

SPOTKANIE
ZE ZMARTWYCHWSTAŁYM JAKO
PODSTAWA PAWŁOWEJ MISJI
DO ŻYDÓW I POGAN

Andrzej Gieniusz CR

Jeszcze nie zdążyliśmy przetrwać faktu, iż koń nie miał nic wspólnego z tym, co wydarzyło się przysłemu Apostołowi Narodów w drodze do Damaszku, a już specjaliści od życia i pism Pawła zabierają się do obalania kolejnego mitu; tym razem jednak nie odnośnie do okoliczności Pawłowego nawrócenia, ile do samego faktu. Niektórzy z nich twierdzą mianowicie, iż jego damasceńskiego spotkania ze Zmartwychwstałym nie należy kwalifikować jako nawrócenia ale jako powołanie, oraz że to nowe określenie jest tylko pierwszym krokiem w kierunku o wiele bardziej radykalnej zmiany dotychczasowych interpretacji Pawłowego rozumienia własnej misji¹. Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowej prezentacji i oceny argumentów, które przemawiają za tą kolejną reinterpretacją, przyjrzyjmy się nieco uważniej tekstom, w których Apostoł wspomina wydarzenie, w którym – nawet jeśli nie mielibyśmy nazywać go nawróceniem – niewątpliwie dokonała się zdecydowana przemiana całego jego życia.

¹ Zob. na przykład: K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentile*, Philadelphia 1976; J. Ch. Beker, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia 1980; B. R. Gaventa, *From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament*, Philadelphia 1986.

1. PAWŁOWE REMINISCENCJE ZE SPOTKANIA ZE ZMARTWYCH- WSTAŁYM W DRODZE DO DAMASZKU

Dzieje Apostolskie zawierają przynajmniej trzy szczegółowe opisy tego, co wydarzyło się Szawłowi pod Damaszkiem i w ramach Łukaszej terminologii ów fakt można bez cienia wątpliwości określić jako nawrócenie: 9,1-19; 22,4-16 i 26,9-19. Przynajmniej trzy razy nawiązuje do tego wydarzenia także sam Paweł: Ga 1,11-17, 1 Kor 15,8-10 i 1 Kor 9,1-2², czyni to jednak w sposób, który znacznie różni się od Łukasowego, zatrzymajmy się więc nieco nad tymi różnicami. Oto teksty Apostoła Narodów:

Ga 1,11-17:

Oświadczam więc wam, bracia, że głoszona przeze mnie Ewangelia nie jest wymysłem ludzkim. Nie otrzymałem jej bowiem ani nie nauczyłem się od jakiegoś człowieka, lecz objawił mi ją Jezus Chrystus (δὴ ἄποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ). Słyszeliście przecież o moim postępowaniu ongiś, gdy jeszcze wyznawałem judaizm, jak z niezwykłą gorliwością zwalczałem Kościół Boży i usiłowałem go zniszczyć, jak w żarliwości o judaizm przewyższałem wielu moich rówieśników z mego narodu, jak byłem szczególnie wielkim zapaleńcem w zachowywaniu tradycji moich przodków. Gdy jednak spodobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją,

² Nie należą natomiast do tej kategorii ani Rz 7,13-21, ani Flp 3,2-11; ten ostatni tekst jest użyteczny dla odtworzenia fizjonomii Pawła przed spotkaniem z Chrystusem, ale nic nie wskazuje na to, że nawiązuje do wydarzeń spod Damaszku, podczas gdy Rz 7, 13-21 mówi z perspektywy chrześcijańskiego doświadczenia o *idealnym* Żydzie i ma na celu nie tyle prezentację chrześcijańskiej antropologii, co dyskusję nad funkcją Prawa Mojżeszowego. Za uzasadnieniem takiej interpretacji Rz 7, oprócz klasycznej już monografii W.G. Kümmela, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929, przemawiają szczególnie mocno argumenty przytoczone przez S. Romanello, *Una legge buna ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto*, Bologna 2000. Zob. także: A. Gieniusz, „Identity markers” o „solus Christus” – *quale posta in gioco nella dottrina della giustificazione per fede in Paolo?*, w: *Euntes docete* LIII, 3 (2000), s. 22-25.

aby objawić Syna swego we mnie (αποκαλυ, γαι το.ν υι«ο.ν αυτου/ evn evmoi,), bym Ewangelię o Nim głosił poganom, natychmiast, nie radząc się ciała i krwi, ani nie udając się do Jerozolimy, do tych, którzy apostołami stali się pierwej niż ja, skierowałem się do Arabii, a później znowu wróciłem do Damaszku.

1 Kor 15,8-10:

W końcu, już po wszystkich, ukazał się także i mnie jako poronionemu płodowi (έσχατον δε πάντων ωφσπερ ει τω έκτρώματι ώφθη κάμοί). Jestem bowiem najmniejszy ze wszystkich apostołów i niegodzien zwać się apostołem, bo prześladowałem Kościół Boży. Lecz za łaską Boga jestem tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna; przeciwnie, pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną.

1 Kor 9,1-2:

Czyż nie jestem wolny? Czyż nie jestem apostołem? Czyż nie widziałem Jezusa, Pana naszego (ουχι Ιησου τον κύριον ημων εφώρα)? Czyż nie jesteście moim dziełem w Chrystusie? Jeżeli nawet nie jestem apostołem dla innych, dla was na pewno nim jestem. Albowiem wy jesteście pieczęcią mego apostołowania w Panu.

Jak widać z powyższych tekstów dla Apostoła Narodów – podobnie zresztą jak i dla autora Dziejów Apostolskich – spotkanie ze Zmartwychwstałym w drodze do Damaszku było wydarzeniem, które całkowicie przemieniło jego dotychczasowe życie. Tym niemniej poza stwierdzeniem samego faktu Paweł Listów – w wyraźnym kontraście z Pawłem Dziejów Apostolskich – nie rozpisuje się na ten temat; przeciwnie, zadziwia lakonicznością i trzeźwością. Różnica pomiędzy obiema narracjami nie sprowadza się jednak wyłącznie do maksymalnej zwięzłości Pawłowych aluzji. Nie mniej zastanawiający jest fakt, iż Paweł nigdy nie opowiada swego doświadczenia spod Damaszku ze względu na nie samo, ale wyłącznie po to, by uzasadnić nie-ludzkie pochodzenie swej ewangelii i swego apostołatu. Najbardziej zdumiewa jednak jeszcze coś innego: w samym opisie wydarzenia Apostoł nigdy nie używa – w przeciwieństwie do Łukasza – terminu „nawrócenie”

czy jego pochodnych; zamiast nich mówi o powołaniu. Właśnie to spostrzeżenie dało początek kontrowersji, co do tego, jak należałoby poprawnie definiować naturę owego spotkania: nawrócenie czy powołanie? Zanim spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie, zwróćmy uwagę na kilka innych szczegółów, które pozwolą nam lepiej uświadomić sobie, co się właściwie zdarzyło.

1.1. Paweł wobec swojej przeszłości

Przytoczone teksty wystarczająco jasno ukazują, że przed Damaszkiem Paweł był Żydem mocno związanym z religią ojców i szczególnie gorliwym w jej obronie (Ga 1,13-14 oraz Flp 3,4-6). Nie wydaje się ponadto, by fakty te stanowiły dla Pawła-chrześcijanina powód do wstydu. Przeciwnie, w licznych swych wypowiedziach (poza wspomnianymi tekstami por. także 2 Kor 11,22 i Rz 3,1-2, a zwłaszcza Rz 9,1-5) wzmiankuje swe żydowskie korzenie i czyni to z dumą, a jeśli na przykład w Flp 3,7-9 określa swój dotychczasowy bagaż kulturowy i religijny jako „stratę” i „śmieci”, robi to wyłącznie w tym celu, aby ukazać nieporównywalną wielkość „poznania Jezusa Chrystusa”. Wartość owego poznania jest tak ogromna, iż wszystko inne usuwa w cień. A fakt, iż jest w stanie przesłonić wszystko to, co dotychczas stanowiło najjaśniejsze punkty Pawłowego życia, świadczy dobitnie o sile nowego światła. Nie oznacza to jednak, że owo „wszystko inne” samo w sobie było bez wartości, a tym bardziej, że było anti-wartością. Przeciwnie, „wszystko inne” służy jako punkt odniesienia wyłącznie dlatego, że ma wartość samo w sobie. Hiperbola, jaką stanowi Flp 3,7-9, ma bowiem sens argumentacyjny tylko wówczas, gdy dotyczy zestawienia dwóch wartości spod tego samego znaku, a jej efekt jest odwrotnie proporcjonalny do wartości wyjściowej: gdyby ta miała być równa zeru, wystarczyłaby już jedynka, by ją usunąć w cień³. Nic więc dziwnego, że jeśli

³ Szerzej na temat tej figury retorycznej zob.: E.W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible. Explained and Illustrated*, Grand Rapids, MI, 1997, s. 423-428; oraz B.M. Garavelli, *Manuale di retorica*, Milano, 1988, s. 180-186.

Paweł wstydzi się czegoś i coś odrzuca, nie jest to jego przeszłość *jako taka*, a tylko fakt prześladowania w jej imieniu pierwszych chrześcijan (Ga 1,13; 1 Kor 15,9; Flp 3,6).

1.2. Wizja czy ukazanie się?

Znacznie trudniej jest natomiast precyzyjnie określić, na czym polegało damasceńskie doświadczenie. Powodem jest nie tylko zwięzłość Pawłowej narracji, lecz także fakt, że Apostoł – aby opisać to, co mu się wydarzyło – w różnych kontekstach używa różnej terminologii. W Ga 2 mamy do czynienia z językiem objawienia (ww. 12 i 16), który jest dość ambiwalentny i pozostawia otwartą możliwość interpretacji całego wydarzenia w kategoriach doświadczenia czysto wewnętrznego (tzw. wizja subiektywna). W tekstach 1 Kor pojawiają się natomiast aktywne i bierne formy czasownika ὀραω (odpowiednio „widzieć” i „być widzianym”), które – ze względu na specyfikę użytej konstrukcji, o czym za chwilę – ewentualnie akcentują obiektywny charakter wydarzenia. Powyższa różnica nabrała szczególnego znaczenia w studiach na temat historyczności ukazywania się Zmartwychwstałego i dla wielu stała się koronnym argumentem na rzecz całkowicie subiektywnego charakteru ewangelicznych spotkań ze Wskrzeszonym z martwych. Aby ją należycie ocenić, trzeba jednak przede wszystkim uwzględnić fakt, o którym dopiero co wspomnieliśmy: celem, dla którego Apostoł przytacza swoje doświadczenie z drogi do Damaszku, prawie nigdy nie jest wydarzenie samo w sobie, lecz jego implikacje dla prawomocności jego apostołatu i autentyczności ewangelii, którą głosił. Temu celowi jest także podporządkowana terminologia, przy pomocy której opisuje swe spotkanie ze Zmartwychwstałym. W Liście do Galatów chodziło przede wszystkim o obronę boskiego pochodzenia Pawłowej ewangelii (a nie o szczegółowy opis całego wydarzenia we wszystkich jego aspektach). Język objawienia nie tylko nadawał się idealnie do tego celu, lecz był także wystarczająco otwarty na to, by nie zanegować obiektywnego charakteru tego doświadczenia.

Jeśli chodzi natomiast o samo doświadczenie, o wiele bardziej instruktywne jest to, co Apostoł mówi w 1 Kor 15,8-10, jedyne miejsce Pawłowe, gdzie spotkanie ze Zmartwychwstałym jest opisywane ze względu na siebie samo. W tekście tym bez żadnych już dwuznaczności św. Paweł stawia swe doświadczenie pod Damazkiem w jednym szeregu z wszystkimi innymi przypadkami ukazywania się Zmartwychwstałego i opisuje je typowym językiem pierwotnego Kościoła: „W końcu, już po wszystkich, ukazał się także i mnie jako poronionemu płodowi” (ἔσχατον δὲ πάντων ὡς σπερὲν τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κάμοί). Punktem newralgicznym tego sformułowania jest precyzyjne znaczenie słowa ὤφθη, zwykle tłumaczonego jako „ukazał się”. Forma ὤφθη jest biernym aorystem czasownika ὀραω – „widzieć”, i sama w sobie nie oznacza nic więcej jak „był widziany”. Na pierwszy rzut oka określałaby zatem aktywność tych, którzy widzieli, a sam czasownik nie mówiłby nic na temat przyczyn widzenia czy widzianego przedmiotu, jego natury, obiektywności. Tym niemniej zamiast oczekiwanego uzupełnienia „widziany przez kogo” omawiane sformułowanie łączy się z celownikiem („widziany komu”). Takie użycie jest dosłownym i często spotykanym w LXX tłumaczeniem formy nifal hebrajskiego czasownika „ra’ah”, która oznacza „ukazać się”, „pozwolić się zobaczyć”. W ST pojawia się ona zwykle w opisach teofanii, gdzie szczególnie podkreśla inicjatywę Boga, który pozwala się zobaczyć. On sam jest mianowicie jedynym aktywnym podmiotem w całym procesie, podczas gdy osoby w celowniku są tylko pasywnymi „odbiorcami”. Grecki odpowiednik wyrażenia w opisach ukazywania się Zmartwychwstałego podkreśla zatem, iż doświadczenie tych, którym Chrystus się ukazywał, jest Jego wyłączną inicjatywą, a nie „produktem” ich umysłu czy wyobraźni. Ponadto jest rzeczą niezmiernie interesującą, iż owa forma w ramach ST jest zarezerwowana tylko dla zbawczej obecności Boga, który objawiał się w przeszłości (dokładniej mówiąc: od czasu ojców aż do Dawida i Salomona: por. 1 Krl 11,9) oraz zapowiada ową obecność na koniec czasów (por. Ps 83,8 w LXX). Nigdy natomiast nie jest używana w okresie pośrednim, na przykład w opisach widzeń prorockich. ὤφθη kwalifikuje

zatem ukazywanie się Zmartwychwstałego jako zbawcza obecność Boga właściwą czasom ostatecznym, eschatologiczną i definitywną⁴.

1.3. Podstawowa treść objawienia

Jedynym przedmiotem widzenia, ukazywania się i objawienia w cytowanych powyżej tekstach Pawłowych jest odpowiednio „Jezus nasz Pan”, „Chrystus”, „Jezus Chrystus Syn Boży”. Ta osobliwość staje się jeszcze bardziej zadziwiająca, jeśli zwróci się uwagę na paradygmat powołania prorockiego, w oparciu o który Paweł przedstawia swe doświadczenie w Ga 1,11-17. W powołaniu prorockim Starego Testamentu momentem centralnym było powierzenie misji (por. Iz 6,9-13; Jer 1,9-10), tymczasem w Ga 1,16 jest nim wyłącznie „objawienie Syna Bożego”, które staje się też jedyną treścią misji. Osoba Jezusa Chrystusa definiuje zatem zarówno doświadczenie Pawła, jak też jego ewangelizację. Aby dokładniej uświadomić sobie wagę tego sformułowania, trzeba wziąć pod uwagę i to, iż doświadczenie damasceńskie nie oznacza w wypadku Pawła jakiegoś nowego, pogłębionego zrozumienia postaci Jezusa, lecz zmianę o niewyobrażalnym dla nas radykalizmie: odkrywa on chwalebny Syna Boga w złoczyńcy ukrzyżowanym przez ludzi i przeklętym przez Boga (por. Ga 3,13: „Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem, bo napisane jest: Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie”). Radykalizm zmiany, jakiej Damaszek zażądał od przyszłego Apostoła Narodów, doskonale oddaje tekst M. Hengela, który opisuje reakcję Pawłowych słuchaczy na jego głoszenie ukrzyżowanego Chrystusa: „greckojęzyczni słuchacze ze

⁴ Zob. H. Kessler, *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio teologico-fondamentale e sistematico*, Brescia, 1999, s. 132-137; a zwłaszcza: H.-W. Bartsch, *Inhalt und Funktion des urchristlichen Osterglaubens*, w: „ANRW” 1982, s. 828-833, który pokazuje, iż ten sam fenomen dotyczy również literatury intertestamentalnej, np. 4 Ezd .

Wschodu, od Jeruzalem do Illirii (Rz 15,19), wiedzieli, iż ów «Chrystus» – tytuł, który dla Pawła stał się już imieniem własnym – umarł śmiercią szczególnie okrutną i haniebną, śmiercią zarezerwowaną wyłącznie dla zatwardziałych kryminalistów, zbuntowanych niewolników i dla rebeliantów przeciwko państwu rzymskiemu. Przepowiadanie, iż ten ukrzyżowany Żyd, Jezus Chrystus, mógłby być naprawdę boską istotą posłaną na ziemię, synem Boga, Panem wszystkiego i przyszłym sędzią świata, musiała w uszach każdego myślącego człowieka brzmieć wówczas jak absolutne «szaleństwo» i bezczelność⁵.

Jedną z cech charakterystycznych, właściwych tylko tekstowi Ga 1,16 jest określenie odbiorcy objawienia się Syna Bożego: „we mnie”, ἐν ἐμοί. Jeśli owa konstrukcja nie jest równoważna celownikowi, co często zdarza się w grece Nowego Testamentu, ale znacznie rzadziej w pismach samego Pawła, mogłaby ona wskazywać na pewien rodzaj interioryzacji objawienia, który antycypowałby myśl o „Chrystusie, który żyje we mnie” z Ga 2,20. W takim przypadku spotkanie ze Zmartwychwstałym pod Damazkiem nie tylko zmieniłoby dotychczasowy kierunek życia Pawła, lecz zainicjowałoby w nim wewnętrzną obecność Chrystusa, która niejako pochłania jego „ja” i będzie odąd nadawała formę całemu życiu Apostoła i z tegoż życia uczyni objawienie Syna Bożego⁶. W konsekwencji adresatem objawienia Syna Bożego byłby nie tylko sam przyszły Apostoł Narodów, ale i wszyscy ci, do których Bóg go posyła, i dla których właśnie jego osoba i jego sposób działania, jako całkowicie „uchrystusowane”, staną się nowym Damazkiem – miejscem spotkania ze Zmartwychwstałym.

⁵ M. Hengel, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia 1988, s. 121 (zob. ponadto s. 116-120).

⁶ A. Pitta, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1996, s. 95.

1.4. Nawrócenie czy powołanie?

W wyniku doświadczenia damasceńskiego Paweł z prześladowcy stał się jednym z największych protagonistów chrześcijaństwa, z gorliwego aż do przesady zwolennika tradycji ojców – apostołem pogan, z nienagannego w zakresie sprawiedliwości gwarantowanej przez „uczynki Prawa”⁷ – zaciekleym wyznawcą sprawiedliwości bez takich uczynków. Pomimo drastycznego charakteru tych przeobrażeń wielu z nowych interpretatorów św. Pawła zdecydowanie odrzuca, usankcjonowany wiekami tradycji, zwyczaj nazywania wydarzenia, które zainicjowało te przemiany, nawróceniem. Czynią to z dwóch powodów. Po pierwsze, sam Paweł nigdy nie mówił o jakimś swoim nawróceniu (czy to w sensie moralnym, czy odnośnie do swoich przekonań religijnych) i – co jeszcze bardziej zastanawiające – bardzo rzadko używał terminologii nawrócenia, by opisać doświadczenie pogan, którzy stali się chrześcijanami (επιστρέφω występuje jedynie w Ga 4,9; 2 Kor 3,16; 1 Tes 1,9, natomiast μετανοέω w 12,21 i μετανοία w Rz 2,4; 2 Kor 7,9-10). Po wtóre, termin „nawrócenie” zwykle implikuje zmianę religii: Żyd Paweł przeobraziłby się zatem w chrześcijanina. Nie odpowiada to absolutnie temu, jak sam zainteresowany interpretował swą nową sytuację w stosunku do Boga i do religii przodków: nie tylko nie przestał być Żydem, ale jako chrześcijanin stał się nim bardziej autentycznie, więcej, tylko w Chrystusie mógł stać się takim, ponieważ tylko w Nim starotestamentowe obietnice ujawniają całe swe bogactwo i stają się rzeczywistością (por. przede wszystkim 2 Kor 3,12-18 oraz Rz 1,1-3)⁸. W konsekwencji coraz częściej preferuje się

⁷ Na temat różnych prób rozumienia „uczynków Prawa” w studiach Pawłowych i ich oceny zob.: A. Gieniusz, dz. cyt., s. 7-27, zwłaszcza s. 12-16.

⁸ Należałoby zatem zwrócić więcej uwagi na tę Pawłową autoidentyfikację również wtedy, gdy nieco beżmyślnie oskarża się go o antysemityzm czy antyjudajizm. Podobnie jak w przypadku tekstów prorockich Starego Testamentu wypowiedzi Pawła należą do „dyskusji w ramach tej samej rodziny” i w żaden sposób nie mogą być interpretowane

dzisiaj terminologię, której używał Apostoł: „Prześladowca został *wybrany* na apostoła i *powołany* do specjalnej misji, której punktem centralnym jest pytanie o to, jak ewangelia powinna dotrzeć do pogan”⁹.

Niewątpliwie opozycja przeciw językowi konwersji (i konsekwentny zwrot w kierunku terminologii powołania) nie jest pozbawiona racji i stanowi słuszne ostrzeżenie przed błędnymi wnioskami, do których może prowadzić interpretacja Damaszku w sensie nawrócenia: nie chodzi w nim niewątpliwie ani o zmianę religii, ani o sfrustrowanego grzesznika, który wreszcie wraca do właściwych relacji z Bogiem. Tym niemniej powołanie rozumiane wyłącznie jako powierzenie misji (apostolat) wydaje się określeniem zbyt słabym na to, by objąć wszystkie zmiany w sposobie życia i w przekonaniach Apostoła, a przede wszystkim ich radykalny charakter. Z tego względu inni autorzy nadal trwają przy terminologii nawrócenia, wprowadzając w ramach tego pojęcia rozróżnienia pomagające uniknąć błędnych skojarzeń. Jedną z interesujących propozycji w tym zakresie prezentuje B.R. Gaventa, wedle którego nawrócenie nie musi koniecznie oznaczać zdecydowanie negatywnej oceny i odrzucenia przeszłości, lecz może mieć na względzie wyłącznie lepszą przyszłość. Może mieć ono mianowicie trzy różne formy:

(1) *zmiana (alteration)* – jest relatywnie ograniczoną formą nawrócenia i efektem samej przeszłości konwertyty;

(2) *przeobrażenie (transformation)* – ma charakter bardziej radykalny; nie domaga się wprawdzie odrzucenia czy zanegowania czyjejś przeszłości i walorów poprzednio akceptowanych, tym niemniej implikuje ujrzenie ich w nowym świetle;

jako zewnętrzny atak w imię innej religii czy też wprost rasistowski. Na temat właściwej terminologii odnośnie do Pawłowych relacji z religią jego ojców: J.G. Lodge, *Romans 9-11. A Reader-Response Analysis*, Atlanta, GA, 1996, s. 34-36. Zupełnie inna sytuacja ma natomiast miejsce, gdy stwierdzenia Pawła są używane przez nie-Żydów przeciwko Żydom czy Izraelowi.

⁹ K. Stendahl, dz. cyt., s. 12.

(3) *konwersja w sensie ścisłym (conversion)* – jest zmianą o 180 stopni, oznacza całkowite zerwanie z przeszłością, która jawi się odtąd wyłącznie w czarnych kolorach¹⁰.

Jeśli zaakceptujemy powyższe rozróżnienia, język nawrócenia mógłby nadal adekwatnie opisywać to, co wydarzyło się Pawłowi pod Damaszkiem. Nawet w tym przypadku należałoby jednak skorygować opinię K. Stendahla, który kwalifikuje damasceńskie doświadczenie jako zmianę (*alteration*): Apostoł zachowałby według niego zasadniczą ciągłość z własną przeszłością i dorzuciłby do niej „tylko” misję wobec pogan. Ze względu na radykalizm zmian w zakresie przekonań i wartości bardziej słusznym wydaje się mówić przynajmniej o przeobrażeniu (*transformation*)¹¹.

Z drugiej jednak strony nie należałoby zbyt szybko zapominać o fakcie, iż sam Paweł, opisując swe doświadczenia, nie tylko świadomie unika języka nawrócenia, ale preferuje terminologię powołania i jednoznacznie odwołuje się do starotestamentowego modelu powołania prorockiego. Sprawa jest tym bardziej poważna, bo nie ogranicza się tylko do samej terminologii, ale ma zasadnicze znaczenie zarówno dla rozumienia powołania Apostoła jako takiego, jak i sposobu realizacji misji, do której został powołany. Dla Pawła mianowicie powołanie nie jest, jak to sobie często wyobrażamy, zwyczajnym powierzeniem nowego zadania. W dwóch tekstach, w których mówi o powołującym Bogu (Rz 4,17 oraz 1 Kor 1,26-29), okazuje się ono przejściem od śmierci do życia, czy też od niebytu do egzystencji (odpowiednio: „Ten, który ożywia umarłych i to, co nie istnieje, powołuje do istnienia” oraz „Przeto przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu! Niewielu tam mędrców według oceny ludzkiej, niewielu możliwych, niewielu szlachetnie urodzonych. Bóg wybrał właśnie to, co głupie

¹⁰ B.R. Gaventa, dz. cyt., s. 4-14.

¹¹ Tak na przykład D.J. Bosch, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Brescia 2000, s. 181-182; oraz D. Senior, *The Biblical Foundations for Mission*, Maryknoll, NY, 1999, s. 167-168.

w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć; i to, co nie jest szlachetnie urodzone według świata i wzgardzone, i to, co nie jest, wyróżnił Bóg”). **Powołanie oznacza zatem akt stwórczy Boga i tym samym reprezentuje nowość, której w żaden sposób, czy to pozytywny czy negatywny, nie da się wyprowadzić z czyjejś przeszłości.** Jako takie nie tylko adekwatnie opisuje zdecydowany charakter zmiany, jaka się w tym momencie dokonała w życiu Apostoła, lecz także unika trudności związanych z terminologią nawrócenia, które zasygnalizowaliśmy powyżej. Ponadto z takiego określenia spotkania ze Zmartwychwstałym wynikają zasadnicze konsekwencje dla samego rozumienia Pawłowej misji, do których za chwilę przejdziemy. Wydaje się więc, że ta terminologia nie tylko respektuje sposób, w jaki sam zainteresowany opisywał punkt zwrotny swego życia, lecz niesie również ze sobą pozytywne treści, których brakuje zasadniczo negatywnemu językowi nawrócenia. Ją zatem należałoby preferować.

2. TRZY NIE-POWODY PAWŁOWEGO APOSTOLATU

To, co powiedzieliśmy na temat Pawłowego powołania jako inauguracji jego chrześcijańskiego życia i nierozdzielnie związanej z nim misji głoszenia ewangelii poganom, pozwala sformułować kilka wniosków odnośnie do powodu(ów) Pawłowej misji, powodów, które oczywiście decydują również o jej konkretnym kształcie (gdzie, kiedy, jak). Zanim przejdziemy do jedyne go powodu, który naprawdę się liczy, trzeba nam jednak wskazać trzy pseudopowody, które od wieków ograniczały czy wręcz fałszowały rozumienie zarówno teologii Apostoła Narodów, jak i jego praktyki apostołskiej. A zatem, trzy nie-powody.

2.1. Nie-frustracja w ramach judaizmu

Wedle kilkuwiekowej tradycji interpretacyjnej, która szczególną popularnością cieszyła się w ramach myśli

protestanckiej, u podstaw teologii i apostołatu Pawła miałyby się znajdować podwójna frustracja: (1) obsesyjne poczucie winy spowodowane niemożliwością pozytywnej odpowiedzi na wymogi moralne judaizmu (Prawa) oraz/ albo (2) z jednej strony protest przeciwko żydowskiemu ekskluzywizmowi, który miałby zamknąć bramy zbawienia dla nie-Żydów, a z drugiej – prześladowanie chrześcijan pochodzenia żydowskiego, którzy wprawdzie otwarli owe bramy, ale kosztem utraty żydowskiej tożsamości¹². Niezależnie od tego, że obie frustracje wykluczają się nawzajem i nie mogły jednocześnie dręczyć Pawła w jego przedchrześcijańskim życiu, opisy jego powołania, które nieco wyżej analizowaliśmy, całkowicie wykluczają podobne powody. Paweł przed swym spotkaniem ze Zmartwychwstałym nie tylko nie był sfrustrowany, ale dumny zarówno z poziomu swego religijnego i moralnego życia, jak i z religii swoich ojców. Zamiast „świadomości introspektywnej”, pełnej poczucia winy i wyrzutów sumienia, miał sumienie pewne i spokojne (K. Stendahl). Owa duma stanowiła również część jego chrześcijańskiego życia, w którym przedchrześcijańska przeszłość została przemyślana na nowo i zinterpretowana w świetle bogactwa życia w Chrystusie, tym niemniej nigdy nie zanegowana czy oceniona jako grzeszna czy zepsuta sama w sobie.

Podobnie ma się sprawa z opinią głoszącą, iż Paweł czuł się sfrustrowany z powodu żydowskiego ekskluzywizmu. Judaizm jego czasów był znacznie bardziej otwarty, niż nam się jeszcze niedawno wydawało i Paweł był tego doskonale świadomy. T.L. Donaldson przedstawił obszerną dokumentację, która nie tylko udowadnia, iż domniemane zamknięcie się judaizmu w I wieku było znacznie mniej radykalne niż to, które jeszcze dzisiaj proponują niektórzy pauliści, ale że już wtedy istniał rodzaj żydowskiego

¹² Twórcą tej hipotezy jest W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London 1965, s. 67: „His very extreme devotion to the Law may have been a shadow of the agony he felt for those without the Law; his human sympathies would be in conflict with his creed”.

uniwersalizmu przewidujący różne sposoby, dzięki którym poganie mogli w jakiś sposób stać się uczestnikami przymierza Izraela z jego Bogiem (eschatologiczna pielgrzymka, kategoria sprawiedliwych pogan, prozelici)¹³. W konsekwencji Paweł-chrześcijanin, zamiast odrzucać partykularyzm swych rodaków, dążył do tego, by dokonać rewizji ich własnego uniwersalizmu¹⁴, a przed swym spotkaniem z Chrystusem prześladował chrześcijaństwo otwarte na nie-Żydów nie dlatego, iż proponowało ono uniwersalizm, ale ponieważ ten rodzaj uniwersalizmu uważał za błędny¹⁵.

2.2. Nie-pesymizm odnośnie do ludzkiej natury

Punktem wyjścia Pawłowego apostołatu nie jest tylko frustracja odnośnie do judaizmu, lecz także pesymistyczna analiza tragicznej sytuacji całej ludzkości. W przeciwieństwie do tego, co mówi prawie cała tradycja luterkańska i niektórzy współcześni badacze, model teologii uprawianej przez Apostoła Narodów w żaden sposób nie odpowiada maksymie, która ostatnio stała się bardzo modna: *from plight to the solution*¹⁶. Prawdą wydaje się natomiast być jej dokładna odwrotność¹⁷. Faktycznie ani Paweł, ani jego rodacy nie mieli pesymistycznej wizji życia i świata. Najpowszechniejszą była

¹³ Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World, Minneapolis, MN, 1997. Na temat zasadniczej otwartości soteriologii judaizmu zob. także: R. Jospe, *The Concept of the Chosen People: An Interpretation*, w: „Judaism” 43 (1994), s. 127-148, zwłaszcza s. 134-135.

¹⁴ T.L. Donaldson, „The Gospel That I Proclaim among the Gentiles” (*Ga 2-2*): *Universalistic or Israel-Centred*, w: *Gospel in Paul. Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*, red. L.A. Jervis, P. Richardson, Sheffield, UK, 1994, s. 166-193.

¹⁵ Nieco szerzej na ten temat pisze A. Gieniusz, dz. cyt., s. 15.

¹⁶ F. Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, Leiden – New York – Köln, 1989.

¹⁷ Związłą krytykę można znaleźć w: A. Gieniusz, dz. cyt., s. 19-20; oraz: Tegoż, *Romans 8: 18-30*: „Suffering Does Not Thwart the Future Glory”, Atlanta, GA, 1999, s. 45, 167.

raczej opinia, iż człowiek jest w stanie odpowiedzieć na Boże wymagania, a w wypadku wykroczeń i niewierności zawsze istnieje możliwość ekspiacji¹⁸.

Wyżej wzmiankowani autorzy odwołują się do Rz 1 –3 jako podstawowego u Pawła argumentu za pesymistyczną wizją ludzkich możliwości, trzeba nam więc temu tekstowi poświęcić nieco więcej uwagi. Jego specyfika staje się jasna, gdy porówna się go z sytuacją argumentacyjną Listu do Galatów. Tam chodziło przede wszystkim o obronę wystarczalności zbawczego dzieła Chrystusa, a czyniono to w opozycji do judeochrześcijan, którzy usiłowali wprowadzić jako jeszcze jeden czynnik zbawczy, obok Chrystusa, uczynki Prawa. Sytuacją argumentacyjną¹⁹, w której Pawłowa teza została sformułowana, był zatem konflikt wewnętrzkościelny. W Liście do Rzymian Apostoł prezentuje swą tezę w sytuacji znacząco odmiennej. Jak pokazuje już sama *propositio principalis* całego listu (1,16-17), Pawłowe rozważania dotyczą w nim całej ludzkości, z Żydem jako uprzywilejowanym adresatem (παντὶ τῷ πιστεύοντι Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι powtórzone w 2,9; 2,10; 3,9)²⁰. Nie będzie więc chodzić, jak to miało miejsce w przypadku Listu do Galatów, o obronę wystarczalności zbawienia w Chrystusie dla chrześcijan wywodzących się z pogaństwa, ale o wykazanie, iż takie zbawienie jest konieczne dla wszystkich, również i przede wszystkim dla Żydów.

Nic zatem dziwnego, że zwracając się do innego słuchacza i mając co innego na celu, Apostoł musi zastosować

¹⁸ Na ten temat magistralne opracowanie: E.P.Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977.

¹⁹ Odnośnie do pojęcia sytuacji argumentacyjnej i jej stosunku do sytuacji realnej: W. Wuellner, *Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans*, w: *The Romans Debate*, red. K.P. Donfried, Peabody, MSS, 1991, s. 131.

²⁰ Poza diadą „Żyd/Grek” uniwersalizm teologicznego spojrzenia Apostoła w *Liście do Rzymian* ujawnia się także w częstym użyciu zaimek „ktokolwiek”, „każdy” i „wszyscy” (1, 16; 2, 1,9-10; 3, 4,9,12,19-20,22-23; 4, 11,16; 5, 12,18; 10, 4,11-13; 11, 32).

odmienną strategię argumentacyjną²¹. Nie prezentując zbawienia w sposób absolutny, ale w opozycji do żydowskiej drogi zbawienia (uczynki Prawa), musi najpierw przekonać swych słuchaczy o niewystarczalności tej ostatniej, i musi to uczynić, posiłkując się faktami i zasadami, które miałyby ten sam ciężar gatunkowy i ten sam autorytet, co te, na których jego rozmówca opiera swe przekonania; innymi słowy, posiłkując się faktami i zasadami zawartymi w samym Prawie. Bez podważenia przekonania, iż Prawo zawiera już wszystko, co potrzebne do zbawienia, usprawiedliwienie przez wiarę w Chrystusa i „bez uczynków Prawa” (3,21n.) musiałyby się bowiem wydawać żydowskiemu rozmówcy Pawła nie tylko niepotrzebne, lecz teologicznie niebezpieczne czy wręcz bluźniercze, ponieważ sprzeczne z wolą Boga, który nadał Prawo i wymaga jego zachowania właśnie ze względu na usprawiedliwienie i życie swoich wybranych.

Z takich to strategicznych powodów, a nie ze względu na jakieś schematy swego teologicznego myślenia²², Paweł,

²¹ Z tego względu hipoteza radykalnej ewolucji poglądów św. Pawła na temat usprawiedliwienia i Prawa, jaka rzekomo dokonała się pomiędzy Listem do Galatów i Listem do Rzymian, nie wydaje się przekonująca.

²² Powyższa obserwacja odnosi się do tych interpretacji Rz 1–5, które widzą tam rozumowanie od przyczyn do skutków, czy też – w terminologii, która ostatnio stała się modna – *from plight to solution* (zob. na przykład: F. Thielman, dz. cyt.). Tego rodzaju interpretacje bezpodstawnie utożsamiają układ dyskursu (*dispositio*) z zależnością przyczynowo-skutkową pomiędzy jego poszczególnymi częściami. Jak słusznie zauważa J.-N. Aletti, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romain*, Paris 1998, s. 274–275, Paweł przedstawia dramat sytuacji ludzkiej bez Chrystusa, opierając się na swoim rozumieniu i doświadczeniu Chrystusa i życia w Nim, a nie odwrotnie. Co więcej, ten sam punkt wyjścia obowiązuje również w refleksji Apostoła na temat przyszłości chrześcijanina. Paweł „wie”, jaki kształt będzie miała ta przyszłość nie ze względu na apokaliptyczny schemat *Urzeit-Endzeit* – rozumowanie *from plight to the solution*, tyle że w odniesieniu do przyszłości – ale odwołując się do swego doświadczenia życia Zmartwychwstałego. Odnośnie do tego ostatniego punktu: A. Gieniusz, *Romans 8:18-30: „Suffering Does Not Thwart the Future Glory”...*, s. 45, 167.

zapowiedziawszy w Rz 1,16-17 intencję przedstawienia sprawiedliwości Bożej, „która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi”, zamiast zacząć od treści pozytywnych – na przykład od 3,21 n. czy też jeszcze lepiej od 5,1n. – najpierw przekonuje swego żydowskiego interlokutora, iż wszyscy, Żydzi i Grecy, znajdują się „pod panowaniem grzechu” (3,9: προητιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλλήνας πάντας ὑφ’ ἁμαρτίαν εἶναι). Ewidentna w tym sformułowaniu przenośnia więzienia i odpowiadająca jej metafora „grzechu jako strażnika więziennego czy tyrana, od którego więzień całkowicie zależy”²³, wskazuje, iż zwrot „pod panowaniem grzechu” należy rozumieć dosłownie. Nie oznacza on tylko, że wszyscy grzeszą, co stanowi fakt wystarczająco potwierdzony przez samo Prawo i podzielany przez każdego Żyda, ale że wszyscy, Żydzi i Grecy, bez jakiegokolwiek różnicy (3,22: οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή), mają status grzeszników, tzn. są poza sferą panowania Boga i wystawieni na Jego gniew. W oczach Żyda, świadomego, iż wraz z Prawem otrzymał sposoby pojednania się z Bogiem, tego rodzaju stwierdzenie nie mogło być niczym innym jak całkowitym nieporozumieniem odnośnie do jego własnej sytuacji religijnej. Pewien tego, że dzięki posiadaniu Prawa jest „specjalnie uprzywilejowany”²⁴, nigdy nie zaliczyłby się do kategorii grzeszników²⁵, chyba że najpierw udowodniłoby mu się, iż jego oczekiwania w stosunku do Prawa są pozbawione podstaw. To właśnie czyni Apostoł w Rz 1,18 – 3,20, i czyni to, opierając się na dwóch fundamentalnych zasadach samego Prawa: odpłata według uczynków i bezstronność Boga²⁶. Doskonałe potwierdzenie faktu, iż taki

²³ R. Penna, *Apocalittica enochica in s. Paolo: il concetto di peccato*, w: „RicSBib” VII (1995), 2, s. 66-69.

²⁴ D.A. Campbell, *A Rhetorical Suggestion Concerning Romans 2*, w: *Society of Biblical Literature 1995 Seminar Papers: One Hundred Thirty-First Annual Meeting November 18-21, 1995, Philadelphia, Pennsylvania*, Atlanta, GA, 1995, s. 155.

²⁵ Na temat rozróżnienia pomiędzy tymi, którzy grzeszą i grzesznikami zob.: M. Winnige, *Sinners and the Righteous: A Comparative Study of the Psalms of Salomon and Paul's Letters*, Stockholm 1995.

²⁶ Interpretację Rz 1, 18 – 3, 20 jako argumentu przeciwko domniemanej wyjątkowej pozycji Żyda, który – dzięki posiadaniu Prawa –

właśnie jest cel całej jednostki argumentacyjnej 1,18 – 3,20 stanowią jej końcowe, podsumowujące wersety (3,19-20), zaadresowane właśnie do tych, którzy są podmiotem Prawa (por. 3,19 τοῖς ἐν τῷ νόμῳ): „A wiemy, że wszystko, co mówi Prawo, mówi do tych, którzy podlegają Prawu. I stąd każde usta muszą zamilknąć i cały świat musi się uznać winnym wobec Boga, jako że z uczynków Prawa żaden człowiek nie może dostąpić usprawiedliwienia w Jego oczach. Przez Prawo bowiem jest tylko większa znajomość grzechu”.

Rz 1,18 – 3,20 stanowią zatem konieczne przygotowanie terenu, podczas gdy wiersze 3,21-22 ponownie przywołują główną tezę całego listu (1,17-18). Przywołują ją jednak ze znaczącymi uzupełnieniami, które z jednej strony precyzują jej zawartość, a z drugiej – czynią ją bardziej radykalną: χωρὶς νόμου ὁραζ̄ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ²⁷. Gdyby owe uzupełnienia zostały ogłoszone *tout court*, żydowski adresat musiałby je odrzucić jako całkowicie sprzeczne

uważał się za uprzywilejowanego, w przeciwieństwie do interpretacji tradycyjnej, widzącej w tych rozdziałach Pawłowy dowód na uniwersalność grzechu jako taką, mający na celu obudzenie sumień, spowodowanie do nawrócenia i ewentualne wyeksponowanie całkowicie niezasłużonego charakteru usprawiedliwienia – po raz pierwszy zaproponował J.-N. Aletti, *Rm, 1,18 – 3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?*, w: „Bib” 69 (1988), s. 47-62; cieszy się ona coraz większą popularnością. Zob. też: R. Penna, *Rom 1, 18–2, 29. Tra predicazione missionaria e prestito ambientale*, w: *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Milano 1991, s. 126-134; A. Pitta, *Soltanto i pagani oggetto dell'ira di Dio? (Rom 1,18-32)*, w: „PSV” 26 (1993), s. 175-188; T.H. Tobin, *Controversy and Continuity in Romans 1:18 – 3:20*, w: „CBQ” 55 (1993), s. 298-318; G. Barbaglio, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Bologna 1999, s. 559-582.

²⁷ Por. poniższą synopsę obu tekstów, zaprezentowaną uprzednio w: A. Gieniusz, *Romans 8:18-30: „Suffering Does Not Thwart the Future Glory”*, s. 25.

Rz 1,16-17

παντὶ τῷ πιστεύοντι
δικαιοσύνη θεοῦ
ἀποκαλύπτεται
ἐκ πίστεως εἰς πίστιν

Rz 3,21-22

Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου
εἰς πάντας τοὺς
πιστεύοντας
δικαιοσύνη θεοῦ
πεφαιέρωται
διὰ πίστεως Ἰησοῦ
Χριστοῦ

z jego własnym *credo* religijnym. Po przygotowaniu, jakie miało miejsce w 1,18 – 3,20, mogą natomiast stać się przedmiotem wspólnej refleksji: „Ale teraz jawną się stała sprawiedliwość Boża niezależna od Prawa, poświadczona przez Prawo i Proroków. Jest to sprawiedliwość Boża przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich, którzy wierzą. Bo nie ma tu różnicy”. Nie grzech i beznadzieja ludzkiego położenia zatem, ale Bóg, który usprawiedliwia w Chrystusie, stanowi pierwsze słowo Pawłowej ewangelii i punkt wyjścia jego teologicznej refleksji. A jeśli nawet porządek przedstawiania w ramach konkretnego dyskursu ze strategicznych względów jest czasem inny, nie należy go mylić z porządkiem logicznego wynikania. Paweł nie doświadczył Chrystusa, analizując ludzką grzeszność, ale dzięki swemu chrześcijańskiemu doświadczeniu uświadomił sobie jej faktyczny rozmiar.

2.3. Nie-dedukcja w oparciu o własne dziedzictwo religijne

Ostatnią podstawą Pawłowej teologii (i apostołatu), którą należy wykluczyć, byłaby systematyczna refleksja teologiczna nad własnym dziedzictwem religijnym. Jeśli katalizatorem jego teologii nie była negatywna reakcja ani na subiektywne poczucie winy, ani na pesymistyczną wizję ludzkiej kondycji, jeszcze mniej było nim pozytywne rozumowanie oparte na starotestamentowym objawieniu, z którego należałoby tylko wyciągnąć właściwe teologiczne i apostołskie implikacje. Powołanie oznacza dla Apostoła przejście z niebytu do egzystencji, a zatem nowe stworzenie, również dlatego że nie jest ono prostą konsekwencją i logiczną konkluzją jego przeszłości, ani nie da się wyłącznie w oparciu o przeszłość zrozumieć. To prawda, że Apostoł nigdy nie odrzuci swego religijnego dziedzictwa, owszem wprzęgnie je w swoje chrześcijańskie doświadczenie. Tym niemniej to nie dzięki niemu stał się chrześcijaninem, ale dopiero jako chrześcijanin zaczął je naprawdę rozumieć. Tekst 2 Kor 3,14-16 jest z tego punktu widzenia emblematyczny: «Ale stępiały ich umysły. I tak

aż do dnia dzisiejszego, gdy czytają Stare Przymierze, pozostaje *nad nimi* ta sama zasłona, bo odsłania się ona w Chrystusie. I aż po dzień dzisiejszy, gdy czytają Mojżesza, zasłona spoczywa na ich sercach. A kiedy ktoś zwraca się do Pana, zasłona opada.» Zawarta w nim Pawłowa diagnoza religijnej sytuacji własnych pobratymców nie jest niczym innym niż opisem jego własnej przeszłości i tego, co jemu samemu przydarzyło się pod Damazkiem. Nie mówi ona, że dzięki czytaniu Starego Przymierza zasłona spoczywająca na sercach Żydów się usunie i ujrzą chwałę Pana, ale że najpierw muszą zwrócić się do Niego, a potem przejrzą. U podstaw chrześcijańskiego życia Apostoła, jego teologii i ewangelizacji znajduje się zatem nie jego religijne dziedzictwo, ale spotkanie ze Zmartwychwstałym, które otworzyło mu oczy i pozwoliło zobaczyć w nowym świetle wszystkie poprzednie doświadczenia i przekonania. To ono nadało ostateczny kształt tak jego nowemu życiu, jak i sposobowi uprawiania refleksji teologicznej. Nie przez przypadek Paweł, broniąc swego stylu apostołowania i swojej ewangelii, nie ucieka się do innych sposobów, by je usprawiedliwić, jak tylko do opisu tego doświadczenia. Refleksja nad spotkaniem ze Zmartwychwstałym pod Damazkiem jest punktem wyjścia dla wszystkiego, co istotne w życiu Pawła-chrześcijanina, i opisać je wystarczy jako uprawomocnienie własnej teologii i własnego apostołatu²⁸.

FUNDAMENTALNY CHARAKTER SPOTKANIA Z CHRYSTUSEM

„Jezus nasz Pan”, „Chrystus”, „Jezus Chrystus Syn Boży” jest jedynym przedmiotem widzenia, ukazywania się i objawienia w Pawłowych opisach doświadczenia, które dało początek jego chrześcijaństwu. Owo spotkanie z Chrystusem,

²⁸ Por. szczegółowe i przekonywujące ukazanie centralnego charakteru doświadczenia damasceńskiego w życiu Pawła i w jego uprawianiu teologii w monografii S. Kim'a, *The Origin of Paul's Gospel*, Tübingen 1984.

moment powołania Apostoła i niejako stworzenia go na nowo, jest też podstawowym punktem wyjścia jego teologicznej refleksji. Co więcej, zainaugurowana w tym spotkaniu obecność Chrystusa w Pawle (lub też Pawła w Chrystusie: por. wymiennosc obu określeń w Rz 6,11 i Ga 2,10) jest także podstawową, a właściwie jedyną, treścią całego późniejszego życia Apostoła Narodów. Jego własne wyznania są z tego punktu widzenia tak jednoznaczne, iż nie wymagają żadnego komentarza:

Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie. (Ga 2,20);

Ale to wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. 8 I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim – nie mając mojej sprawiedliwości, pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość, otrzymaną przez wiarę w Chrystusa, sprawiedliwość pochodzącą od Boga, opartą na wierze – przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach – w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych. (Flp 3,7-11).

Spotkanie z Chrystusem ma fundamentalne znaczenie nie tylko dla życia samego Pawła i dla kształtu jego teologii. Stanowi ono również *treść i formę* jego apostołatu. Dla Apostoła Narodów bowiem głosić ewangelię to nie tylko mówić o Chrystusie. Ewangelizować oznacza dla niego przede wszystkim stwarzać także tym wszystkim, do których jest posłany, okazję spotkania ze Zmartwychwstałym i przeżycia własnego Damaszku, Damaszku, w którym „Żyjącego spośród umarłych” można dotknąć i usłyszeć w tym, który głosi dobrą nowinę, ponieważ został on tak pochłonięty przez Chrystusa, że w sobie samym objawia Syna Bożego (por. Ga 2,10).

SUMMARY

„Jesus our Lord”, „Christ” and „Jesus Christ, Son of God” is the only subject respectively of vision, of appearance and of revelation in Paul’s descriptions of the experience which gave birth to his Christian life (cf. Ga 1,11-17; 1 Cor 15,8-10; 1 Cor 9,1-2). The meeting with the Risen Christ, at the same time the moment of Paul’s call and of his new creation, is also the starting point of the Apostle’s theological reflection. Moreover, the presence of Christ in Paul (or of Paul in Christ: see the interchangeability of the expression in Rm 6,11 and Ga 2,10), inaugurated in this meeting, is also a basic – if not unique – marrow of all his subsequent life.

This meeting has a fundamental value not only with regard to Paul’s religious life and to the shape of his theology. It constitutes also the *pith* and the *form* of his apostolic mission. In fact, for the Apostle to the Nations the proclamation of the Gospel never means only to talk about Christ. Evangelisation for him consists first of all in offering for all those to whom he was sent an occasion to meet the Risen One and to experience their own Damascus, an experience in which the Risen Lord can be seen, touched and listened especially in the one who proclaims the good news because he became so absorbed by Christ that reveals Son of God in himself (cf. Ga 2,10).

Andrzej Gieniusz CR
via Sebastianello 11
00 187 Roma