

Stanisław Witkowski MS

Rz 1, 16-17 jako główna teza Listu do Rzymian

Rz 1, 16-17 stanowi w całej strukturze Listu do Rzymian jego główną tezę, będącą przedmiotem rozważań aż do 11, 36¹. Objawia ona – w sposób najbardziej wyczerpujący w całym Nowym Testamencie – teologiczny wymiar ewangelii. Nadto zawiera kluczowe słowa dotyczące sprawiedliwości i wiary (por. Rz 1, 18–4, 25), życia, czyli zbawienia (por. Rz 5-8) oraz relacji między Żydami a poganami (por. Rz 9-11)². Teza ta składa się z trzech części: pierwsza objawia relację między Pawłem a ewangelią (w. 16a), druga podkreśla tożsamość ewangelii (czyż ona jest), jej powszechny wymiar (w. 16b), trzecia zaś akcentuje jej treść (w. 17). Wszystkie te części są ze sobą powiązane poprzez spójnik γάρ („albowiem”), który wprowadza każde zdanie i pełni nie tylko funkcję łączącą, lecz także przyczynową³.

Paweł nie wstydy się ewangelii

W porównaniu do innych tez ogólnych występujących w listach Pawłowych (por. np. Ga 1, 11-12; Flm 10) Rz 1, 16-17 zaczyna się sentencją wyrażoną w bardzo pokornym tonie: „Bo ja nie wstydzę się Ewangelii”. Wyrażenie „nie wstydzę się” tworzy tzw. „litotes retoryczny”⁴, poprzez który Paweł stwierdza w formie negatywnej, że chlubi się ewangelią⁵. Wybór tezy wyrażonej poprzez *via negationis*⁶ wynika z faktu, iż Paweł zwraca się po raz pierwszy do

¹ Por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, Casale Monferrato 1999, 303; por. także G. RAFIŃSKI, *Grzech ludzkości...*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie...*, t. 9, Warszawa 1997, 307.

² Por. Ch. PERROT, *L'Épître aux Romains*, „Cahiers Evangile” 65 (1988), 21.

³ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Milano 2001², 62.

⁴ Por. F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1984¹⁶, par. 495, 2. *Litotes* (prostota) polega na zastąpieniu wyrażenia określającego jakąś cechę wyrażeniem przeciwnie zaprzeczonym – por. J. TOKARSKI, *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1980, 433.

⁵ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 63.

⁶ Por. tamże. Inni egzegeci dostrzegają w formie „nie wstydzę się” jedynie echo formuły, za pomocą której pierwsi chrześcijanie wyznawali swą wiarę (por. Mk 8, 38; Łk 9, 26; 2 Tm 1, 8), oraz negatywny ekwiwalent czasownika *ὀμολογέιν* („wyznawać”) – por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 306.

adresatów (por. Rz 1, 7. 15.). Stwierdzenie „nie wstydzę się” sprzyja bowiem nawiązaniu relacji, oddala ryzyko spontanicznej antypatii wobec tego, kto się chlubi⁷. Później w Liście do Rzymian forma czasownikowa „nie wstydzę się” już się nie pojawia, natomiast występuje pięciokrotnie czasownik „chlubić się” (2, 17. 23; 5, 2. 3. 11.). Jednak Paweł nigdy w Rz nie jest jego podmiotem.

W omawianej przez nas tezie „nie wstydzę się” występuje w relacji do ewangelii, bez żadnej specyfikacji. Paweł nie pisze, że nie wstydzi się ewangelii Boga (por. Rz 1, 1) lub Jego Syna (por. Rz 1, 9) ani też swojej ewangelii (por. Rz 2, 16), lecz ewangelii w ogólnej perspektywie. Dla Pawła ewangelia nie jest przekazem abstrakcyjnych prawd lub streszczeniem wydarzeń zasługujących na wspomnienie⁸. Ewangelia jest Słowem, w którym wola Boża znajduje swe wypełnienie⁹, wydarzeniem ukonstytuowanym przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa; historycznym objawieniem zbawczego dzieła Boga¹⁰.

Moc ewangelii i jej zbawczy uniwersalizm

Tam, gdzie jest głoszona ewangelia, tam również działa skuteczna, przemieniająca moc Boża¹¹. W Rz 15, 13. 19 rzeczownik *δύναμις* występuje w relacji do Ducha Świętego i opisuje Jego moc, której skutkiem jest obfitość nadziei w człowieku (por. 15, 13) oraz doprowadzenie pogan do posłuszeństwa (por. 15, 19). Wprawdzie *δύναμις* może odnosić się do jakiegokolwiek działania Bożego¹², to jednak wydaje się – zgodnie z powyżej cytowanymi miejscami – że Paweł nadaje jej w Rz 1, 16b treść pneumatologiczną¹³. Moc Boża, czyli Duch Święty sprawia, że ewangelia okazuje się do tego stopnia wiarygodna, iż można się nią chlubić¹⁴. Również Luter miał w tym względzie dobrą intuicję. Dostrzegł w *δύναμις* wymiar pneumatologiczny. Pisał, że ewangelia jest mocą Bożą, czyli mocą Ducha¹⁵.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 306.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Torino 1999, 805.

¹¹ Por. T. R. SCHREINER, *Romans*, Grand Rapids 1988, 60. Wyrażenie *δύναμις* pojawia się także w 1 Kor 1, 18 w relacji do wydarzenia krzyża, instynktownie odrzucanego przez człowieka (por. 1 Kor 1, 22) – por. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg-Basel-Wien 2002⁴, 42. Termin *θεοῦ δύναμις* powraca także w 1 Kor 1, 24 i odnosi się do samego Chrystusa, który jest treścią ewangelii Boga – por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 307.

¹² Por. G. FRIEDRICH, *δύναμις*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 1, Stuttgart-Berlin-Köln 1992², 861.

¹³ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 64.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. tamże, przypis 109 (autor przytacza: M. LUTERO, *Romani*, 203).

Pneumatologiczna moc Boga umożliwia zbawienie każdemu, kto wierzy. Słowo σωτηρία („zbawienie”) należy do ulubionych terminów Pawła¹⁶. W Nowym Testamencie pojawia się 46 razy, w tym 18 razy w listach Pawłowych (pięciokrotnie w Liście do Rzymian: w omawianej tezie oraz w 10, 1. 10; 11, 11; 13, 11). W kontekście judaistycznym σωτηρία wiąże się przede wszystkim z wyjściem Izraelitów z Egiptu (por. Wj 14, 13; 15, 2) oraz powrotem z niewoli babilońskiej (por. Iz 46, 13). Natomiast w Nowym Testamencie termin ten kojarzy się z ocalającą interwencją Chrystusa, który przywraca zdrowie (por. Łk 8, 48; 17, 19; 18, 42), a nade wszystko z Jego zbawczym czynem (por. 1 Tes 5, 9-10). Σωτηρία już jest obecna, można ją rozpoznać (por. 2 Kor 2, 1), zakłada Bożą interwencję, w sposób zaś definitywny objawi się wraz z paruzją Chrystusa (por Rz 5, 9)¹⁷.

Ewangelia ściśle łączy się ze zbawieniem, nic więc dziwnego, że w Ef 1, 3 czytamy w wersji oryginalnej o ewangelii zbawienia naszego. Ewangelia nie tylko przekazuje wieść o zbawieniu, ale również je urzeczywistnia¹⁸. Dobra nowina już teraz leczy, wybawia z ucisków (por. Flp 1, 19), zapewnia ostateczne zbawienie¹⁹. Krąg oddziaływania ewangelii jest większy od oddziaływania Pawła (por. Rz 1, 15)²⁰. Dobra nowina ogarnia bowiem zbawieniem każdego, kto wierzy.

Przymiotnik πᾶς („każdy”) użyty rzeczownikowo w liczbie mnogiej πάντες („wszyscy”), ma szczególne znaczenie w Liście do Rzymian, przede wszystkim w sekcji 1, 18 – 4, 25. Wszystkim, którzy zgrzeszyli (por. 3, 23), przeciwstawiają się wszyscy, którzy wierzą²¹ (por. 4, 11). Perspektywa Pawłowa poprzez πάντες ma wymiar uniwersalny. Jednak w 1, 16b nie oddają jej dobrze przekłady. Niektóre bowiem tłumaczą: „najpierw dla Żyda, potem dla Greka” (por. BJ, CEI, BT). Uniwersalizm zbawienia odnosi się zarówno do Żyda, jak i do Greka bez żadnej różnicy. Potwierdza to także gramatyka. W grece partykuła enklityczna τε w korelacji z καί oznacza: „zarówno..., jak i...”; „i..., i...”; „nie tylko..., lecz także...”²². Nadto łącząc ściślej pojęcia, związku i wydarzenia aniżeli samo καί²³.

¹⁶ Por. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, London-New York 2003², 329.

¹⁷ Por. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, dz. cyt., 43.

¹⁸ Por. K. H. SCHEKLE, σωτηρία, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 3, dz. cyt., 786.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. D. ZELLER, *Der Brief an die Römer*, Regensburg 1984³, 43.

²¹ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 65.

²² Por. R. POPOWSKI, τε, [w:] *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, 596.

²³ Por. F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, dz. cyt., par. 444, 2. Zwraca na to uwagę także A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 65.

Przysłówek πρώτον („najpierw”) w odniesieniu do Żyda nie sprzeciwia się powszechnej równości w dziele zbawienia. Podkreśla natomiast pierwszeństwo Żydów w zbawczym planie Boga (por. Rz 2, 9-10) nie tylko w tym sensie, że ewangelia była im głoszona jako pierwszym. Bóg już o wiele wcześniej zapowiedział i obiecał swą ewangelię poprzez proroków w pismach dawnego Izraela²⁴ (por. Rz 1, 2). Poprzez naród wybrany miała ona dotrzeć do wszystkich ludów. Dwumian „Żyd – Grek” ogarnia całą ludzkość. Paweł wyraża się tutaj jako Żyd, dla którego termin Ἕλλην („Grek”) obejmuje wszystkie narody prócz Żydów²⁵. Dobra nowina jest zatem skierowana do wszystkich ludzi. Wymaga jednak wiary, aby doświadczać jej zbawczych skutków.

Sprawiedliwość Boga objawiająca się w ewangelii

W ewangelii Bóg jest aktywnie obecny. Podkreśla to pasywna forma czasownika ἀποκαλύπτεται będąca najprawdopodobniej²⁶ *passivum theologicum*, które zakłada działającego Boga. W ewangelii Bóg objawia swą sprawiedliwość. Czas terażniejszy cytowanego powyżej czasownika wskazuje, iż jest ona już dostępna. Nadto ma wydźwięk apokaliptyczny (por. Rz 2, 5; 8, 18-19; 16, 25), stanowi bowiem treść ostatecznego objawienia²⁷.

W najstarszych warstwach Biblii hebrajskiej słowa: צֶדֶק (*cedek*) i חַסְדִּים (*chada-ka*) w relacji do Boga pojawiają się w kontekście sądu, procesu, konfliktu z ludźmi (por. Ps 96 [95], 13; 98 [97], 9)²⁸. Natomiast po niewoli babilońskiej nabrały nowego znaczenia i zawierały już w sobie ideę zyczliwości, przychylności względem ludzi²⁹. Dlatego też sprawiedliwości Bożej nie można rozumieć jedynie w sensie retrybucyjnym. Pojawia się bowiem w kontekście przymierza, dotyczy zbawczych działań Jahwe i podkreśla wierność Boga³⁰. Sprawiedliwość Boga jest łaską, występuje paralelnie wobec takich terminów,

²⁴ Por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 308.

²⁵ Por. S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, Paris 2002, 95. Paweł nie zna l. poj. od τὰ ἔθνη. Dlatego posługuje się terminem Ἕλλην (por. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, dz. cyt., 43), który z punktu widzenia żydowskiego obejmuje także barbarzyńców – βάρβαροι (por. H. WINDISCH, βάρβαρος, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 1, Stuttgart, 1933, 550). Nie władali oni językiem greckim, nie znali kultury greckiej. Natomiast z punktu widzenia greckiego ludzkość dzielono na Greków i barbarzyńców (por. tamże, 549). Podwójne bar podkreślało niezrozumiałość dla Greków mowę (por. H. BALZ, βάρβαρος, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 1, dz. cyt., 473).

²⁶ Por. S. K. WILLIAMS, „*Righteousness of Good*” in *Romans*, „*Journal of Biblical Literature*” 99 (1980), 256.

²⁷ Por. G. BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo*, Bologna 2001², 556.

²⁸ Por. S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, dz. cyt., 96.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, dz. cyt., 800.

jak „zbawienie” (por. Iz 45, 8; 46, 13), „wierność” (por. Ps 88 [87], 12-13), „miłosierdzie” (por. Ps 116 [114-115], 5). Bóg w swej sprawiedliwości pozostaje wierny przymierzu zawartemu ze swoim ludem. Zbawia go od śmiertelnych zagrożeń, uwalnia od gwałtownych ciemnych sił. Okazuje się takim również wobec niewierności i niesprawiedliwości człowieka, który otrzymuje przebaczenie³¹, gdy wchodzi z Nim w relację przymierza³².

Powyższą interpretację sprawiedliwości potwierdza także tekst Reguły Wspólnoty z Qumran. W 1QS 11, 11-15 czytamy: „Gdy chodzi o mnie, jeśli się potknę, to miłosierdzie Boga będzie moim zbawieniem na zawsze. Jeśli upadnę w grzech, wówczas w sprawiedliwości Boga, która trwa na wieki, będzie mój sąd. Jeśli zacznę się moje udrczenie, On wybawi moją duszę z dołu i uczyni mocnym moje kroki w życiu, dotknie mnie swym miłosierdziem. [...] Będzie mnie sądził w sprawiedliwości swojej prawdy, w obfitości swojej dobroci, zadośćuczyni na zawsze za wszystkie moje grzechy; w swej sprawiedliwości oczyści mnie z ludzkiej nieczystości i z grzechów synów człowieczych, abym chwalił Boga za Jego sprawiedliwość”³³. Tekst ten jest ważną paralełą do wymienionych wcześniej niektórych tekstów po niewoli babilońskiej i ukazuje sprawiedliwość Boga treściowo bliską miłosierdziu³⁴, wybawieniu, oczyszczeniu (łasce).

Pawłowa koncepcja sprawiedliwości Boga z całą pewnością opiera się na tradycji żydowskiej, do nas zaś dotarła poprzez środowisko grecko-rzymskie. W nim zaś *δικαιοσύνη* („sprawiedliwość”) bazowała na zasadzie, aby dać każdemu to, co mu się należy³⁵. Arystoteles uważał sprawiedliwość za podstawową cnotę życia społecznego i dzielił ją na rozdzielającą (*distributiva*, np. pieniądze, zaszczyty) oraz wyrównującą (*commutativa* – dotyczyła zobowiązań między obywatelami w sprawach mienia)³⁶.

Vetus Latina oraz Wulgata oddały sprawiedliwość terminem prawniczym *iustitia*. Osłabił się sens sprawiedliwości opartej na przymierzu, wkroczył natomiast jurydyczny obraz grzesznika stojącego przed trybunałem³⁷. Sprawiedliwość w Starym Testamencie również zawierała aspekt prawniczy, ale dotyczył on człowieka, który w obliczu swych wrogów był ogłaszany przez Boga jako sprawiedliwy³⁸.

³¹ Por. G. BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo*, dz. cyt., 556.

³² Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 68.

³³ Tamże; autor powołuje się na: F. G. MARTINZ, *Testi di Qumran*, Brescia 1996, 94.

³⁴ Por. J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, 88.

³⁵ Por. G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, dz. cyt., 801.

³⁶ Por. K. NARECKI, *Słownik terminów arystotelesowskich*, Warszawa 1994, 38.

³⁷ Por. G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, dz. cyt., 800.

³⁸ Por. tamże.

Sprawiedliwość Boga również dzisiaj jest często rozumiana w kategoriach dystrybucyjnych lub retribucyjnych – także jako równowaga wobec miłosierdzia tam, gdzie mówi się o sprawiedliwości karzącej³⁹. Dlatego też chcąc zrozumieć właściwie sens sprawiedliwości, należy zawsze odwoływać się do żydowskiej tradycji biblijnej.

W omawianym wyrażeniu „sprawiedliwość Boga” δικαιοσύνη θεοῦ stanowi *genetivus subiectivus* (dopełniacz podmiotowy⁴⁰), który w naszym przypadku oznajmia, iż Bóg w swym byciu i działaniu jest sprawiedliwy⁴¹. Sprawiedliwość Boga wyraża aspekt Jego mocy, która stanowi paralelę do δικαιοσύνη θεοῦ w 1, 16b; nadto jest atrybutem Boga, będącym w opozycji do Jego gniewu (w. 18). Oznacza ona także bezwarunkową, zbawczą wolę Boga⁴² objawiającą się w ewangelii. W Liście do Rzymian głosić ewangelię jest równoznaczne z ukazywaniem sprawiedliwości Boga. Te dwie rzeczywistości są tutaj praktycznie synonimami⁴³.

Wiara jako warunek sprawiedliwości Boga

Dalsze słowa tezy: „od wiary do wiary” rodzą różne interpretacje. Jedni widzą w nich semityzm (paralelnie do 2 Kor 2, 16), który poprzez ekstremy wskazuje na całość (por. 1 Sm 3, 20)⁴⁴. Inni natomiast dostrzegają w nich ideę progresu z jednego rodzaju wiary w drugi. Chodziłoby zatem

³⁹ Por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 309.

⁴⁰ Por. J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., 101. Wyrażenie δικαιοσύνη θεοῦ spotykamy także w 2 Kor 5, 21; tam jednak θεοῦ trzeba rozumieć jako *genetivus auctoris* opisujący autora, czyli sprawcę sprawiedliwości (por. także Flp 3, 9). Św. Augustyn (*De Trinitate* 14, 12, 15) interpretuje *Dei* nie tylko jako *genetivus subiectivus*, ale także jako *genetivus obiectivus*: „iustitia Dei, non solum illa qua ipse iustus est, sed quam dat homini cum iustificat impium”. Natomiast w dziele *De Spiritu et littera* (1, 9, 15) ogranicza znaczenie *Dei* do *genetivus obiectivus*: „iustitia Dei, non qua Deus iustus est, sed qua induit hominem cum iustificat impium” (por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, 309). Luter natomiast rozumiał δικαιοσύνη θεοῦ w sensie *iustitia distributiva*: „iustitia autem dicitur reddidit unicuique quod suum est...” (tamże, 312; autor cytuje jego *Dictata super Psalterium* [1513-1515]). Z czasem Luter doszedł do przekonania, że θεοῦ ma sens *genetivi obiectivi*: „die Gerechtigkeit die vor Gott gilt” (tamże, 313; autor powołuje się na jego *Lezioni sull'Epistola ai Romani* od 1, 17, 3, 21; 10, 3). Współczesna jednak egzegeza wykazała, że w pismach późnego judaizmu nie znajdujemy wyrażenia „sprawiedliwość Boga” w sensie sprawiedliwości przed Bogiem (*genetivus obiectivus*). Natomiast sugerowany *genetivus subiectivus* jest potwierdzony w pismach z Qumran. Rozważana formuła występuje w języku hebrajskim w 1QS 10, 25-26; 1QM 4, 6 (por. G. BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo*, dz. cyt., 554).

⁴¹ Por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 309.

⁴² Por. M. THEOBALD, *Römerbrief*, Kapitel 1-11, Stuttgart 1992, 49.

⁴³ Por. G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, dz. cyt., 805.

⁴⁴ Por. O. DA SPINETOLI, *Lettera ai Romani*, Milano 1998, 467 (Il Nuovo Testamento, 2).

o przechodzenie z wiary Starego Testamentu do wiary Nowego Testamentu; z wiary prawa do wiary ewangelii; z wiary głosicieli do wiary słuchaczy; z wiary terażniejszości do wiary przyszłości⁴⁵. Wydaje się jednak, że wyrażenie „od wiary do wiary” tworzy emfazę stwierdzającą konieczność wiary. Zgadzałoby się to z w. 16b, gdzie czytamy, że zbawienie ogarnia każdego, kto wierzy, oraz z cytatem Ha 2, 4 w w. 17, w którym także akcent pada na wiarę⁴⁶. Sprawiedliwość Boża jest więc jakby zanurzona w wierze – objawia się tylko i wyłącznie w środowisku wiary⁴⁷.

Teza Rz 1, 16-17 traktująca o ewangelii jest potwierdzona bezpośrednim cytatem z Ha 2, 4, wprowadzonym przez formułę typową dla listów Pawła, gdy nawiązuje do Starego Testamentu: „jak jest napisane” (por. 2, 24; 3, 4. 10; 4, 17 itd.). Ha 2, 4 jest dla Pawła profetycznym streszczeniem ewangelii⁴⁸. Mimo jednak tak uroczystego wprowadzenia różni się on od wersji TM i LXX. W tekście masreckim czytamy: „sprawiedliwy żyć będzie dzięki swej wierności (wierze)”⁴⁹. Natomiast w Septuagincie Ha 2, 4 brzmi: „sprawiedliwy żyć będzie dzięki mojej wierności (wierze)”. Paweł nie cytuje zaimka dzierżawczego „swej” (tekst masrecki) w relacji do wierności (wiary) sprawiedliwego ani też „mojej” (LXX) w relacji do wierności (wiary) Boga. Przytacza natomiast tekst bez odniesień, ale bliski tekstowi hebrajskiemu⁵⁰. Zgodnie z Ha 2, 4 sprawiedliwym jest ten Izraelita, który w obliczu inwazji Chaldejczyków zachowuje wiarę w pomoc Jahwe. Dla Pawła natomiast rzeczownik „sprawiedliwy” (ὁ δίκαιος) odnosi się do każdego, kto wierzy, zarówno Żyda jak i Greka⁵¹. Dzięki wierze (wzbudzonej przez ewangelię) człowiek staje się sprawiedliwy⁵², czyli – jak już zauważyliśmy – doświadcza Bożego miłosierdzia. Skutkiem wiary jest także życie. W przypadku Ha 2, 4 oznaczało ono przeżycie⁵³, uwolnienie od ucisków.

⁴⁵ Por. T. R. SCHREINER, *Romans*, dz. cyt., 71.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. O. DA SPINETOLI, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 467.

⁴⁸ Por. S. K. WILLIAMS, „*Righteousness of Good*” in *Romans*, art. cyt., 257.

⁴⁹ Hebrajskie אָמֵן (emuna) zawiera w sobie ideę wierności, prawdy, wiary. Pochodzi od rdzenia אָמַן (amn) – być mocnym, niezawodnym. Starożytne przekłady, żydowskie parafrazy i wielu współczesnych egzegetów – jak zauważa Tadeusz Brzegowy – tłumaczą אָמֵן (emuna) w naszym tekście jako „wiara”, są też tacy, którzy oddają ten termin określeniem „wierność” (por. T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela*, t. 2, Tarnów 1995, 169).

⁵⁰ Por. G. BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo*, dz. cyt., 558.

⁵¹ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 71.

⁵² Również w Qumran cytat Ha 2, 4 jest rozumiany jako udzielenie sprawiedliwości tym, którzy pozostają wierni Prawu Bożemu i wierzą w Nauczyciela Sprawiedliwości – por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 70. Autor przytacza peszer do 1Qp Ha 7, 5-8, 3. Także H. LANGKAMMER, *List do Rzymian*, Lublin 1999, 31, podkreśla, że nie ma sprawiedliwego bez wiary.

⁵³ Por. T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela*, dz. cyt., 168.

Natomiast u Pawła czasownik ζῆν („żyć”) jest pojęciem zawierającym treść soteriologiczną⁵⁴. Nadto łączy w sobie teraźniejszość oraz eschatologiczną przyszłość⁵⁵. Wiara zatem ocala i prowadzi do życia wiecznego.

*

W centrum Listu do Rzymian znajduje się ewangelia stanowiąca jednocześnie główną tezę tego pisma (1, 16-17). Z pewnością zaskakuje w tych wersetach brak jakichkolwiek odniesień chrystologicznych⁵⁶, tym bardziej że Chrystus stanowi centrum ewangelii Pawłowej⁵⁷. Ten brak jest jednak chwilowy, podyktowany ogólnym spojrzeniem na ewangelię. W dalszej części Listu zostanie on przewyciężony wyraźnym akcentem chrystologicznym⁵⁸ (por. np. 3, 21-26; 5, 6, 1-11; 10, 4; 14, 9; 15, 3; 16, 27). Natomiast w Rz 1, 16-17 – który znajduje się w introdukcyjnej części Listu – akcent pada na teologiczny wymiar ewangelii. Paweł podkreśla w niej Bożą moc i sprawiedliwość, a także z tą samą wyrazistością uwypukla jej powszechny, zbawczy charakter oraz konieczność wiary, dzięki której człowiek staje się sprawiedliwym i osiąga zbawienie (życie).

Kraków

STANISŁAW WITKOWSKI MS

Riassunto

Rm 1, 16. 17 come tesi principale della Lettera ai Romani

Rm 1, 16-17 è la tesi principale della lettera ai Romani fino a 11, 36. Essa sottolinea in modo più ricco, in tutto il Nuovo Testamento, la dimensione teologica del vangelo. Paolo non si vergogna della Buona Notizia; anzi se ne vanta. Laddove il vangelo viene proclamato, agisce l'efficace e trasformante potenza di Dio perché il vangelo non si limita a trasmettere la notizia riguardante la salvezza ma anche la realizza. Nel vangelo si manifesta la giustizia di Dio che non si basa sull'aspetto retributivo o distributivo ma si avvicina, col suo contenuto, alla misericordia. Il vangelo richiede la fede, quella fede che spinge l'uomo ad affidarsi alla giustizia di Dio. Per Paolo, chi crede diventa il giusto, gioisce già della salvezza, prova liberazione dalle oppressioni ed infine sarà partecipe della vita eterna. La tesi non fa nessun accenno cristologico poiché è generica, ma poi, con lo sviluppo della Lettera sottolineerà il ruolo predominante di Cristo nella giustificazione degli uomini, insieme con Dio (cf. Rm 3, 21-26).

⁵⁴ Por. L. SCHOTTROFF, ζῶ, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., t. 2, 263.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 73.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Argumentacja Pawła paradoksalnie prowadzi do ukazania, że ostatecznym objawieniem sprawiedliwości Boga jest ukrzyżowany Chrystus (por. Rz 3, 25-26) – por. J. N. ALETTI, *Comment Paul voit justice de Dieu en Rm*, „Biblica” 73 (1992), 374.