

Ks. Marcin Kowalski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin
xmkowal@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8732-6868

APOKALIPTYCZNY GNIEW BOGA I JEGO MIEJSCE W EWANGELII PAWŁA (Rz 1,18-32)

The Apocalyptic Wrath of God and Its Place
in the Gospel of Paul (Rom 1:18-32)

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Artykuł analizuje motyw gniewu Bożego w Rz 1,18-32. Autor wychodzi od przeglądu publikacji biblistów prezentujących „apokaliptycznego Pawła” (Albert Schweitzer, Ernst Käsemann, J. Christiaan Beker, Douglas Campbell, N.T. Wright). Następnie prześwietlone zostają podstawowe elementy apokaliptycznego języka w Rz 1,18-32: idea objawienia (*ἀποκαλύπτει*), władzy Boga nad światem (*παραδίδωμι*) oraz Jego zbawczego gniewu (*ὀργή*). Dalej autor ukazuje miejsce i dynamikę tekstu Rz 1,18-32 w kontekście argumentacji Pawła w Rz 1–4. Artykuł kończy zwięzła prezentacja idei gniewu Bożego w Starym Testamencie, literaturze żydowskiej i grecko-rzymskiej, co pozwala na odkrycie nowoś-

apokaliptyka;
Rz 1,18-32; gniew
Boży; retoryka;
Ewangelia Pawła;
grecko-rzymski
świat

ci oraz apokaliptycznego wymiaru Bożego gniewu u Pawła.

ABSTRACT

KEYWORDS

The article analyzes the motif of divine wrath in Rom 1:18-32. The author starts with a survey of the recent proponents of the "apocalyptic Paul" (Albert Schweitzer, Ernst Käsemann, J. Christiaan Beker, Douglas Campbell, N.T. Wright *et al.*). Next, the basic elements of the apocalyptic language in Rom 1:18-32 are scrutinized: the idea of revelation (*ἀποκαλύπτει*), God's sovereign rule over the world (*παραδίδωμι*), and God's saving wrath (*ὀργή*). The author then demonstrates the place and the dynamics of Rom 1:18-32 within the context of the Pauline argumentation of Rom 1-4. The paper concludes with a concise presentation of the idea of divine wrath as found in the Old Testament and in Jewish and Greco-Roman literature, which allows us to appreciate the novelty and apocalyptic dimension of God's wrath in Paul.

apocalypticism; Rom 1:18-32; divine wrath; rhetoric; Paul's gospel; Greco-Roman world

Dlaczego Paweł po wstępie Listu do Rzymian, w którym przedstawia się jako głosiciel Ewangelii mającej moc zbawiać wszystkich bez wyjątku, przechodzi nagle w Rz 1,18 do wizji gniewu Bożego ciężącego nad całą ludzkością? Czy apostoł uderza w tak charakterystyczne dla swojej epoki apokaliptyczne tony (por. *ἀποκαλύπτεται*, Rz 1,18), spodziewając się rychłego końca świata i przyjścia Pana? Czy gniew Boży stanowi część jego Ewangelii? Jaką rolę pełni w stosunku do tezy Listu do Rzymian, którą odnajdujemy w 1,16-17 i dlaczego pojawia się zaraz po niej? Na te pytania będziemy odpowiadać stopniowo, zaczynając od odniesienia do apokaliptyki

jako coraz popularniejszej wśród biblistów perspektywy dla lektury listów Pawła. Następnie przyjrzymy się wyrażeniom zawartym w Rz 1,18-32, które można zakwalifikować jako elementy języka apokaliptycznego. Wreszcie przejdziemy do interesującego nas tematu gniewu Bożego i jego miejsca w strategii argumentacyjnej apostoła, aby na końcu umieścić go na tle żydowskiej i grecko-rzymskiej koncepcji *ira deum*. Powyższe kroki pomogą nam zrozumieć wagę i znaczenie tematu teologicznego „gniewu Bożego”, który zbyt często jest dziś pomijany zarówno w refleksji teologicznej, jak i w przepowiadaniu. Spróbujemy także ukazać jego wyjątkowość w ujęciu Pawłowym, które wiąże się ze szczególnym charakterem objawienia w Chrystusie.

1. APOKALIPTYCZNY CHARAKTER MYŚLI PAWŁA¹

Czy Paweł to apokaliptyk wieszczący bliski koniec świata i rychłe nadejście Chrystusa? Na to pytanie twierdząco odpowiadali Johannes Weiss czy Albert Schweitzer, który zakwalifikował niektóre partie nauczania apostoła jako *Interimsethik*, etykę przejściową czasów eschatologicznych, charakteryzującą się radykalizmem wynikającym z przekonania, że koniec dziejów jest bliski². Schweitzer wyróżnił w myśli Pawła dwa obszary: „eschatologiczno-mistyczny” oraz „rabiniczno-jurydyczny”. Ten pierwszy uznał za dominujący w teologii apostoła, podczas gdy drugi, związany z tematem usprawiedliwienia, miał mu służyć tylko w dyskusjach z Żydami³. W ten sposób Schweitzer określił jako marginalne

¹ Apokaliptyka od kilku dekad stała się jednym z popularnych nurtów interpretacyjnych myśli Pawła. N.T. Wright w swoim opracowaniu na temat nowych strategii czytania listów apostoła poświęca jej cały rozdział. Zob. Wright, *Paul and His Recent Interpreters*, 135-218.

² Schweitzer, *The Mysticism*, 311-313. Zob. także: Schrage, *Ethik*, 30, 35-36.

³ Zob. Schweitzer, *The Mysticism*, 205-226, zwł. 225. Zob. także: Beker, *Paul the Apostle*, 13.

to, co do tej pory funkcjonowało jako absolutne serce nauki Pawła – doktrynę o usprawiedliwieniu, stawiając nad nią Pawłową eschatologię. Kontrowersyjne tezy Schweitzera nie przyczyniły się do pozyskania nowych zwolenników „apokaliptycznego Pawła”. Koniec XIX i pierwszą połowę XX wieku w teologii Nowego Testamentu charakteryzuje zdecydowane odejście od apokaliptyki na rzecz „zrealizowanej eschatologii” (Charles H. Dodd), „interpretacji egzystencjalnej” (Rudolf Buttmann) czy ujęcia „historio-zbawczego” (Oscar Cullmann)⁴.

Powrót do poszukiwania apokaliptycznych korzeni myśli Pawła rozpoczyna się na nowo od Ernsta Käsemanna i jego słynnego stwierdzenia o apokaliptyce jako „matce chrześcijańskiej teologii”⁵. Käsemann odchodzi od wizji swojego mistrza, Rudolfa Bultmanna, i zamiast gnozy wskazuje właśnie na apokaliptykę jako podłoże dla rozwoju tekstów nowotestamentowych. Według niemieckiego egzegety dynamiką myśli wczesnochrześcijańskiej, w tym także Pawłowej, kieruje wiara w Boże zwycięstwo nad siłami zła, które przybiera wymiar kosmiczny i które nastąpi na końcu czasów. W ujęciu Käsemanna apokaliptyka ma silne zabarwienie dualistyczne i wiąże się z odrzuceniem obecnego porządku na korzyść tego, który ma nadejść. Käsemann dzieli popularne poglądy na temat intensywnego oczekiwania na rychły koniec świata w pierwotnym Kościele i rozczarowania towarzyszącego jego opóźnieniu⁶. Nie rezygnuje przy tym z lektury historio-zbawczej, akcentującej ciągłość Bożego planu zbawienia, która jednak nie ma charakteru ewolucyjnego: w jej centrum stoi zasadnicza nowość polegająca na usprawiedliwieniu grzeszników⁷.

Poglądy Käsemanna stały się inspiracją dla biblistów, którzy w drugiej połowie XX wieku podejmują temat apo-

⁴ Por. Beker, *Paul's Apocalyptic Gospel*, 66-76.

⁵ Zob. Käsemann, *New Testament*, 102. Na temat Käsemanna i jego ujęcia apokaliptyki, zob. Wright, *Paul and His Recent Interpreters*, 145-150.

⁶ Por. Wright, *Paul and His Recent Interpreters*, 146-149.

⁷ Por. Barclay, *Paul*, 142-143.

kaliptrycznego charakteru Ewangelii Pawła. Jednym z przedstawicieli tego nurtu jest Amerykanin duńskiego pochodzenia, Johan Christiaan Beker. Jego książka *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (1980) oraz syntetyczne opracowanie *Paul's Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God* (1982) to pełna pasji ekspozycja apokaliptycznej dominaty myśli apostoła, która może i powinna znaleźć swoje zastosowanie we współczesnej teologii i życiu Kościoła. W ujęciu Bekera Ewangelia Pawła ma charakter apokaliptyczny, ponieważ głosi on absolutny Boży triumf nad siłami zła i śmierci⁸. Krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa stanowią centralny moment historii świata, w którym zostaje on osądzony i równocześnie odradza się do nowego życia⁹. Oznaczają one początek nowego stworzenia i decydują o wewnętrznej spójności myśli Pawła¹⁰. Nowy eon objawia się już dziś, nie tylko u kresu czasu, jak postulował to Käsemann¹¹. Dla wyrażenia tej prawdy Beker zapożycza od Cullmanna związane z czasem II wojny światowej rozróżnienie pomiędzy lądowaniem w Normandii („D-Day”) i końcowym zwycięstwem aliantów („V-day”)¹². Decydująca bitwa historii świata została już przez Chrystusa wygrana, teraz pozostaje tylko czekać na ostateczną wiktoryę.

Według Bekera zasadniczymi składnikami apokaliptycznej myśli Pawła są: dualizm, wymiar kosmiczny panowania Boga oraz wiara w jego rychłe nadejście¹³. W popularnym wydaniu *Paul's Apocalyptic Gospel* autor dopracowuje i podaje ostatecznie cztery elementy, którymi charakteryzuje się apokaliptyczna Ewangelia apostoła: odplata („vindica-

⁸ Zob. Beker, *Paul the Apostle*, 19, 137. Na temat Bekera zob. także: Wright, *Paul and His Recent Interpreters*, 150-152.

⁹ Zob. Beker, *Paul the Apostle*, 189-192.

¹⁰ Zob. Beker, *Paul the Apostle*, 34-35.

¹¹ Zob. Beker, *Paul the Apostle*, 149, 151-152.

¹² Zob. Beker, *Paul the Apostle*, 159.

¹³ Zob. Beker, *Paul the Apostle*, 138. Autor wybiera te trzy elementy jako streszczenie typologii, którą znajduje w: Koch, *The Rediscovery*, 28-32.

tion”), uniwersalizm („universalism”), dualizm („dualism”) i bliskość („imminence”)¹⁴. Bóg Izraela, wierny obietnicom złożonym swojemu narodowi, rozpoczyna ich wypełnianie poprzez krzyż i zmartwychwstanie swojego Syna, rozciągając przy tym swoje błogosławieństwo na całe stworzenie. Kosmiczny zasięg Bożej chwały stanowi Pawłową modyfikację apokalipsy żydowskiej. Apostoł wychodzi poza wymiar nacjonalistyczny, charakteryzujący literaturę apokaliptyczną okresu Drugiej Świątyni, i opisuje zbawcze działanie Boga, które osiąga całą ludzkość. Paweł modyfikuje także i wyostrza obecną w apokalipsie swoich czasów dualistyczną wizję dwóch eonów. Obecny świat nie jest już tylko wciele niem zła – to historia zbawienia, w której obecne są owoce zmartwychwstania Chrystusa. Równocześnie przyszły eon natrafia na tym większy opór ze strony sił ciemności owocujący tym ostrzejszym obecnym kryzysem. Wreszcie bliskość oczekiwanego królestwa Boga wiąże się według autora z trzema elementami: jego nieuchronnością (jest koniecznym efektem zmartwychwstania), jego nieprzewidywalnością (nie jest zwykłą kontynuacją historii, lecz jej zamknięciem, które nastąpi w oznaczonym przez Boga czasie) oraz z „dialektyką cierpliwości i niecierpliwości” intensyfikującą oczekiwanie.

Kolejną postacią, która stała się punktem odniesienia dla wielu współczesnych egzegetów interpretujących Pawła w kluczu apokalipsy, jest J. Louis Martyn. Podobnie jak Beker czerpie on inspirację z badań Käsemanna, u którego studiował w Tybindze, opisując apokalipsę Chrystusa wdzierającą się w ludzki świat i niweczącą wszelkie iluzje religijności¹⁵. Autor odnajduje artykulację apokaliptycznej myśli Pawła w liście do Galatów, gdzie apostoł dialoguje z judeochrześcijańskimi nauczycielami będącymi przedstawicielami tradycyjnej ży-

¹⁴ Zob. Beker, *Paul's Apocalyptic Gospel*, 30-55.

¹⁵ Zob. Martyn, *Galatians*, 38-39; Martyn, „The Apocalyptic Gospel”, 246-266. Na temat Martyna i krytycznej interpretacji jego myśli, zob. Barclay, *Paul*, 146-150; Wright, *Paul and His Recent Interpreters*, 167-187.

dowskiej religijności propagującej obrzezanie i zachowywanie Prawa¹⁶. Dla Martyna jednym z ważnych wyznaczników apokalipsy jest kontrast pomiędzy dwoma eonami – nowym stworzeniem, zapoczątkowanym przez Chrystusa (Ga 6,15), i starym, pogrążonym wciąż w grzechu światem (Ga 1,4)¹⁷. Autor nie akcentuje bliskości przyjścia Pana, ale walkę między Bogiem i siłami zła, które od czasu apokaliptycznej Bożej interwencji znajdują się w nieustannym odwrocie¹⁸.

Apokalipsa, czyli objawienie zwycięstwa, która dokonało się w krzyżu Chrystusa, ma według Martyna wymiar kosmiczny. Autor opiera się tu na rozróżnieniu pomiędzy „jurydyczną” i „kosmiczną” apokaliptyką, zaproponowanym w dysertacji doktorskiej swojego ucznia, Martinusa de Boera¹⁹. Paweł należy do tego drugiego nurtu, podczas gdy jego przeciwnicy w Galacji – do pierwszego. Podobnie jak Käsemann Martyn podkreśla kosmiczną skalę dramatu zbawienia, ale w przeciwieństwie do swojego nauczyciela zrywa z jego historio-zbawczym ujęciem w reakcji na forsowne próby wpisywania wydarzenia Chrystusa w tradycję żydowską przez *New Perspective*²⁰. Objawienie w Chrystusie to potężna, niedająca się sprowadzić do ludzkiego pojęcia czasu i tradycji inwazja łaski, która wyzwala wierzących spod panowania tego świata. Dla podkreślenia absolutnego prymatu Bożego działania Martyn tłumaczy frazę *πίστις Χριστοῦ* nie jako wiarę w Chrystusa, ale jako wiarę i wierność Chrystusa, które stoją za ludzkim zbawieniem (Ga 2,16; 3,22)²¹.

Interpretacja myśli Pawła zaproponowana przez Martyna stała się inspiracją dla wielu współczesnych badaczy (Martinus C. de Boer, Beverly R. Gaventa, Susan Eastman, Douglas

¹⁶ Zob. Martyn, *Galatians*, 14, 18, 120-126, 132-135, 302-306.

¹⁷ Zob. Martyn, *Galatians*, 97-105.

¹⁸ Zob. Martyn, *Galatians*, 99-100.

¹⁹ Zob. Boer, *The Defeat of Death*; Wright, *Paul and His Recent Interpreters*, 168.

²⁰ Zob. Martyn, *Galatians*, 100; 149-151; Barclay, *Paul*, 147-148.

²¹ Zob. Martyn, *Galatians*, 101, 270-271.

Campbell), przyczyniając się także do powstania nurtu, który N.T. Wright określa mianem „Union School”²². W ramach tejże szkoły wspomniany już uczeń Martyna, de Boer, oprócz wzmiankowanej dwutorowej apokaliptyki rozwija ideę apokaliptycznej eschatologii stanowiącej podstawę Pawłowego ujęcia działania Boga w Chrystusie, jej kosmicznego wymiaru i objawienia się w głoszeniu Ewangelii i wierze²³. Z kolei Beverly Gaventa podejmuje tematy apokaliptycznego charakteru śmierci Jezusa oraz konfliktu pomiędzy Bogiem i „Grzechem” postrzeganym jako kosmiczna siła posługująca się śmiercią²⁴. Wreszcie Douglas Campbell, opierając się na apokaliptycznej typologii de Boera oraz wizji przeciwników Pawła pióra Martyna, przenosi polemikę apostoła z „judeochrześcijańskim nauczycielem” na List do Rzymian. Według Campbella w pierwszych czterech rozdziałach listu słyszymy przede wszystkim głos przeciwników Pawła głoszących Boga sądu charakterystycznego dla „jurydycznej apokaliptyki” (kontraktowa, warunkowa, woluntarystyczna i indywidualistyczna wizja teorii usprawiedliwienia). Z kolei w Rz 5–8 apostoł roztacza przed słuchaczami swoją wizję „kosmicznej apokalipsy”, zwycięstwa łaski w Chrystusie, która do udziału w nim zaprasza całe stworzenie²⁵. W Rz 1–4 Paweł, posługując się diatrybą i prozopopeją, odtwarza myśl swoich adwersarzy i wykazuje jej ułomność (ci, którzy głoszą nieodwołalny sąd Boży, sami stają się jego ofiarami), aby odrzucić ją w pełni w monumentalnej wizji nowego życia w Chrystusie zawartej w Rz 5–8. Campbell, podobnie jak

²² Zob. Wright, *Paul and His Recent Interpreters*, 155.

²³ Zob. Boer, „Paul and Apocalyptic Eschatology”, 345-383; Boer, „Paul and Jewish”, 169-190; Boer, „Paul’s Mythologizing”, 1-20.

²⁴ Zob. Gaventa, „Neither Height”, 265-278; Gaventa, „Interpreting the Death”, 125-145; Gaventa, „The Shape”, 77-91; Gaventa, „The Rhetoric”, 61-75.

²⁵ Zob. Campbell, *The Deliverance*; Campbell, *The Rhetoric*; Campbell, *The Quest*. Na temat Campbella zob. także obszerne, krytyczne omówienie w: Wright, *Paul and His Recent Interpreters*, 186-218.

Martyn i de Boer, interpretuje syntagmę *πίστις Χριστοῦ* jako „wierność Chrystusa”, podkreślając w ten sposób absolutny prymat działania Bożego nad ludzkim.

Opracowania wyżej wymienionych biblistów tchną pasją i kreatywnością interpretacji tekstów Pawłowych. Piszą je autorzy protestanccy głęboko zaangażowani w życie swoich kościołów, a w przypadku Käsemanna także w życie społeczne. Ich niezwykle rozległe opracowania (w przypadku Campbella ponad 900 stron), charakteryzują się systematycznością, rozległą znajomością teologii i filozofii XX wieku oraz gruntownym studium listów Pawła. W obszernym krytycznym omówieniu nurtu apokaliptycznego we współczesnych studiach nad Pawłem N.T. Wright zwraca jednak uwagę na fakt rozmycia się definicji „apokaliptyki” i stosowania jej jako ekwiwalentu „myśli” lub szeroko pojętej „wizji rzeczywistości”²⁶. Autorzy czytający w ten sposób Pawła często nie zadają sobie trudu, aby skonfrontować tę „wizję” z literaturą apokaliptyczną okresu Drugiej Świątyni. Chlubnym wyjątkiem jest tu jedynie Martinus de Boer. Na plan pierwszy wysuwa się przy tym różne elementy stanowiące o charakterze apokaliptycznym pism apostoła, takie jak: inwazja łaski, dualizm, bliskość paruzji, kosmiczny konflikt itp. Poza tym większość autorów stosujących w lekturze Pawła klucz apokaliptyczny czyni to także pod przemożnym wpływem lektury Lutra (zob. Käsemann i *sola gratia*), radykalnej teologii Karla Bartha (zob. objawienie Ewangelii kontra „religia” u Martyna) czy też polemiki z różnymi formami religijności ewangelickiej (jurydyczne ujęcie usprawiedliwienia charakterystyczne dla kalwinizmu, które zwalczą Campbell)²⁷.

²⁶ Wright, *Paul and His Recent Interpreters*, 137. W ten sam sposób przed Wrightem pisze: Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 2.

²⁷ Za przykład różnorodnych czynników stojących za konstrukcją „apokaliptyki” u współczesnych autorów może posłużyć analiza myśli Käsemanna. Wright, podsumowując apokaliptykę w ujęciu tego egzegety, zwraca uwagę na pięć elementów, które przyczyniły się do jej rozwoju: (1) reakcja na bultmannowską indywidualistyczną

N.T. Wright słusznie zauważa braki leżące u podstaw opracowań propagujących apokaliptykę Pawłową. Postuluje przy tym bardziej rygorystyczne odniesienie apokaliptyki do gatunku literackiego i konkretnych tekstów, które go ilustrują, a w których odnaleźć można pewien zespół wspólnych elementów: wizje pochodzące z boskiego świata, pozaziemskie istoty, prześladowania i socjopolityczne wstrząsy, nowe Boże objawienie²⁸. Sam Wright także opowiada się za apokaliptycznym charakterem Ewangelii Pawła, obecnym w niej niespodziewanym objawieniem łaski oraz wymiarem kosmicznym, w którym obejmuje ona całe stworzenie, wyzwala z tyranii starego świata i prowadzi do nowego życia²⁹. Zwraca przy tym uwagę na fakt, że określenie „apokaliptyczny” funkcjonuje dziś na wielu poziomach, oznaczając gatunek literacki, tło kulturowo-historyczne epoki, ruch społeczny, z którego wyrasta żydowska apokaliptyka, oraz idee, które w niej dominują³⁰. Te ostatnie, jak twierdzi John Collins, można znaleźć także w literaturze, która nie należy *stricto* do gatunku apokaliptyki³¹. Postulując za Wrightem obecność języka i idei apokaliptycznych u Pawła, w następnym punkcie przyjrzymy się występowaniu tychże idei w interesującym nas tekście Rz 1,18-32.

antropologię, (2) reakcja na bierność Kościoła w Niemczech w czasie władzy Hitlera, (3) krytyka katolicyzmu z jego formami pobożności, (4) krytyka burżuazyjnej pobożności południowych Niemiec, (5) reakcja na charyzmatyczne, ewangeliczne odłamy protestantyzmu. Zob. Wright, *Paul and His Recent Interpreters*, 185.

²⁸ Zob. Wright, *Paul and His Recent Interpreters*, 140.

²⁹ Zob. Wright, *Paul and His Recent Interpreters*, 168, 180, 184, 218.

³⁰ Zob. Wright, *Paul and His Recent Interpreters*, 137-138.

³¹ Zob. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 2.

2. JĘZYK APOKALIPTYKI W RZ 1,18-32

List do Rzymian trudno zakwalifikować jako literaturę apokaliptyczną według definicji Collinsa³². Brak tu narracji o niebiańskich wysłannikach komunikujących apostołowi tajemnice nieba. Kontekst także nie wskazuje na przełomowy moment w życiu wspólnoty stającej w obliczu poważnego kryzysu czy prześladowań³³. Paweł nie wydaje się oczekiwać rychłego przyjścia Pana, co nie kwalifikuje jego ani jego adresatów jako członków ruchu apokaliptycznego. W Liście do Rzymian mamy jednak do czynienia z popularnymi ideami apokaliptycznymi, w szczególności z kwestią eschatologicznego zbawienia, które jest głównym tematem tekstów apokaliptycznych³⁴. W interesującym nas fragmencie Rz 1,18-32 pojawiają się trzy zasadnicze treści, które spotykamy w świecie apokaliptyki:

- 1) idea nowego, pochodzącego ze świata Boga objawienia wyrażona za pomocą rdzenia ἀποκαλύπτ- (Rz 1,17.18)³⁵;
- 2) idea niepodzielnego Bożego panowania nad ludzkim światem wyrażona czasownikiem παραδίδωμι (Rz 1,24.26.28)³⁶;
- 3) idea gniewu Bożego (ὀργή) i towarzyszącego mu sądu (Rz 1,18)³⁷.

Zaczynając od rdzenia ἀποκαλύπτ-, który aż dwa razy pojawia się w Rz 1,17-18, należy zauważyć, że jako taki nie

³² Zob. Collins, *The Apocalyptic Imagination* 1-42, zwł. 5.

³³ Jednym z praktycznych celów tekstów apokaliptycznych jest zachęta lub pociecha skierowana do grupy przeżywającej kryzys. Zob. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 41.

³⁴ Rz 1,16-17 połączone bezpośrednio z wizją sądu i gniewu Bożego w Rz 1,18-32 mówi właśnie o objawieniu ostatecznego zbawienia tak dla Żydów, jak i Greków.

³⁵ Zob. także: Rz 2,5; 8,18.19; 16,25; 1 Kor 1,7; 2,10; 3,13; 14,6.26.30; 12,1.7; Ga 1,12.16; Ga 2,2; 3,23; Ef 1,17; 3,3.5.15; 2 Tes 1,7; 2,3.6.8).

³⁶ Zob. także: Rz 6,17; 8,32; 1 Kor 15,24.

³⁷ Zob. także: Rz 2,5.8; 3,5; 4,15; 5,9; 9,22; 12,19; 13,4.5; Ef 2,3; 4,31; 5,6; Kol 3,6.8; 1 Tes 1,10; 2,16; 5,9; 1 Tm 2,8.

musi on jeszcze wskazywać na idee apokaliptyczne³⁸. Sam termin w swojej podstawowej warstwie oznacza odkrycie, odsłonięcie czegoś, co zakryte, np. głowy³⁹. W literaturze Nowego Testamentu nie pojawia się on jednak w swoim podstawowym znaczeniu, odnosząc się zawsze do działania Boga dotyczącego sądu, czasów ostatecznych i objawienia w Chrystusie⁴⁰. W Liście do Rzymian Paweł używa przywołanego rdzenia dwa razy dla opisanego objawienia się gniewu Bożego i nadchodzącego sądu (Rz 1,18; 2,5), a także Ewangelii, w której uwidacznia się sprawiedliwość Boża (Rz 1,17; 16,25). Wyrażenie służy także apostołowi do zapowiedzenia objawienia się przyszłej chwały Bożych dzieci (Rz 8,18.19). W Pierwszym Liście do Koryntian Duch objawia tajemnice łask, które Bóg przygotował dla wierzących (1 Kor 2,10), ogień sądu i dzień Pański objawiają dzieło każdego (1 Kor 3,13), głoszący zaś odkrywają przed wspólnotą Boże prawdy (1 Kor 14,6.26). Wierni w Koryncie oczekują także ostatecznego objawienia się Pana (1 Kor 1,7). W 2 Kor 12,1.7 Paweł dzieli się „ogromem objawień”, które otrzymał od Pana. Z kolei w Ga 1,12.16 i 2,2 Ewangelia i usprawiedliwienie z wiary zostają objawione apostołowi i wierzącym jako nowa i jedyna droga zbawienia.

Przechodząc do pism deuteropawłowych, w Liście do Efezjan objawienie dotyczy definitywnego poznania samego Boga oraz osoby Chrystusa, nadziei i chwały wierzących (Ef 1,17; 3,3.15). Wreszcie w Drugim Liście do Tesaloniczan, operując typowo apokaliptycznym językiem i kategoriami,

³⁸ Wright (*Paul and His Recent Interpreters*, 154) z jednej strony zwraca uwagę na fakt, że Beker w swoich analizach pomija czasownik ἀποκαλύπτω w Rz 1,16-17, z drugiej zaś strony przestrzega przed interpretowaniem go w kluczu tego, co dziś określa się jako literaturę apokaliptyczną. Samo słownictwo nie wskazuje na gatunek apokaliptyczny, choć Wright mówi tu o „apokaliptycznym” języku Pawła.

³⁹ Zob. BDAG, „ἀποκαλύπτω”, 112.

⁴⁰ Por. Oepke, „ἀποκαλύπτω κτλ.”, 580-592.

Paweł opisuje ostateczne przyjście Pana (2 Tes 1,7) oraz objawienie się męża grzechu i bezprawia (2 Tes 2,3.6.8). Można zauważyć, jak rdzeń ἀποκαλύπτ- w epistolarium Pawłowym służy przede wszystkim do opisania Dobrej Nowiny przycho- dzącej w Chrystusie i zapośredniczonej przez głoszących oraz apostołów. Obejmuje ona także scenariusz końca i sąd Boży. Biorąc pod uwagę pokrewne sobie pod wieloma względami List do Rzymian i List do Galatów, apokaliptyczne obja- wienie, które przekazuje apostoł, dotyczy przede wszystkim Ewangelii i zawartej w niej drogi usprawiedliwienia z wiary oraz nowego życia łaski w Synu. Sercem apokaliptycznej Ewangelii Pawła jest interwencja Boga w Chrystusie, która odwróciła bieg ludzkiej historii, wprowadzając ją na nową, opartą na wierze w Syna, drogę zbawienia.

Dla literatury apokaliptycznej charakterystycznym po- zostaje także temat absolutnego Bożego panowania nad ludzkim światem, o którego ostatecznych losach decyduje suwerenna wola Stwórcy. W Rz 1,18-32 prawdę tę Paweł wyraża za pomocą czasownika παραδίδωμι⁴¹. Powtarzając się trzy razy niczym refren, stanowi on wręcz element struktu- ryzujący badaną perykopę⁴²:

w.18-24:

(oni): *zamienili* (ἧλλάξαν) chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka, ptaków, czwo- ronożnych zwierząt i płazów (23);

(On): *wydał ich* (παρέδωκεν) poprzez pożądania ich serc na łup nieczystości (24);

⁴¹ Zob. Gaventa, „God Handed”, 42-53.

⁴² Na temat struktury badanej perykopy, zob. Klostermann, „Die adäquate”, 1-6; Jeremias, „Zu Rm 1:22-32”, 119-121; Popkes, „Zum Aufbau”, 490-501; Dunn, *Romans*, 53; Fitzmyer, *Romans*, 276; Moo, *The Epistle*, 96; Jewett – Kotansky, *Romans*, 149; Longenecker, *The Epistle*, 192. Krytyczny przegląd większości teorii wraz z propozycją struktury Rz 1,18-32 i jej znaczenia dla argumentacji Pawła w Rz 1-3 można znaleźć w: Lucas, „Reorienting”, 121-141.

w. 25-27:

(oni): Prawdę Bożą *zamienili* (μετήλλαξαν) w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć (25);

(On): *wydał ich* (παρέδωκεν) na pastwę bezecnych namiętności (26);

w. 28-32:

(oni): *nie uznali* (οὐκ ἔδοκμασαν) za słuszne zachować prawdziwe poznanie Boga (28a);

(On): *wydał ich* (παρέδωκεν) na pastwę na nic niezdatnego rozumu (28b).

W Rz 1,18-32 czasownikiem παραδίδωμι Paweł opisuje szczególny charakter Bożego sądu nad grzesznikami⁴³. Stwórca pozwala, aby grzeszący doświadczyli dramatycznych konsekwencji własnych grzechów. Fakt, że apostoł używa czasownika w aoryście (παρέδωκεν), według niektórych wskazywałby na konkretny przypadek grzechu, który pociągnął za sobą Bożą reakcję. Niektórzy wskazywali na Rdz 3 i opowiadanie o upadku pierwszych ludzi jako możliwe podłoże dla myśli Pawła, która nabiera tu także charakteru uniwersalnego i dotyczy całej ludzkości⁴⁴. Choć wymiar uniwersalny Bożego działania jest tu jak najbardziej uzasadniony, aoryst użyty przez apostoła nie musi jednak opisywać punktowego wydarzenia, oddając raczej globalny aspekt Bożego sądu i władzy sprawowanej nad światem⁴⁵.

W ujęciu innych egzegetów παρέδωκεν oznaczałoby z kolei wycofanie się Boga z życia człowieka, który zostaje oddany niszczycielskiej mocy grzechu. Interpretację wskazującą na

⁴³ Por. Büchsel, „δίδωμι κτλ.”, 170.

⁴⁴ Por. Hooker, „Adam”, 297-306; Wedderburn, „Adam”, 413-430; Dunn, *Romans*, 60-61; Hamerton-Kelly, „Sacred Violence”, 35-54. Przeciwnej opinii są: Scroggs, *The Last Adam*, 75-79; Fitzmyer, *Romans*, 274.

⁴⁵ Pace Moo, *The Epistle*, 98; Porter (*Verbal Aspect*, 236) mówi o aoryście „bezczasowym”, Fitzmyer (*Romans*, 282) zaś – o gnomicznym. Na temat aorystu globalnego, zob. Zerwick, *Biblical Greek*, par. 253.

„porzucenie” stworzenia przez Stwórcę znajdujemy u Ojców Kościoła, Jana Chryzostoma, Augustyna czy Teodoreta z Cyru, za którymi poszli także niektórzy współcześni komentatorzy⁴⁶. Język ten nawiązuje do relacji małżeńskiej czy do idei bóstwa ukrywającego się w świecie, nie oddaje jednak w pełni suwerennego działania Boga, które się tu opisuje. Czasownik *παρέδωκεν* z dynamizującym go przyimkiem *εἰς* oznacza raczej wyrok władcy, który wtrąca ludzkość do więzienia własnych grzechów, pozwalając im doświadczyć ich skutków⁴⁷. Paweł może się tu inspirować obrazami ze Starego Testamentu, gdzie Bóg wydaje buntującego się Izraela w ręce jego wrogów, potwierdzając w ten sposób swoją władzę nad narodem wybranym⁴⁸. W Rz 1,18-32 apostoł opisuje ludzkość, która, nawet buntując się przeciw Stwórcy, nie może uciec od swojej natury i od praw rządzących stworzonym przez Niego światem⁴⁹.

Bożego działania opisywanego wspomnianym czasownikiem nie należy przy tym pojmować w sensie wyłącznie negatywnym. W innych miejscach Listu do Rzymian Paweł używa *παραδίδωμι* w znaczeniu inicjatywy Boga, który wydaje za wierzących swojego Syna (Rz 4,25; 8,32) i zawiera ich słowu Ewangelii (Rz 6,17)⁵⁰. W tych fragmentach wyraźnym celem Bożego działania jest zbawienie świata. Tą samą wolną i zbawczą inicjatywą charakteryzują się dzieła Syna, który wydaje swoje życie za zbawienie człowieka (Ga 2,20; Ef 5,2.25). Wreszcie w opisie zmartwychwstania w 1 Kor 15,24 Chrystus na końcu czasów przekazuje królestwo Bogu Ojcu,

⁴⁶ Por. Longenecker, *The Epistle*, 215-216.

⁴⁷ Por. Moo, *The Epistle*, 110-111.

⁴⁸ Zob. Kpl 26,25; Joz 7,7; Sdz 2,14; 6,1.13. Fitzmyer mówi o protologicznym znaczeniu czasownika, którym Paweł tłumaczy postępujące zepsucie pogan, odnosząc je do pierwszej przyczyny, jaką jest suwerenne działanie Boga. Zob. Fitzmyer, *Romans*, 272.

⁴⁹ Por. Dunn, *Romans*, 75.

⁵⁰ Por. Popkes, „*παραδίδωμι*”, 20. Na temat dynamicznego działania Boga, który podkreśla forma *παρέδωκεν*, zob. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary*, 120; Jewett – Kotansky, *Romans*, 167; Jewett, „The Anthropological Implications”, 29-30.

pokonując wszelką zwierzchność, władzę i moc. Czasownik *παραδίδωμι* przyjmuje w epistolarium Pawłowym jeszcze inne znaczenia, opisując pogan oddających się grzechowi (Ef 4,19), apostoła głoszącego Dobrą Nowinę (1 Kor 11,2; 15,3), a także inicjatywę wierzących oddających grzeszników szatanowi (1 Kor 5,5), czy ofiarujących swoje ciało na spalenie (1 Kor 13,3). Na plan pierwszy wysuwa się jednak kontekst, w którym *παραδίδωμι* podkreśla absolutne Boże panowanie nad ludzką historią, stanowiące jeden z wyznaczników myśli apokaliptycznej. Tak właśnie można interpretować go w Rz 1,18-32, gdzie Bóg, oddając człowieka pod władzę grzechu, czyni to w nadziei, że ludzkość, doświadczwszy dramatu i tyranii zła, powróci do swojego Stwórcy.

Przechodząc wreszcie do tematu gniewu Bożego, apostoł pisze, że objawia się on (*ἀποκαλύπτεται*) z nieba na wszelką niesprawiedliwość i bezbożność. Pomimo interpretacji pisarzy wczesnochrześcijańskich i wysiłków niektórych egzegetów zdecydowanie należy utrzymać tu czas teraźniejszy, który jest paralełą dla Ewangelii, w której objawia się sprawiedliwość Boża (Rz 1,17)⁵¹. Nieprzekonującym jest także stwierdzenie Karla Bartha, że gniew Boży i jego sprawiedliwość objawiają się w momencie głoszenia Ewangelii, ponieważ chodzi nie tyle o odsłonięcie grzechu w życiu tego, kto przyjmuje kerygmat (aspekt kognitywny), ile w całym świecie, na co wskazuje logika Rz 1,18-32⁵². Teraźniejszość gniewu Bożego jest konsekwencją zepsucia tego świata, który nieustannie odrzuca objawienie Boże⁵³.

⁵¹ Na temat interpretacji gniewu Bożego w Rz 1,18 jako wydarzenia eschatologicznego, zob. Eckstein, „«Denn Gottes»”, 74-89. Podobnie: Käsemann – Bromiley, *Commentary*, 38; Roetzel, *Judgement*, 81; Herold, *Zorn*, 306; Wright, *Paul and the Faithfulness*, 767.

⁵² Zob. Barth – Bromiley – Torrance, *Church Dogmatics*, 394. Barth wychodzi od powiązania gniewu z Ewangelią w Rz 1,16-18. Zob. także Moo, *The Epistle*, 100-101; Dunn, *Romans*, 55. Za Barthem wydaje się też podążać: Jewett – Kotansky, *Romans*, 150.

⁵³ Por. Schreiner, *Romans*, 84.

Równocześnie w listach Pawła gniew Boży, objawiający się w terażniejszości, wskazuje także na definitywną odsłonę, która nastąpi w przyszłości⁵⁴. W ten sposób apostoł opisuje gniew Boga w Rz 3,5, zaznaczając, że człowiek skarbi go sobie przez swoje nieskłonne do nawrócenia serce (Rz 2,5.8), czy podążanie za Prawem (Rz 4,15). Gniew jako rzeczywistość przyszła jest przez Pawła opisywany w Rz 5,9, gdzie mówi on o Chrystusie, który nas od niego zbawi. Dalej w Rz 9,22 apostoł mówi o naczyniach gniewu, poganach, którzy zasługują na gniew Boży, a w Rz 12,19 wspomina o gniewie i pomście, które należą do Boga. W Rz 13,4.5 gniew pojawia się w rozumieniu kary, jaką ma prawo wymierzać władza świecka. Jak widzimy, Paweł w Liście do Rzymian konsekwentnie opisuje gniew Boży jako rzeczywistość terażniejszą, która zadomowiła się w ludzkim świecie, a równocześnie swoją pełną odsłonę będzie mieć na końcu dziejów.

Podsumowując, idee apokaliptyczne w Rz 1,18-32 skupiają się na działaniu Boga, który w obecnym czasie objawia swój gniew i wydaje ludzkość na pastwę grzechu. Gniew ten nie oznacza wycofania się Boga z ludzkiego świata i nie jest tylko sposobem opisania dramatycznych konsekwencji ludzkich wyborów⁵⁵. Podkreśla raczej suwerenną władzę Stwórcy nad światem i Jego zbawczą inicjatywę. Apokaliptyczna Ewangelia, którą głosi Paweł, przybiera wymiar kosmiczny i uniwersalny. Wyraźnie wskazuje na to wzmianka o gniewie Bożym objawiającym się „z nieba” (*ἀπ’ οὐρανοῦ*)⁵⁶. W jego zasięgu znajdują się wszyscy dopuszczający się bezbożności i niespra-

⁵⁴ Por. Moo, *The Epistle*, 101; Longenecker, *The Epistle*, 202; Dunn, *Romans*, 54.

⁵⁵ Za takim właśnie automatyzmem argumentował: Dodd, *The Epistle*, 49-50, 55.

⁵⁶ Por. Longenecker, *The Epistle*, 203. Według autora kwalifikacja „z nieba” sugeruje, że gniew różni się od sprawiedliwości i nie jest jednym z dwóch wymiarów przepowiadania. Przeciwnie: Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary*, 110. Autor nie dostrzega w rozróżnieniu żadnej wagi.

wiedliwości (Rz 1,18). Kogo ma na myśli apostoł, opisując tak ogólnym językiem obiekt Bożego gniewu? Dlaczego temat ten pojawia się bez żadnego związku z osobą Chrystusa, którego apostoł zaledwie wspomina w Rz 2,16, aby na dobre wpisać Go w swój dyskurs późno, bo dopiero w Rz 3,22? Na pytanie to odpowiemy, analizując argumentację Pawła w interesujących nas rozdziałach Listu do Rzymian.

3. GNIEW BOŻY W KONTEKŚCIE ARGUMENTACJI PAWŁA W RZ 1-4

Wśród komentatorów panuje dziś powszechnie zgoda co do tego, że wersy Rz 1,16-17 stanowią zapowiedź głównego tematu pierwszych czterech rozdziałów, a nawet całego Listu do Rzymian. Struktura retoryczna Rz 1-4 była obiektem licznych wnikliwych badań egzegetów, wśród których na szczególną uwagę zasługuje Jean-Noël Aletti⁵⁷. W swoich opracowaniach dotyczących Listu do Rzymian uwypukla on styl Pawła, który buduje swoją argumentację w oparciu o tezę główną (*propositio*) rozwijaną następnie przez tezy pomocnicze (*sub-propositiones*) wprowadzające poszczególne argumenty (*pisteis*)⁵⁸. Interesujący nas fragment Rz 1,18 autor określa jako *sub-propositio*, stwierdzenie wspierające tezę o usprawiedliwieniu, które objawia się w Ewangelii i staje się dostępne przez wiarę dla każdego bez wyjątku, „najpierw dla Żyda, potem dla Greka” (1,16-17)⁵⁹.

⁵⁷ Zob. Aletti, „Rm 1,18-3,20”, 47-62; Aletti, „La présence”, 1-24; Aletti, *God's Justice*, 59-91. Zob. także: Wuellner, „Paul's Rhetoric”, 330-351; Tobin, „Controversy”, 298-318; Porter, „Romans”, 210-228; Vos, „Sophistic Argumentation”, 224-244; Witherington – Hyatt, *Paul's Letter*, 16-22; Jewett – Kotansky, *Romans*, 29-30.

⁵⁸ Aletti, „La dispositio”, 385-401.

⁵⁹ Na temat tezy pomocniczej w Rz 1,18, zob. Aletti, *God's Justice*, 66-68; Popkes, „Zum Aufbau”, 495; Jewett – Kotansky, *Romans*, 148.

Ścisły związek Rz 1,18 z dwoma poprzednimi wersami widać wyraźnie w samej konstrukcji Pawłowej wypowiedzi: „Albowiem [*gar*] gniew Boży objawia się z nieba przeciw wszelkiej bezbożności i nieprawości tych, którzy nieprawością krępują prawdę”⁶⁰. Partykuła *gar*, od której rozpoczyna apostoł, stanowiła i wciąż stanowi obiekt żywych dyskusji egzegetów. Za niesatysfakcjonujące należy uznać próby sprowadzenia jej do *gar transitivum*, stanowiącego zwykle przejście między Rz 1,16-17 i 1,18⁶¹. Ci, którzy uważają, że objawienie gniewu Bożego w Rz 1,18 należy zdecydowanie odróżnić od objawienia Ewangelii w Rz 1,16-17, sugerują, że mamy tu do czynienia z *gar adversativum*, ale ich obiekcje wynikają raczej z przyjętych pozycji teologicznych⁶². Partykułę, której używa tu Paweł, należy zatem uznać za eksplikatywną, jednak nie w sensie postulowanym przez Schreiner⁶³. Apostołowi chodzi nie tyle o ukazanie karzącego i zbawiającego wymiaru Bożej sprawiedliwości, ile o rozwinięcie uniwersalnego przesłania Ewangelii, która stanowi Dobrą Nowinę tak dla Greków, jak i dla Żydów⁶⁴. Paralelizm na płaszczyźnie semantycznej i powiązanie logiczne między Rz 1,16-17 i Rz 1,18 widać wyraźnie, kiedy zestawimy je ze sobą⁶⁵:

⁶⁰ Na temat tego, jak Rz 1,18-32 łączy się z resztą Listu do Rzymian, z Rz 1,8-15; 2,1; 5-8 oraz 12-15, zob: Gupta, „Human Idolatry”, 29-40; Kim, „Paul’s Common Paraenesis”, 109-139; Frid, „How Does Romans”, 109-130; Adams, „Abraham’s Faith”, 47-66.

⁶¹ Por. Lietzmann, *An die Römer*, 31; Longenecker (*The Epistle*, 200) widzi tu *gar transitivum* wprowadzające kolejny temat, który stanowi zarówno kontrast, jak i rozwój tezy w 1,16-17. Podobnie: Dunn, *Romans*, 54.

⁶² Por. Dodd, *The Epistle*, 18; Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 80; Kertlege, „*Rechtfertigung*”, 88; Witherington – Hyatt, *Paul’s Letter*, 64; Fitzmyer, *Romans*, 277.

⁶³ W ten sposób: Barrett, *The Epistle*, 33; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary*, 108; Schreiner, *Romans*, 77-78; Jewett – Kotansky, *Romans*, 151.

⁶⁴ Moo, *The Epistle*, 99 widzi w 1,18 odpowiedź na pytanie, dlaczego Bóg objawia swoją sprawiedliwość wszystkim bez wyjątku.

⁶⁵ Na temat chiazmu pojawiającego się pomiędzy Rz 1,17-18: sprawiedliwość Boża / objawia się – objawia się / gniew, zob. Harvey, *Listening*, 185.

(16) Ja nie wstydę się Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu **dla każdego wierzącego** (παντὶ τῷ πιστεύοντι), najpierw dla Żyda, potem dla Greka.

(17) W niej bowiem **objawia się** (ἀποκαλύπτεται) sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi, jak jest napisane: a sprawiedliwy z wiary żyć będzie.

(18) Albowiem gniew Boży **objawia się** (ἀποκαλύπτεται) z nieba **na wszelką** (ἐπὶ πᾶσαν) bezbożność i nieprawość tych ludzi, którzy przez nieprawość nakładają prawdzie pęta.

Tym samym czasownikiem ἀποκαλύπτεται, którym Paweł opisywał w Rz 1,17 teraźniejsze objawienie się sprawiedliwości Bożej w Ewangelii, w Rz 1,18 opisuje obecne objawienie się gniewu Bożego. Tak jak Ewangelia skierowana jest do wszystkich wierzących (παντὶ τῷ πιστεύοντι; 1,16), tak też gniew Boży wylewa się z nieba na wszelką (ἐπὶ πᾶσαν) bezbożności i nieprawość (1,18). Objawienie gniewu jest zatem paralelne do objawienia się zbawczej Bożej sprawiedliwości⁶⁶. Kluczem do zrozumienia, dlaczego Paweł rozpoczyna od apokaliptycznego tematu gniewu i towarzyszącego mu sądu, jest jego uniwersalizm⁶⁷. Język, którym posługuje się apostoł w Rz 1,19-32, jest twórczym połączeniem idei i wyrażań znanych z Biblii oraz ze świata grecko-rzymskiego⁶⁸.

Pierwszą z tych idei jest oczywiście sam „gniew Boży” (ὀργὴ θεοῦ), który znajdujemy zarówno w Starym Testamencie, jak i w żydowskich apokalipsach, w pismach Filona i Józefa Flawiusza oraz pisarzy, historyków i filozofów grecko-rzymskich, takich jak Pauzaniusz, Liwiusz czy Plutarch⁶⁹. Rozważania nad specyficznymi ujęciami tematu gniewu

⁶⁶ Por. Moo, *The Epistle*, 100; Longenecker, *The Epistle*, 200.

⁶⁷ Beker wskazuje uniwersalizm jako jeden z wyznaczników myśli apokaliptycznej. Zob. Beker, *Paul's Apocalyptic Gospel*, 34-38.

⁶⁸ Por. Bell, *No One*, rozdz. od 2 do 4.

⁶⁹ Najlepsze syntetyczne ujęcie tematu gniewu Bożego w Biblii, literaturze grecko-rzymskiej, hellenistycznej i żydowskiej można znaleźć pod hasłem zbiorowym: „ὀργὴ κτλ.”, *TDNT* V, 382-447. Zob. także:

Bożego pozostawimy na później, zaznaczając tu jedynie, że Paweł odwołuje się do popularnego i powszechnie znanego w starożytnym świecie toposu. Prawda (*ἀλήθεια*), którą krępują ci, którzy postępują bezbożnie i dopuszczają się nieprawości, wyrażona zostaje także bardzo ogólnym pojęciem, które słuchacze odnieść mogą zarówno do objawienia biblijnego, jak i greckich tradycji filozoficznych.

Dalej, tłumacząc przyczynę Bożego gniewu, apostoł opisuje Boga, który dał się poznać ludzkości, zapisując w stworzonym świecie ślady swej obecności (*τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ*; Rz 1,19)⁷⁰. Dunn słusznie zauważa, że Paweł rozpoczyna tu od bardzo ogólnego pojęcia, mając nadzieję na zbudowanie swojego argumentu na możliwie szerokiej podstawie⁷¹. Motyw poznania Boga poprzez jego dzieła stwórcze jest głęboko zakorzeniony w żydowskiej literaturze mądrościowej, w apokaliptyce oraz w grecko-rzymskiej filozofii. Idee te pojawiają się ze szczególnym natężeniem w Księdze Mądrości, która mówi o nieśmiertelnym tchnieniu Bożym obecnym w każdym stworzeniu (Mdr 12,1) i o Stwórcy, którego można poznać poprzez kontemplację jego dzieł, odkrywając w nich przez analogię Jego moc i piękno (Mdr 13,1-5)⁷².

Greccy i rzymscy autorzy byli także przekonani co do tego, że za pomocą narzędzi rozumu człowiek może odkryć w bóstwie przyczynę wszystkiego, co istnieje. Platon, wskazując niebo jako fenomen widzialny i obserwowalny, stwierdza, że nie może ono istnieć odwiecznie, ale zostało stworzone, a zatem jest dziełem boskiego geniuszu określane-

Herion – Travis, „Wrath of God”, 990-998; MacGregor, „The concept”, 101-109; Bornkamm, „The Revelation”, 47-70; Herold, *Zorn*.

⁷⁰ Na temat wyrażenia „*τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ*”, zob. H. Rosin, „To gnoston”, 161-165.

⁷¹ Por. Dunn, *Romans*, 59.

⁷² Na temat Rz 1,18-32 i kontaktów z Księgą Mądrości, zob. Linebaugh, „Announcing”, 214-237; Dodson, *The „Powers”*; Watson, *Paul*, 405-411; Witherington – Hyatt, *Paul’s Letter*, 63; Lucas, „Distinct Portraits”, 61-82.

go jako „Ojciec Wszechświata” i „Architekt”⁷³. U początków kosmosu stoi dobry bóg, który zapragnął, aby wszystko było, i stworzył to na swój obraz. Z kolei Arystoteles w *Metafizyce* wskazuje na konieczną pierwszą przyczynę, do której sprowadzić można wszystko, co istnieje, wiecznego „poruszyciela”, który sam pozostaje nieporuszony⁷⁴. W traktacie *De mundo* Pseudo-Arystoteles opisuje go jako króla, który, choć nie angażuje się osobiście w sprawy świata, wprawiając go w ruch, podtrzymuje go w istnieniu swoimi prawami, równoważąc procesy narodzin i śmierci⁷⁵. Podobnie Cyceon w swoich *Rozmowach Tuskulańskich* stwierdza, że zanim jeszcze pojawiła się filozofia, ludzie z samej natury wyprowadzali egzystencję bogów. Nie ma na świecie rasy tak niecywilizowanej i barbarzyńskiej, która nie miałaby choćby bladego pojęcia o ich rzeczywistej obecności. Ludzkość może mylić się co do istoty bóstw, ale nie co do ich istnienia, ku któremu prowadzi wszystkich to samo prawo natury⁷⁶. Wreszcie Epiktet argumentuje, że Bóg pozwala się oglądać ludziom w swoich własnych dziełach⁷⁷.

Kontynuując, w Rz 1,20 Paweł stwierdza, że niewidzialna istota Boga, jego wiekuista potęga oraz bóstwo są możliwe do rozpoznania dla umysłu poprzez widzialne dzieła Boże. Apostoł operuje językiem, który rzadko spotykamy w innych częściach NT, a który pojawia się znów w Księdze Mądrości i literaturze grecko-rzymskiej. Niewidzialne Boże przymioty (*ἀόρατα*) wspomina Pseudo-Arystoteles, twierdząc, że, choć niedostrzegalne dla śmiertelników, mogą być odkryte w każdym z Bożych dzieł⁷⁸. Według Filona niewidzialne są natura Boga i jego Słowo, a określenie „niewidzialny” funkcjonuje

⁷³ Zob. Platon, *Tim.* 28a-30c, 32a-35a.

⁷⁴ Zob. Arystoteles, *Metaph.* 1073a.25-29.

⁷⁵ Zob. Pseudo-Arystoteles, *Mund.* 6.397b-399b.

⁷⁶ Zob. Cyceon, *Tusc.* 1.13.29-30.

⁷⁷ Zob. Epiktet, *Diatr.* 1.6.19-20.

⁷⁸ Zob. Pseudo-Arystoteles, *Mund.* 399a-b.

praktycznie jako Boże imię⁷⁹. Niewidzialne bóstwo odbija się w człowieku, który jest obrazem Boga, w szczególny sposób zaś w duszy, która pozostaje niedostrzegalna dla zmysłów⁸⁰. W tym samym sensie według autora Księgi Mądrości wieczność Boża (ἄιδιος) znajduje swoje odbicie w człowieku (Mdr 2,23) i promienieje w Bożej Mądrości (Mdr 7,26)⁸¹. Arystoteles określa Stwórcę jako tego, do którego jedynie przynależy wieczna, nieskończona egzystencja, aplikowana także do wszechświata, który jest jego odbiciem⁸². Wreszcie Filon często używa rdzenia ἄιδι-, mówiąc o Bogu, który sam jest wieczny i daje udział w swoim bytowaniu człowiekowi⁸³, opisuje nim wiekiustą mądrość Stwórcy i jego dobro⁸⁴, a także jego Słowo i Prawo⁸⁵.

Dalej θεϊότης, bóstwo Pana, o którym Paweł pisze, że objawia się w stworzeniu, występuje w Mdr 18,19 w odniesieniu do Prawa. U Plutarcha, Lukiana, w starożytnych inskrypcjach oraz papirusach opisuje się nim działanie charakterystyczne dla bogów: Artemidy rozślawiającej Efez, bądź Asklepiosa objawiającego swą boską moc przez uzdrowienia⁸⁶. Wreszcie Paweł stwierdza, że wszystkie wspomniane niewidzialne przymioty Boga i jego odwieczna potęga stają się widzialne dla umysłu (νοούμενα) przez jego dzieła. Sugeruje przez to

⁷⁹ Na temat użycia pojęcia w literaturze greckiej, ze szczególnym uwzględnieniem Filona, zob. Michaelis, „ὄραω κτλ.”, 368-369. W NT ἄόρατα pojawia się w Kol 1,16 w odniesieniu do niewidzialnych elementów stworzenia. We wszystkich innych przypadkach odnosi się do Boga (Kol 1,15; 1 Tm 1,17; Hbr 11,27).

⁸⁰ Por. Filon, *Det.* 86. Zob. także popularną w literaturze żydowskiej ideę Boga niewidzialnego, który objawia się w stworzeniu w: *Sib. Or.* 3,8-23; 2 *Bar.* 54,17-22.

⁸¹ Por. Saase, „ἄιδιος”, 168.

⁸² Zob. Arystoteles, *Metaph.* 1072b; Arystoteles, *Cael.* 286a.

⁸³ Zob. Filon, *Opif.* 1,12.44; Filon, *Spec.* 1,20; 4,73; Filon, *Conf.* 1,41; Filon, *Ios.* 1,265; Filon, *Decal.* 1,41; Filon, *Virt.* 1,65.204.214.

⁸⁴ Zob. Filon, *Deus* 1,92.108.

⁸⁵ Zob. Filon, *Plant.* 1,8.18.

⁸⁶ Por. BDAG, „θεϊότης”, 446.

wyraźnie, że poznanie Boga następuje poprzez poddanie obserwowalnych danych refleksji intelektualnej⁸⁷. W tym samym sensie Platon często używa określenia νοούμενα dla odróżnienia obrazu, który tworzy umysł, od czysto zmysłowego poznania⁸⁸. W takim znaczeniu participium stosuje także Filon, mówiąc o właściwym zrozumieniu zjawiska, które staje się dla nas dostępne poprzez intelekt⁸⁹.

Wszyscy ci, którzy nie rozpoznali Boga z jego dzieła stworzenia i nie oddali mu należnej czci, jak ostatecznie stwierdza apostoł, nie mogą się wymówić od winy (Rz 1,20). Kogo jednak potępia Paweł w Rz 1,18-32? Na pierwszy rzut oka na ławie oskarżonych wydają się zasiadać poganie. Jednak słownictwo, jakiego używa apostoł, daje podstawy do przypuszczeń, że ostrze oskarżeń kieruje się właśnie przeciw nim. Tak interpretowali ten fragment Ojcowie Kościoła, stwierdzając, że nawet najszlachetniejsi i najmądrzejsi spośród antycznych, filozofowie, którzy w swoich dywagacjach zbliżali się do odkrycia istoty Boga, muszą zostać uznani za winnych. Ostatecznie nawet wielcy Platon i Sokrates, rozważając o duchowych przymiotach najwyższej istoty, składali ofiary bożkom⁹⁰. Ich właśnie miałyby na myśli apostoł, wspominając tych, którzy, „mając się za mądrych, stali się głupcami” (Rz 1,22)⁹¹. Podobne oskarżenie wydaje się wyświadczać pod ich adresem Księga Mądrości: zdobywszy się na

⁸⁷ Por. Michaelis, „ὁράω κτλ.,” 380.

⁸⁸ Zob. przykłady użycia νοούμενα w: Platon, *Resp.* 337c5; 517b8; 523b5; 596e4; 598b3; 602d8; Platon, *Parm.* 165c7; 166b6.

⁸⁹ Zob. Filon, *Post.* 1,162; Filon, *Mut.* 1,4. Jewett opowiada się w tym miejscu za wpływem platońskim. Zob. Jewett – Kotansky, *Romans*, 155. Na temat paraleli stoickich, zob. Lietzmann, *An die Römer*, 31-32; Behm, „νοέω κτλ.,” 950-951.

⁹⁰ Por. Orygenes, *Cels.* 6,4; 7,47; Orygenes, *Philoc.* 15,5-6; Jan Chryzostom, *Hom. Rom.* 3; Augustyn, *Civ.* 4,29.

⁹¹ Por. Longenecker, *The Epistle*, 213. *List Arysteasza* także pozwala myśleć, że chodzi o filozofów i pisarzy. Zob. *Ep. Arist.* 137: „Twórcy i autorzy tych mitów uważani są za najmądrzejszych Greków”.

tyle mądrości, aby móc zrozumieć wszechświat, jakżeż ludzie ci mogli nie odnaleźć jego Władcy (Mdr 13,9)?

Istotnie można zgodzić się z komentatorami, którzy w większości interpretują Rz 1,18-32 jako oskarżenie skierowane przede wszystkim przeciw poganom⁹². Wskazywałyby na to specyficznie żydowska krytyka idolatrii, która w I wieku nie jest grzechem narodu wybranego (Mdr 15,2-4), krytyka homoseksualizmu oraz wyrok ciążyący na tych, którzy świadomie uczą łamania Bożych praw, a z którymi trudno się zidentyfikować wierzącemu Izraelicie (Rz 1,32)⁹³. Poza tym Żydzi poznali Boga nie tyle poprzez objawienie naturalne, ile poprzez Jego działanie w historii. Co więcej, osądzając grzechy pogan, apostoł wydaje się umieszczać w pozycji wierzącego Żyda. Wskazują na to język i idee, jakich używa. W Rz 1,21 pojawia się odniesienie do zaćmionego serca tych, którzy nie oddają Bogu czci i dziękczynienia (ἔσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδιά), koncepcja, która funkcjonuje w żydowskiej literaturze apokaliptycznej⁹⁴. Sam koncept serca jako ośrodka podejmowanych decyzji jest także bliższy Żydom, niż kulturze grecko-rzymskiej, która w tym miejscu umieściłaby raczej umysł⁹⁵.

Nie znaczy to, że apostoł rezygnuje z uniwersalnej argumentacji na temat zepsucia świata, która przemawia także do słuchaczy obszaru grecko-rzymskiego. Brak „wdzięczności” wobec dobroczyńcy, napiętnowany w Rz 1,21 (οὐχ ὡς θεὸν ἠὲ χάριστησαν), uznawano za bezbożność (*impietas*) i za jedno z najcięższych przewinień, jakie może wyobrazić sobie przedstawiciel kultury śródziemnomorskiej⁹⁶. Paweł dokłada wszelkich starań, aby zgodzili się z nim tak Żydzi,

⁹² Por. Moo, *The Epistle*, 96-97; Schreiner, *Romans*, 79-81; Witherington – Hyatt, *Paul's Letter*, 67.

⁹³ Por. Schreiner, *Romans*, 81.

⁹⁴ Zob. 1 *En.* 99,7-8; *T. Levi* 14,4.

⁹⁵ Por. Jewett – Kotansky, *Romans*, 159.

⁹⁶ Por. Conzelmann, „εὐχαριστέω κτλ.”, 409; Jewett – Kotansky, *Romans*, 157; Barclay, *Paul*, 27-28; Huttunen, *Paul*, 39. Z odniesie-

jak i poganie, coraz wyraźniej jednak widać, że oskarżenia padają z ust Żyda pewnego swojej pozycji i zbawienia, jakie zapewnia mu przymierze z Bogiem.

Krytyka pogańskiego świata dotyka dalej kwestii bałwochwalstwa i czci oddawanej stworzeniom, którą otwarcie potępiają teksty żydowskie okresu Drugiej Świątyni. Paganie zamieniający chwałę Boga na podobizny człowieka, ptaków, czworonożnych zwierząt i płazów (Rz 1,23) przywołują na myśl słowa Księgi Mądrości, która oskarża tych, którzy oddają cześć fenomenom natury, takim jak ogień, wiatr, powietrze, gwiazdy i woda (Mdr 13,2-3), czy czczą najwstrętniejsze zwierzęta, w których nie ma żadnego zgoła piękna (Mdr 15,18). Autor natchniony, żyjący w czasach bliskich Pawłowi, bez litości krytykuje nieszczęsnych i zadufanych w rzeczach materialnych czcicieli bóstw uczynionych ręką ludzką, którzy na próżno modlą się do nich i proszą o ratunek w niebezpieczeństwie (Mdr 13,10–14,8). Na nich i na ich bóstwa przyjdzie karzące nawiedzenie i pewny koniec (Mdr 14,9-14). Podobne oskarżenia skierowane przeciw zaślepionym Egipcjanom odnaleźć można w *Liście Arysteasa* (138) czy *Wyroczeniach Sybillińskich* (3,19-31).

Kontynuując mowę oskarżycielską przeciw pogańskiemu światu, Paweł wymienia dalej grzechy natury seksualnej: nienaturalne współżycie pomiędzy kobietami oraz męskie relacje homoseksualne (Rz 1,26-27)⁹⁷. Starożytni nie tolerowali związków natury erotycznej między kobietami, opisując je jako męskie i rozwiązłe⁹⁸. Znacznie większą tolerancją cieszyła się miłość między mężczyznami, ale i tu podnosiły się głosy krytyki dotyczącej tychże zachowań. Słysząc je choćby w tekstach medycznych, które opisywały stosunki homoseksualne jako nienaturalne i szkodliwe. Pogląd ten wiąże się ze

niem do wdzięczności wobec opatrności w: Epiktet, *Diatr.* 1,6,1; 1,4,32; 1,12,32; 1,16,7; 1,19,25; 2,23,5; 4,4,18.

⁹⁷ Na temat nieczystości wzmagającej się w czasach sądu, zob. 1 *En.* 91,7.

⁹⁸ Por. Brooten, *Love*, 31-186; Jewett – Kotansky, *Romans*, 174.

starożytną definicją mężczyzny, która wyznaczała mu pozycję siły i dominacji. Mężczyzna pozostający zbyt długo w relacji homoseksualnej tracił swoją męskość⁹⁹. Grecko-rzymska kultura ustanawiała prawa zabraniające relacji homoseksualnych dojrzałym wolnym mężczyznom i chroniące przed nimi synów wolnych obywateli¹⁰⁰.

Paweł, podobnie jak nieliczne teksty greckie, także określa te kontakty mianem „przeciwnych naturze” (*παρὰ φύσιν*) i wskazuje na zgubny wpływ wymykającego się spod kontroli „pożądania” (*πάθη ἀτιμίας*; Rz 1,26). W wyrażeniu *παρὰ φύσιν* pobrzmiewają echa filozofii stoickiej uczącej, że właściwe użycie dóbr tego świata powinno wiązać się z ich naturalnym przeznaczeniem, oraz myśl greckich i hellenistycznych historyków i filozofów, uważających relacje homoseksualne za niezgodne z naturą¹⁰¹. W wyrażeniu *πάθη ἀτιμίας* pojawia się z kolei ważne dla filozofii greckiej pojęcie „pożądania” (*πάθος*), które Platon nazywał tyranicznym panem (*Resp.* 575a-c), stoicy zaś diagnozowali jako sprzeczne z rozumem i określali jako chorobę duszy¹⁰². Za tą wizją poszedł hellenistyczny judaizm i do pewnego stopnia dzieliła ją też żydowska literatura apokaliptyczna¹⁰³.

Jak widać, Paweł przemawia językiem zrozumiałym dla Greków, językiem, z którym zgodziliby się także jego wrażliwi pogańscy słuchacze. Wciąż jednak punkt, z którego apostoł osądza wykroczenia natury seksualnej, wydaje się

⁹⁹ Por. Epiktet, *Diatr.* 2.10.17; Richlin, „Not Before Homosexuality”, 523-573.

¹⁰⁰ Por. Jewett – Kotansky, *Romans*, 181 + odwołanie do: Cantarella, *Bisexuality*, 97-186, 217-218.

¹⁰¹ Por. Platon, *Leg.* 636c; Plutarch, *Amat.* 751c, 761e; Filon, *Abr.* 135-137; Filon, *Spec.* 3.39; Józef Flawiusz, *C. Ap.* 2.273-275. Zob. także: Koester, „φύσις κτλ.”, *TDNT* IX, 262-265, 273.

¹⁰² Zob. Michaelis, „πάθος”, 926-927.

¹⁰³ Por. Filon, *Spec.* 4.79; Filon, *Decal.* 142, 150. Zob. także nawiązania do odwróconego porządku natury w grzechu czuwających według *T. Naph.* 3,2-4 oraz do pożądania czyniącego z człowieka niewolnika w *T. Jos.* 7,8.

być ulokowany w świecie żydowskim, który był wobec nich znacznie bardziej surowy¹⁰⁴. Księga Mądrości wspomina o obrzydliwych dla Boga grzechach przeciwko naturze, rozprzężeniu w małżeństwach, cudzołóstwie i rozpucie (Mdr 14,26). Ich źródła autor natchniony upatruje w kulcie bożków (Mdr 14,27), co pozwala także dostrzec pokrewieństwo z myślą Pawła. Także dla apostoła grzechy „przeciwko naturze” są niczym innym jak buntem stworzenia przeciwko Stwórcy¹⁰⁵. Tak jak Bóg w Księdze Mądrości karze grzeszników przez to, czym zgrzeszyli (Mdr 11,16; 12,23), tak gniew Boży u Pawła wydaje człowieka bezprawiu, w którym się pogrąża, odrzucając boskie prawa rządzące światem. O ile Księga Mądrości zapowiada karę (14,30), która ma przyjść w przyszłości, o tyle apostoł opisuje przekłete grzeszne życie jako karę, którą człowiek odbiera od Boga już dziś.

Także w dalszym ciągu argumentacji Paweł nie rezygnuje ze swojego dwutorowego prowadzenia dyskursu, który ma przemawiać zarówno do odbiorców pochodzenia pogańskiego, jak i żydowskiego. Odniesienie do pogan wydanych na pastwę ich niezdatnym umysłem i czyniących „to, co się nie godzi” w Rz 1,28 (τὰ μὴ καθήκοντα) może znów nawiązywać do idei stoickich¹⁰⁶. Pojęcie użyte przez Pawła oznacza powinność, zgodny z naturą obowiązek religijny i społeczny. Pojawia się ono w tytułach traktatów Zenona z Kition i Panajtiosa: περὶ τοῦ καθήκοντα¹⁰⁷. Filon używa określeń τὸ μὴ καθήκον w znaczeniu „niewłaściwych rzeczy” (*Cher.*

¹⁰⁴ Por. Rdz 19,1-28; Kpł 18,22; 20,13; Pwt 23,17-18; Mdr 14,26; *T. Naph.* 3,4-5; *Ep. Arist.* 152; Filon, *Abr.* 135-37; Filon, *Spec.* 3.37-42; *Sib. Or.* 3,184-86, 594-600, 764; Józef Flawiusz, *C. Ap.* 2,273-275. Zob. także: DeYoung, „A Critique”, 437-454.

¹⁰⁵ Longenecker, *The Epistle*, 218; Fitzmyer, *Romans*, 276; Schreiner, *Romans*, 95; Hays, „Relations Natural”, 184-215, zwł. 192-194; Malick, „The Condemnation”, 327-340, zwł. 333-335.

¹⁰⁶ Por. Schlier, „καθήκω (τὸ καθήκον)”, 437-438; Barrett, *The Epistle*, 39; Jewett – Kotansky, *Romans*, 182.

¹⁰⁷ Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary*, 128; Jewett – Kotansky, *Romans*, 182.

14), wykazując ten sam wpływ stoicki, który wydaje się wybrzmiewać w terminologii apostoła. Wreszcie pod listami grzechów, które Paweł wymienia w Rz 1,29-31, równie dobrze mógłby się podpisać tak Grek czy Rzymianin, jak i Żyd¹⁰⁸.

Równocześnie w trakcie argumentacji opisującej gniew Boży wylewający się na pogan apostoł wykonuje ruch zapowiadający już nowy kierunek, którym za chwilę podąży jego argumentacja. W Rz 1,24 opisuje wydanie grzeszników ich własnym pożądaniom za pomocą języka, który do złudzenia przypomina karę, jaka spotkała Izraela buntującego się na pustyni¹⁰⁹. W Rz 1,25 z kolei, piętnując grzech bałwochwalstwa, którego dopuszczają się poganie, apostoł czyni to za pomocą obrazów nawiązujących do grzechów narodu wybranego z Ps 106,20 i Jr 2,11. Innymi słowy Izrael jest przedstawiony jako model zepsucia nawet dla zepsutych ponad wszelką miarę pogan¹¹⁰. Ci, którzy osądzają świat pogański, przekonani o swojej wyższości i uprzywilejowanej pozycji, w rzeczy samej nie różnią się od nich wiele¹¹¹.

Istotnie w tym kierunku podąża apostoł dalej w Rz 2, gdzie podaje kryteria Bożego sądu: (1) niepodważalną wagę ludzkich czynów, nie deklaracji (2,6), (2) Bożą bezstronność (2,11), (3) Bożą znajomość ludzkiego serca (2,16)¹¹². Praktycznie

¹⁰⁸ Por. Platon, *Gorg.* 525; Mdr 14,23-26; Filon, *Sacr.* 32; 4 Mch 1,26-27; 2,15; 1QS 4,9-11; *T. Reub.* 3,3-6; *T. Lev.* 17,11; 2 *En.* 10,4-5; 3 *Bar.* 8,5; 13,4. Na temat katalogów wad, zob. także: Wibbing, *Die Tugend*, zwł. 14-76; Vögtle, *Die Tugend*, zwł. 227-232; Kamlah, *Die Form* (rozdz. 2).

¹⁰⁹ Por. Lb 11,31-35; Ps 77,29 (LXX); 105,14-15 (LXX).

¹¹⁰ Por. Dunn, *Romans*, 73.

¹¹¹ Paweł zaczął od pogan, aby następnie zwrócić ostrze swojej krytyki ku Żydom, którzy ostatecznie są głównym celem jego argumentacji. Zlikwidowanie ich uprzywilejowanej pozycji wynikającej z daru Przymierza i Prawa jest zasadnicze dla ukazania uniwersalnego wymiaru usprawiedliwienia przychodzącego w Chrystusie. Zob. Schreiner, *Romans*, 81; Popkes, „Zum Aufbau”, 494, 499; Beker, *Paul the Apostle*, 77-80.

¹¹² Por. Aletti, *God's Justice*, 71-82.

zrównują one Żydów i pogan (2,26-29). Jeśli jeszcze pobożny Żyd może obronić się stwierdzeniem, że, zachowując Prawo, zbawi się poprzez swoje Przymierze z Bogiem, Paweł rozwiewa te nadzieje w Rz 3. Rozbudowany cytat z Pisma (Rz 3,10-18) brzmi jak wyrok, oznaczając, że gniew Boży ciąży nad każdym bez wyjątku: najpierw nad Żydem, potem nad Grekiem: „Nie ma sprawiedliwego, ani jednego” (3,10)¹¹³. Paweł dowiódł tezy, którą postawił w Rz 1,18.

Jeśli cały świat musi uznać się winny wobec Boga, znaczy to także, że cały świat potrzebuje jednej uniwersalnej drogi zbawienia. Dopiero teraz do swej argumentacji Paweł wprowadza postać Chrystusa. Kolejna teza pomocnicza (*sub-propositio*), którą apostoł stawia w Rz 3,21-22a, pod wieloma względami nawiązuje do Rz 1,16-17 i Rz 1,18. Powraca tu znów pojęcie sprawiedliwości Bożej dla wszystkich, którzy wierzą (Rz 3,22), jako antidotum na gniew Boży wylewający się z nieba na wszelką bezbożność i niegodziwość (Rz 1,18). Uniwersalny język, jakim Paweł opisywał Boży gniew i kryteria sądu, był potrzebny, aby wskazać na uniwersalność jedynej drogi zbawienia w Chrystusie. W tym sensie teza pomocnicza z Rz 1,18 przygotowała grunt pod prawdę o zbawieniu przez wiarę w Chrystusa w Rz 3,22-26. Teraz Paweł może już stwierdzić, że między Żydem i Grekiem nie ma żadnej różnicy, wszyscy bowiem są pozbawionymi chwały grzesznikami, którzy dostępują usprawiedliwienia darmo w Chrystusie (Rz 3,22-24).

Głębką zależność dwóch części argumentacji apostoła w Rz 1-4 ukazał w swojej monografii cytowany już Jean-Noël Aletti¹¹⁴:

¹¹³ Por. Stanley, *Paul*, 87-99.

¹¹⁴ Zob. Aletti, *God's Justice*, 87.

	1,18–3,20	3,21–4,25
teza	1,18	3,21-22a
stwierdzenie faktów	1,19-32	3,22b-26
pytania/odpowiedzi	3,1-9	3,27-31
pisma	3,10-18	4,1-22
zakończenie	3,19-20	4,23-25

Jak widać, tematy gniewu Bożego i wiary w Chrystusa stanowią dwa odpowiadające sobie bieguny dyskursu Pawła. Można zdecydowanie oddalić zarzuty Campbella twierdzącego, że słownictwo i teologia Rz 1,19-32 kwalifikują ten fragment jako nie pochodzący od apostoła, ale od jego przeciwników¹¹⁵. Fakt, że Paweł używa tu szczególnie często terminów popularnych w filozofii, nawiązując do idei znanych z Księgi Mądrości, nie oznacza jeszcze, że nie jest to jego myśl. Także milczenie na temat Jezusa aż do rozdziału trzeciego ma precyzyjne znaczenie w strategii argumentacyjnej Rz 1–4. Apostoł nie mógł wprowadzić tematu krzyża Chrystusa na początku swojej argumentacji, ponieważ łatwo byłoby go wówczas odrzucić jako skandaliczną drogę zbawienia przeczącą Pismom i sprawiedliwości Bożej. Chrystus mógł pojawić się w argumentacji Pawła dopiero na końcu po udowodnieniu, jak bardzo ludzkość, nad którą zaciążył gniew Boży, Go potrzebuje.

Pozostaje nam jeszcze jedno pytanie. Dlaczego Paweł dla opisanego gniewu Bożego używa języka apokaliptyki? Jaką nowość wnosi objawienie gniewu Bożego w Rz 1,18 w stosunku do idei znanych ze Starego Testamentu i literatury grecko-rzymskiej? Na pytanie to odpowiemy zwięźle w ostatniej części niniejszego opracowania.

¹¹⁵ Campbell, *The Deliverance*, 528-529. Zob. także: Walker, „Romans”, 533-552.

4. GNIEW BOŻY W RZ 1,18-32 NA TLE KONCEPCJI ŻYDOWSKICH I GRECKO-RZYMSKICH

Z przebiegu argumentacji Pawła w Rz 1,18-32 mogliśmy wywnioskować, że opiera się ona na wielu motywach i tradycjach wspólnych zarówno dla świata grecko-rzymskiego, jak i żydowskiego. Jednym z nich jest kluczowy dla dyskursu apostoła temat gniewu Bożego. Nietrudno wskazać na jego starotestamentowe korzenie. Miriam w swojej pieśni na brzegu Morza Czerwonego śławi Boga, którego gniew pożera jak słomę wrogów Izraela (Wj 15,7). Gniew Boga w Pięcioksięgu kieruje się przede wszystkim przeciw narodowi Bożemu, który okazuje niewdzięczność swojemu Zbawicielowi, grzesząc bałwochwalstwem czy szemrając przeciw Bogu i Mojżeszowi¹¹⁶. W Księdze Powtórzonego Prawa często pojawia się on w parze z zazdrosną miłością Pana, który nie toleruje obcych bóstw i zdrad swojego narodu¹¹⁷. Z kolei w księgach historycznych przymierze łamane regularnie przez Izraelitów jest powodem równie regularnych objawień Bożego gniewu¹¹⁸.

Gniew Boży spotyka przede wszystkim tych, którzy trwają uparcie w swoim grzechu, a nawet chlubią się nim (Pwt 29,19). W tej sytuacji zagniewany Bóg opuszcza swój naród, pozwalając, aby spadły na niego nieszczęścia i klęski, lub wydaje go w ręce jego wrogów¹¹⁹. Lekarstwem na Boże zagniewanie może być nawrócenie się i przestrzeganie Bożego Prawa¹²⁰. Ocalenie przychodzi także przez wstawiennictwo Mojżesza (Ps 105,23), przez świętą wojnę i wygubienie bezbożnych (1 Mch 3,8; 2 Mch 8,5), bądź przez ofiarę męczenników (2 Mch 7,38). Jak widać, w Pięcioksięgu i księgach historycznych gniew Boga opisuje przede wszystkim dzia-

¹¹⁶ Por. Wj 32,10-12; Lb 11,1.10; 12,9; 14,34; 16,22; 17,11; 25,4; 32,14.

¹¹⁷ Por. Pwt 6,15; 7,4; 11,17; 29,23.27.

¹¹⁸ Por. 2 Krl 22,13; 23,26; 24,18; Ne 13,18.

¹¹⁹ Por. Pwt 31,17; 32,19; Joz 7,1; Sdz 10,7; Jr 40,5.

¹²⁰ Por. Joz 7,26; 2 Krn 12,12; 19,10; 29,10; Ezd 7,23; 10,14.

łanie, które ma na celu ocalenie przymierza, wynika z Bożej miłości i obliczone jest na nawrócenie serca zbuntowanego ludu. Nielatwo jest ugasić gniew Pana, kiedy już wybuchnie.

W psalmach i literaturze mądrościowej gniew Boży opisany jest wciąż jako siła karząca grzechy Izraelitów¹²¹. Równocześnie jednak staje się on synonimem Bożej sprawiedliwości i wierności Przymierzu, które wytracają grzeszników, a zbawiają naród i sprawiedliwego¹²². Zarówno w psalmach, jak i w Księdze Hioba gniew przybiera też szczególny wymiar tajemnicy. Motywy Bożego zagniewania mogą być zakryte przed oczyma człowieka, zmuszając go do ufności i do uznania wyższości oraz świętości Boga¹²³. Równocześnie gniew Pana przybiera tu wymiar uniwersalny i eschatologiczny: wylewa się nad narodami (Ps 78,6; 109,5; Syr 39,3) i zapowiada sąd ostateczny (Mdr 5,20; Syr 44,17). Dwie ostatnie cechy gniewu Bożego występują szczególnie często w literaturze prorockiej. Ostrze gniewu Boga u proroków wciąż kieruje się przeciwko Izraelowi, który, łamiąc Boże przymierze, pograża się w bałwochwalstwie¹²⁴. Prorocy w szczególny sposób wydobywają na powierzchnię znany z Księgi Powtórzonego Prawa dramat zranionej miłości Boga, która stoi za objawieniem Jego gniewu¹²⁵. Częściej niż u innych autorów pojawia się też u nich idea dnia gniewu Bożego i eschatologicznego sądu na ludzkością, który przybiera wymiar kosmiczny¹²⁶. Zagniewany Bóg porusza porządek stworzenia, wstrząsa nie-

¹²¹ Por. Ps 37,1.4; 77,21.31.38.49.50; Syr 16,6.11.

¹²² Por. Ps 7,7.12; 17,9.16.49; 20,10; 55,8; 57,10; 58,14; Syr 36,6.8.

¹²³ Por. Hi 9,5.13.22; 10,17; 14,13; 16,9; 19,11; Ps 87,17; 88,48; 89,7.9.11.

¹²⁴ Por. Iz 5,25; 9,18; 10,5.6.25; 42,35; 60,10; Jr 4,26; 7,20; 21,5.12; 39,31.37; Ba 1,13; 2,20; Ez 5,13; 6,12; 7,6; 22,20.21.24; 28,8.21.36; Oz 11,9; 14,15; Am 4,10; Mi 7,9; So 2,2.3; Za 7,12; Ma 1,12; 2,1.

¹²⁵ Por. Fichtner, „ὄργη κτλ.,” 403 z odniesieniem do Iz 9,11; Jr 4,4; 17,4; Ez 5,13; 7,3; 20,8; Oz 5,10; 8,5; 13,11.

¹²⁶ Por. Iz 13,9.13; 26,21; 30,27.30; 34,2; Jr 25,17; 27,13.25; Ez 25,14; 38,19; Dn 8,19; 9,26; So 1,15.18; 3,8. Zob. także: Fichtner, „ὄργη κτλ.,” 400-401.

bem i ziemią, aby z chaosu ludzkiej historii wydobyć nową rzeczywistość, nowe stworzenie.

W oczywisty sposób gniew Boży pojawia się także szczególnie często w żydowskiej literaturze apokryficznej¹²⁷. Dotyka on narodu wybranego, nie prowadząc jednak do jego wyniszczenia (*Pss. Sol* 7,4; *1 En* 5,9)¹²⁸. Gniew Boży ma wymiar uniwersalny i kosmiczny. Obejmuje zarówno pogan, jak i Żydów, rozlewając się na całe stworzenie. Doświadczają go grzeszący Adam i Ewa (*Apoc. Mos.* 8,1-2; 14,1-3; 18,1-6; 21,1-6), wąż (*Apoc. Mos.* 16,1-5), upadłe duchy, które zwiodyły człowieka (*1 En.* 55,3; 68,4; *Jub.* 3,23; *3 Bar.* 4,8; 9,7), czy gwiazdy (*1 En.* 18,16). Kosmiczny gniew Boga u końca czasów wstrząsa porządkiem stworzenia (*Sib. Or.* 3,807), przynosi wyzwolenie sprawiedliwych (*1 En.* 5,9) i zagładę grzeszników (*1 En.* 99,16). Ewa przy śmierci Adama opowiada swoim dzieciom, jak Bóg po grzechu pierwszych rodziców sprowadzi na cały świat sąd przez wodę i ogień (*L.A.E.* 49,1-3). Gniew Boga i kara ognia, jak w przypadku Sodomy, nieustannie objawiają się w historii (*Jub.* 36,10), przygotowując świat na sąd ostateczny (*Jub.* 24,30). Według *1 En.* 55,3 dokona go Wybrany (Mesjasz), a jego świadkami będą wszyscy władcy ziemi. Apokaliptyka żydowska zwraca także uwagę na dwa szczególne grzechy, które są znakiem nadchodzącego dnia sądu i gniewu: nieczystość i idolatrię (*1 En.* 91,7,9; *Jub.* 41,26; *Sib. Or.* 5,76). O ile dla grzeszników i niebojących się Boga Jego gniew będzie nieubłagany (*1 En.* 101,3; *CD-A* II,5), o tyle inni mogą się przed nim uchronić dzięki modlitwie (*Apoc. Ab.* 20) i liturgii (*2 En.* 18,8).

Wreszcie, mając na uwadze uniwersalność Pawłowej argumentacji w Rz 1,18-32, warto przyjrzeć się tematowi gniewu Bożego w kulturze grecko-rzymskiej. Sam rdzeń ὄργη- oznacza tu nagły przypływ energii i moc popychającą

¹²⁷ Na ten temat zob. Sjöberg – Stählin, „ὄργη κτλ.,” 412-416.

¹²⁸ Zob. jednak passusy na temat kompletnego wyniszczenia Syjonu w: *2 Bar.* 64,4; *Jub.* 15,34.

do działania, wzburzenie, które jest przeciwieństwem wewnętrznego spokoju (Platon, *Leg.* 908e). Jako taki termin ten nie oznacza tylko impulsywnej natury człowieka, ale także wewnętrzne przekonanie lub „nadmiar woli”, które, współdziałając z Fatum, decydują o tragicznym losie antycznych bohaterów (Ajschylos, *Ag.* 214-215; Sofokles, *Ant.* 875)¹²⁹. Rzeczownik ὀργή, choć często kojarzony z πάθη (wewnętrzną pasją), jest także zorientowany na zemstę lub karę, obronę czegoś, co uważa się za słuszne i sprawiedliwe (Arystoteles, *Rhet.* 1378a-b). Jako taki gniew bywa konieczny, aby pociągnąć innych do właściwego działania, choć Seneka przestrzega przed nieszczęściami, które częściej za sobą pociąga (Seneka, *Ira* 1,14). Dominującą oceną gniewu jest ta, która, podobnie jak w Księdze Przysłów, widzi w nim zło i zaślepienie rozumu (Tukidydes, *Hist.* 2,11,4-5; Eurypides, *Med.* 446). W ujęciu stoików nie ma dla niego miejsca w życiu cnotliwego człowieka¹³⁰.

Gniew bogów z kolei może oznaczać reakcję na obrazę, jakiej doznają oni ze strony człowieka (Homer, *Il.* 9,533-538; 24,606), bądź obronę ustanowionych przez nich praw (Homer, *Il.* 22,358; *Od.* 2,66). Choć rzeczownika ὀργή dla opisu gniewu bogów używany jest często w tragedii, autorzy greccy przestrzegają, aby nie kojarzyć zachowania bóstw z impulsywnym działaniem człowieka (Eurypides, *Bacch.* 1348). Plutarch krytykuje poetów za brak spójności w obrazie bogów, którzy zamieszkują spokojne przestrzenie nieba, a równocześnie są pełni wad i gniewu (Plutarch, *Per.* 39). Stoicy będą szczególnie gorliwie orędownikami za ideą bóstwa, które nie ma nic wspólnego z πάθη (Plutarch, *Suav. viv.* 22). Filon, idąc po linii filozofów stoickich, także twierdzi, że gniew to uczucie, które w żaden sposób nie wpisuje się w naturę Boga, uważając je za mityczny sposób opisywania go przez pogan (*Sacr.* 95; *Deus* 59). Równocześnie, mu-

¹²⁹ Por. Kleinknecht, „ὀργή κτλ.,” 383-384.

¹³⁰ Por. Kleinknecht, „ὀργή κτλ.,” 384-385.

sząc mierzyć się z językiem gniewu w ST, stwierdza, że nie opisuje on Bożej rzeczywistości, stanowiąc tylko metaforę i akomodację Bożego Słowa do zdolności pojęcia go przez tych, którzy są pozbawieni wiedzy o nim (*Deus* 53-53, 71)¹³¹.

Fakt, że filozofowie greccy dokładają tak wielu starań, aby oczyścić ideę bóstwa z obrazów gniewu, sugeruje, że były one mocno zakorzenione w powszechnej świadomości¹³². Gniewowi bogów przypisywano cierpienia i choroby, zarazy i nieszczęścia, które można było oddalić przez egzorcyzmy, śluby i ryty przebłagalne (Platon, *Phaedr.* 244d-e). Zagniewani bogowie to obraz często pojawiający się w mitach, które przyczyniły się do upowszechnienia go w kulturze grecko-rzymskiej (Pauzaniusz, *Descr.* 8,2,4; 8,25,6).

Rzymianie dziedziczą od Greków wierzenia i przekonania związane z *ira celestium*, które manifestuje się w klęskach naturalnych, głodzie, plagach i najazdach nieprzyjaciół (Liwiusz, *Hist.* 4,9,3; 5.14.3; 22,9,1). Kapłani szukali sposobów uśmierzenia go, studiując stare zwoje, poprzez ofiary, modlitwy i dary przywracające pokój z bogami (Liwiusz, *Hist.* 27,23,4; 40,37,2)¹³³. Tak jak gniew bogów przywiódł do zniszczenia potężny Korynt i Kartaginę, tak też grozić mógł stabilności i trwaniu państwa rzymskiego. Bunty i wojny domowe wiązano z gniewem bóstw, dlatego tak ważne było odczytywanie i zapobieganie mu zawczasu (Tacyt, *Ann.* 1,39; *Hist.* 2,38). Wreszcie gniew bogów determinował nie tylko losy jednostek, ale i całych narodów, kształtując ich historię. W ten sposób zagniewane bóstwa przywiódły Eneasza do Lacjum, dając w ten sposób początek rodowi Latynów (Wergiliusz, *Aen.* 1,1-16).

W jakim stopniu Paweł korzysta z funkcjonujących w kulturze żydowskiej oraz grecko-rzymskiej idei gniewu Bożego? Na pewno nie towarzyszą mu dylematy właściwe

¹³¹ Por. Sjöberg – Stählin, „ὄργή κτλ.,” 417-418.

¹³² Por. Kleinknecht, „ὄργή κτλ.,” 387-388.

¹³³ Por. Kleinknecht, „ὄργή κτλ.,” 389-391.

dla Seneki, Plutarcha czy Filona, którzy uważali gniew za sprzeczny z naturą bóstwa. Apostoł, łącząc ideę gniewu z Bożą sprawiedliwością, znajduje także wspólny język z kulturą grecko-rzymską, która tak właśnie zagniewanie bóstw często tłumaczyła. Według antycznych ludzkość ściąga na siebie karę przez aroganckie wypowiedanie posłuszeństwa Stwórcy i deptanie jego praw. Choć niektórzy dopatrywali się także w Rz 1,18-32 antycznej idei bóstwa walczącego o swój honor, cała logika argumentacji apostoła w Rz 1-3 zmierza raczej ku zbawieniu człowieka i ocaleniu jego honoru¹³⁴. To istotna modyfikacja toposu grecko-rzymskiego.

Równocześnie Paweł pełnymi garściami czerpie z obrazów i teologii gniewu Bożego obecnych w ST. Gniew Boży, podobnie jak u Deuteronomisty i proroków, wypływa według apostoła z Bożej miłości i kieruje się troską o zbawienie człowieka (Rz 3,21-26). Tak jak autorzy ST opisują Boga wydającego swój naród w ręce nieprzyjaciół, tak Paweł w Rz 1,18-32 opisuje Stwórcę wydającego wszystkich bez wyjątku władaniu grzechu. Gniew Boży w ujęciu apostoła oraz w żydowskiej literaturze mądrościowej, prorockiej i apokaliptycznej przybiera wymiar uniwersalny i kosmiczny, wylewając się na Żydów, pogan i na całe stworzenie. Ma on także charakter eschatologiczny, zapowiadając dzień sądu na końcu czasów. Żar gniewu Bożego obraca się przede wszystkim przeciw zatwardziałym grzesznikom, którzy nie chcą się nawrócić, a których Paweł wspomina w Rz 1,32. Apostoł dzieli także wspólne środowisku żydowskiemu przekonanie o dwóch rodzajach grzechów, które są szczególnie odrażające i ściągają nieodwołalną Bożą karę: idolatrii i rozwiązłości seksualnej. Ostatecznie autorzy grecko-rzymscy, żydowscy i apostoł zgadzają się także co do tego, że gniew Boży kreuje historię ludzkiego świata. Biorąc pod uwagę ogromną liczbę punktów wspólnych, szczególnie ze światem żydowskim, nasuwa

¹³⁴ Na temat toposu Bożego honoru w Rz 1,18-32, zob. Jewett, „The Anthropological Implications”, 25-26.

się pytanie, jaką nowość wnosi objawienie gniewu Bożego opisane w Rz 1,18.

Paweł w twórczy sposób podejmuje i przepracowuje zarówno motywy grecko-rzymskie, jak i teologię biblijną oraz żydowskie kategorie apokaliptyczne związane z tematem Bożego gniewu¹³⁵. Przepracowanie to ma troisty charakter. Po pierwsze, apostoł wyostreza ideę uniwersalnego charakteru gniewu Bożego. W przeciwieństwie do literatury prorockiej i apokaliptycznej, u Pawła nie ma „reszty” bądź grupy sprawiedliwych, którzy byliby się w stanie przed gniewem uchronić. Wszyscy, na których wylewa się gniew Boży, muszą się uznać za winnych i bez szans w konfrontacji z Bożym sądem (Rz 3,10-19), aby doświadczyć Jego zbawienia w Synu (Rz 3,21-22). Po drugie, Paweł wyostreza także sam grzech ludzkości, którego nie może już przebłagać nawrócenie, kult, ani nawet ofiary z życia męczenników. Zepsucie człowieka sięga tak głęboko, że potrzebuje ono nowego miejsca i ofiary przebłagania, które dokonuje się mocą krwi Syna (Rz 3,25-26). Gniew Boży, oznaczający potępienie ludzkości na końcu czasów, ustępuje jedynie przed krzyżem Chrystusa. Tu także natrafiamy na trzecią i najważniejszą nowość w ujęciu gniewu u Pawła. W jego centrum stoi już na zawsze osoba i dzieło Syna¹³⁶. Mesjasz, którego śmierć i zmartwychwstanie nadaje nowy kierunek historii świata, staje się równocześnie jego zbawcą i sędzią (Rz 2,16). To on ostatecznie decyduje o nowości objawienia Bożego gniewu u Pawła, wskazując także na niespotkaną dotychczas w historii głębię przemiany ludzkości i dar nowego życia, które objawia się w Nim.

¹³⁵ Zob. Beker, *Paul the Apostle*, 193.

¹³⁶ Zob. Wright, *Paul and the Faithfulness*, 767.

5. ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, powróćmy do pytania zadanego na wstępie, czy Pawłowe orędzie o Bożym gniewie i sądzie jest częścią Ewangelii zbawienia. Choć wielu egzegetów wzbrania się przed takim ujęciem¹³⁷, na pytanie to należy odpowiedzieć zdecydowanie pozytywnie¹³⁸. Gniew Boży, o którym pisze Paweł w Rz 1,18-32, powinniśmy czytać w kontekście języka i idei apokaliptycznych obecnych w ST i żydowskiej literaturze apokryficznej. W analizowanym fragmencie mogliśmy dostrzec zasadnicze elementy apokaliptyczne, takie jak słownictwo związane z nowym, przychodzącym z nieba, objawieniem, podkreślenie absolutnej władzy Stwórcy, który wydaje swoje stworzenie w moc grzechu, oraz Jego inicjatywę zbawczą, która, objawiając się w gniewie, kreuje historię zbawienia.

Apokaliptyczne objawienie gniewu Bożego wpisuje się także nierozłącznie w objawienie usprawiedliwienia w Chrystusie, do którego zmierza argumentacja Pawła w Rz 1-4. Z podobieństwa semantycznego między Rz 1,17, mówiącym o objawieniu sprawiedliwości Bożej, i Rz 1,18, mówiącym o objawieniu gniewu, można wywnioskować, że chodzi o to samo objawienie. Gniew Boży jest funkcją Bożej sprawiedliwości, która nie tylko karze ludzki grzech, ale także aktywnie prowadzi człowieka do uświadomienia go sobie i odrzucenia. Zagniewany Bóg, który w Rz 1,18-32 wydaje ludzkość na pastwę grzechów, czyni to po to, aby, doświadczywszy ich goryczy, zwróciła się ona ku Jego Synowi. Kryteria sądu i niemożność sprostania im popycha wszystkich bez wyjątku do szukania sprawiedliwości przez wiarę w Chrystusa. Centralna postać Chrystusa, która ostatecznie kontroluje

¹³⁷ W ten sposób Fitzmyer (*Romans*, 277) oraz wielu wcześniejszych komentatorów, jak Käsemann, Wilckens, Michel, Nygren.

¹³⁸ W ten sposób: Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary*, 109-110; Schreiner, *Romans*, 77; Barrett, *The Epistle*, 34.

dyskurs o gniewie Bożym, decyduje także o jego oryginalności u Pawła. Gniew Boży z Rz 1,18 razem z obrazem grzechu ludzkości zostają zradykalizowane w swoim uniwersalizmie i nieodwołalności, ponieważ prowadzą do radykalnie nowego objawienia sprawiedliwości Bożej w Chrystusie.

BIBLIOGRAFIA

- Adams E., „Abraham’s Faith and Gentile Disobedience. Textual Links between Romans 1 and 4”, *Journal for the Study of the New Testament* 65 (1997) 47-66.
- Aletti J.-N., „Rm 1,18 - 3,20. Incohérence ou cohérence de l’argumentation paulinienne?”, *Biblica* 69 (1988) 47-62.
- Aletti J.-N., „La présence d’un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance”, *Biblica* 71/1 (1990) 1-24.
- Aletti J.-N., „La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode”, *New Testament Studies* 38/3 (1992) 385-401.
- Aletti J.-N., *God’s Justice in Romans. Keys for Interpretating the Epistle to the Romans* (SubBi 37; Rome: Gregorian & Biblical Press 2010).
- Barclay J.M.G., *Paul and the Gift* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2015).
- Barrett C.K., *The Epistle to the Romans* (BNTC 6; London: Hendrickson 2011).
- Barth K. – Bromiley G.W. – Torrance T.F., *Church Dogmatics. The Doctrine of God, Part 1. Vol. 2* (London – New York, NY: T&T Clark 2004).
- Behm J., „νοέω κτλ.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1967) IV, 948-980.
- Beker J.C., *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia, PA: Fortress Press 1980).
- Beker J.C., *Paul’s Apocalyptic Gospel. The Coming Triumph of God* (Philadelphia, PA: Fortress Press 1982).

- Bell R.H., *No One Seeks for God. An Exegetical and Theological Study of Romans 1.18-3.20* (WUNT 2/106; Tübingen: Mohr Siebeck 1998).
- Boer M.C. de, *The Defeat of Death. Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5* (JSNTSup 22; Sheffield: Sheffield Academic Press 1988).
- Boer M.C. de, „Paul’s Mythologizing Program in Romans 5–8”, *Apocalyptic Paul. Cosmos and Anthropos in Romans 5-8* (red. B.R. Gaventa) (Waco, TX: Baylor University Press 2013) 1-20.
- Boer M.C. de, „Paul and Jewish Apocalyptic Eschatology”, *Apocalyptic and the New Testament. Essays in Honor of J. Louis Martyn* (red. J. Marcus – M.L. Soards) (Sheffield: JSOT Press 2015) 169-190.
- Boer M.C. de, „Paul and Apocalyptic Eschatology”, *The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume 1. The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity* (red. J.J. Collins – B. MacGinn – S.J. Stein) (New York, NY: Continuum 1998) 345-383.
- Bornkamm G., „The Revelation of God’s Wrath (Romans 1–3)”, *Early Christian Experience* (New York, NY: Harper & Row 1969) 47-70.
- Brooten B.J., *Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism* (Chicago, IL: University of Chicago Press 1996).
- Bauer W. – Danker F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago – London: The University of Chicago Press 2000) [=BDAG].
- Büchsel F., „δίδωμι κτλ.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1964) II, 165-173.
- Campbell D.A., *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26* (JSNTSup 65; Sheffield: JSOT Press 1992).
- Campbell D.A., *The Quest for Paul’s Gospel. A Suggested Strategy* (JSNTSup 274; London: T&T Clark 2005).
- Campbell D.A., *The Deliverance of God. An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2013).
- Cantarella E., *Bisexuality in the Ancient World* (New Haven, CT: Yale University Press 1992).

- Collins J.J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (The Biblical Resource Series; Grand Rapids, MI: Eerdmans 21998).
- Conzelmann H., „εὐχαριστέω κτλ.,” *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1973) IX, 407-415.
- Cranfield C.E.B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Introduction and Commentary on Romans I–VIII* (ICC; Edinburgh: T&T Clark 2004).
- DeYoung J.B., „A Critique of Prohomosexual Interpretations of the Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha”, *Bibliotheca sacra* 147/588 (1990) 437-454.
- Dodd C.H., *The Epistle of Paul to the Romans* (London: Fontana Books 1959).
- Dodson J.R., *The „Powers” of Personification. Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans* (BZNW 161; Berlin – New York, NY: Walter de Gruyter 2008).
- Dunn J.D.G., *Romans 1-8* (WBC 38A; Dallas, TX: Word Books 1988).
- Eckstein H.-J., „«Denn Gottes Zorn wird von Himmel her offenbar werden». Exegetische Erwägungen zu Röm 1:18”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 78/1-2 (1987) 74-89.
- Fichtner J., „ὀργή κτλ.,” *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1967) V, 394-409.
- Fitzmyer J.A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33; New York, NY: Doubleday 1993).
- Frid B., „How Does Romans 2.1 Connect to 1.18-32?”, *Svensk exegetisk årsbok* 71 (2006) 109-130.
- Gaventa B.R., „God Handed Them Over. Reading Romans 1:18-32 Apocalyptically”, *Australian Biblical Review* 53 (2005) 42-53.
- Gaventa B.R., „Interpreting the Death of Jesus Apocalyptically. Reconsidering Romans 8:32”, *Jesus and Paul Reconnected. Fresh Pathways into an Old Debate* (red. T.D. Still) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2007) 125-145.

- Gaventa B.R., „Neither Height nor Depth. Discerning the Cosmology of Romans”, *Scottish Journal of Theology* 64/3 (2011) 265-278.
- Gaventa B.R., „The Rhetoric of Violence and the God of Peace in Paul’s Letter to the Romans”, *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology. Studies in Honour of Martinus C. de Boer* (red. J. Krans – B.J. Lietaert Peerbolte – P.-B. Smit – A.W. Zwiep) (NovTSup 149; Boston, MA: Brill 2013) 61-75.
- Gaventa B.R., „The Shape of the «I»: The Psalter, the Gospel, and the Speaker in Romans 7”, *Apocalyptic Paul. Cosmos and Anthropos in Romans 5-8* (red. B.R. Gaventa) (Waco, TX: Baylor University Press 2013) 77-91.
- Gupta N.K., „Human Idolatry and Paul as Faithful Worshipper of God. Reconnecting Romans 1:18-32 to 1:8-15 (via 1:16-17)”, *Neotestamentica* 46/1 (2012) 29-40.
- Hamerton-Kelly R.G., „Sacred Violence and Sinful Desire. Paul’s Interpretation of Adam’s Sin in the Letter to the Romans”, *The Conversation Continues. Studies in Paul & John in Honor of J. Louis Martyn* (red. J.L. Martyn – R.T. Fortna – B.R. Gaventa) (Nashville, TN: Abingdon Press 1990) 35-54.
- Harvey J.D., *Listening to the Text. Oral Patterning in Paul’s Letters* (ETS Studies 1; Grand Rapids, MI: Baker Books 1998).
- Hays R.B., „Relations Natural and Unnatural. A Response to J Boswell’s Exegesis of Rom 1”, *Journal of Religious Ethics* 14/1 (1986) 184-215.
- Herion G.A. – Travis S.H., „Wrath of God”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (New York, NY – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday 1992) VI, 990-998.
- Herold G., *Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Eine Untersuchung zu Röm. 1, 16-18* (Europäische Hochschulschriften 14; Bern – Frankfurt/M.: Peter Lang 1973).
- Hooker M.D., „Adam in Romans 1”, *New Testament Studies* 6/4 (1960) 297-306.
- Huttunen N., *Paul and Epictetus on Law. A Comparison* (LNTS 405; London: T&T Clark 2009).
- Jeremias J., „Zu Rm 1:22-32”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 45/1-2 (1954) 119-121.

- Jewett R., „The Anthropological Implications of the Revelation of Wrath in Romans”, *Reading Paul in Context. Explorations in Identity Formation: Essays in Honour of William S. Campbell* (red. W.S. Campbell – K. Ehrensperger – J.B. Tucker) (LNTS 428; London – New York, NY: T&T Clark 2010) 24-38.
- Jewett R. – Kotansky R.D., *Romans. A Commentary on the Book of Romans* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress Press 2007).
- Kamlah E., *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament* (WUNT 7; Tübingen: Mohr Siebeck 1964).
- Käsemann E., *New Testament Questions of Today* (The New Testament library; London: S.C.M. Press 1969).
- Käsemann E. – Bromiley G.W., *Commentary on Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1980).
- Kertlege K., „*Rechtfertigung*” bei Paulus. *Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs* (Münster: Aschendorff 1967).
- Kim S., „Paul’s Common Paraenesis (1 Thess. 4–5; Phil. 2–4; and Rom. 12–13). The Correspondence Between Romans 1:18-32 and 12:1-2, and the Unity of Romans 12–13”, *Tyndale Bulletin* 62/1 (2011) 109-139.
- Kleinknecht H., „ὁργή κτλ.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1967) V, 383-392.
- Klostermann E., „Die adäquate Vergeltung in Röm 1.22-31”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* (1933) 1-6.
- Koch K., *The Rediscovery of Apocalyptic. A Polemical Work on a Neglected Area of Biblical Studies and Its Damaging Effects on Theology and Philosophy* (SBT 2/22; London: S.C.M. Press 1972).
- Koester H., „φύσις κτλ.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1973) IX, 251-278.
- Lietzmann H.D., *An die Römer* (HNT 8; Tübingen: Mohr Siebeck 1928).
- Linebaugh J.A., „Announcing the Human. Rethinking the Relationship Between Wisdom of Solomon 13-15 and Romans 1.18-2.11”, *New Testament Studies* 57/2 (2011) 214-237.

- Longenecker R.N., *The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2016).
- Lucas A., „Distinct Portraits and Parallel Development of the Knowledge of God in Romans 1:18-32 and Wisdom of Solomon 13-15”, *Christian Body, Christian Self. Concepts of Early Christian Personhood* (red. C.K. Rothschild – T.W. Thompson) (WUNT 2/284; Tübingen: Mohr Siebeck 2011) 61-82.
- Lucas A.J., „Reorienting the Structural Paradigm and Social Significance of Romans 1:18-32”, *Journal of Biblical Literature* 131/1 (2012) 121-141.
- MacGregor G.H.C., „The Concept of the Wrath of God in the New Testament”, *New Testament Studies* 8 (1961) 101-109.
- Malick D.E., „The Condemnation of Homosexuality in Romans 1:26-27”, *Bibliotheca sacra* 150/599 (1993) 327-340.
- Martyn J.L., *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB33A; New Haven, CT: Yale University Press 1997).
- Martyn J.L., „The Apocalyptic Gospel in Galatians”, *Interpretation* 54/3 (2000) 246-266.
- Michaelis W., „ὄρω κτλ.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1967) V, 315-382.
- Michaelis W., „παθος”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1967) V, 904-939.
- Moo D.J., *The Epistle to the Romans* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1996).
- Oepke A., „ἀποκαλύπτω κτλ.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1965) III, 563-592.
- Popkes W., „Zum Aufbau und Charakter von Römer 1:18-32”, *New Testament Studies* 28/4 (1982) 490-501.
- Popkes W., „παραδίδωμι”, *Exegetical Dictionary of the New Testament* (red. H. Balz – G. Schneider) (Edinburgh: T&T Clark 1990) III, 18-20.
- Porter C.L., „Romans 1.18-32. Its Role in the Developing Argument”, *New Testament Studies* 40/2 (1994) 210-228.

- Porter S.E., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood* (Studies in Biblical Greek 1; New York, NY: Lang 1989).
- Richlin A., „Not Before Homosexuality. The Materiality of the Cinaedus and the Roman Law against Love between Men”, *Journal of the History of Sexuality* 3/4 (1993) 523-573.
- Roetzel C.J., *Judgement in the Community. A Study of the Relationship Between Eschatology and Ecclesiology in Paul* (Leiden: Brill 1972).
- Rosin H., „To gnoston tou Theou”, *Theologische Zeitschrift* 17/3 (1961) 161-165.
- Saase H., „ἀϊδιος”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1963) I, 168.
- Schlier H., „καθήκω (τὸ καθήκον)”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1965) III, 437-440.
- Schrage W., *Ethik des Neuen Testaments* (NTD 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989).
- Schreiner T.R., *Romans* (BECNT 6; Grand Rapids, MI: Baker Books 1998).
- Schweitzer A., *The Mysticism of Paul the Apostle* (New York, NY: Seabury Press 1968).
- Scroggs R., *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology* (Oxford: Basil Blackwell 1966).
- Sjöberg E. – Stählin G., „ὀργή κτλ.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1967) V, 412-416.
- Stanley C.D., *Paul and the Language of Scripture. Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature* (SNTSMS 69; Cambridge – New York, NY: Cambridge University Press 1992).
- Stuhlmacher P., *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965).
- Tobin T.H., „Controversy and Continuity in Romans 1:18-3:20”, *Catholic Biblical Quarterly* 55/2 (1993) 298-318.

- Vögle A., *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament. Exegetisch, religions- und formgeschichtlich Untersucht* (Münster: Aschendorff 1936).
- Vos J.S., „Sophistische Argumentation in Römerbrief des Apostel Paulus”, *Novum Testamentum* 43 (2001) 224-244.
- Walker W.O., „Romans 1.18-2.29. A Non-Pauline Interpolation?”, *New Testament Studies* 45 (1999) 533-552.
- Watson F., *Paul and the Hermeneutics of Faith* (London – New York, NY: T&T Clark 2004).
- Wedderburn A.J.M., „Adam in Paul’s Letter to the Romans”, *Studia Biblica 1978. Sixth International Congress on Biblical Studies, vol. 3: Paper on Paul and Other New Testament Authors* (red. E.A. Livingston) (JSNTSup 3; Sheffield: Sheffield Academic Press 1980) 413-430.
- Wibbing S., *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte* (BZ NW 25; Berlin: Töpelmann 1959).
- Witherington B. – Hyatt D., *Paul’s Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004).
- Wright N.T., *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis, MN: Fortress Press 2013).
- Wright N.T., *Paul and His Recent Interpreters. Some Contemporary Debates* (Minneapolis, MN: Fortress Press 2015).
- Wuellner W., „Paul’s Rhetoric of Argumentation in Romans. An Alternative to the Donfried-Karris Debate”, *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976) 330-351.
- Zerwick M., *Biblical Greek. Illustrated by Examples* (Scripta Pontificii Instituti Biblici 114; Rome: Editrice Pontificio Instituto Biblico 1963).

Ks. MARCIN KOWALSKI, prezbiter diecezji kieleckiej, adiunkt Katedry Teologii Biblijnej i Proforystyki Instytutu Nauk Biblijnych KUL, doktor nauk biblijnych Papieskiego Instytutu Nauk Biblijnych w Rzymie. Redaktor naczelny kwartalnika *The Biblical Annals*, współpracownik czasopisma *Biblica*, autor książki *Transforming Boasting of Self into Boasting in the Lord* (Lanham, MD: University Press of America 2013).