

## NADZIEJA DLA NIEWINNIE CIERPIĄCEGO STWORZENIA (RZ 8,19-22)<sup>1</sup>

Ks. Andrzej Gieniusz CR

*<sup>18</sup>Jestem bowiem przekonany, iż cierpienia obecnego czasu nie zagrażają chwale, która ma się w nas objawić. <sup>19</sup>Bo bolesne oczekiwanie stworzenia wygląda objawienia się synów Bożych. <sup>20</sup>Faktycznie stworzenie zostało poddane absurdowi – nie z własnej winy, ale z powodów znanych Temu, który je poddał – dla nadziei, <sup>21</sup> iż również ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia z uwagi na chwalebną wolności dzieci Bożych. <sup>22</sup>Wiemy przecież, iż całe stworzenie aż dotąd współ-jęczy i współ-cierpi bóle rodzenia (Rz 8,18-22; tłumaczenie autora).*

<sup>18</sup>Sądzę bowiem, że cierpień terażniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, który ma się w nas objawić. <sup>19</sup>Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. <sup>20</sup>Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, <sup>21</sup> że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. <sup>22</sup>Wiemy przecież, że całe

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł stanowi nieco zmodyfikowaną syntezę stron 135-187 monografii autora na temat Rz 8,18-30 (*Romans 8:18-30. „Suffering Does Not Thwart the Future Glory”*, Atlanta, GA 1999), do której odsyłam po bardziej szczegółowe analizy.

stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia (Rz 8,18-22 w tłumaczeniu BT)<sup>2</sup>.

Dla św. Augustyna podstawową trudnością w interpretacji Rz 8,19-22 był fakt, że *non satis aparet, quam nunc Apostolus vocat creaturam*. Znaczenie terminu „stworzenie” (κτίσις) pozostaje również dzisiaj *jednym* z punktów ożywionej dyskusji. Dla współczesnej egzegezy *zasadniczy* problem wydaje się jednak znajdować gdzie indziej, a mianowicie w precyzyjnym określeniu funkcji niewielkiej partykuły na początku wiersza 19: „bo” (γάρ). Faktycznie na temat tego, które ze stwierdzeń Apostoła w w. 18 („Sądzę bowiem, że cierpienia obecnego czasu nie przeciwstawiają się chwale, która ma się w nas objawić”) jest bronione czy uzasadniane w wierszach poświęconych udręce stworzenia jest tyle opinii, ile głów, a obserwacja, którą poczynił na ten temat F. Godet, pozostaje nadal emblematyczna i pomimo wszystkich prób interpretacji Rz 8,19-22, jakie miały miejsce od odległego 1890 roku, po dzień dzisiejszy zachowuje swą trafność:

**W. 19: «Bo oczekiwanie stworzenia wygląda objawienia się synów Bożych.»** – Znaczenie owego *mianowicie*, 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 wreszcie przez swój charakter absolutnie *przyszły*. Niestety, żadna z tych propozycji nie znajduje ze swej strony potwierdzenia (*ponieważ*) w wierszu 20<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Jak widać z powyższej synopsy nasze tłumaczenie Rz 8,18-22 różni się od tekstu, do którego przywykliśmy w liturgii. Antycypujemy je, aby ułatwić czytelnikowi, który nie ma pod ręką tekstu greckiego, śledzenie argumentacji, tym niemniej wszystkie różnice zostaną szczegółowo przedyskutowane i uzasadnione wewnątrz artykułu.

<sup>3</sup> *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Neuchatel <sup>2</sup>1890, II, 180n (podkreślenia autora).

Wedle Godeta słowo „bo” na początku w. 19 nie odnosi się do przyszłej chwały (nie podkreśla ani jej wielkości, ani pewności, ani jej przyszłego czy natychmiastowego charakteru), ale do cierpień obecnego czasu. Paweł w Rz 8,19-22 miałby, jego zdaniem, po prostu stwierdzić, iż „cierpienie faktycznie istnieje, ponieważ wszystko jęczy”<sup>4</sup>. Niestety również ta propozycja nie zadowala: obecność cierpienia w świecie wydaje się zbyt oczywista, by potrzeba ją było jeszcze biblijnie udowadniać. Tym niemniej Godet wydaje się mieć rację przynajmniej w jednym punkcie, mianowicie, gdy sugeruje, iż to właśnie cierpienie stworzenia, a nie przyszła chwala wierzących stanowią zasadniczy problem naszego tekstu.

Jeśli jednak akcent pada właśnie na cierpienia, to dzieje się tak nie dlatego, że Apostoł jest zainteresowany samym faktem ich obecności, ale ponieważ leży mu na sercu pytanie o przyczynę tego, iż ciągle jeszcze istnieją w świecie odkupionym przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, czy też bardziej precyzyjnie, ponieważ chce i musi wykluczyć jedno z możliwych uzasadnień cierpień obecnego czasu, a więc rozumienie cierpienia jako kary za winy<sup>5</sup>. Paweł w ww. 19-22 rzuca wyzwanie tradycyjnemu pogładowi, iż zawsze i wszędzie istnieje ścisły związek pomiędzy tym, co się komuś w życiu wydarza, a jego charakterem moralnym, wedle którego sprawiedliwy nie powinien cierpieć, jeśli natomiast cierpi, istnieją uzasadnione podejrzenia, że nie jest sprawiedliwy.

Zobaczmy więc bardziej szczegółowo, w jaki sposób Apostoł rozprawia się z ową „doktryną najbardziej podstawową ze wszystkich, z teorią retribucji”<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 181.

<sup>5</sup> Po uzasadnienie dla owego „chce i musi”, jak i po interpretację *propositio* w wierszu 18 zob. A. Gieniusz, „Cierpienia obecnego czasu nie stanowią zagrożenia dla chwały, która ma się w nas objawić (Rz 8,18-30)”, *Collectanea Theologica* 69 (3, 1999) 27-37.

<sup>6</sup> D.J.A. Clines, *Job 1-20*, Waco, TX 1989, XIII.

## **1. CAŁE STWORZENIE WSPÓŁ-JĘCZY I WSPÓŁ-CIERPI BÓLE PORODU**

Paweł rozpoczyna swoją mowę oskarżycielską przeciwko teorii retrybucji powołując na pierwszego świadka – stworzenie. Tego rodzaju interpretację sugerują trzy elementy w 8,19-22: (1) absurdalne z punktu widzenia teorii retrybucji położenie (ματαίωτης), w którym aktualnie znajduje się stworzenie, (2) fakt, iż stworzenie znalazło się w tej sytuacji bez własnej winy (οὐκ ἔκοῦσα) oraz (3) metafora jęku i bólów porodowych, które są udziałem całego stworzenia aż dotąd. Zaczniemy od tego, co zdaniem Apostoła powinniśmy już wiedzieć („wiemy przecież”), to znaczy od faktu, iż „całe stworzenie aż dotąd jęczy i cierpi bóle rodzenia” (w. 22).

### **a) Tradycyjna interpretacja i jej ocena**

Tradycyjna interpretacja w. 22 opiera się na dwóch założeniach: (1) wiersz zamyka jednostkę, której protagonistą jest stworzenie i dlatego stanowi on rodzaj konkluzji dla wszystkiego, co Apostoł w niej powiedział oraz (2) owa konkluzja ma charakter pozytywny. Metafora jęków i bólu rodzenia nie pomniejsza cierpienia, ponieważ ze wszystkich jego rodzajów właśnie bóle porodowe są przysłowiowym przykładem cierpienia szczególnie bolesnych i dotkliwych. Tym niemniej, ponieważ pomimo całej ich dramatyczności bóle porodowe przywołują jednocześnie na myśl narodziny nowego życia, metafora ukazywałaby w sposób przekonujący, iż nie ma sprzeczności pomiędzy obecnym cierpieniem i przyszłą chwałą: obie rzeczywistości nie tylko mogą współistnieć, nie tylko pierwsze nie przeszkadza zaistnieniu drugiej, ale jest niejako warunkiem, dzięki któremu drugie może zaistnieć. Paweł zamknąłby zatem swój pierwszy argument mocnym i imponującym obrazem, który odwołuje się do jednego z najbardziej wzruszających momentów ludzkiego życia – do narodzin.

Pomimo całego swego piękna powyższa interpretacja nie jest pozbawiona problemów. Przede wszystkim motyw

bólów rodzenia jest o wiele mniej odpowiedni do zilustrowania faktu, iż wielka boleść prowadzi do wielkiej radości, niż mogłoby się to na pierwszy rzut oka wydawać. W Rz 8,22, gdzie po jękach i bólach porodowych nie wzmiankuje się ani faktu samych narodzin ani ewentualnego potomstwa, metafora okazuje się niestety zbyt słaba<sup>7</sup> i jako taka zbyt wystawiona na cyniczne repliki (por. na przykład Iz 26,18: „Poczęliśmy, wiliśmy się z bólu, jakbyśmy mieli rodzić; ducha zbawczego nie wydaliśmy ziemi i nie przybyło mieszkańców na świecie”), by w sposób jednoznaczny i przekonujący wyrazić ideę cierpienia, które prowadzi do radości. Postulowany pozytywny ton wiersza 22 staje się jeszcze bardziej wątpliwy, gdy bólów porodowych nie traktuje się w izolacji, lecz razem z drugim czasownikiem, który opisuje sytuację całego stworzenia: „jęczy”. Oba motywy występują razem kilkakrotnie w LXX (np. Jr 4,31; 22,23) i we wszystkich tych przypadkach zarówno jęki jak i bóle porodowe nie implikują nic więcej jak tylko dramatyczne cierpienie, które kończy się nie narodzinami nowego życia, ale nagłą śmiercią tej, która miałaby rodzić<sup>8</sup>.

Jeśli nie można zatem interpretować metafory bólów porodowych jako wyrazu nadziei, jaki jest sens tego obrazu w Pawłowej argumentacji wierszy 19-22? Określenie czasowe „aż dotąd”, które precyzuje rozciągłość jęków i bólów stworzenia, wskazuje na możliwość innej interpretacji, która odwołuje się do powszechnie przyjmowanego faktu, iż horyzontem Pawłowego myślenia w Rz 8,19-22 jest opis upadku pierwszego człowieka w Rdz 3.

---

<sup>7</sup> Stary Testament nie tylko zna bóle porodowe, które poprzedzają narodziny nowego życia, lecz również takie, które kończą się śmiercią matki (1 Sm 4,19), przynoszą niechciany owoc (Ps 7,15) lub takie, które się nigdy nie kończą (2 Krl 19,3 i Iz 37,3 – w obu wypadkach przysłówiowe określenie sytuacji bez wyjścia; Oz 13,13). Bóle porodowe mogą być także synonimem pomieszania zmysłów (Syr 34,5).

<sup>8</sup> Por. R.P. Carroll, *Jeremiah*, London 1986, 435n.

## b) Znaczenie jęku i bólów porodowych całego stworzenia w świetle Rdz 3,16

Jeśli weźmie się pod uwagę początek okresu, do którego odnosi się określenie „aż dotąd”, jedynym możliwym odniesieniem wydaje się być czasownik „zostało poddane” (ὑπετάγη) w w. 20, powszechnie rozumiany jako jednoznaczna aluzja do narracji w Rdz 3<sup>9</sup>. Zwykle uważa się, iż w Rz 8,20-22 Apostoł wyciąga wnioski z wierszy 17-18 trzeciego rozdziału Księgi Rodzaju, które opowiadając o ziemi przeklętej z powodu człowieka przedstawiają początek dramatycznego stanu stworzenia po upadku. Tym niemniej, jeśli chodzi o Rz 8,22, wydaje się o wiele bardziej prawdopodobne, iż tłem literackim i teologicznym Pawłowego wersetu jest nie (tylko) tekst Rdz 3,17-18 (BH), lecz przede wszystkim Rdz 3,16, który wzmiankuje bóle rodzenia, które będzie odtąd musiała cierpieć Ewa oraz – przynajmniej w wersji LXX – także jej jęki<sup>10</sup>. Jakie jest zatem znaczenie motywu bólów porodowych i jęków stworzenia w Rz 8,22 w świetle Rdz 3,16 oraz jaka jest funkcja tej aluzji w argumentie, który Paweł rozwija w Rz 8,19-22?

Przed wszystkim aluzja do Rdz 3,16 wydaje się wykluczać taką interpretację obu Pawłowych metafor, która widzi w nich sens pozytywny. W wypadku Ewy jęki i bóle porodu były karą, nie obietnicą czy warunkiem lepszej przyszłości i powinny mieć takie samo znaczenie również w wypadku stworzenia. Tym niemniej owa kara wedle Księgi Rodzaju powinna była dotknąć samą tylko Ewę, niezależnie od tego czy będziemy ją rozumieć jako jednostkę, czy też reprezentantkę wszystkich kobiet. Tymczasem doświadczenie pokazuje, iż całe stworzenie jęczy i cierpi bóle

---

<sup>9</sup> J. Murray, *The Epistle to Romans*, Grand Rapids, MI 1968,303 nazywa Rz 8,20 Pawłowym komentarzem do Rdz 3,17-18.

<sup>10</sup> καὶ τῇ γυναικὶ εἶπεν πληθύνων πληθυνῶ τὰς λύπας σου καὶ τὸν στεναγμὸν σου ἐν λύπαις τέξῃ τέκνα καὶ πρὸς τὸν ἄνδρα σου ἡ ἀποστροφή σου καὶ αὐτός σου κυριεύσει.

porodu, to znaczy, uczestniczy wraz z Ewą<sup>11</sup> w tym, co miało być tylko jej losem, z tą jednak różnicą, że znajduje się w położeniu Ewy bez jakiegokolwiek własnej winy. To ostatnie spostrzeżenie wyklucza taką interpretację, która odczytuje w Rz 8,19-22 tylko zwykłe potwierdzenie powszechności cierpienia, czego wiersz 22 miałby być emblematycznym przykładem. Aluzja do Rdz 3,16 wskazuje, iż Rz 8,22 nie tyle stwierdza powszechność cierpienia jako takiego (fakt, który skądinąd nie wymagałby żadnego dowodu), co ukazuje jako fakt niezaprzeczalny powszechny charakter takiego rodzaju cierpienia, które – zgodnie z logiką retrybucji – powinno być wyłącznym udziałem samej Ewy. W ten sposób w. 22 wnosi do dyskusji przykład cierpienia niezasłużonego/ niewinnego. Przy pomocy tekstów biblijnych, a zatem nadając własnej argumentacji autorytet samej Biblii, Apostoł ukazuje, iż **teoria retrybucji nie otwiera wszystkich drzwi** i że nie czyni tego już od początku historii świata. Upierać się przy niej jako przy powszechnym i jedynym kluczu interpretacyjnym Bożego działania względem Jego stworzenia nie tylko prowadzi na bezdroża i kończy się absurdem, lecz oznacza także brak szacunku dla Bożego słowa, które od samego początku mówi, że cierpienie jest rzeczywistością o wiele bardziej skomplikowaną niż chcieliby to przyznać przyjaciele Hioba i ich naśladowcy.

---

<sup>11</sup> Przedrostek  $\sigma\upsilon\upsilon$ - obu czasowników (współjęzcęć i współcierpieć) odnosi się przede wszystkim do Ewy a nie do stworzenia jako całości (cierpieć i jęzcęć „razem z kim” a nie „wszyscy razem”). Drugie znaczenie zostało zaproponowane przez Teodora z Mopswestii (PG 66,828), który mówi o symfonii jęzcącego stworzenia, ma przeciwko sobie również fakt, iż wszystkie przed-Pawłowe użycia obu czasowników odnoszą się do działania razem z kimś innym oraz bezpośredni kontekst wiersza, w którym wszystkie inne czasowniki z przedrostkiem  $\sigma\upsilon\upsilon$ - implikują drugiego, razem z którym podmiot działa lub doświadcza.

## 2. ABSURDALNA SYTUACJA STWORZENIA I JEJ PRZYCZYNY (w. 20)

Rozumiany w powyższy sposób w. 22 nie przynosi zatem żadnej konkluzji argumentu, który Paweł rozwija w ww. 19-22, a tym mniej konkluzji optymistycznej. Wiersz 22 stanowi z retorycznego punktu widzenia *exemplum*, przy pomocy którego Apostoł potwierdza i wzmacnia stwierdzenia wyrażone w poprzedzających wersetych, a w szczególności to, które mówi, iż „stworzenie zostało podporządkowane absurdowi (ματαιότης)”. Nad nim chcemy się teraz nieco głębiej zająć.

### a) Stworzenie poddane ματαιότητι (w. 20a)

Znaczenie terminu ματαιότης w wyrażeniu „stworzenie zostało poddane ματαιότητι” jest ciągle jeszcze przedmiotem egzegetycznej debaty. C.E.B. Cranfield – omówiwszy wszystkie możliwe znaczenia rzeczownika – proponuje jako najprostsze i najpewniejsze wyjaśnienie oparte na etymologii: przysłówek μάτην oznacza „daremnie”, „bezskutecznie”, „na próżno”, pochodzący od niego rzeczownik ματηότης powinien więc wyrażać jałowość działania tego, kto nie jest w stanie osiągnąć swego celu. Paweł mówiłby zatem w w. 20 o sfrustrowanym stworzeniu, które nie może osiągnąć celu, dla którego zostało powołane do życia<sup>12</sup>. Pomimo swego etymologicznego oparcia powyższa interpretacja nie jest jednak pozbawiona trudności. Pierwszą z nich stanowi czas czasownika „podać”. Gdyby Pawłowym punktem zainteresowania w w. 20 był stan stworzenia, to znaczy jego frustracja jako trwały rezultat poddania „marności”, to użycie *perfectum* byłoby o wiele bardziej naturalne, podobnie

---

<sup>12</sup> *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Introduction and Commentary on Romans I–VIII*, Edinburgh 1985, 413. Podobnie J.A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday 1993, 507 oraz D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, MI 1996, 515.



jak to ma miejsce w 1 Kor 15,27. Natomiast fakt, że czasownik występuje w aoryście wydaje się sugerować, iż Apostoł bardziej jest zainteresowany samym faktem poddania niż jego rezultatem. Ponadto globalny sens wyrażenia w interpretacji Cranfielda pokrywa się z tym, co Paweł mówi w Rz 1,21 o poganach: „znikczemnieli w swoich myślach” (ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν), co pozostawia bez odpowiedzi pytanie o to, dlaczego, mając do dyspozycji czasownik powszechnie znany, który wyraża dokładnie to, co chce powiedzieć, Apostoł ucieka się do konstrukcji, która z powodu rzadkości rzeczownika, prawie zupełnie nieznanego w grece pozabiblijnej<sup>13</sup>, niesie w sobie ryzyko niezrozumiałości.

Użycie owej skrajnie rzadkiej konstrukcji jest jednak zrozumiałe i zasadne, a może nawet konieczne, gdy chodzi właśnie o powiedzenie czegoś innego niż to, co zostało już powiedziane w Rz 1,20. Jaka mogłaby zatem być różnica pomiędzy tym, co Paweł mówi o poganach w Rz 1,20 i tym, co mówi o stworzeniu w Rz 8,20?

Odpowiedź znajduje się w już wzmiankowanej rzadkości rzeczownika ματαιότης w grece klasycznej. Jest rzeczą mało prawdopodobną, by Apostoł spodziewał się, iż jego słuchacze domyślą się znaczenia słowa w oparciu o proponowaną przez Cranfielda łamigłówkę etymologiczną. Zupełnie inaczej natomiast ma się sytuacja wówczas, gdy przyjmie się, iż ματαιότης w tekście Listu do Rzymian ma dokładnie to samo znaczenie, jakie nosi ono w greckiej wersji Księgi Koheleta, gdzie zachodzi aż 39 razy. Z tym znaczeniem rzymscy chrześcijanie, o których

---

<sup>13</sup> Słowniki greki klasycznej i hellenistycznej znają tylko jeden tekst, w którym termin ματαιότης zachodzi: Philodemus Philosophus, *Volume Rhetorica*, 2,26 (cf. LSJ, 1084). Poszukiwania w elektronicznej bazie danych literatury greckiej przez Pawłem (TLG-D) pozwoliło na odnalezienie jeszcze jednego: Flavius Arrianus, *Historia Indica*, 3. Wedle niektórych wydań krytycznych ματαιότης mogłoby zachodzić także u Platona, *Alcibiades I*, 134b zamiast ἀθλιότητος, cf. E. des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* (Platon *Œuvres Complètes XIV*) Paris 1964, 327.

skądinąd wiemy, iż byli dobrze obeznani z Septuagintą, z pewnością nie powinni byli mieć kłopotów. Co zatem oznacza ten termin u Koheleta?

Rzeczownik *ματαιότης* w Księdze Koheleta jest jedynym tłumaczeniem znanego terminu hebrajskiego *hebel*, który otwiera i zamyka całe dzieło i reprezentuje jego zasadniczą ideę. Co ma Kohelet na myśli, gdy nazywa coś czy nawet wszystko *hebel*? W ostatnich latach hebrajski termin stał się przedmiotem intensywnych studiów i dyskusji pomiędzy specjalistami<sup>14</sup>. Autorzy zgodnie twierdzą, iż tradycyjne jego tłumaczenie jako „marność” (słynne dzięki przysłowiowemu „marność nad marnościami”) jest nieodpowiednie i wszyscy zgadzają się, iż najlepszym odpowiednikiem *hebel* w Księdze Koheleta byłby termin absurd, rozumiany w sensie nadanym słowu przez A. Camusa w jego dziele *Mit Syzyfa*. Kohelet – stwierdza B. Pennachini – używa słowa *hebel*, aby opisać całą serię „sytuacji absurdalnych, niezrozumiałych ze względu na brak sensu, sprzecznych z bieżącą logiką i nie do pogodzenia z klimatem kulturowym owych czasów; sytuacji, które stale okazują się blefem”<sup>15</sup>.

Dla naszych analiz nie jest bez znaczenia również fakt, iż – po skatalogowaniu i analizie poszczególnych tekstów, w których zachodzi słowo *hebel* – autorzy zgodnie twierdzą, iż Kohelet ocenia jako absurdalne te sytuacje, w których czynom nie odpowiadają spodziewane skutki. By użyć

---

<sup>14</sup> Oprócz B. Pennacchini, „Qohelet ovvero il libro degli assurdi”, *Euntes Docete* 30 (1977) 491-510, por. M.V. Fox, *Qohelet and His Contradictions* (BLS 18), Sheffield 1989; idem, „The Meaning of ‘hebel’ for Qohelet”, *JBL* 105/3 (1986) 409-427; A. Luaha, „Omnia Vanitas: Die Bedeutung von hbl bei Kohelet” w J. Kiilunen et al. (red.), *Glaube und Gerechtigkeit*, Helsinki 1983, 19-25; D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*. Mit einem Anhang von R. G. Lehmann, Bibliographie zu Qohelet, Berlin 1989; T. Polk, „The Wisdom of Irony: Uno Studio di *Hebel* e la sua Relazione alla Gioia e al Timore di Dio”, *SBTh* 6 (1976) 3-17. Zob. także W.E. Staples, „The ‘Vanity’ of Ecclesiastes”, *JNES* 2 (1943) 110-112 oraz idem, „Vanity of Vanities”, *CJT* 1 (1955) 141-156.

<sup>15</sup> „Qohelet ovvero il libro degli assurdi”, 496.

słów jednego z nich: „rzeczywistością, w obliczu której rozum się załamuje, jest rozwód pomiędzy czynem i rezultatem, który powinien być on przynieść”<sup>16</sup>, przy czym ów rozwód nie oznacza nic innego niż ogólny opis sytuacji, której przypadkiem szczególnym jest załamanie się zasady retribucji<sup>17</sup>. B. Pennacchini jest w tym względzie jeszcze bardziej konkretny: „Historia nie ma żadnej wewnętrznej logiki, a przynajmniej nie można się jej doszukać. Gdyby było inaczej, nie bylibyśmy świadkami zatarcia się różnicy pomiędzy sprawiedliwością i bezbożnością ze względu na nie zachowanie zasady retribucji. To właśnie owo zatarcie się różnic stoi u korzeni wszystkich absurdów: sprawiedliwość i bezbożność otrzymują tę samą zapłatę: śmierć”<sup>18</sup>. Co oznacza powyższe rozumienie *ματαιότης* dla interpretacji Rz 8,20?

Zauważmy przede wszystkim, iż rzeczownik znajduje się w pozycji emfaticznej, a zatem to nie sam fakt „poddania stworzenia”, ale to czemu zostało ono poddane, stanowi podstawowy punkt Pawłowego zainteresowania. Apostoł podkreśla, iż w pewnym momencie stworzenie zostało poddane absurdowi, to znaczy znalazło się w sytuacji sprzecznej ze zdrowym rozsądkiem<sup>19</sup>. Nastąpił rozdźwięk pomiędzy aktualnym stanem stworzenia i tym, czym naszym zdaniem powinno ono być. U Koheleta, jak widzieliśmy, ów rozdźwięk dotyczył przede wszystkim sytuacji, w których zawodzi zasada retribucji. Poniżej postaramy się ukazać, iż to samo ma również miejsce w Rz 8,20, gdzie czytamy, iż stworzenie znalazło się w absurdalnej sytuacji „nie z wła-

---

<sup>16</sup> M.V. Fox, „The Meaning of *Hebel* for Qohelet”, 410.

<sup>17</sup> Zob. Koh 2,19.21.23; 6,2 a zwłaszcza 8,10.14, gdzie *ματαιότης* stanowi wyzwanie nie tylko jako zdemaskowanie braku łańcucha skutkowo-przyczynowego w tym, co się w świecie wydarza, lecz stawia pod znakiem zapytania samo przekonanie, iż należy działać sprawiedliwie.

<sup>18</sup> „Qohelet ovvero il libro degli assurdi”, 498n.

<sup>19</sup> Por. M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris 61950, 207, który komentując w. 20 mówi o świecie absurdalnym i przewróconym do góry nogami: „le sens de désordre, anomalie, chose absurde, qui se passe en dépit de la raison, du bon sens et de la justice; c’est le «monde renversé»”.

snej winy, ale z powodu Tego, który je poddał (οὐχ ἑκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα)”.

**b) Poddane nie z własnej winy, lecz z powodu Tego, który je poddał (w. 20b)**

Z formalnego punktu widzenia cytowany w tytule tekst w. 20b stanowi tylko nawias w Pawłowej wypowiedzi, rzuczone mimochodem uzupełnienie, bez którego nie straciła by ona niczego ze swej płynności. Tym niemniej zawartość owego wtrącenia stanowi klucz interpretacyjny nie tylko wiersza, lecz całej jednostki, która ma stworzenie za protagonistę (ww. 19-22). Przyjrzyjmy się więc jego poszczególnym elementom.

Pierwszy problem dotyczy precyzyjnego znaczenia słów, które za wieloma autorami przetłumaczyliśmy powyżej jako „bez własnej winy” (οὐχ ἑκοῦσα)<sup>20</sup>. Alternatywne rozumienie zwrotu podkreśla nie tyle brak winy ze strony stworzenia, co fakt, iż poddanie nastąpiło wbrew jego woli<sup>21</sup>. Pierwsze znaczenie („bez własnej winy”) wydaje się drugorzędne w grece klasycznej, istnieją jednak mocne powody, by je preferować w Rz 8,20, szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę użycie wyrażenia w jego wersji poszerzo-

---

<sup>20</sup> C.E.B. Cranfield, *Romans*, 414. Zob. także H. Balz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8:18-39*, München 1971, 41 („zu übersetzen: «nicht aus freien Stücken, ohne eigenes Zutun», nicht mit: «gegen ihren Willen»”); Lagrange, *Romains*, 208 („de façon qu’il n’y ait pas de sa faute”); O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1978, 267 („nicht schuldhaft, sondern schicksalhaft”).

<sup>21</sup> Tak 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, 106 n. 104. Podobnie E. Gaugler, *Der Brief an die Römer*. 1. Teil: Kapitel 1–8, Zürich 1945, I, 294 („nicht, weil sie es wollte); A. Viard, „Expectatio creaturae (Rom., VIII, 19-22)”, *RB* 59 (1952) 350 („contre son gré”); E. Hill, „The Construction of Three Passages from St. Paul”, *CBQ* 23 (1961) 297 („not willingly”); P. Stuhlmacher, *Paul’s Letter to the Romans. A Commentary*, Edinburgh 1994, 131 („not willingly”).

nej: οὐχ ἔκοῦσα ἀλλά. Wszystkie znane nam teksty, w których ten zwrot zachodzi<sup>22</sup>, mają bowiem jedną wspólną charakterystykę: dotyczą sądowego procesu, w którym trzeba podjąć decyzję odnośnie do odpowiedzialności albo niewinności oskarżonych. W ramach mowy oskarżycielskiej czy obrończej wyrażenie za każdym razem jest użyte po to, aby nie przypisać temu, który działał, konsekwencji jego czynu, czy to pozytywnych (przypadek tekstu Demostenesa), czy negatywnych (trzy pozostałe miejsca) i ma ogólny sens działania nieumyślnego. W pierwszym przypadku oznacza zatem działanie „bez zasługi”, w trzech pozostałych natomiast działanie „bez jakiegokolwiek winy”, znaczenia, które skądinąd odpowiadają dokładnie Pawłowemu użyciu ἔκῳν, odpowiednio w 1 Kor 9,17 i w Rz 8,20<sup>23</sup>.

Słowa οὐχ ἔκοῦσα („bez jakiegokolwiek winy”) uniewinniają zatem podmiot albo pozbawiają go zasługi, natomiast to, co w pełnej formule następuje po „ale” (ἀλλά), wskazuje na właściwego odpowiedzialnego/winowajcę<sup>24</sup>. W Rz 8,20 jest on opisany jako „ten który poddał” (ὁ ὑποτάξας). Kogo Apostoł ma na myśli?

---

<sup>22</sup> Demosthenes, *Against Phaenippus* (Or. 42),29; Polybius, *Historiae*, XXXI, 10; Philo, *Fuga*, 65 e Es 21,13.

<sup>23</sup> Pewnego poparcia interpretacji naszego wyrażenia w sensie „bez jakiegokolwiek winy”, udzielają również niektóre interpretacje rabiniczne Gn 3,17. Dla uniknięcia problemu stworzenia, które po upadku pierwszych ludzi cierpiałyby bez winy doszukują się one winy również po jego stronie. 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 8,22, choć nie da się go całkowicie wykluczyć. Z pewnością natomiast ilustruje, jak bardzo rozpowszechniona i zakorzeniona była idea retribucji w mentalności tamtych czasów i jak bardzo problem zawinonego / niewinnego cierpienia pasuje do naszego tekstu.

<sup>24</sup> W czterech cytowanych tekstach chodzi odpowiednio o sąd, który wydał wyrok i zmusił dłużnika do oddania długu, nacisk okoliczności, które zmusiły młodszego z Ptolemeuszy do zaakceptowania podziału własności oraz w Wj 21,13 sam Bóg, który wydał (παρέδωκεν) ofiarę w ręce tego, który ją uderzył.

Dyskusja egzegetyczna na temat tożsamości „tego, który poddał stworzenie”, ciągnie się już od wieków. Jedna z interpretacji odnosi wyrażenie do Boga<sup>25</sup>, a druga do pierwszego człowieka Adama, albo bardziej ogólnie do całej ludzkości<sup>26</sup>. U. Wilckens – przedstawivszy zwięzłe podsumowanie wszystkich argumentów na rzecz jednej i drugiej opinii – wyznaje z zakłopotaniem, iż żadna z nich nie jest na tyle przekonująca, by wyeliminować drugą i dlatego egzegeta powinien zawiesić sąd i zostawić kwestię otwartą<sup>27</sup>. Wydaje się jednak, iż to, co udało się nam poprzednio ustalić na temat znaczenia wyrażenia οὐχ ἔκοῦσα, rzuca także nowe światło na znaczenie zwrotu διὰ τὸν ὑποτάξαντα. Wykazaliśmy mianowicie, iż οὐχ ἔκοῦσα w Rz 8,20 należy rozumieć w sensie „bez własnej winy” oraz że we wszystkich innych tekstach, w których zachodzi formuła οὐχ ἔκοῦσα ἀλλά, ten którego wymienia się po ἀλλά ponosi odpowiedzialność za czyn będący przedmiotem dyskusji (w naszym wypadku poddanie stworzenia). Powyższe obserwacje pozwalają wyjść w interpretacji wyrażenia διὰ τὸν ὑποτάξαντα poza alternatywę Bóg–Adam i zrozumieć je nie tyle jako niepotrzebne i pozostawiające do życzenia ze stylistycznego punktu widzenia powtórzenie myśli o Bożym autorstwie, jednoznacznie wyrażonej już w czasowniku ὑπετάγη, lecz jako podkreślenie, iż to, czego Bóg dokonał, dokonał ze względu na siebie samego (διὰ), to znaczy, dla siebie znanych powodów.

Takie podwójne rozumienie Bożej sprawczości w fakcie poddania stworzenia (Bóg jako autor poddania i On jako jego

---

<sup>25</sup> Zob. na przykład B. Byrne, *Sons of God*, 106; Cranfield, *Romans*, 414; E. Käsemann, *Commentary on Romans*, Bungay, Suffolk 1982, 235; Lagrange, *Romains*, 208; O. Michel, *Römer*, 267; H. Paulsen, *Überlieferung und Auslegung in Römer 8*, Neukirchen 1974, 114.

<sup>26</sup> H. Balz, *Heilsvertrauen*, 41-45; A. Viard, „Expectatio creaturae”, 350n; T. Zahn, „Die seufzende Creatur, Röm. 8, 18-23, mit Rücksicht auf neuere Auffassungen”, *JDTh* 10 (1865), 521.

<sup>27</sup> *Der Brief an die Römer. Röm 6–11*, Zürich–Einsiedeln–Köln–Neukirchen–Vluyn <sup>2</sup>1987, 154: „Eine eindeutige Entscheidung jedoch scheint mir nicht möglich”.

przyczyna) wyjaśnia zarówno dwukrotną obecność tego samego czasownika „poddąć” (ὑπετάγη oraz ὑποτάξαινα), jak i użycie διὰ z biernikiem imiesłowu (διὰ τὸν ὑποτάξαινα) i oferuje ponadto punkt oparcia dla dobrej nowiny zawartej w bezpośrednio następujących słowach: „w nadziei, że również ono (stworzenie) zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia”. Stanowi ono podstawę nadziei dla stworzenia, ponieważ dokonane przez Boga i ze względu na Niego samego (dla Jego celów) poddanie stworzenia absurdalnej w ramach logiki retribucji sytuacji nie zawnionego cierpienia nie mogło się dokonać bez nadziei na odmianę. Zasada, która w 8,28 zostanie zaaplikowana do tych, którzy miłują Boga („Bóg współdziała we wszystkim dla ich dobra”), a w 11,32 do Żydów i pogan („Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie”) odnosi się również do całego stworzenia. Jest to zasada Bożych suwerennych, choć dla nas niejednokrotnie nieprzeniknionych, rządów nad wszystkim, co się wydarza w stworzonym przez Niego świecie. Owe rządy z jednej strony oznaczają, iż **Bóg ma pod swoją kontrolą wszystko, co dokonuje się w historii zbawienia**, a z drugiej, że owa **historia**, pomimo wszystkich swoich meandrów i pomimo wszystkich ludzkich oporów – ponieważ „Jego łaska jest zawsze większa”<sup>28</sup> – **nieuchronnie zmierza ku dobremu**<sup>29</sup>. Nawet wtedy, gdy dla ludzkich oczu rzeczywistość wydaje się zupełnie inna, łaska „wiedzie do życia wiecznego przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego” (5,21),

---

<sup>28</sup> Tak Biblia Jerozolimska tłumaczy ὑπερπερίσσευσεν ἢ χάρις w Rz 5,20.

<sup>29</sup> 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. 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”.

### 3. PODDANIE I NADZIEJA

Zajmijmy się zatem dokładniej zawartością nadziei dla stworzenia według Rz 8,20-21. Nasze pierwsze pytanie dotyczy znaczenia i funkcji wyrażenia „poddane ze względu na nadzieję” (ἐφ’ ἐλπίδι), które znajduje się na samym końcu w. 20.

#### a) Stworzenie poddane ze względu na nadzieję

Bez względu na to, czy zwrot ἐφ’ ἐλπίδι połączymy z czasownikiem w formie osobowej („zostało poddane ze względu na nadzieję”) czy też z imiesłowem („Ten, który poddał ze względu na nadzieję”) wymowa Pawłowego dopowiedzenia jest taka sama. Dzięki owemu „ze względu na nadzieję” Apostoł czyni jednoznacznym to, co można było już przeczuć w wyrażeniu „z powodu Tego, który je poddał”: absurd sytuacji stworzenia, które miałyby cierpieć karę nie popełniwszy żadnej winy, jest problemem wyimaginowanym, owocem teologii, która zastanawiając się nad cierpieniem zna tylko Boga retribucji.

W rzeczywistości sytuacja stworzenia cierpiącego bez własnej winy nie jest ani Bożą karą, ani Jego arbitralną decyzją. Poddał On je temu, co w ramach logiki retribucji mogłoby się wydawać absurdem, ponieważ owo poddanie nie było bez celu, lecz ma przed sobą przyszłość: **stworzenie zostało poddane ze względu na nadzieję**<sup>30</sup>. Tym stwierdzeniem Apostoł jednoznacznie odrzuca radykalny

---

<sup>30</sup> Wyrażenie ἐφ’ ἐλπίδι w ramach niniejszej interpretacji jest rozumiane nie w sensie *spes qua* (aktu nadziei ze strony stworzenia czy Boga), lecz *spes quae*, to znaczy przedmiotu nadziei. Za takim rozumieniem opowiadają się np. O. Michel, *Römer*, 267; B. Rossi, *La creazione: tra il gemito e la gloria. Studio esegetico e teologico di Rm 8,18-25*, Roma 1992, 94-96 („in vista dell’oggetto della speranza”); U. Wilckens, *Römer*, 155 („auf Hoffnung hin”). Wyrażenie ἐφ’ ἐλπίδι w w. 20 stanowi zatem paralelę do εἰς ἀγαθόν w 8,28, oraz do τῇ ἐλπίδι w 8,24, gdzie przedmiotowy charakter nadziei jest skądinąd jednoznaczny.



pesymizm, jaki niektórzy chcieliby przypisać zapożyczonoj przez niego Koheletowej koncepcji absurdu. Absurdalność niewinnego cierpienia nie jest dla Apostoła problemem samym w sobie (ontologicznym), lecz problemem człowieka i jego ograniczonego i sztywnego sposobu widzenia rzeczywistości (epistemologicznym). Odrzucając Boga retribucji jako jedyne wyjaśnienie niewinnego cierpienia Paweł nie popada tym samym w drugą skrajność: nie opowiada się ani za arbitralnością, ani za niczym niekontrolowaną irracjonalnością Bożego działania<sup>31</sup>. Bóg Pawła jest wprawdzie Bogiem ukrytym, ale zawsze Panem siebie samego i Panem historii, który nie działa bez celu i którego działanie nadaje sens nawet pozornej absurdalności obecnej sytuacji stworzenia: niewinnemu cierpieniu. **Boże działanie, niezależnie od tego jak bardzo może być ono dla nas niezrozumiałe, nie jest bez nadziei, więcej, dokonuje się właśnie dlatego, iż ma nadzieję w perspektywie.**

Zauważmy, że tego rodzaju przekonanie stanowi dokładną odpowiedź na podstawowy problem Apostoła w Rz 8,18-30, sformułowany w *propositio* w. 18: cierpienie nie zagraża przyszłej chwale. Jak pokazuje przypadek stworzenia, prawda ma się zupełnie odwrotnie. Cierpienie stworzenia nie tylko nie zagraża przyszłej chwale, jak można by sądzić przyjmując do jego wyjaśnienia zasadę retribucji – według niej byłoby dowodem winy, która pozbawia udziału w chwale Boga. Przeciwnie, cierpienie stworzenia nie przydarzyłoby się, jeśli nie miałoby w perspektywie

---

<sup>31</sup> Taką skrajną interpretację Koheletowego *hebel* wydaje się sugerować M.V. Fox, który preferuje radykalne znaczenie absurdalności (=irracjonalne), negując w ten sposób nie tylko zrozumiałość dla zewnętrznego obserwatora, lecz także wewnętrzną sensowność. Tak ekstremalnie rozumiana absurdalność wydaje się jednak bardziej charakterystyką A. Camusa niż Koheleta (por. R. E. Murphy, *Ecclesiastes* Dallas, TX 1992, LIX), a już zupełnie nie odpowiada teologii Pawłowej. 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 odróżnia „an intellectual and actual absurdity.”

lepszej przyszłości. Nie jest ono pozbawione nadziei. Przeciwnie, **cierpienie stworzenia stanowi gwarancję nadziei i jest krzykiem o nią.** Tym niemniej cierpienie jest gwarancją lepszej przyszłości pod warunkiem, iż dwie przesłanki Pawłowego rozumowania są prawdziwe: (1) że cierpienie, o którym mowa, jest niewinne czy też nie zasłużone ze strony tego, który cierpi oraz (2) że Boże działanie może być dla człowieka niezrozumiałe, ale zawsze ma dobro na celu. Druga przesłanka ma charakter aksjomatyczny<sup>32</sup> i dlatego Apostoł nie podejmuje jakiegokolwiek wysiłku, by ją udowodnić. Nie można natomiast powiedzieć tego samego o pierwszej. Tradycyjny pogląd, wedle którego powodzenie życiowe miałyby być wskaźnikiem moralności<sup>33</sup>, a cierpienie znakiem Bożej kary był zbyt mocno zakorzeniony w biblijnej mentalności w ogóle i w mentalności Pawłowych słuchaczy w szczególności<sup>34</sup>, by ideę niezawinionego

---

<sup>32</sup> Ma ona zresztą aksjomatyczny charakter nie tylko w Biblii, lecz również w myśli grecko-rzymskiej. Por. tekst Platona cytowany w przypisie 29.

<sup>33</sup> W pierwszym rzędzie określenie „tradycyjny pogląd” odnosi się do deuteronomistycznej teorii retribucji, ale przekonanie o tym, iż powodzenie życiowe człowieka jest skutkiem jego moralnego postępowania („aksjomatyczna jedność etycznego i eudajmonistycznego punktu widzenia” w języku A. Nygrena) należy do ideologicznego bagażu ludzkości, niezależnie od religijnych przekonań. Więcej na temat „dogmatu” retribucji por. C.G. Montefiore, „Hebrew and Greek of Providence and Divine Retribution”, *JQR* 1893, 553n.

<sup>34</sup> Na temat deuteronomistycznej mentalności wirtualnego adresata (*implied-reader*) już od pierwszych rozdziałów *Listu do Rzymian* zob. analizy 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.”

cierpienia można było zaproponować bez żadnego dowodu. Z tego to właśnie powodu Apostoł – stwierdziwszy w wierszu 20a, iż cierpienie stworzenia jest bez jego winy – w w. 22, jak widzieliśmy, przeprowadza teologiczne uzasadnienie tego stwierdzenia przy pomocy biblijnego opowiadania o upadku pierwszych ludzi i jego konsekwencjach. Wiersz 21, do którego teraz przechodzimy, pokazuje natomiast zawartość nadziei, ze względu na którą stworzenie znalazło się w sytuacji niewinnego cierpienia: wyzwolenie z niewoli zepsucia, które wiąże się w jakiś sposób z wolnością i chwałą dzieci Bożych.

### **b) Wyzwolenie stworzenia z niewoli zepsucia (w. 21a)**

Podmiot przyszłego wyzwolenia przez Boga jest w w. 21 opisany w sposób bardzo emfaticzny: zamiast zwykłego „stworzenie” Paweł mówi „samo stworzenie” i poprzedza to określenie partykułą „również”, która jeszcze bardziej wzmacnia emfazę (καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις). Tego rodzaju podkreślenie implikuje kontrast z synami Bożymi, wzmiankowanymi w końcowej części wiersza oraz nadaje całej wypowiedzi odcień niezwykłości, czegoś nieoczekiwanego, nietypowego dla danej sytuacji: „nawet samo stworzenie”. Owo zdumienie jest jednym z elementów, które pozwalają lepiej zdefiniować stworzenie, o którym mowa. Byłoby ono mianowicie trudne do wyjaśnienia, gdyby chodziło tylko o różnicę pomiędzy chrześcijanami i niechrześcijanami, jak chcą niektórzy autorzy<sup>35</sup>, staje się natomiast zupełnie naturalne, jeśli Paweł ma tu na myśli **naturę ożywioną i nieożywioną różną od człowieka**.

Nadzieja zarezerwowana dla takiego stworzenia jest przedstawiona negatywnie jako uwolnienie z niewoli zepsucia (δουλεία τῆς φθορᾶς)<sup>36</sup>. Strona bierna czasownika

---

<sup>35</sup> Szerokie przedstawienie i ocenę dawniejszych i współczesnych opinii na temat tożsamości stworzenia w Rz 8,19-21 znajdzie czytelnik w O. Kuss, *Der Römerbrief*, Regensburg 1978, 622-624.

<sup>36</sup> Dopelniacz τῆς φθορᾶς interpretuje się na różne sposoby: *subiectivus* (niewola, której przyczyną jest φθορά, cf. C.B.E. Cranfield,

(ἐλευθερωθήσεται) wskazuje na **Boga jako wyzwoliciela**, tego samego, który poprzednio był odpowiedzialny za absurdalną sytuację stworzenia cierpiącego bez własnej winy. Jakie jest natomiast znaczenie słowa „zepsucie” (φθορά), od którego Bóg ma stworzenie wyzwolić?

Termin występuje w Nowym Testamencie dziewięć razy, z czego cztery w niewątpliwych listach Apostoła (Rz 8,21; 1 Kor 15,42.50; Ga 6,8; Kol 2,22; 2 P 1,4; 2,12 [×2].19). W sensie wyrazowym oznacza zniszczenie, ruinę, rozpad, zepsucie, prawie zawsze w kontraście z niezniszczalnością i nieśmiertelnością<sup>37</sup>. Może mieć również metaforyczne znaczenie zepsucia moralnego<sup>38</sup>, ale w odniesieniu do stworzenia w wierszu 21, o którym dopiero co powiedziano, iż jest bez winy, takie znaczenie nie wydaje się najwłaściwsze. Ponadto słowo uzyskuje szczególne znaczenie w Pawłowej dyskusji cielesnego zmartwychwstania (1 Kor 15,42-54), gdzie znajduje się w wyraźnym kontraście z ἀφθαρσία (ww. 42 i 50) oraz pośrednio z δόξα, δύναμις oraz σῶμα πνευματικόν (ww. 43n). Podobne przeciwstawienie z δόξα w naszym tekście mocno przemawia za tym, że również w Rz 8,21 φθορά powinna być rozumiana w sensie zniszczalności, przemijalności czy śmiertelności. **Nadzieja, jaką Bóg zarezerwował dla stworzenia** wedle Rz 8,21, wydaje się więc polegać na **uwolnieniu go od zniszczalności**, oznacza zatem przyszłą wolność od rozkładu i śmierci.

---

*Romans*, 415), *epexegeticus* (niewola, którą jest φθορά, cf. U. Wilckens, *Römer*, 155), *qualitativus* (niewola charakteryzująca się fqora, cf. N. Turner, *Syntaxe*. Vol. 3 of *A Grammar of the Greek New Testament*, Edinburgh 1963,213) albo *obiectivus* (niewola wobec φθορά, cf. Byrne, *Sons of God*,107; D. Moo, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, MI 1996, 517). Za wyjątkiem gen. *epexegeticus*, który wydaje się zbyt redukcyjny w stosunku do Pawłowej wizji niewoli (zob 8,15, gdzie wzmiankuje się inny rodzaj niewoli), wszystkie inne są możliwe i w efekcie mówią prawie to samo.

<sup>37</sup> Korona zawodnika w ziemskich zawodach jest przemijająca (1 Kor 9,25), podczas gdy w zapasach eschatologicznych walczy się o koronę nieprzemijającą. W Rz 1,23 Bóg niezniszczalny zostaje zamieniony na obraz śmiertelnego człowieka i innych zwierząt.

<sup>38</sup> Np. 2 P 1,4; 2,19.

Tak rozumiane wyzwolenie od zepsucia reprezentuje nadmiar Bożej odpowiedzi na problem cierpiącego niewinnie stworzenia. Nie tylko zrekompensuje ono jego niezastuzone jęki i bóle porodowe, lecz przeobrazi jego pierwotną sytuację („niewolę zepsucia”) w egzystencję na nowym poziomie, wolną od rozkładu i śmierci. Jest rzeczą oczywistą, iż taka zapowiedź nadmiaru w Bożym wyzwoleniu stworzenia w Rz 8,21 potwierdza Pawłową tezę w 8,18: aktualne cierpienia nie tylko nie stanowią zagrożenia dla przyszłej chwaly, ale niosą w sobie jej obietnicę. Zamiast być dla niej zagrożeniem okazuje się niejako jej gwarancją.

### c) Wyzwolona ze względu na wolność dzieci Bożych (w. 21b)

W powszechnej opinii egzegetów w. 21b jest jeszcze jedną prezentacją zawartości nadziei, wzmiankowanej na końcu wiersza 20. To, co w pierwszej części w. 21 zostało przedstawione w sposób negatywny („uwolnienie od [ἀπό] zepsucia”), w drugiej części miałyby być wyrażone w terminach pozytywnych („uwolnienie do [εἰς] wolności dzieci Bożych”)<sup>39</sup>. Czasownik główny pierwszej części wiersza, ἐλευθερωθήσεται, rządziłby również drugą. Interpretacja ta implikuje, iż stworzenie nie tylko zostałoby uwolnione od niewoli zepsucia (w. 21a), lecz miałyby być także uwolnione do chwalebnej wolności dzieci Bożych (w. 21b). Paweł miałby zatem na myśli jego stopniowe przeobrażenie, swoisty proces, w którym przechodziłoby ono z jednej kondycji w drugą (ἀπό – εἰς)<sup>40</sup>.

Powyższe rozumienie w. 21b nie przekonuje z wielu powodów, spośród których najważniejszym jest ten, iż nie oddaje ono sprawiedliwości logicznej relacji pomiędzy obie-

---

<sup>39</sup> Por. B. Byrne, *Sons of God*, 107; C.B.E. Cranfield, *Romans*, 415; J.D.G. Dunn, *Romans 1–8*, Dallas, TX 1988, 472.

<sup>40</sup> „La preposizione εἰς con la sua sfumatura di movimento indica il processo di trasformazione a cui sarà sottoposta la κτίσις”, Rossi, *Creazione*, 104.

ma częściami wiersza 21. Jeśli mianowicie, jak postulowaliśmy powyżej, już wyzwolenie od zepsucia w w. 21a oznacza przeznaczenie stworzenia do niezniszczalności, druga część wiersza („wyzwolenie do chwalebnej wolności”) nie może dodać nic istotnie nowego do opisu jego przyszłego stanu. Nowy obraz przedstawiałby zatem nie tyle pozytywną stronę nadziei zarezerwowanej dla stworzenia (jakby wyzwolenie od zepsucia mogłoby być uważane za negatywną), ale co najwyżej w sposób pozytywny opisywałby drugą stronę tej samej monety: niezniszczalność<sup>41</sup>. Jednakże nawet takie rozwiązanie ma, jak zobaczymy, swoje wady. Opiera się ono bowiem nie tyle na tekście Apostoła, co na popularnym we współczesnej filozofii rozróżnieniu pomiędzy „wolnością od” i „wolnością do”<sup>42</sup>, które usiłuje się imputować Pawłowemu użyciu przyimków ἀπό – εἰς<sup>43</sup>.

Faktycznie, retoryczne i teologiczne znaczenie w. 21b nie polega ani na ukazaniu nowej, bogatszej zawartości **nadziei zarezerwowanej dla stworzenia**, ani na ukazaniu tejże nadziei w nowy sposób, ale na jej **uzasadnieniu**. Zamiast więc upierać się przy znaczeniu przestrzennym (ruch w kierunku czegoś) nieobecnego w Pawłowym piśmiennictwie wyrażenia ἐλευθερώ εἰς wydaje się rzeczą słuszną interpretować w. 21b niezależnie od tego czasownika i sięgnąć do innych możliwych znaczeń samego przyimka, na przykład czasowego, przyczynowego czy finalnego<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Jak przyznaje C.E.B. Cranfield, *Romans*, 415: „the conditio of being the slaves of Heath and decay, of corruption and transitoriness is the very opposite of the condition of the glory”. Uwolnienie od pierwszej zatem *ipso facto* oznacza znalezienie się w drugiej, bez miejsca na process czy przejście z jednego stanu do drugiego.

<sup>42</sup> Zob. odnośnie tego rozróżnienia i jego nieobecności u Pawła M. Müller, „Freiheit. Über Autonomie und Gnade von Paulus bis Clemens von Alexandrien”, *ZNW* 25 (1926), 177-235, zwłaszcza 183n.

<sup>43</sup> Para ἀπό – εἰς wraz z czasownikiem ἐλευθερώ nie zachodzi w żadnym innym tekście Pawłowym, nawet nie w Rz 6. Po bardziej szczegółowe analizy odsyłam do mojej monografii *Romans 8:18-30*, 168-170.

<sup>44</sup> Wyczerpującą klasyfikację różnych możliwych znaczeń εἰς znajduje czytelnik w A. Oepke, „εἰς”, *TDNT*, II, 420-434. Por także A.M. Buscemi, *L'uso delle preposizioni nella lettera ai Galati* (SBF An 17), Jerusalem 1987, 44-49.

Przyimek εἶς jest mianowicie znany ze swej wieloznaczności i wydaje się, iż Apostoł użył go właśnie ze względu na ową nieokreśloność. Gdyby chciał być bardziej precyzyjny, zamiast zastosować „une des prépositions les plus riches en surprises”<sup>45</sup> bez jakichkolwiek trudności mógłby posłużyć się innym przyimkiem, bardziej jednoznacznym. Jednakże w argumentacie, którego punktem centralnym jest pewność *naszej* przyszłej chwały (por. *propositio* w wierszu 18), dokładne określenie rodzaju zależności między przyszłym stanem stworzenia i losem dzieci Bożych jest sprawą drugorzędną. Ważne jest tylko ukazanie, iż przeszłość stworzenia jest *w jakiś sposób* zależna od przyszłości dzieci Bożych, tak iż jedno nie może nastąpić bez drugiego i jeśli jedno ma miejsce, również drugie jest pewne<sup>46</sup>. Skupienie się więc na dokładniejszym ustaleniu, jakiego rodzaju miałyby być owa zależność, nie tylko nie było konieczne dla Pawłowej *probatio*, lecz nadałoby tematowi stworzenia zbyt ciężaru w ramach jednostki argumentacyjnej (ww. 18-30), której podstawowym punktem zainteresowania jest przyszła chwała dzieci Bożych. W świetle tych uwag możemy zatem stwierdzić, iż w. 21b **uzależnia w sposób ogólny przyszły stan stworzenia (wyzwolenie z niewoli zepsucia) od chwalebnej wolności dzieci Bożych**. Następujące tłumaczenie wydaje się dobrze oddawać szeroką gamę znaczeń, jakie Pawłowy tekst prezentuje: „nawet samo stworzenie będzie uwolnione z niewoli zepsucia *za względu na* chwalebna wolność dzieci Bożych”.

Taka interpretacja nie tylko wydaje się bardziej respektować Pawłową gramatykę i dynamikę jego rozumowania, lecz ma za sobą jeszcze dwie inne zalety: nie domaga się jakiegokolwiek utożsamiania przyszłego statusu stworze-

---

<sup>45</sup> J. Psichari, „Essai sur le grec de la Septante”, *Revue des études juives* 55 (1908), 178.

<sup>46</sup> Interpretacje w. 21b przez Chryzostoma (PG 60, 530) i Jana Damascyńskiego (PG 95, 506) oraz przez siedemnastowiecznych komentatorów: Pereirus, Toledus i Cornelius a Lapide nie tylko zachowują wzmiankowaną poliwalencję przyimka, lecz formalnie odrzucają jakiegokolwiek próby jego redukcji do jednego znaczenia.

nia ze statusem dzieci Bożych<sup>47</sup> oraz nie przypisuje stworzeniu materialnemu wolności, która w piśmiennictwie Pawłowym jest ważkim pojęciem teologicznym, zarezerwowanym wyłącznie dla chrześcijan<sup>48</sup>. Obie te konsekwencje byłyby natomiast trudne do uniknięcia w interpretacji, która preferuje sens przestrzenny (ruch w kierunku czegoś) εἰς w w. 21b. Więcej, proponowane przez nas rozumienie

---

<sup>47</sup> Autorzy, którzy widzą w w. 21 dwa obrazy przyszłości stworzenia zwykle unikają takiej identyfikacji dodając we własnych komentarzach, iż stworzenie będzie uczestniczyć w wolności dzieci Bożych *modo suo* (B. Byrne, *Romans*, Colledgeville, MN 1996, 258), albo że będzie posiadało *swój własny rodzaj* wolności (C.E.B. Cranfield, *Romans*, 416), czy też, że będzie się cieszyło wolnością *in conformitè alla sua essenza creaturale* (B. Rossi, *Creazione*, 110). Trzeba jednak zauważyć, iż wszystkie te precyzacje wychodzą poza sformułowania Apostoła i opierają się wyłącznie na zdrowym sensie teologicznym. W interpretacji *eivj* z w. 21b w sensie ruchu w określonym kierunku nic w tekście Pawłowym nie wskazuje na to, by przyszła wolność stworzenia miała się w jakikolwiek sposób różnić od chwalebnej wolności dzieci Bożych.

<sup>48</sup> Rz 8,21, 1 Kor 10,29, 2 Kor 3,17, Ga 2,4; 5,1 i 5,13; poza *Corpus Paulinum* in: Jk 1,25; 2,12, 1 P 2,16.19. Wyłącznie chrześcijański charakter Pawłowej ἐλευθερία jasno widzi B. Rossi, *Creazione*, 108: „Paolo non parla astrattamente della libertà, non mostra interesse per le sfumature filosofiche socio-politiche, essa è per lui uno stato, una condizione in cui si trova *solo* il credente: è, infatti, un essere in Cristo, un essere nello Spirito di Cristo che libera dalla schiavitù della legge, del peccato, della morte, e della carne”. Dziwi zatem, iż nie zauważa on sprzeczności pomiędzy tym stwierdzeniem a słowami, które pisze kilka stron dalej: „la κτίσις, liberata dalla schiavitù della corruzione (...) sarà messa in condizione di poter godere, in conformità alla sua essenza creaturale, del dono liberante dello Spirito che appartiene al Cristo glorioso” (p. 110). Zauważmy także, iż literaturze judaistycznej idea wolności stworzenia jest całkowicie obca (cf. S. Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt*, Göttingen 1989, 381 con note 477-479), w związku z czym idee zawarte w Rz 8,21b musiałyby reprezentować *Pauli proprium* (zob. H. Balz, *Heilsvertrauen*, 49, n. 45; 51, n. 48; P. Siber, *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung* (ATHANT 61), Zürich 1971, 147, n. 162; H. Paulsen, *Überlieferung*, 115 i 127. Jest rzeczą mało prawdopodobną, iż Apostoł wprowadzałby podobne nowości teologiczne bez żadnego uzasadnienia i bez żadnej dyskusji.



w. 21b nie okazuje się żadną szczególną nowością teologii Apostoła, lecz posiada solidne korzenie w myśli Starego Testamentu i w judaizmie, gdzie idea zależności przyszłego losu świata materialnego od przyszłości człowieka jest szeroko obecna; fakt, który wyjaśnia zresztą, dlaczego została ona wprowadzona do Pawłowej argumentacji bez specjalnej dyskusji i bez jakichkolwiek dowodów. Faktycznie, judaizm biblijny i pozabiblijny uważa stworzenie materialne różne od człowieka nie za rzeczywistość zaistniałą i istniejącą autonomicznie, ale podporządkowaną stworzeniu człowieka i jako taką ściśle związaną z jego losem<sup>49</sup>. Świat został stworzony dla człowieka i dlatego, *in malam partem*, ponosi konsekwencje jego upadku<sup>50</sup>. Jednakże zasada „wspólnego przeznaczenia” działa także w odwrotnym kierunku, *in bonam partem*, dlatego przyszłe zbawienie istot ludzkich będzie również dotyczyć całego stworzenia<sup>51</sup>. „Chwalebna wol-

---

<sup>49</sup> Zgodnie z często cytowanym wyobrażeniem J. Huby'ego „wszechświat nie jest zwykłym piedestałem, na którym znajduje się statua człowieka; raczej należałoby go porównać do gigantycznej łodygi, której ludzkość jest kwiatem” (*Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris 1957, 297).

<sup>50</sup> Zobacz na przykład, 4 *Ezra* 7,11-12 (również 9,19-20). Szczegółową analizę fragmentu można znaleźć w M.E. Stone, *Features of the Eschatology of IV Ezra*, Atlanta, GA 1989, 180-183. Bezpośrednim źródłem tych idei jest biblijne opowiadanie o upadku pierwszych ludzi (Rdz 3,17-19) oraz teksty prorockie, które ściśle łączą los stworzenia z losem człowieka, w szczególności końcowe rozdziały Izajasza [na ten temat por. P. Stuhlmacher, „Erwägungen zum ontologische Charakter des καλή κτίσις bei Paulus”, *EvT* 27 (1967) 10-20 oraz C. Stuhlmüller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Rome 1970]. Zobacz także teksty Iz 24,4-7; Jr 4,23-28; 9,9; 12,4; 14,2-6; Oz 4,3; So 1,3; Ag 1,6-11, które stanowią punkt wyjścia dla wielu apokryfów. Te ostatnie zostały zebrane i omówione w B. Rossi, „La creazione nella letteratura giudaica antica extrabiblica. Apocrifi e scritti giudaico-ellenistici”, *Vivens homo* 4 (1993), 230-237.

<sup>51</sup> Por. teksty prorockie w Biblii: Iz 11,6-9; 43,19-21; 55,12-13; Ez 34,25-31; Oz 22,18; Za 8,12 oraz w literaturze paratestamentalnej: 1 *Enoch* 45,4-5; 51,4-5; 4 *Ezra* 8,51-54; 2 *Ap. Bar.* 29,1-8; *Sib. Or.* 3, 777-795. Zob. także teksty cytowane w Vollenweider *Freiheit*, 380. n. 474 oraz syntetyczne prezentacje w H. Balz *Heilsvertrauen*, 41-44 and B. Rossi, „La creazione nella letteratura giudaica antica extrabiblica”, *Vivens homo* 5.1 (1994) 237-244.

ność dzieci Bożych” oznacza ostatecznie „wyzwolenie naszego ciała” (Rz 8,23b: τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν), a ono pociąga za sobą odpowiadające ludzkiemu przemienieniu przeobrażenie po stronie materialnego stworzenia. Dla Pawła bowiem, jak i dla całej tradycji biblijnej, zbawienie „dotyczy życia ludzkiego w całej jego rozciągłości i w jego konkretnym zakorzenieniu w świecie”<sup>52</sup>. Z tego względu chwalebna wolność, jaka stanie się udziałem dzieci Bożych, domaga się niezniszczalnego środowiska dla ich zmartwychwstałych ciał.

## 5. CIERPLIWE OCZEKIWANIE OBJAWIENIA SIĘ SYNÓW BOŻYCH (w. 19)

Jedną ze stałych charakterystyk tez Apostoła (*propositiones*) na jakimkolwiek poziomie argumentacji jest ich zwięzłość i inchoatywność. Jako takie są świadomie nieprecyzyjne, otwarte na różne interpretacje i ich dokładne znaczenie ujawnia się dopiero w trakcie argumentacji, której celem było ich uzasadnienie<sup>53</sup>. Rz 8,19, który stanowi *propositio* jednostki 19-22, nie jest pod tym względem żadnym wyjątkiem. Dlatego też po zakończeniu analizy ww. 20-22 znajdujemy się w lepszej sytuacji niż na jej początku, by uchwycić znaczenie tego lapidarnie sformułowanego wiersza: ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται, który Biblia Tysiąclecia tłumaczy następująco „Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych”.

---

<sup>52</sup> J.G. Gibbs, *Creation and Redemption. A Study in Pauline Theology* (SNT 26), Leiden 1971, 143.

<sup>53</sup> 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.

Wiersz ma wyraźnie na celu uzasadnienie (zaczyna się od γάρ) wyrażonego bezpośrednio przedtem przekonania, iż cierpienia obecnego czasu nie zagrażają przyszłej chwale (w. 18). Tym niemniej w najbardziej rozpowszechnionej interpretacji funkcjonuje w ten sposób tylko w odniesieniu do chwały, którą wzmiankuje się na końcu wiersza 18, a nie w relacji do kontrastu cierpienie – chwała, która stanowi strukturę nośną całości Pawłowej wypowiedzi. Ów kontrast nie tylko ma centralne znaczenie w Rz 8,18 lecz – jak widzieliśmy – stanowił podstawowy problem w ww. 20-21. Czy mogłoby więc zabraknąć doń odniesienia w w. 19, który z formalnego punktu widzenia zapowiada zawartość ww. 20-22 jako ich *propositio*? Negatywna odpowiedź na to prawie retoryczne pytanie wynika nie tylko z retorycznej funkcji wersetu, lecz także z jego zawartości, a w szczególności z obecności terminu, który nieco zaskakująco jest gramatycznym podmiotem zdania i prawdopodobnie został ukuty przez samego Pawła: ἀποκαραδοκία.

#### a) Znaczenie terminu : ἀποκαραδοκία

Pseudoetymologiczne<sup>54</sup> wyjaśnienie znaczenia rzeczownika ἀποκαραδοκία sprowadza go do metafory pełnego napięcia i ufności oczekiwania na nadejście oczekiwanej osoby, czy też na nastąpienie upragnionego wydarzenia, którego obrazowym wyrazem jest stanie na czubkach palców i wyciąganie szyi jak najdalej do przodu, by zobaczyć realizację tego, o czym się marzy<sup>55</sup>. Tego rodzaju wyjaśnienie

---

<sup>54</sup> Jako derywat rzeczownika κάρα, „głowa” i jońskiego czasownika δέκομαι, „ciągnąć”, z przedrostkiem απο-, który miałby znaczyć „daleko od [ciała]”. Opisowałyby zatem osobę wyciągającą szyję jak najdalej do przodu w nadziei zobaczenia upragnionych rezultatów. Cf. G. Delling, „ἀποκαραδοκία”, *TDNT*, I, 393.

<sup>55</sup> Tak po raz pierwszy Sewerian z Gabala (IV wiek po Chr.) [tekst w K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, Münster 1933, 200, 24-26].

nie, jak zauważa H. Balz, jest jednak bardziej wyrazem zasadniczej niepewności odnośnie do znaczenia tego rzadkiego słowa niż zgodną opinią autorów<sup>56</sup>. Rzeczownik nie występuje w znanej nam literaturze greckiej uprzedniej i współczesnej Pawłowi, a po nim znajduje się tylko w źródłach chrześcijańskich. Przed Pawłem istnieją tylko formy werbalne: *καραδοκέω* (od Eurypidesa) oraz *ἀποκαραδοκέω* (od Ezopa). Znajdujemy się zatem w obliczu słowa, które najprawdopodobniej zostało ukute przez samego Apostoła i które zachodzi zaledwie w dwóch tekstach użytecznych dla ustalenia jego znaczenia, w Rz 8,19 oraz w Flp 1,20.

Jak łatwo można sobie wyobrazić owa rzadkość występowania stała się powodem ożywionej dyskusji, której korzenie sięgają aż do czasów pierwotnego Kościoła. Już wówczas nie udało się osiągnąć zgody odnośnie do znaczenia terminu. Wbrew większości Ojców, którzy interpretowali rzeczownik pozytywnie, w sensie intensywnego oczekiwania, a zatem jako wyraz mocnej nadziei<sup>57</sup>, Teodor z Mopswestii znalazł w przedrostku *ἀπο-* moment negatywny i w konsekwencji wyjaśniał *ἀποκαραδοκία* nie jako intensywną nadzieję, lecz jako jej przeciwieństwo – rozpacz<sup>58</sup>.

W naszych czasach podobnie przeciwstawne opinie reprezentują G. Bertram oraz D.R. Denton. Pierwszy z nich twierdzi, iż termin ma znaczenie negatywne i wyraża napięcie spowodowane niepewnością i zwątpieniem co do dalszego rozwoju sytuacji, w jakiej się podmiot znajduje<sup>59</sup>; drugi natomiast, przeciwnie, przypisuje mu wyłącznie po-

---

<sup>56</sup> Por. jego ocenę wyjaśnień etymologicznych w *Heilsvertrauen*, 37.

<sup>57</sup> Por. często cytowane wyjaśnienie Jana Chryzostoma (PG 60,529): *ἀποκαραδοκία ἢ σφοδρὰ προσδοκία ἐστίν.*

<sup>58</sup> Komentując Rz 8,19 pisze: *καραδοκεῖν λέγεται τὸ ἐλπίζειν, ἀποκαραδοκεῖν δὲ τὸ ἀπελπίζειν* (K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, 137, 9n).

<sup>59</sup> G. Bertram, „*Ἀποκαραδοκία*”, *ZNW* 49 (1958) 265: „Das Kompositum ist als Intensive-Bildung mit Verstärkung des negativen Momentes zu verstehen: einen unsicheren Ausgang sehnsüchtig aber mit ängstlicher Spannung erwarten”.

zytywne znaczenie intensywnego pragnienia i ufności w stosunku do przedmiotu oczekiwania<sup>60</sup>.

Nowe światło na tę wielowiekową dyskusję, w której argumenty za poszczególnymi opiniami nawzajem się niwelują, rzucają elektroniczne kolekcje dzieł literatury greckiej, które umożliwiają znacznie bardziej obszerne niż to było możliwe w przeszłości studium czasownika ἀποκαρδοκέω, którego badany tu rzeczownik jest derywatem. W dziewięciu tekstach starożytnej (klasycznej i hellenistycznej) greki, w których ów czasownik występuje<sup>61</sup>, nie wydaje się on mieć znaczenia, które pokrywałoby się ze spowodowanym niepewnością napiętym oczekiwaniem (Bertram), albo z oczekiwaniem gorącym i pełnym ufności. Faktycznie, wbrew sugestiom Dentona, w żadnym z tych tekstów oczekiwanie nie ma konotacji pozytywnych. Za wyjątkiem trzech najstarszych przypadków (z bajek Ezopa) czasownik wyraźnie implikuje natomiast pewien rodzaj napięcia, które czasem przybiera nawet formy dramatyczne i może osiągnąć poziom wścieklej rozpacz, tym niemniej – tym razem wbrew opinii Bertrama – przyczyną owego napięcia jest nie tyle niepewność tego, co niesie ze sobą przyszłość, co raczej dramatyczne okoliczności, w których przyszło podmiotowi czasownika żyć i oczekiwać tu i teraz. Krótko mówiąc, ἀποκαρδοκέειν w znanej nam literaturze greckiej oznacza stan napiętego i niespokojnego oczekiwania, które jest jednak takie nie z powodu niepewności odnośnie do lepszego jutra, ale z powodu już bolesnego, trudnego i pełnego cierpienia dzisiaj, które zresztą z czasem może jeszcze się pogorszyć. Jakie znaczenie mają niniejsze wnioski odnośnie do znaczenia rzeczownika ἀποκαρδοκία dla interpretacji wiersza 19?

---

<sup>60</sup> D.R. Denton, „Ἀποκαρδοκία”, *ZNW* 73 (1982), 140: „Whatever May be the case with the cognate verb in secular Greek, his Word, in Paul's epistles, contains no element of uncertainty or anxiety. It has no negative aspects. Its meaning is eager expectation, confident expectation”.

<sup>61</sup> Listę i analizę poszczególnych tekstów można znaleźć w A. Gieniusz, *Romans 8:18-30*, 180-183. Szczególnie wymowny jest tekst Józefa Flawiusza, *De bello judaico*, 3.264.

## b) Zasadnicza idea Rz 8,19

Apostoł pisze zdanie ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται, jako uzasadnienie (γὰρ) swego uprzedniego stwierdzenia, iż cierpienia obecnego czasu nie zagrażają chwale, która ma się objawić w wierzących (w nas). Ścisła więź pomiędzy drugimi częściami obu wierszy jest z łatwością zauważalna: „chwała, która zostanie w nas objawiona” z w. 18b i „objawienie się synów Bożych” w w. 19b są, by użyć sformułowania B. Byrne, dwiema stronami tego samego medalu, jedno i drugie opisuje tę samą przyszłość wierzących<sup>62</sup>. Dopóki przyjmuje się jednak, iż ἀποκαραδοκία oznacza gorące i pełne ufności oczekiwanie (czy też oczekiwanie nacechowane napięciem i niepewnością), nie wiadać podobnej odpowiedniości pomiędzy pierwszymi częściami obu wierszy i w konsekwencji redukuje się funkcję wiersza 19 do uzasadnienia *propositio* z w. 18 w tej tylko jej części, w której zapowiada ona przyszłą chwałę wierzących<sup>63</sup>. Owa sytuacja zmienia się natomiast, gdy w interpretacji ἀποκαραδοκία uwzględni się proponowane znaczenie czasownika, od którego rzeczownik ten pochodzi. W świetle użycia ἀποκαραδοκέω w literaturze greckiej nie istnieją racje filologiczne, aby definiować ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως w Rz 8,19 wyłącznie w sensie spragnionego i entuzjastycznego oczekiwania, jak czyni większość współczesnych komentatorów<sup>64</sup>, ani aby widzieć w tym oczekiwaniu niepewność i zwątpienie<sup>65</sup>. Rzeczownik oznacza *bolesne* – czy *cierpliwe* w etymologicznym sensie

---

<sup>62</sup> B. Byrne, *Sons of God*, 104n.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 104.

<sup>64</sup> Zob. e.g., C.B.E. Cranfield, *Romans*, 403 („confident expectation”); J. Murray, *Romans*, 229 („earnest expectation”); E. Käsemann, *Romans*, 229 („eager longing”); podobnie P. Stuhlmacher, *Romans*, 131 oraz J. Ziesler, *Romans*, 217.

<sup>65</sup> Por. J. Fitzmyer, *Romans*, 506n, który idąc za G. Schläger „Das ängstliche Harren der Kreatur”, *NThT* 19 (1930), 353-360, mówi o „anxious expectation”.

przymiotnika – oczekiwanie, to znaczy takie oczekiwanie, które ma miejsce w samym środku cierpienia i spodziewa się jak najrychlejszego końca bóleści. Przy takim jego rozumieniu<sup>66</sup>, nie tylko druga, lecz także pierwsza część wiersza 19 służy do uzasadnienia *propositio* z w. 18. Paweł oznajmia w nim mianowicie, iż bolesne oczekiwanie stworzenia nie zakończy się tragicznie, lecz znajdzie swój *happy end* w objawieniu się synów Bożych. Owo objawienie się bowiem, zgodnie z tym, co Apostoł powie w dwóch następnych wierszach, będzie dla całego stworzenia okazją i powodem przeobrażenia, momentem uwolnienia z niewoli zepsucia. Wiersz 19 zapowiada zatem szczęśliwy koniec stanu bolesnego oczekiwania, w którym aktualnie znajduje się stworzenie i tym samym zdecydowanie stwierdza, iż aktualne cierpienie nie jest ani ostatnim słowem w jego historii, ani zagrożeniem dla jego przyszłości. Przeciwnie, zawartość ww. 20-21 pokaże, iż niewinne cierpienie stworzenia jest krzykiem o lepszą przyszłość i niejako stanowi jej gwarancję, ponieważ w wypadku takiego cierpienia stawką jest charakter, potęga i koherencja działania samego Boga – Tego, którego decyzje są ostateczną przyczyną tego bolesnego oczekiwania.

\* \* \*

Zakończmy niniejsze studium na temat nadziei stworzenia rekapitulacją dynamiki argumentu Apostoła w Rz 8,19-22. Po wysłuchaniu tych trzech wierszy, co mogą myśleć Pawłowi słuchacze na temat jego stwierdzenia, iż cierpienia obecnego czasu nie zagrażają ich przyszłej chwale (w. 18)?

---

<sup>66</sup> Takie znaczenie rzeczownika doskonale pasuje również do Flp 1,20 i najnowszy komentarz do tego Listu już je preferuje (por. J.-N. Aletti, *Saint Paul. Épître aux Philippiens* [Études bibliques 55], Paris 2005, 82n: „circonstances difficiles dans lesquelles Paul est amené a attendre et espérer”).

Przy pomocy przykładu niezawinionych cierpień stworzenia Apostoł rzucił wyzwanie „dogmatowi” retribucji i skutecznie wykazał, iż nie można go używać jako powszechnie obowiązującego klucza interpretacyjnego w stosunku do cierpienia: cierpienie nie musi być karą i w związku z tym „cierpieć” niekoniecznie oznacza „być winnym”. Przykład stworzenia pokazuje, iż jest tak od samego początku ludzkiej historii. Po przeczytaniu/ wysłuchaniu tych wierszy cierpienie nadal pozostaje tajemnicą, przed którą ludzki rozum może się tylko ugiąć, ale przynajmniej nie może już być używane jako wskaźnik winy, a zatem nie musi być powodem do utraty nadziei. Przeciwnie, cierpienie, jako niewinne, daje prawo do oczekiwania lepszej przyszłości i staje się niejako jej gwarancją.

Słuchacze/czytelnicy Apostoła są zatem w stanie dojść do następującego wniosku: jeśli niewinne stworzenie cierpi aż do chwili obecnej i pomimo tego cierpienia ma prawo spodziewać się przyszłego wyzwolenie z niewoli zepsucia, oni sami nie mają powodu, aby wierzyć, iż ich własne cierpienie musi być karą Bożą, a tym samym znakiem, iż usprawiedliwienie w Chrystusie się nie dokonało i że w konsekwencji nie istnieje dla nich żadna nadzieja na lepszą przyszłość. Sam fakt cierpienia nie podważa dzieła usprawiedliwienia tych, którzy cierpią. Nie ma powodu myśleć, iż cierpienie pozbawia cierpiącego chrześcijanina nadziei „na chwałę, która ma się objawić”. Przeciwnie, podobnie jak w wypadku stworzenia, również niezawinione cierpienie „tych, którzy są w Chrystusie Jezusie” (Rz 8,1) nie może być niczym innym niż zwróconym do nieba krzykiem o przyszłą chwałę. Cierpienia wierzących nie tylko nie stanowią zatem zagrożenia dla ich przyszłości, lecz są jej gwarancją, ponieważ Boże działanie może wprawdzie przekraczać możliwości ludzkiego rozumienia, ale nigdy nie jest irracjonalne, kapryśne czy arbitralne: „On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakżeby miał nam wraz z Nim wszystkiego nie darować” (Rz 8,32).



## Riassunto

Il testo di Rm 8,19-22 appartiene all'argomento che mira alla difesa della tesi dell'Apostolo che le attuali sofferenze non contrastano con la gloria che dovrà essere rivelata nei credenti (cf. Rm 8,18). Una tale difesa va fino al versetto 30 e il nostro brano ne fa la prima parte. Dopo aver ascoltato questi versetti, cosa possono pensare gli uditori di Paolo dell'affermazione che le sofferenze del tempo presente non minacciano la loro gloria futura?

Con l'esempio della creazione l'Apostolo ha sfidato con successo il principio della retribuzione e ha dimostrato che tale principio non può essere usato in modo indiscriminato come una chiave di interpretazione per ogni tipo di sofferenza: non sempre la sofferenza è una punizione. Soffrire non significa necessariamente essere colpevoli, ed è così già dall'inizio della storia del mondo. Dopo aver letto questi versetti, la sofferenza rimane misteriosa come sempre, ma almeno non è indice di colpa e dunque non è un motivo per essere senza speranza. Al contrario, essa, in quanto immeritata, dà il diritto di attendere un futuro migliore e, in un certo senso, ne è una garanzia.

La conclusione che gli ascoltatori/lettori di Paolo sono ora in grado di raggiungere – e sono invitati a farlo – è la seguente: se la creazione innocente continua a soffrire fino ad ora e tuttavia, nonostante tale sofferenza, ha garantita in futuro la liberazione da Dio, non c'è motivo per credere che nel tempo della giustificazione la loro sofferenza dovrà esser vista come indizio della loro colpevolezza e come punizione di Dio. Il semplice fatto che soffriamo non deve significare che la nostra giustificazione è *eo ipso* messa a repentaglio. Di conseguenza, non c'è neppure motivo per pensare che tale sofferenza dovrebbe spogliarci della gloria che deve essere rivelata. Al contrario, come nella creazione così nel nostro caso, questo tipo di sofferenza non può che gridare verso la gloria futura. Sofferenza dei credenti, quindi, non è una minaccia ma piuttosto una garanzia della loro gloria futura, perché l'agire di Dio può essere al di là di ogni umana comprensione, ma mai arbitrario

o capriccioso. „Lui, che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato in sacrificio per noi tutti, come non ci darà in dono insieme a lui tutte le cose?” (Rm 8,32).

*Ks. Andrzej Gieniusz CR*  
*Via San Sebastianello 11*  
*00187 Roma*  
*gieniusz@flashnet.it;*  
*tel. +39-066795908*

ANDRZEJ GIENIUSZ, ur. 1958, zmartwychwstaniec, doktor nauk biblijnych, profesor egzegezy Nowego Testamentu na Papieskim Uniwersytecie Urbaniańskim w Rzymie oraz dyrektor Departamentu Języków przy tymże Uniwersytecie, sekretarz „Biblica”, kwartalnika Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie. Autor monografii na temat Rz 8,18-30 [Rom 8:18-30. „Suffering Does Not Thwart the Future Glory” (ISFJC), Atlanta, Georgia: Scholars Press 1999] i licznych artykułów z zakresu egzegezy i teologii pism św. Pawła publikowanych w czasopismach polskich i zagranicznych.