

KS. STANISŁAW BIELECKI

Rz 13, 1-7 W KONTEKŚCIE HISTORII ZBAWIENIA

Perykopa Rz 13, 1-7 cieszy się nie słabnącym zainteresowaniem teologów. Jej problematyka pojawia się u starożytnych pisarzy chrześcijańskich¹, w komentarzach Listu do Rzymian, rozprawach prawników i oficjalnych dokumentach Kościoła. W świetle Rz 13, 1-7 podejmuje się próby określenia kompetencji władzy świeckiej oraz obowiązków względem niej. Trzeba zaznaczyć, że nie tylko teologowie, ale i zwykli wierni poszukują w tym tekście światła dla rozwiązania swych problemów związanych z życiem w społeczności świeckiej. S. Lyonnet² słusznie zauważa, że wiele trudności w lekturze św. Pawła ma swoje źródło w tym, że usiłuje się go zrozumieć w świetle współczesnych kategorii myślowych, nie zastanawiając się, czy one dokładnie odpowiadają tym, które były właściwe Apostołowi.

Paweł, jakkolwiek mówił po grecku, to jednak otrzymał wychowanie oparte na Starym Testamencie. Starotestamentowa idea historii zbawienia była wyjątkowo droga św. Pawłowi³. Ponieważ Żydzi zwracali szczególną uwagę na jedność planu zbawienia, dlatego pisma Nowego Testamentu kładą szczególny nacisk na to, aby wykazać, że nowe objawienie jest kontynuacją starego⁴. Ze względu na ówczesną sytuację problematyka poruszana w Rz 13, 1-7 była wyjątkowo drażliwa dla chrześcijan pochodzenia żydowskiego. Dlatego nauka św. Pawła w tej dziedzinie nie mogła stanowić zerwania, lecz przeciwnie, musiała stanowić kontynuację i rozwinięcie tego, co zawierało objawienie Starego Testamentu, i czego później nauczał Chrystus.

¹ Por. H. R a h n e r, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*. Warszawa 1986.

² *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*. Napoli 1967 s. 131.

³ "Ora, sempre più l'esegesi moderna ha notato che il pensiero di san Paolo s'esprime di una storia della salvezza" S. L y o n n e t, *ibid.* s. 103; J. S. C r o a t t o (*Storia della salvezza. Introduzione alla Bibbia*. Brescia 1971 s. 305) określa list do Rzymian jako "una serena esposizione delle relazioni fra giudaismo e cristianesimo alla luce della storia salvifica, giunta al suo culmine nella giustizia soteriologica manifestata in Cristo".

⁴ Por. S. L y o n n e t, *Il Nuovo Testamento alla luce dell'Antico*. Brescia 1972 s. 19.

Już pierwszy rzut oka na bardzo obfitą literaturę⁵ dotyczącą Rz 13, 1-7 pozwala zauważyć charakterystyczną tendencję w pracach egzegetów. Otóż bardzo mało uwagi poświęcają oni analizie treści w nieco szerszej perspektywie, zwłaszcza na tle Starego Testamentu⁶ co doprowadziło niektórych nawet do zakwestionowania Pawłowego autorstwa tej perykopy⁷. Ukazanie Rz 13, 1-7 w kontekście historii zbawienia z pewnością poszerzy spojrzenie na trudną problematykę tej perykopy.

1. Początki historii zbawienia

Rdz 3-11 przedstawia wtargnięcie i rozprzestrzenianie się grzechu wśród ludzi. Nienawiść, brutalność i przemoc coraz głębiej przenikają stosunki międzyludzkie⁸. W pierwszych rozdziałach księgi Rodzaju należy zwrócić szczególną uwagę na opowiadanie o wieży Babel (Rdz 11, 1-9)⁹, które pod wieloma względami jest bliskie opowiadaniu o upadku człowieka (Rdz 3, 1-24). W obu perykopach został zastosowany następujący schemat: 1) opis pierwotnego stanu, 2) grzeszna czynność człowieka, 3) sąd i wyrok Boży, 4) opis zaistniałego stanu, mniej korzystnego w porównaniu ze stanem pierwotnym. Schemat ten służy ukazaniu przejścia człowieka z pierwotnego, idealnego stanu do stanu niższego, spowodowanego przez czyn sprzeczny z wolą Bożą¹⁰.

Pierwotny stan ludzkości przedstawia Rdz 11, 1: "Mieszkańcy całej ziemi mieli jedną mowę, czyli jednakowe słowa". Wyrażenie "cała ziemia" wskazuje, że protagonistą opowiadania jest cała ludzkość, wszyscy ludzie. Jedność ludzkości pod względem języka zakłada istnienie na początku pewnej jedności i wspólnoty wszystkich ludzi. W wierszu 4 autor mówi o działaniu ludzi. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że pragnienie zbudowania miasta i

⁵ Obszerną literaturę oraz stan badań podaje J. V. P i c c a (*Romanos 13, 1-7. Un texto discutido*, Roma 1981).

⁶ Związek Rz 13, 1-7 z bezpośrednim kontekstem jest przedmiotem kontrowersji. E. Käsemann (*Römer 13, 1-7 in unserer Generation*, ZThK 56:1959 s. 340) pisze: "Unser Abschnitt ist ein selbständiger Block [...] Er muss zunächst aus sich selbst interpretiert werden [...]". Podobnego zdania jest V. Zsifkovits (*Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13, 1-7 mit besonderer Berücksichtigung der Umwelt und der patristischen Auslegung*, Wien 1964 s. 53).

⁷ Kallas (*Romans XIII, 1-7: An Interpolation?* NTS 11:1965 s. 367) dochodzi do wniosku, że Rz 13, 1-7 stanowi popawłową interpolację: "These seven verses go on contradict basic Pauline ideas and basis Pauline form of expression". Zwolennikiem częściowej interpolacji jest P. F. Beatrice (*Il giudizio secondo le opere della Legge e l'amore compimento della Legge. Contributo all'esegesi di Rom 13, 1-10*, "Studia Patavina" 20:1973 s. 491-545).

⁸ Rdz 4, 1-16 mówi o bratobójstwie, po czym następuje pełna dzikości deklaracja Lameka: "Gotów jestem zabić człowieka dorosłego, jeżeli on mnie zrani, i dziecko - jeśli mi zrobi siniac! Jeżeli Kain miał być pomorzony siedmiokrotnie, to Lamek siedemdziesiąt siedem razy" (Rdz 4, 23b-24).

⁹ Z punktu widzenia archeologii o tej perykopie pisze A. Parrot (*Biblia i starożytny świat*, Warszawa 1968 s. 76-112).

¹⁰ Por. F. L. R i v e r a. *Biblia y sociedad. Cuatro estudios exegeticos*, Mexico 1977 s. 40.

wieży jest czymś pozytywnym i normalnym¹¹. Jednakże wyrażenia, które bezpośrednio następują, oraz efekt finalny tego usiłowania wyraźnie nadają mu odcień negatywny. Tego typu działanie prowokuje karę Bożą. Wielu egzegetów utrzymuje, że chęć zbudowania miasta i wieży jest wyrazem buntu przeciw Bogu, pewnego rodzaju tytanizmu i pragnienia wielkości¹².

Zarówno w opowiadaniu o upadku, jak i o wieży Babel napotykamy zbiorowy grzech pychy. Według Rdz 11, 4 ludzie dążą do silnej jedności¹³. Niestety zamiar ten ma swoje źródło w megalomanii i nierozumnej pysze¹⁴ i dlatego pozostaje w konflikcie z prerogatywami Boga¹⁵. Odpowiedź Boga na grzeszną działalność ludzi jest zarazem i karząca, i zapobiegająca: "Zejdźmy więc i pomieszajmy tam ich język, aby jeden nie rozumiał drugiego" (Rdz 11, 7). Grzech pociąga za sobą karę ze strony Boga, który burzy jedność językową ludzkości. Oczywiście nie oznacza to, że Bóg nie chce, aby wszyscy ludzie stanowili jedną rodzinę, mówiącą jednym językiem. Zniszczona jedność jest jedynie konsekwencją grzechu¹⁶.

Pomieszanie języków powoduje dalsze niszczenie jedności: ludzie nie rozumieją się już więcej i w rezultacie rozpraszają się po całej ziemi (por. Rdz 11, 9)¹⁷. Ludzkość z różnorodnością języków jest rozproszona, a w konsekwencji podzielona na wiele ludów. Różnorodność języków stwarza mury dzielące ludy i akcentuje antagonizmy pomiędzy nimi. Warto zaznaczyć, że w Starym Testamencie wrogowie często są określani jako ci, którzy mówią niezrozumiałymi językami¹⁸. Rdz 11, 1-9 wyjaśnia zatem nieszczęście podziału ludzkości na obce sobie grupy¹⁹.

W odniesieniu do Rdz 13, 1-7 istotne jest stwierdzenie, że rzeczywistość grzechu wkracza w dziedzinę życia społecznego. Wiele pseudoproblemów i

¹¹ Dlatego egzegeci zastanawiają się, czy działanie ludzi było grzeszne w sensie właściwym, czy też nie. Odnośnie do tego zagadnienia por. Rivera, *Jw.* s. 46.

¹² Tego zdania są: G. von Rad (*Genesis* 2. ed. Brescia 1978 s. 189), L. Alonso-Schökel (*Pentateuco I, Genesis-Exodo*. Madrid 1974 s. 723 nn.), S. Each (*Księga Rodzaju*. Poznań 1962 s. 312 n.), E. Galbiati, A. Piazza (*Biblia księga zamknięta*. Warszawa 1971 s. 212). Inni egzegeci, jak: J. Prado (*La ciudad y torre de Babel*. EstB 9 1950 s. 286), R. Davidson (*Genesis 1-11*. Cambridge 1973 s. 106), twierdzą, że grzeszna postawa polegała na złożeniu zbiorowego bezpieczeństwa w człowieku, a nie w Bogu. Natomiast według F. Pestorazzi (*I plurali di Gen 1, 26; 3, 22; 11, 7 e l'intima natura del peccato dei progenitori*. BibOr 5 1963 s. 85) ludzie zamierzali zapanować nad kosmosem bez Boga.

¹³ Zwróćmy uwagę na solidarność w grzechu również pierwszych rodziców (Rdz 3, 6).

¹⁴ Megalomania i pycha kontrastują z kruchością i nieśmiałością materiału, jakiego użyto do tytanicznego dzieła. Por. v o n R a d, *Jw.* s. 189.

¹⁵ Mdr 10, 5 czyni aluzję do tego stanu ludzkości: "Gdy przyszło pomieszanie narodów za przewrotną zmoję [...]".

¹⁶ "[...] como el hombre se ha puesto bajo el signo del pecado, Dios lo pondrá bajo el signo del castigo". Rivera, *Jw.* s. 50.

¹⁷ Odnośnie do rozproszenia ludów w Rdz 11, 9 por. Rdz 1, 28, gdzie nakaz zaludnienia ziemi złączony jest z Bożym błogosławieństwem. Por. także Rdz 9, 1; 10, 5.

¹⁸ "Nie ułrżysz już ludu zuchwałego, ludu o niewyraźnej mowie, nie do uchwylenia uchem, o bełkotliwym i niezrozumiałym języku" (Iz 33, 19). Por. także Pwt 28, 49; Iz 28, 11; Jr 5, 15.

¹⁹ Por. J. C h a i n e. *Le Livre de la Genèse*. Paris 1948 s. 164 n.

trudności w interpretacji tej perykopy ma swe źródło w zapomnieniu o tym fakcie. W obecnej sytuacji ludzkości nie można oczekiwać ani idealnych podwładnych, ani też idealnych przedstawicieli władzy. Rozprzestrzenianie się grzechu, które swój szczyt osiąga w opowiadaniu o wieży Babel, sprawia, że przepaść pomiędzy Stwórcą a człowiekiem ciągle się pogłębia. Rzeczywistość życia społecznego, podobnie jak inne płaszczyzny życia ludzkiego, zraniona przez grzech potrzebuje odkupienia i jako taka włączona jest w Boży plan zbawienia.

2. Okres od Abrahama do Chrystusa

W opowiadaniu o wieży Babel końcowy obraz ludzkości jest bardzo ponury. Staje się takim jeszcze bardziej, gdy uwzględnimy fakt, że w prehistorii jahwistycznej każdorazowo po ukaraniu Bóg ujawniał swoją zbawczą wolę. Tym razem Rdz 11, 1-9, a z nim cała prehistoria, wydaje się zamykać Bożym sądem nad ludzkością. Czyżby darmowa cierpliwość Boża wyczerpała się na zawsze? Czy katastrofa ludzkości jest definitywna?²⁰ Na te pytania hagiograf odpowiada w Rdz 12, 1-3 w powołaniu i w obietnicy danej Abramowi, w których na nowo objawia się zbawcza wola Boga. Zbawienie, o którym mowa w tym fragmencie, nie ograniczy się do narodu wybranego, lecz dotrze do wszystkich ludzi, do ludów całej ziemi²¹. W Rdz 11-12 można dostrzec ruch "odpływu" i "przyptywu" ludzkości: najpierw "odpływ" - z powodu grzechu ludzkość została rozproszona po świecie, potem "przyptyw" - w obietnicy danej Abramowi rozpoczyna się ruch jednoczenia wszystkich ludów²². Charakter uniwersalny prehistorii jahwistycznej ulega zacieśnieniu i Bóg wybiera jednego człowieka Abrama, który stanie się protoplastą nowego ludu. To, co zostało obiecane Abramowi, ma znaczenie uniwersalne: "Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi" (Rdz 12, 3). Właśnie w tej perspektywie należy patrzeć na posłannictwo Izraela.

Na starożytnym Wschodzie społeczność polityczna i religijna identyfikowały się całkowicie. Społeczność polityczna ze względu na protekcję bogów otrzymywała religijny fundament. Integrując religię i życie społeczne, władza państwowa realizowała swoje cele: porządek wewnętrzny, bezpieczeństwo, pomyślność. Żyjąc w kręgu instytucji politycznych człowiek Wschodu przeżywał doświadczenie bóstwa. Izrael, w którym polityka i życie społecz-

²⁰ Por. von Rad, jw. s. 194 n.

²¹ Tamże s. 195 n.

²² Por. Rivera, jw. s. 56.

ne także były podporządkowane religii, posiadał specyficzny sposób integrowania tych rzeczywistości²³.

Bóg rozpościera swe panowanie nad niebem i ziemią. On jest Panem wszystkich narodów²⁴. Nie przeszkadza mu to, aby wybrać naród izraelski i zapewnić mu uprzywilejowane miejsce: "będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia" (Wj 19, 5). Panowanie Boga nad Izraelem ma charakter religijny: "[...] będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym" (Wj 19, 6). Łączyło się to z obietnicą pomyślności ziemskiej, a przymierze religijne miało związek z politycznym przeznaczeniem Izraela²⁵. To, że Bóg jest najwyższym władcą Izraela, a Izrael jego szczególną własnością, ma znaczenie fundamentalne. Dzięki przymierzu na Synaju Izrael staje się wspólnotą. Tym, co jednoczy pokolenia, nie jest tylko naturalne pokrewieństwo, lecz wola Boga, który sprawia zaistnienie jedności narodowej opartej na tym samym prawie, na jednym kulcie i na wspólnej świadomości historycznej²⁶. Najwyższa władza Boga nad Izraelem determinuje pozycję tych, którzy w jego imieniu zarządzali i kierowali narodem wybranym.

W pierwszym okresie historii Izraela liga dwunastu pokoleń była związkiem czysto religijnym, dalekim od polityki. Konfederacja pokoleń nie miała żadnej struktury politycznej, ani żadnej władzy centralnej. Odrzucając władzę królewską, Izraelici wraz z nią odrzucali wszelkiego rodzaju władzę publiczną²⁷. Pustkę powstałą w wyniku odrzucenia ludzkiej władzy wypełniał Jahwe, który wyzwalał ucisnionych i był biczem dla uciskających. On także prowadził święte wojny, w których Izraelici stanowili jedynie oddziały pomocnicze. Naród wybrany w tym okresie obawiał się, że struktury polityczne mogą wcisnąć się między człowieka a Boga²⁸.

Gdy zawodzi konfederacja pokoleń, powstaje instytucja monarchii²⁹. Istniała szczególna więź między Bogiem a królem. Idea Bożego wyboru monarchy jest wspólna dla całego starożytnego Wschodu³⁰. Dzięki namasz-

²³ Por. J. L. M c K e n z i e. *Teologia dell'Antico Testamento*. Brescia 1978 s. 182 n.

²⁴ "Do Pana należy ziemia i to, co ją napełnia, świat i jego mieszkańcy" (Ps 24, 1). "[...] władza królewska należy do Pana, i On panuje nad narodami" (Ps 22, 29).

²⁵ Por. J. G a l o t. *Gesù ha predicato un regno di Dio "politico"?* ClvCat 129:1978 III s. 106.

²⁶ Por. W. E i c h r o d t. *Teologia dell'Antico Testamento*. Parte I: *Dio e popolo*. Brescia 1977 s. 32.

²⁷ Gdy Izraelici proponują Gedeonowi objęcie władzy, ten odpowiada: "Nie ja będę panował nad wami, ani też mój syn; Pan będzie panował nad wami" (Sdz 8, 23).

²⁸ Por. M c K e n z i e, *Jw.* s. 183 n.

²⁹ W tradycji biblijnej pojawiają się dwa nurty oceniające instytucję monarchii: nurt przeciwny monarchii (1 Sm 8, 1-22; 10, 18-25; Pwt 17, 14-20; Oz 7, 3-7; 8, 4, 10; 10, 15; 13, 9-11) oraz nurt pozytywnie nastawiony do monarchii (1 Sm 9, 1-10, 16; 11, 1-11; 2 Sm 7, 8-16; Ps 2; 18; 20; 1z 9, 5-6; 11, 1-5).

³⁰ Por. R. d e V a u x. *Le istituzioni dell'Antico Testamento*. 3. ed. Torino 1977 s. 106.

czeniu król uczestniczy w świętości Boga i jest nietykalny³¹. Wybór Boży oraz namaszczenie nie na tyle go wywyższają, aby stawał się przez to istotą ponadludzką. Także i on, podobnie jak wszyscy inni, podlega sądowi Bożemu³². Jako sługa Boga, król ma za zadanie ochronę porządku społecznego i prawnego wewnątrz państwa. Psalmi ukazują go jako sprawiedliwego sędziego, jako obrońcę uciśnionego i biednego. Jego panowanie przynosi pomysłowość, której on, w pewnym sensie, jest pośrednikiem. Przez niego Bóg daje Izraelowi zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi³³. On ma zabezpieczać pokój ludowi³⁴. Takie były zadania króla względem swych poddanych. Niestety okres monarchii wykazał, że w znacznej części królowie izraelscy i judzcy dalecy byli od służenia Bogu. Ze względu na grzechy Bóg nie solidaryzował się z nimi, a ich ideały polityczne stały się iluzją, ponieważ oni sami oddalili się od ideałów religijnych³⁵.

Podboje Asyrii i Babilonii położyły kres instytucjom politycznym, natomiast naród został poddany pod panowanie królów i zwierzchników pogańskich, względem których w tradycji biblijnej pojawiają się dwie postawy. W księgach prorockich spotykamy myśl, że także królowie pogańscy mają władzę od Boga, który może z nich uczynić narzędzie do realizacji swoich planów. Według Jr 27, 6 Nabuchodonozor, król babiloński, jest sługą Boga³⁶. Cyrus, król perski, którego podboje przyniosły wolność i powrót Izraelitów z niewoli babilońskiej oraz odbudowę świątyni, w Iz 44, 28 jest nazwany przez Boga: "Mój pasterz". Jego wielkie zwycięstwa Bóg podporządkował ocaleniu narodu wybranego: "Tak mówi Pan o swym pomazańcu Cyrusie: Ja mocno ująłem go za prawicę, aby ujarzmić przed nim narody. Z powodu służi mego Jakuba, Izraela, mego wybrańca, nazwałem ciebie twoim imieniem, pełnym szacunku, chociaż Mnie nie znałeś" (Iz 45, 1. 4). Szacowny tytuł Bożego pomazańca, niegdyś zarezerwowany wyłącznie dla królów izraelskich i judzkich, zostaje tutaj przyznany obcemu władcy, który nie zna Boga.

Również w księgach mądrościowych napotykamy teksty, które pozytywnie mówią o obcych władcach³⁷. Szczególną jednak uwagę należy zwrócić na perykopę Mdr 6, 1-25, zawierającą napomnienie skierowane do królów i

³¹ Tamże s. 111. Dlatego Dawid nie podniósł ręki na Saula (1 Sm 24, 7. 11; 26, 9. 11. 23) oraz ukarał śmiercią młodzieńca, który zabił Saula (2 Sm 1, 14-16).

³² "Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem, a jeżeli zawini, będę go karciał różgą ludzi i ciosami synów ludzkich" (2 Sm 7, 14).

³³ Ps 72. Por. także Ps 2; 18; 21; 89; 101.

³⁴ Por. M c K e n z i e, jw. s. 197.

³⁵ Por. J. G a l o t, *Gesù di fronte al mondo politico*, Torino 1979 s. 7 n.

³⁶ "To mówi Pan Zastępów, Bóg Izraela: [...] Teraz zaś dałem wszystkie te ziemie w ręce Nabuchodonozora, króla babilońskiego, mego sługi [...] Wszystkie narody będą służyć jemu [...]" (Jr 27, 4. 6-7).

³⁷ Por. Prz 8, 15-16; Syr 9, 17-10, 5; Mdr 1, 1.

sprawujących władzę. Perykopę tę można zatytułować: "Szczególna potrzeba mądrości dla sprawujących władzę". Jest ona im potrzebna do właściwego wypełniania obowiązków, a przez to do uniknięcia kary Bożej. Rządzący partycypują we władzy Boga: "[...] od Pana otrzymaliście władzę, od Najwyższego panowanie" (w. 3). Stwierdzenie, że Bóg daje człowiekowi, także temu, który postępuje niesprawiedliwie, wszelką władzę, służy jako punkt wyjścia, by przypomnieć rządzącym ich odpowiedzialność. Ich władza pochodzi od Boga, dlatego przez jej złe używanie naruszają prawo Boga i ściągają na siebie surową karę: "Będąc bowiem sługami Jego królestwa, nie sądziliście uczciwie aniście prawa nie przestrzegali, aniście poszli za wolą Boga, przeto groźnie i rychło natrze On na was, będzie bowiem sąd surowy nad panującymi" (ww. 4-5)³⁸. Mdr 6, 1-25 podkreśla więc pochodzenie od Boga władzy wszystkich panujących bez wyjątku i czyni z nich sługi królestwa Boga.

Z tymi ideami wyraźnie kontrastuje nauka Księgi Daniela (7, 1-27). Tragiczne doświadczenia Izraelitów pod panowaniem pogan skierowały ich nadzieje ku królestwu, w którym sam tylko Bóg byłby królem. Takie królestwo nastąpi po kolejnych upadkach wszystkich ludzkich królestw. Ze względu na swą świętość naród wybrany otrzyma przysługę królestwo i będzie definitywnie panował nad wszystkimi mocami³⁹. Królowie pogańscy przedstawieni są jako ci, którzy, zaślepieni pychą, zawsze buntują się przeciw Bogu. Ich panowanie zostanie obalone wskutek Bożej interwencji⁴⁰.

Oba te nurty znajdują odzwierciedlenie w poglądach Żydów w epoce Nowego Testamentu. Napotkane w Rz 13, 1-7 idee, że wszelka władza pochodzi od Boga oraz że sprawujący władzę są sługami Boga, znane były dobrze w Starym Testamencie. Musimy pamiętać, że w Rz 13, 1-7 apostoł zwraca się nie do przedstawicieli władzy, lecz do chrześcijan mieszkających w Rzymie. Stąd nic dziwnego, że cały akcent położony jest na napomnieniu, by należycie wypełniali swe obowiązki względem władzy. Doskonale uzupełnia tę problematykę perykopa Mdr 6, 1-25, w której z kolei rządzącym przypomina się ich obowiązki i związaną z nimi odpowiedzialność.

W historii Izraela dostrzegamy charakterystyczną tendencję. W miarę upływu czasu coraz bardziej oddziela się królestwo Boże od królestwa politycznego oraz coraz częściej władcy pogańscy są włączani w Boże plany. Ten proces ewolucji znajdzie uwieńczenie w nauce Jezusa i zastosowanie u św. Pawła.

³⁸ Por. K. Romanuk, *Księga Mądrości*. Poznań 1969 s. 140 n.

³⁹ Por. Galot, *Gesù ha predicato*, s. 106 n.

⁴⁰ Por. U. Wilckens, *Der Gehorsam gegen die Behörden des Staates im Tun des Gutes. Zu Römer 13, 1-7*. W: *Dimensions de la vie chrétienne* (Rm 12-13). Roma 1979 s. 108.

3. Okres od Chrystusa do ponownego Jego przyjścia

Już od początku swego przepowiadania Jezus dawał do zrozumienia, że królestwo Boże nie jest królestwem politycznym i nie jest związane z losami narodu żydowskiego. Powszechność głoszonego królestwa ma swoje źródło w powszechnym ojcostwie Boga⁴¹. Panowanie Boga ma charakter wewnętrzny i religijny. Rozciąga się na najbardziej osobiste i wewnętrzne postawy człowieka, takie jak: nawrócenie, wiara, posłuszeństwo Bogu. Charakter czysto religijny królestwa Bożego wyklucza jakikolwiek element ziemski, narodowy, czy polityczny⁴². Stąd też nie może być ustanowione, ani bronię przy pomocy walki zbrojnej⁴³.

Stawiając problem płacenia podatku cesarowi, przeciwnicy Jezusa chcieli zmusić go do zajęcia stanowiska w kwestii politycznej (por. Mt 22, 15–22). Podstęp był ewidentny, ponieważ dla Żydów płacenie podatków miało charakter polityczny i religijny zarazem⁴⁴. Odpowiadając, że należy płacić podatek, Jezus wprowadził jasne rozróżnienie między sprawami politycznymi a sprawami dotyczącymi Boga. Odpowiedź Jezusa nie ogranicza się do problemu podatku, lecz wprowadza element nowy, na który pada cały akcent: "Oddajcie [...] Bogu to, co należy do Boga" (Mt 22, 21). Podczas gdy problem płacenia podatku jest w istocie drugorzędny, to problem obowiązków człowieka względem Boga jest istotny i do rozwiązania⁴⁵.

Odrzucenie przez Jezusa jakiegokolwiek zaangażowania się politycznego połączone jest z oskarżeniem tych, którzy chcą utożsamiać i mieszać sprawy Boże ze sprawami polityki, królestwo Boże z jakimkolwiek królestwem ziemskim⁴⁶. Nie precyzując wyraźnie, jakie są sprawy cezara a jakie Boga, Jezus akcentuje absolutne pierwszeństwo obowiązków względem Boga. Wprowadzenie rozróżnienia między sprawami Bożymi a sprawami cezara desakralizuje, sekularyzuje jego władzę i pozbawia ją fundamentu religijnego. Płacenie podatku nie jest aktem bałwochwalstwa. Uznanie władzy cesarskiej, którego zewnętrznym wyrazem jest płacenie podatków, nie jest równoznaczne z przyznaniem jej charakteru sakralnego. To, co się oddaje cesarowi, jest tylko szacunkiem, a nie kultem⁴⁷. Tak więc Jezus sprowadza władzę

⁴¹ Por. Galot. *Gesù ha predicato* s. 108.

⁴² Por. R. Schnackenburg. *Signoria e Regno di Dio. Uno studio di teologia biblica*. Bologna 1971 s. 92.

⁴³ Por. Galot. *Gesù di fronte* s. 12 n.

⁴⁴ Por. G. Jossa. *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*. Brescia 1980 s. 295 n.

⁴⁵ Tamże s. 262.

⁴⁶ Por. J. Galot. *Gesù liberatore*. Firenze 1978 s. 57.

⁴⁷ Por. Jossa, *Jw.* s. 265 n.

cesarską do wymiarów czysto politycznych. Państwo ma podstawę swego istnienia, ponieważ służy wspólnemu dobru.

Jezus nie opracował dla swoich uczniów jakiegoś konkretnego programu przebudowy społeczeństwa, programu reform społecznych. Nie oznacza to, że w tej kwestii nic nie zrobił. Wysiłek Jezusa nie koncentruje się na zewnętrznych reformach instytucji społecznych, państwa, małżeństwa, lecz zmierza do przekształcenia człowieka od wewnątrz przez prawo miłości, przez wyzwolenie go z egoizmu, nienawiści, kłamstwa i niesprawiedliwości. Odnowiona relacja człowieka do Boga rodzi nowy stosunek jednostki do drugiego człowieka⁴⁸. Fundamentem indywidualnego nawrócenia serca, a w konsekwencji fundamentem odnowienia porządku Bożego w społeczności jest miłość, która pochodzi od Boga. Jedynie w sformułowaniu Jezusa przykazanie miłości może stać się zasadą przebudowy społeczności ludzkiej. Miłość bliźniego głoszona przez Jezusa przekracza granice przynależności narodowej, społecznej i religijnej. Jej powszechny charakter ujawnia się w sposób szczególny w miłości nieprzyjaciół, która stanowi absolutną nowość orędzia ewangelicznego⁴⁹. Miłość ta nie zależy od emocji serca, od solidarności międzyludzkiej, lecz ma swój początek w dobroci i miłosierdziu Boga⁵⁰. Można powiedzieć, że miłość bliźniego przepowiadana przez Jezusa nie jest związana z miarami ludzkimi, ziemskimi, nie zasadza się na zwykłym ludzkim braterstwie, lecz na naszym usynowieniu względem Ojca⁵¹.

Na uwagę zasługuje sformułowanie nowego przykazania, które jawi się nie tylko jako reguła życia indywidualnego, lecz także jako zasada życia społecznego (por. J 13, 34). Opowiadanie o sędzie ostatecznym (Mt 25, 31-46) uwypukla kluczowe znaczenie postawy społecznej dla zbawienia człowieka. W świetle nauki i życia Jezusa trzeba więc odczytać to, co św. Paweł pisze o obowiązkach wobec władzy świeckiej. Po linii rozgraniczenia dokonanego przez Chrystusa idzie wezwanie do podporządkowania się władzy, do płacenia podatków, do okazywania szacunku. Nazywając sprawującego władzę sługą Boga (Rz 13, 4), św. Paweł z jednej strony podkreśla ich godność, z drugiej zaś ich zależność od Boga, ich ograniczenie w uprawnieniach. Nie są oni kompetentni, aby określać to, co jest dobre i to, co złe. Funkcja władców przekracza wymiary czysto ludzkie. Pochwalając tych, którzy dobrze postępują, i karząc złoczyńców, rządzący w pewien sposób antycypują eschatologiczny sąd Boży, na którym każdy otrzyma według swych uczynków, i mają w nim swój udział. Nie przypadkiem, bezpośrednio

⁴⁸ Por. O. C u l l m a n n. *Gesù e i rivoluzionari del suo tempo. Culto, società, politica*. Brescia 1980 s. 36 n.

⁴⁹ Por. J. G a l o t. *Gesù e il progetto di una società fraterna*. CivCat 129:1978 s. 345.

⁵⁰ Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (Mt 5, 48). "Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny" (Łk 6, 36).

⁵¹ Por. G a l o t. *Gesù liberatore* s. 84 n.

po wezwaniu do wypełnienia obowiązków względem władzy świeckiej, następuje wezwanie do praktykowania miłości, gdyż wszystkie obowiązki chrześcijanina sprowadzają się do miłowania drugiego człowieka. Miłość stanowi siłę zdolną przekształcić stosunki międzyludzkie, przewyciężyć nienawiść i podziały oraz pobudzać postęp społeczny bez używania przemocy. I to stanowi największą nowość chrześcijaństwa, które pragnie przeniknąć również ten wymiar ludzkiego życia.

RÖM 13, 1-7 IM KONTEXT DER HEILSGESCHICHTE

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Autor stellte, gestützt auf die Einteilung der Heilsgeschichte in drei Epochen, den biblischen Kontext der Perikope Röm 13, 1-7 vor. Er machte auf die Beleuchtung aufmerksam, die dieser Perikope u. a. die Geschichte vom Turmbau zu Babel (Gen 11, 1 ff.), die an die Herrschenden gerichtete Ermahnung (Weisch 6, 1 ff.) sowie die Perikope vom Bezahlen der Steuer (Mt 22, 15 ff.) liefern.