu owych programów, pozwoliło faktycznie odnaleźć jedenaście nie znanych dotychczas tekstów, które wraz z Platonowym *Gorgiaszem*, 471e i Rz 8, 18 prawdopodobnie reprezentują wszystkie przypadki jego występowania w zachowanej i znanej współcześnie literaturze. Przedstawiają je dwie poniższe tabele. Pierwsza z nich zawiera te teksty, w których występuje wyrażenie οὐκ (albo inna forma negacji)¹⁶ ἄξιός πρόσ; druga natomiast — wszystkie teksty, w których ἄξιός z wyrażenia οὐκ ἄξιός πρόσ jest zastąpione przez jedno ze swoich złożzeń (ἄξιόχρεως, ἄξιόμαχος lub ἄξιοπίστος)¹⁷.

1. Plato, <i>Apologia Socratis</i> , 23. b. 3	ὅστις οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν
2. Plato, <i>Gorgias</i> , 471. e. 7	οὗτος δὲ ὁ ἐλεγχος οὐδενὸς ἄξιός ἐστιν πρὸς τὴν ἀληθειαν
3. Aristoteles, <i>De Mundo</i> , 391b. 2	πάντα αὐτοῖς τὰ ἄλλα μικρὰ κατεφαίνετο ἂν καὶ οὐδενὸς ἄξια πρὸς τὴν τούτων ὑπεροχὴν
4. Polybius, <i>Historiae</i> , XV. 11.	ἄς οὔτε κατὰ πλῆθος τῶν ἀνδρῶν οὔτε κατὰ τὰς ἀρετὰς

¹³ Zastrzeżenia, które podnosi B. BYRNE ('Sons of God' — 'Seed of Abraham'. *A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background*, Rome 1979, 103 n. 94) wynikają z faktu, że autor ten kładzie nacisk na kontrast pomiędzy wielkością obiektywnie pozytywną (chwała) i obiektywnie negatywną (cierpienie), a nie odróżnia pomiędzy wielkościami wzajemnie przeciwstawnymi, które same w sobie mogą być jakiegokolwiek wartości.

¹⁴ Por. H. R. BALZ, *Heilsvertrauen*, 95: "Da original griechisch formulierte Texte und selbst griechische Übersetzungen hebräischer Vorlagen wenig vergleichbares Material anbieten, dürfen wir schließen, daß Paulus in Röm 8,18 sich eng an den Stil rabbinischer Vergleichen anlehnt".

¹⁵ Chodzi o elektroniczną bazę danych *Thesaurus Linguae Graece* (TLG "D"), przygotowaną przez University of California (1985) i o kolekcję greckich inskrypcji i papirusów opublikowaną w 1991 roku przez Packard Humanities Institute (PHI #6), wraz z programami Silver Mountain Software, które pozwalają na przeszukiwanie danych zawartych na obu dyskach (TLG Workplace 6.0 and PHI Workplace 6.0).

¹⁶ Pawłowe wyrażenie οὐκ ἄξιός πρόσ jest niewielką elipsą bardziej powszechnego οὐδενὸς ἄξιός πρόσ.

¹⁷ Odpowiednio «godny uwagi», «zdolny do walki» i «godny zaufania». Pełną listę złożzeń z ἄξιο- i omówienie znaczenia pierwszego terminu w tych złożeniach czytelnik znajdzie w P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1984, I, 94.

9. 1	ἄξιας εἶναι συγκρίσεως πρὸς τὸν νῦν ἐπιφεπόμενον κίνδυνον
5. Dio Chrysostomus, <i>Orationes</i> , I (De regno), 57. 2	οἱ γὰρ ἀνθρώπων λόγοι καὶ τὰ πάντα σοφίσματα οὐδενὸς ἄξια πρὸς τὴν παρὰ τῶν θεῶν ἐπίπνοιαν καὶ φήμην
6. Polybius, <i>Historiae</i> , I. 53. 10. 2	οἱ δὲ νομίσαντες οὐκ ἀξιοχρεῶς σφᾶς αὐτοὺς εἶναι πρὸς ναυμαχίαν
7. Polybius, <i>Historiae</i> , XI. 20. 6. 2	χωρὶς γὰρ συμμαχῶν οὐκ ἀξιοχρεοὶ (παρ)ῆσαν αἱ Ῥωμαϊκαὶ δυνάμεις αὐτῶ πρὸς τὸ διακινδυνεῦν
8. Diodorus Siculus, <i>Bibliotheca historica</i> , XIV. 14. 2. 6-7	τῶν φυγάδων οὐκ ὄντων ἀξιωμαχῶν πρὸς τηλικαύτην δύναμιν
9. Dionysius Halicarnassensis, <i>Antiquitates Romanae</i> , IX. 14. 6. 4	οὐκέτι ἀξιόμαχοι εἶναι νομίσαντες πρὸς ἀγαθὴν τε καὶ ἀκμήτα δύναμιν
10. Dionysius Halicarnassensis, <i>De Thucydide</i> , 54, 5-8	ὡς οὔτε τῆς οἰκείας αὐτῶν δυνάμεως ἀξιωμαχῶ πρὸς τὴν τοῦ βασιλέως ὑπαρχούσης
11. Plutarchus, <i>Philopoemen</i> , VI. 3. 6-8	οὐδέπω μεγάλης οὐδ' ἀξιοπίστου πρὸς τηλικούτο στρατήγημα δόξης περὶ αὐτὸν οὔσης
12. Plutarchus, <i>Tiberius et Gaius Gracchus</i> , XI. 2. 3-4	οὐκ ἔφασαν ἀξιοχρεῶ πρὸς τηλικαύτην εἶναι συμβουλίαν

Powyższe listy ukazują po pierwsze, że nawet jeśli liczba miejsc, w których występuje idiom οὐκ ἄξιος πρὸς jest ograniczona, tym niemniej jest ona wystarczająco reprezentatywna, by uznać, iż samo wyrażenie było znane greckim słuchaczom. W celu ustalenia jego znaczenia nie ma zatem potrzeby uciekania się do hipotetycznych paralel rabinistycznych, których Pawłowe użycie miałyby być zwykłym tłumaczeniem¹⁸.

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

¹⁸ Tym bardziej, że zwrot grecki nie zachodzi ani razu w LXX, podczas gdy hipotetyczny oryginał znajduje się kilkanaście razy w Biblii Hebrajskiej. Przegląd biblijnych i rabinistycznych użyci czytelnik znajdzie w H. BALZ, *Heilsvorvertrauen*, 93-95 i B. ROSSI, *Creazione*, 54-57 wraz z notą 34.

następujące pytanie: czy zestawione ze sobą wielkości są porównywalne i faktycznie porównywane (a zatem czy różnią się one tylko pod względem ilościowo-jakościowym), czy też są sobie przeciwstawiane? W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze zwykłym porównaniem i idiom można wówczas spokojnie tłumaczyć za pomocą tradycyjnego „być bez porównania” czy „nie można stawiać na równi”. W drugim przypadku natomiast chodzi nie tyle o proste porównanie, co o kontrapozycję, w której znaczenie idiomu można (i trzeba) oddać za pomocą wyrażenia „nie mieć wagi przeciwko”, „nie być w stanie skutecznie się przeciwstawić” czy też bardziej opisowo: „nie zagrażać”. Z powyższych dwunastu przykładów do pierwszej grupy kwalifikują się teksty 1, 3, 4, 11, podczas gdy pozostałe (2, 5, 6-12) reprezentują grupę drugą.

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

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

Teza Apostoła w w. 18 głosi zatem, że „cierpienia obecnego czasu *nie zagrażają* chwale, która ma się w nas objawić”. Zwrot λογίζομαι γὰρ ὅτι, który ją wprowadza, wskazuje, że została ona sformułowana dla przeciwstawienia się opinii przeciwnej, jaką św. Paweł uważał za rozpowszechnioną wśród swoich słuchaczy¹⁹. Jakiego rodzaju mentalność musiało zatem reprezentować jego audytorium, jeśli uważało ono, iż teraźniejsze cierpienia mogły zagrażać przyszłej chwale wierzących? Wydaje się, że trzy spostrzeżenia pozwalają wstępnie odpowiedzieć na to pytanie:

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

¹⁹ We wszystkich miejscach Pawłowych, w których ów zwrot zachodzi w pierwszej osobie liczby pojedynczej lub mnogiej (Rz 3, 28; 8, 18; 2 Kor 11, 5; Phil 3, 13), wydaje się on mieć stale tę samą precyzyjną funkcję: wprowadza osobiste przekonanie św. Pawła i/lub wierzących jako przeciwstawne w stosunku do powszechnego sposobu myślenia.

2. charakterystyki tak zwanego *implied reader* Listu do Rzymian, który już od pierwszych rozdziałów ma jako swoje podstawowe przekonanie teorię retribucji²⁰;
3. kontekst całego rozdziału ósmego Listu do Rzymian, który zaczyna się i kończy „dobrą nowiną”, że dla tych, którzy są w Chrystusie nie ma już żadnego *potępienia* (Rz 8, 1. 32nn).

Powyższe trzy fakty sugerują, że wzmiankowana mentalność jest mentalnością deuteronomistyczną, którą w pierwszym rządzie cechuje wiara w teorię retribucji i w ścisły związek pomiędzy tym, co się komuś w życiu wydarza, a jego charakterem moralnym: sprawiedliwy nie powinien cierpieć, jeśli więc cierpi, istnieją uzasadnione podejrzenia, że nie jest sprawiedliwy²¹. Według tej mentalności po usprawiedliwieniu, w czasie pokoju z Bogiem (por. Rz 5, 1-2), nie powinno być miejsca dla cierpienia, a w związku z tym fakt, że to ostatnie trwa nadal, dowodziłby, iż usprawiedliwienie nie dokonało się i tym samym wskazywałby, że nie istnieje żadna nadzieja na lepszą przyszłość („chwała, która ma się objawić”).

Problem, który podnosi Rz 8, 18, okazuje się zatem do pewnego stopnia typowy dla literatury mądrościowej Starego Testamentu, a w szczególności dla *Księgi Hioba*: skandal cierpienia sprawiedliwego w ramach hermeneutycznego horyzontu, w którym „za aksjomat uważa się jedność etycznego i eudajmonistycznego punktu widzenia”²². Powiedzieliśmy w poprzednim zdaniu: „okazuje się do pewnego stopnia” — nie dlatego, iż Pawłowemu tekstowi mogłoby brakować poetyckiej brawury autora Hiobowych dialogów, ale ponieważ przynajmniej pod jednym względem problem cierpienia w Rz 8, 18 wydaje się

²⁰ Na ten temat zobacz J. M. BASSLER, *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom*, Chico, CA 1982, 129, zwłaszcza jej uwagi o korespondencji pomiędzy ludzkim działaniem i Bożą reakcją w Rz 2 (19-23 + 24; 25 + 26n + 28a + 28b-31), z wyraźnym naciskiem Apostoła na tę ostatnią, co ukazuje rosnąca liczba wierszy, które opisują Bożą reakcję. Por. także zupełnie „nie-Pawłowe” stwierdzenie, że „ci, którzy Prawo wypełniają, będą usprawiedliwieni”. Szczegółową analizę deuteronomistycznego kontekstu Rz 2 przeprowadził ostatnio A. ITO, «Romans 2: A Deuteronomistic Reading», *JSNT* 59 (1995) 21-37, który kończy swe opracowanie następującą uwagą: “In a sense we can regard Romans 2 as a Pauline version of the list of blessings and curses in Deuteronomy 27-30 where the covenantal overtones are apparent”.

²¹ Na temat deuteronomistycznej teorii retribucji i jej wpływu w poszczególnych okresach historii Izraela zobacz O. S. RANKIN, *Israel's Wisdom Literature. Its Bearing on Theology and the History of Religion*, Edinburgh 1936 (na temat późnego judaizmu ss. 98-123) i w bliższych nam czasach M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972.

²² A. NYGREN, cytowany przez O. S. RANKIN, *Israel's Wisdom Literature*, 86. Najświeższe opracowanie teorii retribucji w *Księdze Hioba* i w *Kohelecie* czytelnik znajdzie w G. RAVASI, “*Le lacrime da nessuno consolato*”. *Il giusto sofferente in Giobbe e Qohelet*, *PSeV* 34 2 (1996) 86-88: “una tesi propria della sapienza tradizionale ebraica e non, codificata fino a divenire un vero e proprio dogma”.

jeszcze bardziej dramatyczny niż to miało miejsce w *Księdze Hioba*. Protagonista starotestamentowy nie miał mianowicie pewności, że Bóg uważał go za sprawiedliwego. Z pewnością był on przynajmniej przekonany o tym, iż nie zgrzeszył na tyle, aby zasłużyć na cierpienie, jakie na niego spadło, i dlatego nie mógł zrozumieć Bożego działania. Ponieważ jednak nie wiedział, że Bóg uważał go za niewinnego, było jeszcze miejsce na nieporozumienie i na wątpliwości²³. Mógł zatem mieć nadal nadzieję i mógł mimo wszystko ufać Bogu, nawet jeśli owa ufność przybierała czasem kształty swego przeciwieństwa²⁴. Wedle Ewangelii Pawłowej natomiast to Bóg sam usprawiedliwił swoich. Jeśli owi „usprawiedliwieni” nadal cierpią, a ich cierpienia są interpretowane w ramach logiki retribucji, nie ma już miejsca na nieporozumienia i wątpliwości, a tym samym nie ma miejsca na nadzieję i ufność. Pozostaje tylko odrzucić pierwszą przesłankę: fakt usprawiedliwienia.

Z powodu cierpień rozumianych jako kara Pawłowa Ewangelia i jego obraz Boga mogłyby się zatem okazać wewnętrznie sprzeczne, i to bez jakiegokolwiek *beneficium dubii*. Z tych właśnie implikacji wynika doniosłość i wybitnie teologiczny charakter tekstu Rz 8, 18-30, w którym Apostoł chce i musi udowodnić swoim słuchaczom spójność twierdzenia, że „nie ma żadnego potępienia dla tych, co są w Chrystusie”, z rzeczywistością cierpień, czy też — inaczej mówiąc słowy — w ten albo inny sposób musi rzucić wyzwanie teorii retribucji i wykazać, że nie zawsze i nie we wszystkich przypadkach ma ona rację. Wedle niniejszej interpretacji Rz 8, 18-30 owo rozbrojenie „zasady najbardziej podstawowej ze wszystkich²⁵ jest podstawowym celem całego fragmentu i odbywa się w trzech kolejnych mikrojednostkach (19-22; 23-25; 26-27), które razem tworzą *probatio* tezy w w. 18.

3. TERAŹNIEJSZE CIERPIENIA NIE STANOWIĄ ZAGROŻENIA DLA PRZYSZŁEJ CHWAŁY (*PROBATIO*)

Przeciwno tezie, że cierpienie jest zawsze zasłużone i jako takie jest również namacalnym dowodem winy, św. Paweł prezentuje trzy przypadki cierpienia niezasłużonego: jęki stworzenia (ww. 19-22), jęki chrześcijan *jako* chrześcijan (ww. 23-25) i jęki samego Ducha (ww. 26-27). Każdy z tych przypadków, przez sam fakt niewinności (pierwotnej lub odzyskanej) cierpiących podmiotów zaprzecza

²³ Obszerniej na temat wagi i konsekwencji Hiobowej nieświadomości, że Bóg uważał go za niewinnego, zob. H. H. ROWLEY, *The Book of Job and Its Meaning*, BJRL 41 (1958), 201-207.

²⁴ Por. J. LEVEQUE, «Sagesse et paradoxe dans le Livre de Job» w J. TRUBLET (ed.), *La sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament*, Paris 1995 (LD 160), 102-115.

²⁵ D. J. A. CLINES, *Job 1-20* (WBC 17), Waco, TX 1989, XLII.

zasadzie retrybucji i tym samym neguje wniosek (fikcyjnego)²⁶ adwersarza, wedle którego cierpienia obecnego czasu miałyby być zagrożeniem dla przyszłej chwały. Każdy z nich czyni to jednak na swój własny sposób i z własnymi odcieniami. W ograniczonych czasowo ramach niniejszego przedstawienia nie jestem w stanie ukazać całego bogactwa tej argumentacji. Odsyłając do tezy doktorskiej zarówno po detaliczne analizy jak i po precyzyjne uzasadnienie poszczególnych stwierdzeń, ograniczę się poniżej przede wszystkim do zarysowania samej logiki Pawłowej argumentacji.

3.1. Jęki stworzenia (ww. 19-22)

Za pomocą pierwszego przykładu, jakim są jęki stworzenia różnego od człowieka²⁷ Apostoł ukazuje, iż cierpienie — zamiast być zagrożeniem dla pełnej realizacji Bożego planu — jest raczej dramatycznym wołaniem o wyzwolenie z obecnych ograniczeń (καὶ αὐτὴ ἢ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς; Rz 8, 21) i jednocześnie gwarancją, że tego rodzaju wyzwolenie nastąpi. W jaki sposób? Położenie wszystkich stworzeń — oprócz człowieka — jest z punktu widzenia teorii retrybucji absurdem, któremu poddał je sam Bóg (τῆ

²⁶ Na temat fikcyjnego charakteru oponentów w diatribie i w Liście do Rzymian por. S. K. STOWERS, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (SBL Dissertation Series 57), Chico CA 1981, 138-152.

²⁷ Obiekt przyszłego wyzwolenia jest w w. 21 opisany w sposób bardzo emfaticzny. Nie jest to tylko ἢ κτίσις lecz αὐτὴ ἢ κτίσις, poprzedzone dodatkowo przez καὶ, które jeszcze bardziej wzmacnia emfazę. Tego rodzaju wyakcentowanie stworzenia zakłada kontrast z „synami Bożymi” z końca poprzedniego wersetu i niesie z sobą sens zdumienia: „nawet samo stworzenie”. Owo zdumienie zawiera w sobie wskazanie odnośnie do bardziej precyzyjnej identyfikacji stworzenia. Z trudem da się je mianowicie wyjaśnić, jeśli Apostoł miałby na myśli tylko rozróżnienie pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi. Da się je natomiast doskonale zrozumieć, jeśli κτίσις w wierszach 19 i 20 oznacza stworzenie różne od człowieka. Taka interpretacja jest tym bardziej prawdopodobna, że Apostoł w całej sekcji (Rz 5 — 8) używa jednoznacznych określeń do nazwania człowieka: „wielu” (5, 15.19) i „wszyscy [ludzie]” (5, 12.18). Owo „zdziwienie” pozostaje nie zauważone w ostatniej i prawdopodobnie najbardziej radykalnej interpretacji Rz 8, 19-22 w kluczu wyłącznie antropologicznym przez A. GIGLIOLI, *L'uomo o il creato. Ktisis in s. Paolo* (Studi Biblici 21) Bologna 1994, 63. Główny argument autora, że u św. Pawła (i gdziekolwiek indziej w Biblii i w literaturze intertestamentalnej) κτίσις nigdy nie odnosi się do czegokolwiek / kogokolwiek innego niż człowiek, upada już w Rz 1, 23-25, gdzie sam Apostoł wylicza możliwe znaczenia rzeczownika κτίσις: ἄνθρωπος, πετεινόν, τετράπους i ἕρπετόν. Rozwiązanie, które pozwala tylko na rozróżnienie pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi, wydaje się wykluczone przez w. 21, gdzie οὐκ ἕκοῦσα stoi w wyraźnej sprzeczności z tym, co Apostoł mówi o człowieku w Rz 1, 21. Dodajmy jeszcze, że proponowana tutaj interpretacja w. 22 koniecznie implikuje, iż wyrażenie πᾶσα ἢ κτίσις obejmuje również fizyczne stworzenie.

ματαιότητι ἢ κτίσις ὑπετάγη)²⁸. Cierpią one mianowicie bez jakiegokolwiek winy (οὐχ ἔκοῦσα)²⁹ to, co według Rdz 3, 16 powinno być tylko karą dla Ewy: “Całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia”³⁰. Sytuacja ta — absurdalna w ramach teorii retrybucji³¹ — nie jest jednak absurdem faktycznym³². Fakt, że jakaś teoria nie tylko nie jest w stanie dostrzec logiki w Bożym działaniu w stosunku do stworzenia, lecz widzi to ostatnie jako absurdalne, nie oznacza bowiem,

²⁸ Zarówno logika argumentu w Rz 8, 19-22, jak i racje typu filologiczno-egzegetycznego przemawiają za tym, aby w miejsce tradycyjnej interpretacji wyrażenia τῆ ματαιότητι ἢ κτίσις ὑπετάγη w sensie „zostało podporządkowane marności” nadać mu sens „zostało podporządkowane absurdowi” czy też „znalazło się w absurdalnej sytuacji”. Zinterpretowana w ten sposób ματαιότης nie tylko odzyskuje w Rz 8, 20 swe najczęstsze znaczenie biblijne (39 z 54 miejsc w LXX), ale też zostaje zachowana jednocześnie różnica między naszym sformułowaniem a wyrażeniem czasownikowym w Rz 1, 20: ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογομοῖς αὐτῶν. Na temat „absurdy” jako najbardziej odpowiedniego tłumaczenia ματαιότης u *Koheleta* por. B. PENNACCHINI, *Qohelet ovvero il libro degli assurdi*, „Euntes Docete” 30 (1977) 491-510; M. V. FOX, *The Meaning of 'hebel' for Qohelet*, *JBL* 105/3 (1986) 409-427; A. LUHA, *Omnia Vanitas: Die Bedeutung von hbl bei Kohelet* w J. KILUNEN et al. (eds.), *Glaube und Gerechtigkeit* (SFEG: FS R. Gyllenberg), Helsinki 1983, 19-25; D. MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*. Mit einem Anhang von R. G. Lehmann, *Bibliographie zu Qohelet* (BZAW 183), Berlin 1989; T. POLK, *The Wisdom of Irony: A Study of Hebel and Its Relation to Joy and the Fear of God*, *SBTh* 6 (1976) 3-17.

²⁹ Wszystkie znane w literaturze greckiej teksty, w których zachodzi zwrot οὐχ ἔκοῦσα ἄλλ᾽ (DEMOSTHENES, *Against Phaenippus* (Or. 42), 29; POLYBIUS, *Historiae*, XXXI, 10; PHILLO, *Fuga*, 65 i Wj 21, 13) mają jedną wspólną charakterystykę: dotyczą procesu, w którym ustala się czyjaś winę czy odpowiedzialność. Tłumaczenie go w sensie „niechętnie” czy „z oporem” (*non volens*) wydaje się więc stanowczo za słabe, choć jedynie możliwe w wyłącznie antropologicznej interpretacji ww. 19-22.

³⁰ Metafora „jęków i bólów rodzenia” zwykle jest interpretowana pozytywnie, jako przykład cierpienia, które kończy się happy endem: narodzinami nowego życia. Dokładniejsza analiza biblijnych i intertestamentalnych tekstów, gdzie owa metafora zachodzi, ukazuje jednak, że funkcjonuje ona przede wszystkim jako obraz szczególnie dotkliwej kary. Pierwszym tekstem biblijnym, gdzie pojawiają się razem oba jej elementy: jęk i bóle rodzenia, jest Rdz 3, 16 (LXX) — opis kary, którą będzie musiała ponieść Ewa po grzechu pierworodnym.

³¹ Dla uniknięcia tego absurdu literatura rabinistyczna doszukuje się winy również po stronie stworzenia. W *Pirke de R. Elieser* 14 (strona 101 tłumaczenia Friedlander’a, New York 1971) można na przykład znaleźć następujące wyjaśnienie: “If Adam sinned, what was the sin of the earth, that it should be cursed? Because it did not speak against the (evil) deed, therefore it was cursed”. Niniejszy tekst nie dowodzi otwarcie polemicznego charakteru Rz 8, 20, choć nie da się go całkowicie wykluczyć. Z pewnością natomiast ilustruje, jak bardzo rozpowszechniona i zakorzeniona była idea retrybucji w mentalności tamtych czasów i jak bardzo problem zawinonego / niewinnego cierpienia pasuje do naszego tekstu.

³² Na temat rozróżnienia między absurdem faktycznym i epistemologicznym w użyciu terminu przez A. Camus’a por. D. LAZERE, *The Unique Creation of Albert Camus*, Yale 1973, 52-53. Por. także D. COX, *The Triumph of Impotence. Job and the Tradition of the Absurd*, Rome 1978, 24n, który wyróżnia „an intellectual and actual absurdity”.

że takowa nie istnieje. Stawia natomiast pod znakiem zapytania samą teorię. *Contra factum nullum argumentum*, a fakt weryfikuje negatywnie możliwość aplikowania teorii retribucji do każdego rodzaju cierpienia i we wszystkich okolicznościach. Cierpienie stworzenia różnego od człowieka jest mianowicie wziętym z samej Biblii przykładem, iż cierpienie niezasłużone zdarza się od samego początku ludzkiej historii. Jednocześnie jednak jęki stworzenia ukazują, że tego rodzaju cierpienie nie może być beznadziejne. Przeciwnie, zamiast być zagrożeniem, są one krzykiem o inną i lepszą przyszłość, i w pewnym sensie taką przyszłość gwarantują. W przeciwnym bowiem razie byłyby one niczym innym, jak tylko jaskrawym przykładem całkowitej arbitralności ze strony Boga, ostatecznego odpowiedzialnego za podporządkowanie stworzenia absurdowi nie zasłużonej kary, a tym samym negowałoby zarówno Jego sprawiedliwość, jak i koherencję Jego działania. Z formalnego punktu widzenia Apostoł broni w pierwszej mikrojednostce (ww. 19-22) tezy z w. 18 poprzez *reductio ad absurdum* poglądów swego ewentualnego adwersarza³³.

3.2. Jęki wierzących jako wierzących (ww. 23-25)

Cierpienie wierzących *jako* wierzących, o którym mowa w ww. 23-25, jest inne od tego, które dzielą oni wraz z całym stworzeniem w w. 22: $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha \ \eta \ \kappa\tau\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma \ \sigma\upsilon\sigma\tau\epsilon\nu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota \ \kappa\alpha\iota \ \sigma\upsilon\nu\omega\delta\acute{\iota}\nu\epsilon\iota \ \acute{\alpha}\chi\rho\iota \ \tau\omicron\upsilon \ \nu\acute{\upsilon}\nu$. Jeśli tamto, wspólne całemu stworzeniu, miało charakter fizyczny („jęki i bóle rodzenia”), jęk specyficznie chrześcijański ($\eta\mu\acute{\epsilon}\iota\varsigma \ \kappa\alpha\iota \ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\iota \ \acute{\epsilon}\nu \ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma \ \sigma\tau\epsilon\nu\acute{\alpha}\zeta\omicron\mu\epsilon\iota\nu$) rodzi się z frustracji, jaką powoduje napięcie eschatologiczne. Chrześcijanie *jako* chrześcijanie jęczą mianowicie z powodu zbawienia, które już jest obecne, lecz wciąż jeszcze pozostaje niewidzialne, otrzymuje się je bowiem jako $\acute{\alpha}\pi\alpha\rho\chi\eta \ \tau\omicron\upsilon \ \pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ — pierwszy dar, jakim jest Duch.

Jest rzeczą oczywistą, że tego rodzaju cierpienie nie może zagrażać nadziei, która tym razem jest zdefiniowana nie jako chwała, ale jako pełnia synostwa, to znaczy odkupienie ciała (w. 23). Nie tylko nie jest ono zagrożeniem dla nadziei (*spes quae speratur*), ale raczej stanowi jej zaskakujący dowód. Owo cierpienie bowiem jest możliwe tylko dlatego, że przyszłość jest pewna i już w pewien spo-

³³ Wartość argumentacji Apostoła opiera się oczywiście na aksjomatycznym charakterze przesłanki, iż Boże działanie nigdy nie jest arbitralne. W ramach biblijnego horyzontu hermeneutycznego jest ona oczywista. Sam św. Paweł powoła się na nią *expressis verbis* w Rz 8, 28. Podobnie aksjomatyczne sformułowanie znajduje się np. u Platona (*Republika*, 10.12.612e-613a), gdzie również zachodzi ono w kontekście dyskusji nad cierpieniem sprawiedliwego: “Shall we not agree that all that comes from the gods turns out for the best for him who is dear to gods? This, then, we must conclude about the just man, that whether he is beset by penury or sickness or any other supposed evil, for him these things will in the end prove good, whether in life or in death”.

sób obecna. Aby wyrazić paradoksalny charakter tego rozumowania jeszcze dobitniej: specyficznie chrześcijańskie cierpienie jest „ubocznym efektem” nadziei, której już teraz dzięki obecności Ducha można doświadczyć, ale której pełnia ciągle jeszcze pozostaje niewidzialna³⁴. Z tego względu zamiast być zagrożeniem dla przyszłości, tego rodzaju cierpienie jest znakiem, że przyszłość już się rozpoczęła.

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

3.3. Jęki samego Ducha (ww. 26-27)

Obraz Ducha, który wstawia się za nami sam jęcząc (αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερευτυχᾶναι στεναγμοῖς ἀλαλήτοις; w. 26), udowadnia przede wszystkim fałsz tezy, że cierpienie jest koniecznym dowodem grzechu: nawet sam Duch cierpi³⁵. Oczywiście istnieje różnica między Jego cierpieniem, a cierpieniem stworzenia czy

³⁴ Podobną refleksję na temat cierpienia specyficznie chrześcijańskiego można znaleźć u H. U. von Balthazara: „Christus ist durch die Gottverlassenheit von Kreuz und Hölle hindurch der Sieger über die Welt, ich aber bin noch in der Welt; durch seinen Anruf, seine tätige Hineinnahme in sein Gesamtgeschick soll ich der Welt gestorben, mit Christus begraben und auferstanden sein (Röm 6,2ff; Eph 2,6), soll suchen «was droben ist», was aber trotzdem für mich «verborgen» bleibt (Kol 3,1ff). Dieses Vorweg-schon-Sein dessen, was man nicht anders als in glaubender «Hoffnung» ergreifen kann und deshalb «in Geduld erharren» muß (Röm 8,24f), *streckt den Christen auf das Kreuz der sich kreuzenden Balken des alten und neuen Äons. Ein härteres Kreuz als das natürlichen Menschen*, der als Geist heimatlos auf der Grenze zwischen der geschöpflichen Welt und dem absoluten Gott steht” (*Theologie der Drei Tage*, Freiburg 1990, 255; podkreślenia moje).

³⁵ Myśl o cierpiącym Duchu mogłaby wydawać się rażąca wobec rozpowszechnionego zwłaszcza w kulturze zachodniej przekonania o niecierpiętlivości Boga. Ma ona jednak dobre podstawy biblijne już w Księdze Wyjścia (2, 23-25; 3, 7-8) i w późniejszej refleksji nad tymi wydarzeniami u klasycznych proroków. Systematyczną prezentację całego zagadnienia w Starym Testamencie czytelnik znajdzie w J. L. CRENSHAW, *A Whirlpool of Torment* (Overtures of Biblical Theology 12), Philadelphia, PA 1984, szczególnie w rozdziale ósmym („God Suffers With), na ss. 127-137, z podsumowaniem na ss. 136n. Odnośnie do stanowiska teologii patrystycznej i współczesnej na temat cierpienia Boga zob. syntezę W. HRYNIEWICZA OMI, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, 266-284.

chrześcijan. Ci ostatni cierpią z powodu zewnętrznych czy wewnętrznych ucisków, podczas gdy Duch jęczy wstawiając się za tymi, którzy cierpią, tak że należałoby zamiast o cierpiącym Duchu mówić raczej o jękach Ducha i Jego współczuciu. Nawet takie rozróżnienie nie osłabia jednak radykalizmu Pawłowego obrazu: współczucie jest ostatecznie również cierpieniem, tyle że zamiast ucisku ze strony zewnętrznych czy wewnętrznych okoliczności cierpi się z powodu ucisku własnego serca³⁶. Tak zrozumiany obraz jęczącego Ducha nie tylko obala tezę, że każde cierpienie jest konsekwencją grzechu, ale jednocześnie odrzuca logiczną konsekwencję deuteronomistycznego stylu myślenia, mianowicie, że ten, który cierpi, jest oddzielony od Boga i z tego względu — bez żadnej nadziei na przyszłość. W swym trzecim przykładzie św. Paweł ukazuje, że prawda jest dokładnie odwrotna: cierpienia wierzących nie tylko nie są znakiem zerwania więzi z Bogiem, ale same w sobie stanowią okazję, w której mogą oni doświadczyć obecności i wsparcia Ducha, a osoba Tego, który wstawia się za nimi, jest najwyższą gwarancją ich przyszłości.

Owa przyszłość jest tym bardziej pewna, że to, co Bóg sam czuje i czego pragnie, doskonale koresponduje zarówno z tym, o co wstawia się Duch (οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος)³⁷, jak i z Jego sposobem wstawiania się: στεναγμαῖς ἀλαλήτοις, w jękach, których nie można wyrazić słowami. Duch wstawia się mianowicie za świętymi κατὰ θεόν — na boski sposób, to znaczy w jedyny sposób, który w sytuacji cierpienia jest godny Boga: jęcząc wraz z tymi, którzy cierpią. W ten sposób św. Paweł podkreśla, że nie tylko sam Duch solidaryzuje się z naszym cierpieniem, ale znajduje ono także miejsce w sercu Boga. On sam niejako uczestniczy w naszych jękach, czyniąc je swoimi. W jaki zatem sposób miałyby ono powstrzymać Go od realizacji Jego odwiecznego planu?

³⁶ Por. trafne sformułowanie E. VALLAURI, *I gemiti dello Spirito Santo, RivB* 27 (1979) 99n: ««Gemito», infatti dice dolore. Usato in rapporto alla preghiera (p. es. *Sal.* 6,7; 12,6; 31,11; 38,9; 79,12; 102,6 ecc.) dice, si, una preghiera fervorosa però sgorgante da un cuore sofferente».

³⁷ W ramach metafory procesu sądowego, jaka rządzi wierszem 27, a w szczególności ze względu na funkcję sędziowską Boga w określeniu ó ἐραυνῶν τὰς καρδίας (w. 27), οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος należy rozumieć nie w sensie Bożej „niezaangażowanej” znajomości pragnień Ducha, ale jako podzielenie tego, czego pragnie Duch. W przeciwnym wypadku Pawłowy obraz Ducha byłby znacznie poniżej standardów Nowego Testamentu, mianowicie jako Tego, którego „moralność” czy precyzyjniej „moralność” pragnień którego musi być badana przez Boga. W naszej interpretacji Bóg jako ó ἐραυνῶν τὰς καρδίας wie, że ci, za którymi wstawia się Duch, są święci i dlatego „podziela” (οἶδεν) Jego pragnienia. Na temat takiego znaczenia czasownika por. Cf. BAGD, οἶδα 4., s. 559. Zobacz także I. DE LA POTTERIE, «Οἶδα e γινώσκω. I due modi del “conoscere” nel quarto vangelo» w jego *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1986, 314n. Odnośnie takiego znaczenia hebrajskiego שׁוּר por. W. SCHOTTRUFF, «שׁוּר, to perceive, know», *TLOT*, II, 514n.

Odnosnie do tej części *probatio* (ww. 26-27) można również ze sporą dozą prawdopodobieństwa postawić hipotezę, że zawiera ona aluzję do „procesu” między Hiobem i Bogiem, który nadaje strukturę całej *Księdze Hioba*³⁸, a w szczególności aluzję do desperackiego żądania starotestamentowego protagonisty, by został mu dany obrońca czy gwarant na wysokościach (Hi 16, 18-21). Odpowiedzią na to nigdy nie wysłuchane w *Księdze Hioba* żądanie³⁹ byłoby w *Liście do Rzymian* wstawienie Ducha. Gdyby owa hipoteza okazała się trafna, już uderzająca śmiałość Pawłowych stwierdzeń w Rz 8, 26-27 osiągnęłaby jeszcze wyższy poziom patosu i jeszcze większą siłę perswazji. Jego (fikcyjny) adwersarz byłby mianowicie zmuszony do utożsamienia się z przyjaciółmi Hioba i z ust Boga samego usłyszałby potępienie swego stylu myślenia: „Zapłonąłem gniewem na ciebie i na dwóch przyjaciół twoich, bo nie mówiliście o Mnie prawdy, jak sługa mój, Hiob” (Hi 42, 7).

4. PEWNOŚĆ PRZYSZŁEJ CHWAŁY (WW. 28-30 — *CONCLUSIO*)

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

Podobnie jak w *probatio*, również w sekcji podsumowującej Apostoł nie chce w jakikolwiek sposób „wyjaśniać” cierpienia. Z tego względu świadomie unika wszelkich sformułowań, które mogłyby stanowić aluzję do tradycyjnych odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia. To ostatnie pozostaje dla niego tajemnicą ale nie zagrożeniem. Od wierzących, gdy przyjdzie im stawić czoło cierpieniu, żąda mia-

³⁸ Precyzyjne uzasadnienie hipotezy, że metafora procesu sądowego jest integralną częścią struktury *Księgi Hioba* i tym samym kluczem do jej poprawnej interpretacji, czytelnik znajdzie w H. RICHTER, *Studien zu Hiob. Des Aufbau des Hiobbuches, dargestellt an den Gattungen des Rechtslebens*, Berlin 1959 i ostatnio w N. C. HABEL, *The Book of Job* (OTL), Philadelphia, PA 1985, 54-57.

³⁹ Na temat niemożliwości takiej mediacji i znaczenia Hiobowej niekonsekwencji, gdy żąda w 16, 18-21 pośrednictwa, o którym wie, że nie jest możliwe, por. piękne refleksji w J. LÉVÊQUE, *Sagesse et paradoxe dans le Livre de Job* w: J. TRUBLET (ed.), *La sagesse biblique de l'ancien au Nouveau Testament. Actes du XV^e congrès de l'ACFEB* (Paris, 1993) (LD 160), Paris 1995, 99-128, 112n.

nowicie, by uświadomili sobie jedno: fakt, że cierpią, w żaden sposób nie oznacza jakiegos kryzysu w ich relacjach z Bogiem i w żadnym przypadku nie stanowi znaku ich opuszczenia przez Boga. Prawda jest dokładnie odwrotna: „z tymi, którzy Go miłują, Bóg współpracuje we wszystkim (πάντα συνεργεῖ) dla ich dobra” (Rz 8, 28), przy czym owo „we wszystkim” obejmuje również i w pierwszym rzędzie cierpienia.

Pomoc, jakiej Bóg udziela tym, którzy Go miłują, ma za cel ich uczestnictwo w chwale Zmartwychwstałego, a ostatecznie to, aby sam Syn stał się pierworodnym między wielu braćmi (8, 29c). Fakt, że chwala synów niejako warunkuje synostwo Syna (bez ich dojścia do chwały On sam nie mógłby stać się pierworodnym między wielu braćmi), jest dla wierzących jeszcze jednym źródłem pewności całkowitej realizacji Bożego planu. Owa pewność jest zresztą w szczególności podkreślona przez *ornatus* mikrojednostki. *Catena aurea* wierszy 29-30 ma mianowicie na celu ukazanie nieuchronnego charakteru tej realizacji. Okazuje się ona mianowicie pewna nie tylko dlatego, że jej dwa pierwsze etapy: powołanie i usprawiedliwienie, już nastąpiły (οὐς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὐς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν), ale przede wszystkim dlatego, że pośrodku cierpienia także etap końcowy — obdarzenie chwałą — został już zainicjowany: οὐς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν⁴⁰.

5. ŚW. PAWEŁ WOBEC CIERPIENIA W RZ 8, 18-30

Jak już zostało powiedziane, św. Paweł w Rz 8, 18-30 nie tylko nie rości sobie jakiegokolwiek pretensji do tego, że zdołał „wyjaśnić” problem cierpienia, ale nawet

⁴⁰ Aoryst ἐδόξασεν interpretuje się na wiele różnych sposobów: (1) użycie tradycyjnej formuły, która już go zawierała, (2) podkreślenie pewności wydarzenia, które ma dopiero nastąpić, (3) aoryst profetyczny. W bezpośrednim kontekście Rz 8, 18-30 najbardziej prawdopodobne wydaje się rozumienie, które zakłada, że czas przeszły ma za zadanie podkreślić faktu, iż chwala już jest dana (przeszłość), mimo że jej pełne objawienie będzie dopiero sprawą przyszłości. Z podobną dialektyką spotykamy się w naszym fragmencie również w wypadku synostwa wierzących, które także już jest (por. 8, 14), ale którego pełni ciągle jeszcze oczekujemy (por. 8, 23). Owo dialektyczne doświadczenie synostwa i chwały zakłada dar życia, który stanowi samą esencję zarówno relacji ojciec-syn, jak i chwały zmartwychwstania. Ponieważ wierzący już otrzymali Ducha, źródło życia (8, 10), już teraz doświadczają zarówno synostwa, jak i chwały. Ponieważ jednak na razie Duch jest posiadany tylko jako „pierwszy dar”, doświadczenie jednego i drugiego ma przed sobą przyszłość. Wierzący mianowicie ciągle jeszcze oczekują na koniec żniwa, zmartwychwstanie, kiedy to objawi się pełnia ich synostwa i *eo ipso* pełnia chwały. Podobne wyjaśnienie aorystu ἐδόξασεν w Rz 8, 30 prezentuje E. LARSSON, *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*, Uppsala 1962, 306-307: “Schon der Besitz des Geistes ist somit eine Verherrlichung, die den Gebrauch der Verbform ἐδόξασεν motiviert”.

nie zamierzał tego uczynić. Raczej chodziło mu o to, by ukazać słabość tradycyjnych odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia, w szczególności tych odpowiedzi, które odwołują się do teorii retribucji czy jej ewentualnych wycieniowań (pedagogiczny wymiar cierpienia; cierpienie jako próba czy też cierpienie jako dowód Bożej miłości). W ten sposób jego wykład w Rz 8, 18-30 ukazuje, że cierpienie jest przede wszystkim misterium. Tym niemniej, twierdząc, że cierpienia obecnego czasu nie są ani zagrożeniem dla przyszłej chwały wierzących, ani nieprzezwycięzalną przeszkodą w ich życiu, św. Paweł nie tylko broni tajemnicy tego doświadczenia i potrzeby poddania się rozumowi w obliczu misterium, lecz mówi także coś więcej. Według Apostoła cierpienie, pozostając tajemnicą i doświadczeniem zawsze trudnym, a nawet dlatego, że jest takie, może stać się dla wierzących również miejscem zwycięstwa, a wówczas okazuje się także paradoksalnym miejscem doświadczenia potęgi miłości i świadectwa o niej: „we wszystkim odnosimy pełne zwycięstwo (ὑπερικαῶμεν) dzięki Temu, który nas umiłował” (Rz 8, 37). Dlatego właśnie dla tych, którzy otrzymali Ducha jako pierwociny, skończył się czas lęku (por. Rz 8, 15). Czas terazniejszy, zamiast być czasem wstydu, stał się czasem paradoksalnego chlubienia się nawet pośrodku cierpień (por. Rz 5, 3-4)⁴¹, czasem zachwytu nad „nadmiarem” Bożych dróg i czasem śpiewu o potędze Jego miłości, która sprawia, że zwyciężają we wszystkim.

W tym miejscu trzeba jednak dodać, że Pawłowe rozumienie owego ugięcia się przed tajemnicą cierpienia czy też raczej jej ufnej akceptacji, różni się zasadniczo od tego, co proponuje *Księga Hioba*. Momentem wspólnym dla obu jest odrzucenie jakiegokolwiek interpretacji cierpienia, która mogłaby ogołocić to ostatnie z misterium. Tym niemniej Paweł i Hiob uczą się i uczą innych ufności w obliczu tego misterium w oparciu o zupełnie odmienne doświadczenia. W wypadku Hioba chodziło o sugestywny kurs teologii na przykładzie hipopotama i krokodyla, dwóch stworzeń najbardziej majestatycznych i groźnych, a jednocześnie najbardziej nieużytecznych z punktu widzenia ludzkiej ekonomii owych czasów. Powód ich stworzenia pozostawał więc dla ludzkiego umysłu całkowicie niezrozumiały. Przykład krokodyla i hipopotama pozwolił Hiobowi zdać sobie

⁴¹ Odnośnie do takiego rozumienia frazy καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν wbrew zwyczajowemu „chlubimy się także z ucisków” zob. R. BIERINGER, *Aktive Hoffnung im Leiden. Gegenstand, Grund und Praxis der Hoffnung nach Röm 5:1-5, TZ 4* (1995), 321: „Nach unserer Auffassung gebraucht Paulus καυχώμεθα in 5,3b ebenfalls absolut und ist ἐν ταῖς θλίψεσιν somit nicht Gegenstand, sondern die Situation, in der das Sich-Rühmen geschieht. Einige Autoren wenden gegen diese Interpretation ein, daß sie die Antithese zwischen 5,2c und 5,3ab zerstört. «Nicht nur, sondern auch...» beinhaltet hier jedoch keine Antithese, sondern eine Steigerung. Was Paulus sagt, gilt nicht nur allgemein, sondern insbesondere in der Situation der Bedrängnis. Die Tatsache, daß Paulus bei καυχώμεθα den Gegenstand normalerweise mit ἐν anschließt, wie wir in Röm 2,17.23; 5,11; 1 Kor 1,31 u. ö. sehen, bedeutet nicht, daß er ἐν nicht auch dazu benutzen kann, die Situation zu beschreiben”. Tę samą interpretację zaproponował już B. WEISS, *Der Brief an die Römer*, Göttingen ⁹1899, 220.

sprawę, że już w porządku naturalnym wiele rzeczy pozostaje poza ludzkimi możliwościami zrozumienia, a tym niemniej stanowią one część Bożego planu i jako takie muszą mieć swój sens. W ten sposób mógł sobie uświadomić, że podobnie może być w porządku moralnym. Cierpienie jest jak hipopotam i krokodyl: nawet jeśli dla ludzkich oczu wydaje się absurdalne, ma swój tajemniczy sens w oczach Boga, któremu można i trzeba zaufać⁴².

W odróżnieniu od *Księgi Hioba* Pawłowym punktem wyjścia odnośnie do problemu cierpienia nie jest Bóg nieogarniony w swym dziele stworzenia, lecz Bóg, który przekracza ludzkie oczekiwania i możliwości zrozumienia w swym dziele zbawczym. Ostatecznym powodem, by Mu ufać, jest mianowicie nie tyle mądrość i potęga Boga jako Stwórcy, lecz Jego niesłychany i nieogarniony dla naszego umysłu gest miłości, którego — ponieważ jest on szaleństwem w oczach mądrości świata (por. 1 Kor 1, 18-25) — nie można adekwatnie wyrazić inaczej, jak tylko poprzez paradoksalne i skandaliczne w swej przesadzie sformułowanie: „Nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał” (Rz 8, 32)⁴³. A ponieważ chodzi o gest zbawczej miłości, a nie tylko stwórczej potęgi, Paweł nie pozostaje jak Hiob w milczeniu pełnym bojaźni, lecz sam zaczyna śpiewać hymn o miłości⁴⁴, o miłości, która pomimo cierpienia i pośród nich sprawia, że zwycięstwo tych, którzy miłują Boga, staje się dotykalne już teraz.

Rzym

KS. ANDRZEJ GIENIUSZ CR

⁴² Bardziej szczegółowe omówienie Bożej odpowiedzi na Hiobowe pytanie o sens cierpienia, której podsumowanie przedstawiliśmy powyżej, można znaleźć w D. J. A. CLINES, *Job 1–20*, XXXIX–XLVII; N. C. HABEL, *The Book of Job* (OTL), Philadelphia, PA 1985, 33–35 i D. COX, *The Triumph of Impotence. Job and the Tradition of the Absurd*, Rome 1978, 129–135.

⁴³ Por. J.-N. ALETTI, *Paul et la rhétorique. État de la question et propositions* w: J. SCHLOSSER (ed.), *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB (Strasbourg, 1995)* (LD 165), Paris 1996, 49: „Paradoxe et *auxésis* deviennent ainsi essentiels pour exprimer le mystère de l'excès, de la démesure divine en Christ. La théologie est alors devenue rhétorique, et il était essentiel qu'elle le devint”. Odnośnie do Pawłowego użycia paradoksu w *Liście do Rzymian* i do argumentacyjnej funkcji tej figury zobacz także idem *Comment Dieu est-il juste*, 252-254 oraz idem, «Sagesse et mystère chez Paul. Réflexion sur le rapprochement de deux champs lexicographiques» w J. TRUBLET (ed.), *La sagesse biblique*, 365-367.

⁴⁴ Na temat gatunku literackiego i hymnicznego charakteru Rz 8, 31-38 zob. A. H. SNYMAN, *Style and the Rhetorical Situation of Romans 8. 31–39*, NTS 34 (1988) 218–231.