

9 rozdział Listu do Rzymian i błędy Kalwina: Analiza intertekstualna

Charles Edward White

Spring Arbor University

Wprowadzenie

Wyjaśniając w dziele *Institutio religionis christianae* jak Bóg łaskawie ratuje ludzkość, Jan Kalwin twierdzi, że zbawia On ludzi całkowicie z własnego miłosierdzia i łaski oraz że wybrani nie mają podstaw do chlubienia się ich własnymi uczynkami. Twierdząc, że sama suwerenna łaska Boża jest powodem wybrania, Kalwin jest logicznie zmuszony przyznać, że suwerenność Boża jest również jedyną podstawą potępienia. Oczywiście Kalwin uważa tę ideę za odpychającą i postanowienie, według którego Bóg skazuje niektórych ludzi na wieczną karę, nazywa "straszny" (okropny).¹ Kalwin nie postuluje tej doktryny dlatego, że ona mu się podoba, ale dlatego, iż jego zdaniem Pismo Święte wyraźnie jej naucza. 21 rozdział trzeciej księgi *Institutio...* Kalwin poświęca na wyjaśnienie doktryny wybrania, twierdząc że Bóg przeznaczył niektórych ludzi do zbawienia, a innych na potępienie. Następnie broni tego twierdzenia w dwóch kolejnych rozdziałach. Odnosi się w nich do wielu fragmentów Pisma Świętego, ale punkt ciężkości w jego argumentacji stanowi 9 rozdział listu do Rzymian. W swoich komentarzach omawia także ideę predestynacji, zwłaszcza w komentarzach dotyczących Listu do Rzymian i Księgi Wyjścia; po raz kolejny Rzym. 9 i cytaty z Księgi Wyjścia w nim zawarte są centralnym punktem dyskusji.² Rozumienie tego rozdziału przez Kalwina odbiega od rozumienia niemal każdego pisarza we wczesnym Kościele, z wyjątkiem Augustyna z późniejszego okresu.³ Chociaż Luter podzielał pogląd Kalwina, to jednak współczesny mu Erazm z Rotterdamu był mu

1 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, John T. McNeill, ed. (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), 3.23.7, str. 955. W tym fragmencie Kalwin odnosi się konkretnie do dekretu Boga, że upadek Adama nieodwracalnie pogrążył w wiecznej śmierci tak wielu dorosłych, wraz z ich potomstwem już w wieku niemowlęcym. Wydaje się jednak jasne, że Kalwin ma na myśli szerszą ideę potępienia, gdy używa tego przymiotnika.

2 John Calvin, *Calvin's Commentaries on the Four Last Books of Moses Arranged in the Form of a Harmony*, C. W. Bingham, tłum. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1950), oraz John Calvin, *Calvin's Commentaries: The Epistle of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians*, Ross Mackenzie, tłum., D. W. i T. F. Torrence, eds. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1960).

3 Orygenes, Apolinary z Laodycei, Jan Chryzostom, Diodor z Tarsu, Teodor z Mopsuestii, Teodoret z Cyru, Cyryl Aleksandryjski, Hieronim ze Strydonu oraz Ambrozjaster wszyscy uważają, że Rzym. 9 nie naucza o absolutnym Boskim determinizmie, a Erazm poszedł za ich interpretacją. Zobacz Maurice F. Wiles, *The Divine Apostle. The Interpretation of St. Paul's Epistles in the Early Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), Martin Parmentier, "Greek Church Fathers on Romans 9, part 2," *Bijdragen tijdschrift voor filosofie en theologie* 51 (1990), str. 10-15. Oczywiście wyjątkiem od masowego odrzucenia idei Boskiego determinizmu jest późniejszy

przeciwny.⁴ Autorzy od czasu Reformacji również podważali jego interpretację.⁵ W XX wieku Karl Barth zacytował słowa Kalwina, ale powiedział, że są one prawdziwe jedynie "mitologicznie."⁶ Ostatnio świat nauki w dużej mierze porzucił interpretację Kalwina, wraz z trzema najbardziej poważanymi dziś komentatorami odrzucającymi niektóre lub wszystkie jego poglądy.⁷ Niedawno analiza intertekstualna dała nam nowe narzędzia do oceny jego wniosków.⁸ W oparciu o te narzędzia stwierdzamy, że rozumienie Rzymian 9 przez Kalwina naznaczone jest pięcioma różnymi błędami.

Augustyn. W swoim pierwszym objaśnieniu tego rozdziału Augustyn wyjaśnił wybranie Jakuba, a nie Ezawa, mówiąc, że Bóg działał z powodu "ukrytych zasług" Jakuba, a w swoim drugim objaśnieniu powiedział, że Bóg wybrał Jakuba na podstawie jego przewidywanej wiary. Dopiero w jego ostatecznym wyjaśnieniu przyjmuje stanowisko później propagowane przez Kalwina, że Bóg nie wybiera z żadnego powodu poza swoją własną wolą. Zob. W. S. Babcock, "Augustine and Paul: the case of Romans IX" *Studia Patristica* 16/2 (1985), str. 473-479.

4 Zob. E. Gordon Rupp i Philip S. Watson, eds., *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation* [LCC] (Philadelphia: The Westminster Press, 1969), oraz John B. Payne, "Erasmus on Romans 9:6-24" w: David C. Steinmetz, ed., *The Bible in the Sixteenth Century* (Durham, NC: Duke University Press, 1990), str. 119-135.

5 Jakub Arminiusz traktuje Rzym. 9 bez bezpośredniego odniesienia do Kalwina argumentując, że Jakub i Ezaw odpowiadają typom wierzących i niewierzących. Patrz James Arminius, "Analysis to the Ninth Chapter of Romans", w: *The Writings of James Arminius*, James Nichols i W. R. Bagnall, tłum. (Grand Rapids: Baker Book House, 1977), 3:527-565. John Wesley twierdzi, że indywidualna predestynacja jest sprzeczna z wieloma innymi fragmentami Pisma i mówi, że wybranie, o którym mowa w Rzym. 9, jest wyborem Boga, aby zbawić tych, którzy wierzą i potępić tych, którzy nie wierzą. Patrz John Wesley, "Predestination Calmly Considered", *The Works of John Wesley*, wyd. III (London: Wesleyan Methodist Book Room, 1872, reprinted Grand Rapids: Baker Book House Company, 1979), 10:204-59. Współczesne powtórzenie tej argumentacji można znaleźć w: Roger T. Foster i V. Paul Marston, *God's Strategy in Human History* (Wheaton: Tyndale, 1973). Wybitna współczesna obrona pozycji Kalwina to książka Johna Pipera *The Justification of God* (Grand Rapids: Baker, 1992). Oczywiście nie jest możliwe, aby odpowiedzieć na każdy punkt książki Pipera w jednym artykule, ale niniejszy artykuł będzie obejmować wszystkie główne kwestie poruszone przez niego i dowodzić, że wnioski bezpośrednio sprzeczne z jego konkluzją są uzasadnione. Ostatnio Thomas R. Schreiner bronił kalwińskiego rozumienia Rzym. 9 argumentując, że Paweł mówi o zbawieniu jednostek w tych wersach. Sądzę, że analiza intertekstualna omówiona poniżej wskaże błędy zawarte w jego tekście. Patrz Thomas H. Schriener, "Does Romans 9 Teach Individual Election Unto Salvation? Some Exegetical and Theological Reflections," *Journal of the Evangelical Theological Society* 36/1 (marzec 1993) strony 25-40.

6 Barth pisze: "Gdy Reformatorzy stosowali doktrynę wybrania i potępienia (predestynacji) do jedności psychicznej poszczególnych ludzi oraz gdy ilościowo odnosili się do 'wybranych' i 'potępionych', mówili - jaki się okazuje - językiem mitologicznym". Cytuje on Kalwina w tym rozdziale na stronach 349, 350 i 356. Patrz Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, wyd. VI, Edwyn C. Hoskyns, tłum. (London: Oxford University Press, 1933), strony 340-361.

7 Jak wskazano poniżej, Leon Morris, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* [ICC] (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989), i James D. G. Dunn, *Romans 9-16* [Word Bible Commentary] (Dallas: Word Books, 1988) nie zgadzają się z

Owe pięć błędów Kalwina znajdujemy w jego objaśnieniu Listu do Rzymian 9:6-24. Po pierwsze, z wersetów 6-13 Kalwin wnioskuje, że zarówno Ismael, jak i Ezaw są potępieni; po drugie, na podstawie wersetów 14-15 stwierdza, że Bóg w swoim charakterze jest arbitralny; po trzecie, z wersetów 16-18 Kalwin wywodzi, że Bóg całkowicie kontrolował faraona i uczynił go nieposłusznym wobec Jego rozkazów; po czwarte, na podstawie wersetów 19-20 Kalwin utrzymuje, że nikt nie może odnosić Bożego zbawienia oraz potępienia do obiektywnego standardu sprawiedliwości; i po piątę, Kalwin uważa, iż wersety 21-24 nauczają o Bogu stwarzającym niektórych ludzi w wyraźnym celu potępienia ich. W rzeczywistości żadna z tych koncepcji nie występuje w 9 rozdziale Listu do Rzymian. Kalwin widzi je tam wyłącznie z powodu rozmaitych egzegetycznych błędów, które popełnia z powodu niezrozumienia intertekstualnego zastosowania Starego Testamentu przez Pawła.

Ocena egzegezy Kalwina w świetle analizy intertekstualnej ujawnia, że Kalwin błędnie zrozumiał użycie przez Pawła tekstów Starego Testamentu według czterech z siedmiu zaproponowanych przez Haysa testów. Kalwin zaczyna dobrze, przechodząc trzy pierwsze testy analizy intertekstualnej. Pierwszym testem jest dostępność: dla Pawła i jego czytelników Pismo Święte było Pismem cytowanym w języku hebrajskim lub z Septuaginty, więc autorytet cytowanych tekstów jest bezdyskusyjny. Oczywiście Kalwin nie miał problemu z tym testem. Drugim testem jest objętość: ponieważ Paweł cytuje te teksty, dla Kalwina czy kogokolwiek innego nie ma wątpliwości, które teksty są cytowane. Trzecim testem jest powtarzalność: w Liście do Rzymian i pozostałych listach Paweł cyklicznie odnosi się do Abrahama, do doświadczenia Wyjścia i cytuje Izajasza, ukazując jak ważne są te fragmenty Pisma Świętego w jego [Pawła] zrozumieniu planu Bożego. Także tutaj Kalwin rozumie jak Paweł, ponieważ bardzo ceni te Kalwinem w istotnych kwestiach. Douglas Moo zgadza się z egzegezą Kalwina, ale - jak podkreśla Gordon Fee w swoim wstępie jako redaktor naczelny - ten pogląd na list do Rzymian jest "obecnie mało popularny wśród ekspertów". Patrz Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* [NIC] (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1996), p. vii.

8 Analiza intertekstualna jest omówiona w Richard B. Hays, *Echos of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989). Podaje on siedem testów dla każdego proponowanego zrozumienia wykorzystania przez Pawła Biblii hebrajskiej: Dostępność, objętość, powtarzalność, spójność tematyczna, wiarygodność historyczna, historia interpretacji i wystarczalność. Jak sam Hays przyznaje: "Przechodzenie przez tę serię kryteriów dla każdego badanego tekstu byłoby uciążliwe", ale jego testy będą kształtować moje podejście do używania przez Pawła fragmentów Pisma Świętego w Rzym. 9. Dla wyjaśnienia testów i cytatów patrz strony 29-32 pracy Haysa. Przeanalizuję każdy fragment stosując odpowiednie kryteria intertekstualne, a następnie zakończę stosując odpowiednie testy do ogólnej interpretacji Rzym. 9 prezentowanej przez Kalwina.

Analiza intertekstualna jest tym bardziej istotna dla tego fragmentu, im więcej jego treść zawiera midraszu niż diatryby (jak twierdzi Stegner). Jeśli Paweł nawiązuje do interpretacji Pisma Świętego, która rozkwitła w ciągu pierwszych sześciu wieków naszej ery w społecznościach żydowskich, szczególnie ważne jest zrozumienie sposobu, w jaki stosuje on tekst Starego Testamentu. Patrz William Richard Stegner, "Romans 9:6-29-A Midrash" *Journal for the Study of the New Testament* 22 (1984), str. 37-52.

fragmenty. Jednak po tym dobrym początku Kalwin zaczyna się potykać odnośnie pozostałych czterech testów.

Wersety 6-9 Czy Ismael jest potępiony?

W swoim spojrzeniu na teksty mówiące o synach Abrahama oraz o synach Izaaka Kalwin nie zalicza testu historycznej wiarygodności. Objasnienia Kalwina dotyczące cytowanych wersetów są bezpośrednio sprzeczne z nauczaniem o tych ludziach zawartym w pozostałej części Starego Testamentu. W jego mylnej interpretacji wersetów 6-9 i 10-13 zasadnicze jest popełnienie błędu ekwiwokacji w traktowaniu pojęcia wybrania jakby odnosiło się tylko do wiecznego przeznaczenia jednostki i wnioskowanie, jakoby zarówno Ismael, jak i Ezaw byli potępieni.⁹ Kalwin wie, że słowo "wybranie" ma więcej niż jedno znaczenie. W *Institutio...* 3.21.5 mówi o Bożym wybraniu "całego potomstwa Abrahama", narodu Izraela.¹⁰ W tym miejscu termin ten odnosi się do szczególnego traktowania, jakiego Bóg udzielił narodowi hebrajskiemu. Kalwin wymienia niektóre korzyści wynikające z tego pierwszego rodzaju wybrania: Bóg wyzwolił ich z Egiptu, chronił i obdarzył ich darami, szacunkiem w oczach innych narodów, był przychylnie nastawiony do nich, dał wszelkie dobra, w które obfitowali, nadał im ziemię obiecaną i ofiarował im zbawienie.¹¹ Po opisaniu tego pierwszego rodzaju wybrania Kalwin mówi o "drugim, bardziej ograniczonym dekreście wybrania", na mocy którego Bóg wybiera jednostki do zbawienia lub potępienia: "Zatem, jak Pismo Święte wyraźnie pokazuje, mówimy że Bóg ustanowił kiedyś w swoim wiecznym i niezmiennym planie tych, których na długo przedtem zdeterminował raz na zawsze do zbawienia i tych, których z drugiej strony pozostawił ku zniszczeniu".¹² Po ustaleniu, że wybranie może mieć dwa różne znaczenia, Kalwin traktuje opisaną w Rzym. 9 koncepcję wybrania tak, jakby wyraźnie rozwijała drugie z tych dwóch znaczeń wskazując na wybranie przez Boga jednostek do zbawienia lub potępienia. Z nauczania Pawła, że Izaak był synem obietnicy (Rzymian 9:7-9) i że Bóg wybrał Jakuba (Rzymian 9:10-13) Kalwin wnioskuje, że zarówno Ismael jak i Ezaw są potępieni. Mówi, że Ismael i Ezaw są "odcięci" od "duchowego przymierza" zbawienia i dodaje, że wybranie Jakuba implikuje potępienie Ezawa.¹³

Założenie Kalwina, że niekwestionowane pominięcie przez Boga każdego ze starszych braci na korzyść młodszych oznacza potępienie tych starszych, jest niespójne zarówno z Rzym. 9, jak i resztą Pisma Świętego. W Rzym. 9 Paweł nie mówi, że Ismael i Ezaw są potępieni. W gruncie rzeczy kiedy Paweł

⁹ Kalwin, *Institutio...*, 4.16.14, str. 1336.

¹⁰ tamże, 3.21.5, str. 927. Kalwin nie ma na myśli całego potomstwa Abrahama, lecz tylko tych, którzy wywodzą się od niego po linii genealogicznej Jakuba.

¹¹ tamże, 3.21.5-7, str. 927-30.

¹² tamże, 3.23.7, str. 929 i 931.

¹³ tamże, 3.21.6, str. 929 i 3.22.4, str. 936.

mówi, że Izaak jest synem obietnicy, nigdy nie wymienia ani Ismaela, ani żadnego z sześciu pozostałych synów Abrahama. Wymienia Ezawa i pisze nawet, że ten jest zniechęcony, ale nie wypowiada się wyraźnie o jego stanie w wieczności. Celem Pawła jest wykazanie, że Izaak i Jakub są wybrani przez Boga. Przedstawia to bezpośrednio, omawiając obietnice złożone tym dwóm ludziom oraz domyślnie, gdy zaniechuje wzmianki o Bożych obietnicach dla innych dzieci Abrahama lub Izaaka. Jeśli wybranie jednoznacznie oznacza selekcję do indywidualnego zbawienia, to Kalwin miałby rację wnosząc, że brak wybrania jest równoznaczny z potępieniem. Jednak - jak sam wyjaśnia - wybranie może mieć inne znaczenie. Opisy tych osób w innych miejscach Pisma Świętego pokazują, że Rzym. 9 rozwija właśnie to odmienne znaczenie wybrania.

Mimo, że Paweł nazywa Izaaka nasieniem obietnicy, inne części Biblii pokazują, że również Ismael ma udział w Bożych obietnicach i błogosławieństwach. Ismael wymieniony jest co najmniej osiem razy w Starym Testamencie i często jest błogosławiony przez Boga. W Księdze Rodzaju 16:10 Bóg obiecuje: "Rozmnożę bardzo potomstwo twoje, tak iż z powodu mnogości nie będzie go można policzyć." Kontynuując Bóg w wersecie 12 stwierdza, że Ismael będzie "dzikim człowiekiem" i że "będzie nastawał na wszystkich pobratymców swoich." Słowa te jednak nie wskazują na nieprzychylność Boga wobec Ismaela, ponieważ przez obrzezanie jest on włączony w przymierze z Abrahamem (Księga Rodzaju 17:23), a Bóg obiecuje, że będzie go błogosławił: "Oto pobłogosławię mu i rozplenię go, i rozmnożę go nad miarę. Zrodzi on dwunastu książąt, i uczynię z niego naród wielki" (Księga Rodzaju 17:20). Ta obietnica jest powtórzona w Księdze Rodzaju 21:13 i 18, a jej częściowe wypełnienie zapisane jest w Księdze Rodzaju 21:20, gdzie jest powiedziane, że Bóg był z dorastającym chłopcem. Większa część obietnicy zostaje wypełniona w Księdze Rodzaju 25:13, gdzie mowa jest o dwunastu synach Ismaela jako wodzach dwunastu plemion. Ostatecznie czytamy w Księdze Izajasza 60:7 prorocstwo, że stada synów Ismaela będą służyć Izraelowi i zostaną przyjęte na Bożym ołtarzu. W Starym Testamencie nic nie wskazuje na to, że Bóg ukarał Ismaela w ziemskim życiu lub że potępił go na wieki. Prawdą jest, że nie jest on wybrany do tego, aby posiadać ziemię ani być źródłem błogosławieństwa dla całego świata jak Izaak. Jednak pominięcie w realizacji planu zbawienia bardzo różni się od wiecznego potępienia w piekle.¹⁴

Wersety 10-13 Czy Ezaw jest potępiony?

Podobnie jak Ismael, również Ezaw nie jest wybrany przez Boga, aby być kanałem Jego błogosławieństwa dla świata. Jednak w Piśmie Świętym nic nie wspiera twierdzenia Kalwina, według którego Ezaw jako osoba zostałby potępiony.¹⁵ Kalwin po raz kolejny nie zalicza intertekstualnego testu

14 Cranfield tak wyjaśnia ten fragment. Mówi on, że chociaż role Ismaela i Izaaka "są tak mocno skonstrastowane", to jednak obaj "są w zasięgu, a nie poza zasięgiem Bożego miłosierdzia". Patrz C. E. B. Cranfield, 472.

15 *Institutio...*, 3.22.4, str. 936.

historycznej wiarygodności. Biblia jasno pokazuje, że Bóg wybiera Jakuba, aby Ezaw mu służył (Księga Rodzaju 25:23) i relacjonuje, że Jakub podstępnie otrzymał zarówno prawo pierworodztwa, jak i błogosławieństwo. Po opisie wydarzeń z życia obu synów Izaaka Pismo Święte przedstawia bogactwo i wielkie znaczenie Ezawa: Księga Rodzaju 32:6 ujawnia, że Ezaw prowadzi czterystu ludzi, a Księga Rodzaju 36:7 opisuje rozległość ziem, które nabywa; następnie wymieniane są imiona jego licznych potomków. Imię Ezawa zostaje ponownie wspomniane w Księdze Malachiasza 1:3, a Paweł cytuje ten fragment w ramach swej argumentacji. Niestety, argumentację Pawła przystoniły dwa problemy. Po pierwsze, czy kiedy mówi "Ezaw", chodzi mu o osobę historyczną czy naród, który pochodzi od niego? Po drugie, czy kiedy mówi "nienawiść", chodzi o aktywną złość, czy po prostu o brak miłości? Odpowiedź na pierwsze pytanie daje kontekst Księgi Malachiasza i Listu do Rzymian. U Malachiasza wyraźnie widać, że prorok używa imienia Ezawa w przenośni, aby odnieść się do narodu Edomitów, a nie do historycznej osoby, która jest bratem Jakuba. Z kontekstu Rzymian wynika, że Paweł stosuje synekdochę Malachiasza do osoby historycznej, która była ojcem narodu, do którego odnosi się prorok. Drugi i bardziej niepokojący problem pojawia się jednak w zastosowaniu przez Pawła słowa "nienawiść" odnośnie uczuć Boga do Ezawa. Niefortunnie dla czytelników, którzy nie znają języków biblijnych, hebrajskie słowo użyte w Księdze Malachiasza - *אָוֶר* [*sane*] - i odpowiednie greckie słowo, które Paweł cytuje z Septuaginty - *μισέω* [*miseo*] - często są tłumaczone jako "nienawiść", co sugeruje aktywną złość wobec osoby. Te słowa z pewnością mogą być tak tłumaczone, jednak nic w znaczeniu tych słów ani w kontekście Księgi Malachiasza nie wymaga tutaj takiego tłumaczenia. W języku hebrajskim słowa *sane* można użyć albo do wskazania złości, albo do opisanie mniejszej miłości, jak czytamy w Księdze Rodzaju 29:31, gdzie Jakub kocha Leę mniej niż Rachelę. Jego grecki odpowiednik ma podobne znaczenie: w Łukasza 14:26 Jezus mówi swoim uczniom, aby nienawidzili swoich rodziców, podczas gdy równoległy fragment w Ewangelii Mateusza 10:37 wskazuje, że mają oni miłować ich mniej niż Jezusa. Zatem w swoim kontekście słowa Malachiasza w ogóle nie odnoszą się do historycznej jednostki o imieniu Ezaw. Ireneusz wskazał na ten fakt już w drugim wieku mówiąc, że słowa proroka oznaczały, iż Izrael będzie wielkim, wolnym narodem, a Edom mniejszym ludem żyjącym w niewoli.¹⁶

Co więcej, stosowanie przez Pawła słów Malachiasza może oznaczać tylko, że przychylność Boga w stosunku do Jakuba była większa niż wobec Ezawa, że Bóg wybrał Jakuba, a nie Ezawa jako kanał błogosławieństwa. Kalwin oczywiście znał biblijny idiom, ale zdaje się nie dostrzegać tego niuansu podczas czytania Rzym. 9. Chociaż wie, że słowa Malachiasza nie są jednoznaczne z tym, że Bóg nienawidził Ezawa jako osoby, to jednak zarówno w *Institutio...*, jak i w komentarzu do Listu do Rzymian utrzymuje, iż Paweł cytuje ten werset, aby stwierdzić, że Ezaw jest potępiony.¹⁷ Biorąc pod

¹⁶ Ireneus, *Against Heresies*, 4.21.2 w *The Ante-Nicene Fathers*, Alexander Roberts i James Donaldson, eds. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979) 1:493. Inni w czasach nowożytnych poruszają podobną kwestię. Patrz Cranfield, str. 480.

¹⁷ W *Institutio...*, 3.21.7, str. 930 widać, że Kalwin wiedział o zastosowaniu tego fragmentu głównie w

uwagę dobrodziejstwa Boże okazane Ezawowi w postaci jego własności i potomstwa widzimy, że Paweł nie zmierza do wniosku, jakoby Ezaw został odrzucony - chce tylko pokazać, że Bóg wybiera Jakuba, a nie jego starszego brata do spełnienia roli w planie zbawienia¹⁸. Tak więc podczas, gdy reszta Pisma Świętego wyraźnie popiera nauczanie Pawła, że ani Ismael, ani Ezaw nie są wybrani, aby przynieść światu błogosławieństwo Boże, to zaprzecza twierdzeniu Kalwina, jakoby z powodu faktu, że ci ludzie nie są wybrani, obaj byli skazani na wieczną karę.¹⁹

Wersety 14-15 Czy Bóg zawsze postępuje arbitralnie?

Analiza intertekstualna nie tylko pokazuje, że Kalwin nadał tekstom Starego Testamentu znaczenia, które są historycznie niewiarygodne, ponieważ zaprzeczają nauce Starego Testamentu w danej kwestii, ale ponadto pokazuje, że jego rozumienie tekstu czasem narusza spójność tematyczną. W wersety 14-15 Kalwin popełnia błąd na dwóch poziomach: błędnie interpretuje znaczenie Księgi Wyjścia 33:19 we własnym kontekście tego fragmentu, a jego interpretacja tekstu obraca argumentację Pawła w nonsens. Kalwin źle wnioskuje twierdząc, że Rzymian 9:15 - w którym cytowana jest Księga Wyjścia 33:19 ("zmiłuję się, nad kim się zmiłuję, i zlituję się, nad kim się zlituję") - jest zapewnieniem o Bożym prawie do zbawienia jednych i potępienia innych, "bo tak mu się upodobało".²⁰ Wielokrotnie Kalwin odwołuje się do tego tekstu w argumentacji, że Bóg wybiera, aby miłosierdzie okazywać tylko

stosunku do narodów, podobnie jak w swym *Komentarzu do Listu do Rzymian*, str. 202, jednak w obu miejscach stwierdza on, że Ezaw jest potępiony.

18 Morris twierdzi, że ten fragment chce uwidocznic wybranie do służby. "Bóg wybrał Izraela do tej roli; nie wybrał Edomu". Zob. Morris, str. 357. Dunn twierdzi, że koncepcję odrzucenia można "wysnuć [z tego wersetu] co najwyżej (jeśli w ogóle) z wahaniem i wieloma znakami zapytania". Zob. Dunn, str. 545.

19 Hebr. 12:16-17 wspomina Ezawa jako osobę, a nie jako reprezentanta całego Edomu. Tam nazywa go "bezbożnym" i łączy jego sprzedaż prawa pierworództwa z próbą odzyskania skradzionego mu błogosławieństwa. Niektórzy twierdzą, że ten fragment dowodzi odrzucenia Ezawa. Odkładając na bok argument, że niewłaściwe jest wyjaśnianie argumentacji Pawła przez list do Hebrajczyków, powinniśmy zauważyć, że fragment ten ujawnia, iż gdy Ezaw sprzedał swoje prawo pierworództwa, nie tylko nie cenił go (jak mówi Księga Rodzaju 25:34), ale także nie cenił Boga, który stał za tym prawem. Różni się to jednak od twierdzenia, że ktoś jest bezbożny w pewnym momencie swojego życia i że jest on wiecznie potępiony. Znając resztę historii Ezawa, jak zdał sobie sprawę z błędu zawarcia małżeństwa z kobietami chetyckimi (Rdz. 28:6-9), i jak nie urzeczywistnił swej groźby zabicia Jakuba (Rdz. 33), czyż nie można mieć nadziei, że i on również pokutował ze swojej bezbożności? Ponadto, w tym samym miejscu, w którym pisarz Hebrajczyków ostrzega czytelników, aby nie byli bezbożni jak Ezaw, mówi im, aby nie byli niemoralni seksualnie. Nikt by nie twierdził, że jeden epizod niemoralności seksualnej jest pewną oznaką potępienia, więc nikt nie powinien z jednego epizodu "bezbożności" wywnioskować, że Ezaw jest potępiony.

20 *Institutio...*, 3.22.6, str. 939.

nielicznym i "nie dawać go wszystkim".²¹ To twierdzenie o arbitralnej naturze Boga jest konsekwencją poważnego błędu w odczytaniu tekstu. Błąd ten zakorzeniony jest w błędnym rozumieniu hebrajskiego idiomu, którego Bóg używa w Księdze Wyjścia. Następnie błędne odczytanie idiomu zmusza Kalwina do zignorowania kontekstu, w którym zacytowane słowa początkowo występują. Przez to zakłócona jest ich spójność tematyczna, a to z kolei burzy spójność argumentacji Pawła. Odpowiadając na swoje retoryczne pytanie: "Czy Bóg jest niesprawiedliwy?" (Rzym. 9:14), Paweł używa jak najsilniejszej negacji, a następnie cytuje z Księgi Wyjścia 33:19 słowa skierowane przez Boga do Mojżesza. Hebrajski idiom, którego Bóg używa w tym wersecie, wykorzystuje powtórzenie w celu podkreślenia czegoś.

Pytanie brzmi: Co zostaje podkreślone? Czy Bóg chce dochodzić swego prawa do ograniczenia własnego miłosierdzia, czy raczej chce podkreślić jego wielkość? Hebrajski idiom, technicznie nazywany paronomazją lub idem per idem, często pojawia się z bezokolicznikiem niezależnym jak w Rdz. 2:17, gdzie dosłownie jest napisane: "umierając umrzesz", co znaczy "na pewno umrzesz". W tej formie idiom oznacza po prostu intensyfikację, a jego zastosowanie w Księdze Wyjścia 33 podkreśla zakres miłosierdzia i współczucia Boga. Język hebrajski stosuje również paronomazję z klauzulą względną, jak w Księdze Wyjścia 4:13, gdzie Mojżesz mówi Bogu "poślij ręką, którą poślesz". W tym przypadku niektórzy tłumacze dostrzegają pewien niuans. Mówią, że fragment z 4. rozdziału Księgi Wyjścia podkreśla nie tyle czynność postania, co nieokreśloność tego, który został wysłany, lub wolność i władzę wysyłającego.²² Ponieważ tę właśnie formę widzimy w Księdze Wyjścia 33, niektórzy twierdzą, że celem idiomu jest tutaj podkreślenie Bożego prawa do ograniczenia Jego miłosierdzia.²³ Prawdą jest, że forma paronomazji użyta przez Boga w Księdze Wyjścia 33:19 zawiera element nieokreśloności, ale nie jest prawdą, że celem jest podkreślenie wolności Boga do ograniczenia jego miłosierdzia. Poprzez zastosowanie powtórzenia z klauzulą względną Bóg raczej potwierdza swoją wolność do okazywania łaski wraz z jej nieograniczonym zasięgiem. Mówi, że w Jego charakterze jest miłosierdzie i że nikt nie może ani nie musi ograniczać jego miłosierdzia i współczucia, ponieważ wypływają one z jego istoty. Ponadto nikt nie jest w stanie określić granicy zasięgu jego miłosierdzia, ponieważ Bóg dobrowolnie nim obdarza. Targumy rozumieją ten idiom w taki sposób, podobnie jak większość rabinów

21 tamże, 3.24.16, str. 984. Argumentując, że Bóg sam wybiera tylko niektórych, a nie wszystkich do zbawienia, Kalwin czasami podkreśla dokonanie wybrania przez Boga, a kiedy indziej podkreśla ograniczoną liczbę wybranych. W 2.5.17, str. 337, 3.22.6, str. 938 i 3.2.28, str. 942 podkreśla wybranie Boże, podczas gdy w 3.22.6, str. 939 podkreśla "małą liczbę" tych, którzy są zbawieni.

22 T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, tłum. Paul Jouen, *Subsidia Biblica 14/II* (Rzym: Papieski Instytut Biblijny, 1991) część druga, str. 599, akap. 158o. Jestem wdzięczny Allen Emery z Hendrickson Press za tę wskazówkę.

23 Piper dołącza do Kalwina w jego rozumieniu, że w tym fragmencie Bóg potwierdza swoje prawo do ograniczenia swego miłosierdzia. Patrz Piper, str. 81-83.

komentujących ten tekst.²⁴ Kalwin gubi idiom i przyjmuje te słowa dosłownie, widząc w nich potwierdzenie tego, że Bóg spośród wszystkich ludzi, którym mógłby okazać łaskę, arbitralnie wybiera niektórych, pomijając zarazem pozostałych.²⁵ W ten sposób dla Kalwina zdanie to raczej konotuje ograniczenie Bożego miłosierdzia i współczucia, aniżeli nacisk na nie.²⁶ Rozumiany jako paronomazja zwrot: "zmiłuję się, nad kim się zmiłuję, i zlituję się, nad kim się zlituję" staje się wyrazem nie ograniczenia, lecz bogactwa, podkreślającego moc Bożą i wolność do okazywania łaski.

Że "zmiłuję się, nad kim się zmiłuję, i zlituję się, nad kim się zlituję" jest idiome, który raczej wzmacnia aniżeli ogranicza, wynika jasno z kontekstu, w którym Bóg wypowiada to zdanie. W 33. rozdziale Księgi Wyjścia Mojżesz czuje się przytłoczony zadaniem powierzonym mu przez Pana. Szuka upewnienia, prosząc Boga, aby był obecny w pośród ludu. Bóg obiecuje mu to, ponieważ Mojżesz jest mu miły i ma z nim dobrą relację. Bóg używa hebrajskiego idiomu, aby wyrazić, jak głęboko zna Mojżesza, mówiąc w wersecie 17: "Znam cię po imieniu". Zatem pragnąc głębszej, bardziej wzajemnej relacji z Panem, Mojżesz błaga: "Pokaż mi, proszę, chwałę twoją". Odpowiadając pozytywnie na tę prośbę, Bóg obiecuje, że pozwoli Mojżeszowi dostrzec Jego dobroć i w pełni zrozumieć Jego charakter. Mówiąc "ogłoszę imię Jahwe przed tobą", Bóg używa hebrajskiego idiomu, według którego "imię" w pełni reprezentuje jego charakter. Mówi Mojżeszowi, że da mu głębokie i osobiste poznanie jego osobowości. W tym kontekście sformułowanie "zmiłuję się, nad kim się zmiłuję, i zlituję się, nad kim się zlituję" jest związane z dobrocią Bożą i zasadniczymi cechami jego charakteru.

Bóg mówi, że dobrowolnie daje swoje miłosierdzie i współczucie, że nikt go do tego nie zmusza, że gdy działa łaskawie, wyraża swoją fundamentalną naturę.²⁷

Kalwin nie rozumie słów Boga w ten sposób. Mówi, że tymi słowami "Bóg ogranicza wstawiennictwo Mojżesza".²⁸ Ten komentarz jest niezrozumiały z dwóch powodów. Traktuje on wstawiennictwo jako

24 Cornelis Houtman, *A Historical Commentary on the Old Testament: Exodus* (Lowanium: Peeters, 1993), 3:701-2, oraz Samuel ben Meir, *Rashbam's Commentary on Exodus: An Annotated Translation*, edycja i tłum. Martin I. Lockshin (Providence: Brown Judaic Studies, 1997) str. 414. Współczesne rozumienie żydowskie można znaleźć w Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Exodus* (Filadelfia: The Jewish Publication Society, 1991), str. 214, który tłumaczy fragment, "łaska, której udzielam i współczucie, które okazuję."

25 Kalwin twierdzi, że Bóg używa tego wyrażenia, aby pokazać swoją arbitralną moc. Patrz jego komentarz... *Mojżesz*, str. 381.

26 Pisze on: "Względny zaimek wyraźnie oznacza, że miłosierdzie nie zostanie bezkrytycznie rozciągnięte na wszystkich". *Rzymian*, str. 204-205.

27 Cranfield popiera to rozumienie i mówi, że pojmowanie wersetu przez Kalwina jest "katastrofalnym zniekształceniem myśli Pawła". Patrz Cranfield, str. 483.

28 *Institutio...*, 3.11.11, str. 740.

coś, co wymaga ograniczania oraz łączy dwa oddzielone w czasie epizody. Wcześniej, w 32. rozdziale Księgi Wyjścia po incydencie ze złotym cielcem, Mojżesz interweniuje u Pana. Oczywiście Bóg jest zadowolony ze słów Mojżesza, ponieważ spełnia jego prośbę i odstępuje od karanía. Następnego dnia Mojżesz znowu wstawia się za ludem, a nawet mówi, że nie chce żyć, jeśli oni nie będą żyć: "Teraz, racz odpuścić ich grzech, lecz jeżeli nie, to wymaż mnie ze swojej księgi, którą napisałeś" (Wyjścia 32:32). Bóg odpowiada, że nie pozwoli się szantażować przez Mojżesza, ale ukarze tych, którzy zgrzeszyli przeciwko niemu. Pomimo tego, że nie przychylił się do prośby Mojżesza, Pan nie upomniał Mojżesza za to, że wstawiał się w ich sprawie. Nie zabrania mu modlić się za ludzi, jak to uczynił później z Jeremiašem (Jer. 7:16). Ten incydent kończy się, gdy Pan realizuje swoją groźbę i karze ludzi plagą. Po upływie jakiegoś czasu, Bóg znowu przemawia do Mojżesza i mówi mu, że nadszedł czas, aby ruszać w kierunku do ziemi obiecanej (Wyjścia 33). Odpowiadając na to polecenie, Mojżesz szuka Pana jeszcze intensywniej i jest nagradzany pełniejszym objawieniem Jego charakteru. Zdarzenie to jest kontekstem zdania "zmiłuję się, nad kim się zmiłuję, i zlituję się, nad kim się zlituję". Być może odnosząc się do ich ostatniej rozmowy, Bóg oświadcza to przypominając Mojżeszowi, że kwintesencją istoty Boga jest łaska, że dobrowolnie darzy miłosierdziem i współczuciem, i że Mojżesz nie potrzebuje wymuszać na nim przebaczenia swojemu ludowi. Nigdzie w tym incydencie nie pojawia się kwestia wstawiennictwa; o naganie za zbyt wiele wstawiennictwa nawet nie wspominając. Widoczna niezdolność Kalwina do dostrzeżenia idiomu prowadzi go do tych dodatkowych błędów w próbach nadania temu fragmentowi sensu.

Zrozumienie zdania z Księgi Wyjścia jako wzmocnienia zamiast ograniczenia nie tylko jest co do sensu spójniejsze z tym, co Bóg mówi do Mojżesza w Księdze Wyjścia 33:19, ale ponadto nabiera większego sensu w argumentacji Pawła, gdy przytacza on to zdanie w Rzymian 9:15. Kalwin uważa, że twierdzenie Pawła w Rzymian 9:15 wskazuje na Boże prawo do zbawienia jednych i potępienia innych według swojego upodobania, ale takie zrozumienie tekstu deformuje intencje argumentacji Pawła w tym punkcie. Apostoł cytuje Księgę Wyjścia 33:19 w odpowiedzi na zarzut, że Bóg jest niesprawiedliwy z powodu wyboru Jakuba kosztem Ezawa. Jeśli Kalwin słusznie rozumie ten werset jako wykazanie suwerennej mocy Bożej do uczynienia tego, co chce, wtedy odpowiedź Pawła na wysunięte zastrzeżenie traci całą swoją moc. To całkowicie mija się z sensem. Zastrzeżenie to bowiem nie kwestionuje Bożej mocy, lecz porusza kwestię Bożej sprawiedliwości. To jest sednem sprawy: jeśli Bóg używa swojej mocy, aby zbawić Jakuba i potępić Ezawa dla żadnego powodu poza jego własnym upodobaniem, to Bóg musi być niesprawiedliwy. Jeśli w tym wersecie Bóg postuluje swoją suwerenną władzę, aby bez względu na kogokolwiek czynić to, co mu się podoba, to cytując ten fragment Paweł osłabia własną argumentację.²⁹ Takie odczytanie tekstu prowadzi do wniosku, że Paweł odpowiadając na pytanie "Czy Bóg jest niesprawiedliwy?" odpowiada: "Nie, Bóg nie jest niesprawiedliwy! On jest potężny". Twierdzenie, że ktoś ma prawo podjąć dowolne działanie, bo tak

²⁹ Kalwin twierdzi, że wyrażenie to używa się "aby zapobiec przebadaniu [jego] motywów, (...) pozbycia się krytyki innych, ..." Patrz komentarz... *Mojżesz*, str. 381

mu się podoba, nie jest tym samym, co udowodnienie, że to działanie jest sprawiedliwe. W związku z tym odpowiedzią na zastrzeżenie, że sąd działał niesprawiedliwie uwalniając oskarżonego od zarzutów nie może być twierdzenie: "Sąd ma prawo podejmować takie decyzje, jakie zechce". Z drugiej strony, kiedy paronomazja Boża jest właściwie rozumiana, nadaje to Pawłowej argumentacji prawdziwą siłę. W odpowiedzi na pytanie Paweł odpowiada, że Bóg nie jest niesprawiedliwy, a następnie przytacza dowód z Pisma Świętego. Można by wyrazić jego argumentację następująco: "Nie tylko Bóg nie jest niesprawiedliwy, ale wykracza daleko poza wymagania sprawiedliwości, aby hojnie darzyć miłosierdziem i współczuciem"!

Wersety 16-18 Czy Bóg całkowicie kontrolował faraona, kiedy zatwardzał jego serce?

Analiza intertekstualna wykazuje, że Kalwin raz jeszcze popełnia błąd historycznej wiarygodności, wyjaśniając wykorzystanie przykładu faraona przez Pawła. Kalwin traktuje zatwardzanie serca faraona przez Boga tak, jakby charakter i działania faraona w tym życiu były całkowicie ukształtowane przez Boga i jakby Bóg z góry ustalił wieczne przeznaczenie faraona w piekle. W *Komentarzu do Listu do Rzymian* Kalwin wyraża ten pogląd najdobitniej najpierw twierdząc, że Bóg kierował wszystkimi działaniami faraona: "[Paweł] potwierdza nie tylko, że [Bóg] przewidział przemoc faraona i dysponował środkami, aby ją powstrzymać, lecz że tak ją celowo ustanowił, by według swojego planu bardziej znamienne zademonstrować swoją moc".³⁰ Następnie Kalwin mówi dalej, że Bóg sam ukształtował charakter faraona i przeznaczył go na potępienie: "Bóg mówi, że faraon działa wedle Jego woli, a jego charakter został mu dany przez Boga".³¹ W *Institutio...* wielokrotnie powtarza tę koncepcję, powołując się na ideę zatwardzania przytoczoną przez Pawła, tak jakby było to równoznaczne z potępieniem.³² Jego pojmowanie Bożego postępowania z faraonem pochodzi z tekstu Księgi Wyjścia, ale już czytanie tego tekstu naznaczone jest brakiem zrozumienia i rozmyciem szczegółów. Bardziej uważna lektura nie pokazuje, że Bóg jest lalkarzem sprawiającym, że faraon tańczy według jego woli, ale że On dynamicznie odnosi się do faraona, używając wyborów dokonywanych przez faraona, aby osiągnąć swój Boży cel.

Fragmety, które odnoszą się do Bożego postępowania z faraonem, występują w Księdze Wyjścia pomiędzy rozdziałami 4 i 14. Siedemnaście razy tekst wspomina o stanie serca faraona, używając do tego celu pięciu różnych słów lub zwrotów.³³ Czasami tekst opisuje jedynie stan jego serca jak w

30 *Rzymian*, str. 206-207.

31 tamże, str. 207. Kilkakrotnie na tej i poprzedniej stronie Kalwin powtarza tę ideę. Píše także o faraonie jako potępionym na stronach 152-153 i 210.

32 *Institutio...*, 3.22.11, str. 947, 3.24.1, str. 966 i 3.24.14, str. 981.

33 Oto tabela przedstawiająca wzmianki o stanie serca faraona:

Ref.	Tekst	Kiedy	Sprawca	Słowo
Wj 4:21	A ja zatwardzę jego serce [faraona]	W Midianie	Bóg	קָזַח (zatwardzić)
Wj 7:3	A ja zatwardzę serce faraona	Przed spotkaniem	Bóg	הִשְׁקֵחַ (uczynić upartym/upierać się)
Wj 7:13	Serce faraona stało się jednak zatwardziane	Po węzach	?	קָזַח (usztywnić się)
Wj 7:22	Pozostało więc zatwardziane serce faraona	Po krwi	?	קָזַח (usztywnić się)
Wj 8:15	faraon (...) zatwardził swoje serce	Po żabach	faraon	כָּבַד (stać się nieczułym)
Wj 8:19	serce faraona pozostało zatwardziane	Po komarach	?	קָזַח (usztywnić się)
Wj 8:32	faraon i tym razem zatwardził swe serce	Po muchach	faraon	כָּבַד (stać się nieczułym)
Wj 9:7	serce faraona pozostało zatwardziane	Po hodowli	?	כָּבַד (niewrażliwy)
Wj 9:12	PAN zatwardził serce faraona	Po wrzodach	Bóg	קָזַח (zatwardzić)
Wj 9:17	[faraonie] a ty jeszcze się wynosisz	Przed gradem	faraon	לָלַח (wynosić się)
Wj 9:34	jeszcze bardziej zgrzeszył i zatwardził serce	Po gradzie	faraon	כָּבַד (stać się nieczułym)
Wj 10:1	zatwardziłem jego serce	Przed szarańczą	Bóg	כָּבַד (stać się nieczułym)
Wj 10:3	Jak długo będziesz się wzbraniał unżyć (...)?	Przed szarańczą	faraon	מָאָן (wzbraniać się)
Wj 10:20	PAN jednak zatwardził serce faraona	Po szarańczy	Bóg	קָזַח (zatwardzić)
Wj 10:27	PAN zatwardził serce faraona	Przed Paschą	Bóg	קָזַח (zatwardzić)
Wj 13:15	faraon stał się twardy	Przed Paschą	faraon	הִשְׁקֵחַ (upierać się/uczynić upartym)
Wj 14:4	I zatwardzę serce faraona	Przed Morzem	Bóg	קָזַח (zatwardzić)

7:13, gdzie czytamy "serce faraona stało się jednak zatwardziałe ". Innym razem wskazuje sprawcę zatwardziałości jak w 8:32, gdzie czytamy: "faraon i tym razem zatwardził swe serce" lub w 9:12, gdzie tekst przypisuje działanie Bogu, mówiąc: "PAN zatwardził serce faraona". Podczas gdy zwykłe zliczenie ilości wymienienia każdego sprawcy jest prawdopodobnie nieistotne [istnieje dwanaście odrębnych incydentów: Bóg jest pięć razy sprawcą, faraon jest sześć razy sprawcą, a jeden raz nie jest to podane], (...) istotne znaczenie ma harmonogram działań. Pierwsze wzmianki o zatwardzaniu występują w momencie, kiedy Pan dwukrotnie zapowiada, że w przyszłości zatwardzi serce faraona. Następnie jest dwukrotnie nadmienione, że serce faraona jest twarde, nie wspominając o tym, kto uczynił je zatwardziałym. Dalej występują cztery wzmianki, które na przemian wymieniają zatwardzanie własnego serca przez faraona i prostą deklarację, że serce faraona było nieczułe. Po tym wszystkim czytamy, że Bóg podjął działanie, aby zatwardzić serce faraona. Dopiero potem, jak w tekście zatwardzanie serca dwa razy wyraźnie przypisane zostaje faraonowi, czytamy, że Bóg kontynuuje ten proces.

Nawet jeśli tekst Księgi Wyjścia jasno stwierdza, że Pan zatwardził serce faraona, można by argumentować, że autor postępuje jedynie według wczesnej hebrajskiej praktyki przypisywania działań Bogu, odnośnie których to działań późniejsze teksty ujawniają inne, bliższe przyczyny. Tak samo w Księdze Amosa 3:6 czytamy zapytanie: "Czy zdarza się w mieście nieszczęście, którego by Pan nie wywołał?" odnoszące się do Boga jako ostatecznej przyczyny, a zarazem ignorujące inne zaangażowane podmioty. Najwyraźniejszym przykładem tej charakterystycznej cechy jest historia Dawida zliczającego swoich ludzi. Wcześniejszy opis zawarty w 2. Księdze Samuela 24:1 przypisuje to Bogu, podczas gdy późniejsze objawienie zapisane w 1. Księdze Kronik 21:1 pokazuje, że bezpośrednią przyczyną jest szatan. Tak więc można by argumentować, że kiedy Księga Wyjścia mówi: "Bóg zatwardził serce faraona", nie oznacza to wykluczenia działania faraona, ale jedynie wytłumaczenie, że Bóg suwerennie użył wolnych wyborów faraona, aby osiągnąć swój ostateczny cel, tak jak Pan używał czynów szatana w przypadku Dawida. W ten sposób zamienne przypisywanie czynności zatwardzania serca raz Bogu, a następnie faraonowi w Księdze Wyjścia może być rozumiane jako z jednej strony podkreślanie odpowiedzialności faraona za jego działanie, a z drugiej strony jako wskazywanie na moc Boga, który potrafi użyć nawet grzesznych czynów do wdrożenia swoich zamiarów.

Innym możliwym sposobem zrozumienia tekstu Księgi Wyjścia jest spostrzeżenie, że zarówno faraon, jak i Pan byli zaangażowani w zatwardzanie serca faraona. Pogląd ten odnotowuje, że działanie Pana ma miejsce dopiero po rozpoczęciu procesu przez faraona. Działania Boże, które czynią serce faraona twardym, upartym i surowym, są wtedy rozumiane jako sąd Boży będący reakcją na grzech faraona. Podobnie jak w 1. rozdziale listu do Rzymian, gdzie czytamy, że Bóg reaguje na ludzką grzeszność wydając grzesznika w jeszcze większy grzech, tak i tutaj Bóg karze faraona, pozwalając mu oddać się większemu grzechowi na wybranej przez siebie drodze. Rozsądek nakazałby, aby faraon

poddał się żądaniom Boga. Jest to kierunek działania proponowany przez magów faraona (Wj 8:19), ale faraon jest uparty i odmawia wysłuchania. Po porażce przez pierwsze trzy plagi faraon mógł postąpić słusznie z niewłaściwego powodu: mógłby się poddać Panu z lęku i słabości. Bóg jednak wyklucza tę możliwość, "zatwardzając" serce faraona, dając mu determinację, by nadal się sprzeciwiał. Pan daje faraonowi odwagę do uczynienia tego, co faraon naprawdę chce zrobić, zamiast pozwolić mu się poddać ze strachu. W ten sposób tekst obrazuje subtelny interakcję ludzkich i Bożych działań. Nie ukazuje ciężkiej ręki Boga, która kontroluje pasywną wolę. Ukazuje raczej, że faraon nadużywa dobrych darów Bożych. Używa siły i determinacji dostarczonej mu przez Pana, aby przeciwstawić się Bogu w momencie, w którym jakiś mniejszy człowiek poddałby się w lęku i słabości. Niedostrzeżenie tła intertekstualności u Pawła oznacza naruszenie kryterium historycznej wiarygodności. Już dawno temu, w drugim wieku Orygenes zasugerował taką interpretację tekstu, a jego poglądy zostały poparte przez Hieronima niespełna dwa wieki później.³⁴

Każdy z tych dwóch sposobów rozumienia Księgi Wyjścia ma sens w świetle całego Pisma Świętego. Pierwszy z nich traktuje poważnie tendencję wcześniejszych tekstów do ignorowania bliższych przyczyn i przypisywania Bogu wszelkiej przyczynowości. Drugi widzi działania Boga jako sądy w rodzaju sądów opisywanych w 1. rozdziale listu do Rzymian. Niestety, Kalwin nie interpretuje tekstów Księgi Wyjścia zgodnie z analogią Pisma Świętego. Ignoruje on niuanse tekstu Księgi Wyjścia i traktuje faraona jako bierną ofiarę Bożego działania. Po raz kolejny błąd ten jest niezrozumiały, ponieważ Kalwin komentując tekst Księgi Wyjścia wie, że "zatwardzanie" oznacza danie faraonowi przez Boga odwagi, aby kontynuował działania, które sam już obrał. Kalwin wielokrotnie wyjaśnia tę koncepcję w ten sposób, choć czasami mówi o niej tak, jakby oznaczała, że Bóg przeznaczył faraona na potępienie.³⁵ Gdy Kalwin pisze *Institutio...*, tak przemyślane zrozumienie niestety jest nieobecne. Twierdzi tam jednolicie, jakby Bóg był jedynym, który dokonywał wyborów zapisanych w tym fragmencie, proponując w ten sposób historycznie niewiarygodne znaczenie.

34 Orygenes, *De Principiis*, 3.1.8-11 (tekst grecki i łaciński) w *The Ante-Nicene Fathers*, 4:308-12. Hieronim, *To Paulinus*, list 85, punkt 3 w *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, druga seria, Philip Schaff i Henry Wace, eds. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979) 6:182. Aktualnie zarówno Morris, jak i Cranfield wskazują na to samo. Patrz Morris, str. 361 i Cranfield, str. 488.

35 Zatwardzanie w sensie pobudzającym ma miejsce w *Księdze Wyjścia*, str. 101-102, 140-141, 156, 163-164, 167, 175, 180, 185, 205 i 240, ale w sensie odrzucenia występuje na str. 152-153, 194 i 210.

Wersety 19-20 Czy nie można zadawać Bogu pytań dotyczących zbawienia i potępienia?

Podobnie jak jego błąd w interpretacji wersetów 16-18, błąd Kalwina w interpretacji wersetów 19-20 pochodzi z przypisania historycznie niewiarygodnych znaczeń tekstom biblijnym, których Paweł używa do sformułowania swojej argumentacji. Tym razem Kalwin ignoruje biblijne tło języka Pawła o garncarstwie i glinie w wersetach 20-21. Dlatego też źle rozumie myśl Pawła i dowodzi z tych wersetów, że nikt nie może mierzyć Bożych działań w stosunku do ludzkości według standardu sprawiedliwości. Komentując ten fragment Kalwin wyjaśnia, że "beznadziejne jest spieranie się z Bogiem", że wybranie jednych przez Boga i potępienie przez niego pozostałych jest "tajemnicą, której nasze umysły nie pojmują, ale którą powinniśmy się zachwycać w uwielbieniu", i że "(...) już nawet badanie przyczyn woli Bożej jest czymś bardzo złym. (...) Kiedy więc ktoś pyta, dlaczego Bóg tak uczynił, musimy odpowiedzieć: bo tak zechciał."³⁶

Aby poprzeć swoje twierdzenie, że ludzie nie powinni pytać Boga o zbawienie własne lub kogokolwiek innego Kalwin opiera się na swoim własnym zrozumieniu obrazu garncarza użytego przez Pawła. Pisze on: "[Paweł] tłumi tę arogancję spierania się z Bogiem przez najwłaściwszą metaforę (...)".³⁷ To zrozumienie jest niestety naznaczone zaniedbaniem przez Kalwina sposobu, w jaki Stary Testament używa tej metafory, oraz tego, jak sam Paweł używa jej w innym fragmencie. Pierwsze odniesienie do Boga jako garncarza i ludzkości jako gliny ma miejsce w Księdze Izajasza 29:16, gdzie prorok używa tego obrazu do wykazania, że Bóg ma pełną wiedzę o ludzkich planach i działaniach. Następnym odniesieniem jest Księga Izajasza 45:9, gdzie Bóg mówi, że nikt nie powinien kwestionować jego wykorzystania Cyrusa do odbudowy Jerozolimy. Izajasz ponownie używa tego obrazu w 64:8, gdy Izrael prosi Boga o miłosierdzie, ponieważ są oni dziełem Jego ręki. Pan stosuje tę metaforę, gdy posyła Jeremiasza do domu garncarza, jak zapisano w Księdze Jeremiasza 18. Tutaj Jeremiasz jest świadkiem frustracji garncarza, który próbuje zrobić jeden rodzaj naczynia z bryły gliny, a następnie zmienia swój plan i robi inny rodzaj naczynia. Bóg chce, aby Jeremiasz nauczył się, że nie jest tak, jakoby garncarz suwerennie kształtował glinę zgodnie z jego nieznoszącą sprzeciwu wolą, lecz z uwagi na to, iż różne bryły gliny nadają się do różnych rodzajów naczyń, garncarz musi adekwatnie reagować na rodzaj gliny znajdujący się w jego ręku. Nauka teologiczna tego fragmentu polega na tym, że Bóg nie jest arbitralny, lecz dynamicznie reaguje na działania ludzkie w udzielaniu błogostawieństwa i wywieraniu sądu. Ostateczne zastosowanie ceramicznego obrazu w Biblii pochodzi od samego Pawła, kiedy w 2 liście do Tymoteusza 2:20-21 wzywa on ludzi do oczyszczenia się, aby mogli zostać użyci do

³⁶ *Rzymian*, str. 207 i 209 oraz *Institutio...*, 3.23.2, str. 949. Podobne idee można znaleźć również w *Rzymian*, str. 203 i 210 jak i w *Institutio...* 3.22.11, str. 947, 3.23.1, str. 948, 3.23.2, str. 949, 3.23.8, str. 957, 3.24.17, str. 987.

³⁷ *Rzymian*, str. 210.

szlachetnych celów.³⁸

Z tych biblijnych zastosowań metafory garncarskiej wynika, że ma ona różne znaczenia, ale żadna z nich nie oddaje idei samowolnej władzy nad duszami jednostek, którą Kalwin jej przypisuje. W rzeczywistości dwa razy metafora ma dokładnie odwrotne znaczenie: Bóg używa jej, aby powiedzieć Jeremiaszowi, że bierze pod uwagę ludzkie działania przy określaniu Jego reakcji, a Paweł zachęca ludzi, aby stali się szlachetnymi naczyniami. Najbliższe zrozumieniu Kalwina jest zastosowanie metafory odnośnie Cyrusa w Księdze Izajasza, ale nawet tutaj przedmiotem dyskusji nie jest zbawienie czy potępienie jednostki, lecz realizacja planu zbawienia. Bóg nie zastrzega sobie niekwestionowanego prawa do zbawienia czy wysłania do piekła poszczególnych ludzi, lecz prawo do wybrania poganina w celu realizacji swojego zamiaru na ziemi.³⁹

Możliwe, że używając obrazu garncarza i gliny Paweł wyciąga ten obraz z jego biblijnego kontekstu nadając mu wyjątkowe znaczenie zgodne ze zrozumieniem Kalwina. W tym przypadku intertekstualne kryteria historycznej wiarygodności, spójności tematycznej i wystarczalności dowodzą, że jest to mało prawdopodobne - a to z trzech powodów. Pierwszym jest Boża tolerancja na zadawanie pytań przez Jego stworzenia. Jeżeli Kalwin ma rację, że nikt nie ma prawa przemawiać do Boga odnośnie zbawienia, to dlaczego Bóg zachęca Abrahama do takiego właśnie postępowania w sprawie Sodomy (Rdz 18)? Miejmy na uwadze, jak Mojżesz przekonywał Boga, żeby zaniechał zniszczenia Izraela (Wj 32). Drugim powodem wątpliwości co do interpretacji Kalwina jest fakt, że zarówno u Jeremiasza jak i w użyciu tego wyrażenia przez Pawła w drugim fragmencie wyłania się dokładnie przeciwna koncepcja. Bóg mówi Jeremiaszowi, że reaguje, a Paweł mówi ludziom, aby się oczyścili, stając się pożytecznymi naczyniami. Ostatecznie, trzecim i najsilniejszym powodem odrzucenia proponowanej przez Kalwina interpretacji tych wersetów jest brak konieczności takiej interpretacji. Tutaj stosuje się kryterium wystarczalności. Nie ma potrzeby szukać nowego wyjaśnienia tego obrazu, ponieważ utrwalone znaczenie doskonale do niego pasuje. Język Pawła jest tutaj najbliższy temu z Księgi Izajasza 45, gdzie nie można poddawać w wątpliwość tego, jak Bóg przypisuje funkcje w realizowaniu planu zbawienia. Ponieważ użyty przez Pawła zwrot jest tak bardzo podobny, najbardziej satysfakcjonująca jest podobna interpretacja jego znaczenia. Przez cały czas Paweł pisał o tym, jak Bóg używa różnych ludzi w swoim planie zbawienia świata. Tutaj używa obrazu zaczerpniętego z Księgi Izajasza oraz tamtejszego znaczenia, aby podkreślić ponownie myśl, że Bóg suwerennie przypisuje każdemu miejsce w realizacji planu zbawienia i nikt nie może kwestionować swojej roli. Kalwin błędnie importuje całkowicie niebiblijne znaczenie do metafory Pawła i w ten sposób błędnie rozumie jego myśl.

38 Hays, str. 65-66, popiera takie rozumienie obrazu Pawła.

39 Dunn twierdzi, że bardziej oczywistym użyciem metafory garncarskiej nie jest mówienie o zbawieniu czy potępieniu jednostek, lecz o "naczyniach do różnych zastosowań w historii...". Patrz Dunn, str. 557.

Werset 21-24 Czy Bóg stwarza niektórych ludzi tylko po to, by ich potępić?

Wydawać by się mogło, że analiza intertekstualna nie pomoże w zrozumieniu wersetów 21-24, ponieważ Paweł nie cytuje bezpośrednio Starego Testamentu w tym fragmencie. Jednakże chociaż Paweł nie cytuje wprost żadnego tekstu Pisma Świętego, jest oczywiste, że wciąż ma na myśli kwestię faraona. Tutaj kryterium wystarczalności jest najbardziej użyteczne. Ukazuje ono, że Kalwin błędnie interpretuje te cztery wersety. Kalwin jak dotąd nie rozumiał dokładnie odpowiedzi Pawła na oskarżenie o to, że ponieważ większość Żydów nie została zbawiona, to Słowo Boże musiało zawieść. Wciąż odczytuje on odpowiedź Pawła tak, jakby Paweł twierdził, że Bóg nigdy nie planował zbawienia wszystkich Żydów. Według Kalwina Bóg wybiera jednych do zbawienia, a innych na potępienie. W świetle tego zrozumienia Kalwin twierdzi, jakoby wersety 21-24 uczyły, że Bóg stworzył niektórych ludzi aby dostąpili zbawienia, a innych aby zostali potępieni. Komentując te wersety pisze on: "(...) Bóg określa [wieczny] stan każdego człowieka zgodnie ze swoją wolą", "(...) zanim ludzie się urodzą, ich los jest przypisany każdemu z nich przez tajemną wolę Bożą", "(...) upadek bezbożnika jest (...) zarządzony przez Jego plan i wolę", oraz "(...) bezbożnicy zostali stworzeni konkretnie w tym celu: aby zginąć".⁴⁰ W *Institutio...* potwierdza on tą samą ideę pisząc: "(...) przypisanie przygotowania do zniszczenia czemukolwiek innemu jak tajemnemu planowi Boga jest całkowicie niespójne".⁴¹

Najbardziej oczywistym błędem Kalwina jest nietrafna interpretacja wersetu 21. Tutaj Paweł pisze, że Bóg czyni niektórych "naczyniami kosztownymi, a innych pospolitymi". Prawdą jest, że słowo którego Paweł używa, ἀτιμία, może oznaczać hańbę, wstyd lub niesławę, jednak w tym kontekście jego najbardziej oczywiste znaczenie, uchwycone przez anglojęzyczne tłumaczenia RSV i NIV, to: "prosty" lub "powszechny".⁴² Kalwin nie odczytuje ze słów Pawła tego prostego znaczenia, ale wpisuje w nie własną, niewłaściwą interpretację. Traktuje ten werset tak, jakby tekst mówił, że Bóg uczynił jednych dla szlachetnych celów, a innych dla zniszczenia. Odnosząc się do tych stworzonych do powszechnego użytku, Kalwin używa określeń "zrujnowanie", "zguba" i "zniszczenie".⁴³ Paweł nie twierdzi, że Bóg jest garncarzem, który tworzy naczynia wyłącznie w celu ich roztrzaskania i pokazania przez to swojej mocy nad nimi. Chodzi mu o to, że Bóg wybiera niektórych ludzi, aby odegrali pewną funkcję w Jego szlachetnym planie zbawienia świata i pozwala innym dzielić

⁴⁰ *Komentarz do Listu do Rzymian*, str. 203, 207 i 208. Kalwin jeszcze trzy razy potwierdza ten pomysł na stronach 211 i 212.

⁴¹ *Institutio...* 3.23.1, str. 948. W 3.23.11, str. 959 kontekst wskazuje na to, że naczynia wykonane dla hańby są potępione i ten sam aspekt powtarza się w I 3.23.12, str. 961 oraz w I 3.24.13, str. 979.

⁴² Cranfield podkreśla to szczególnie w swoim tekście i w przypisie: "garncarz nie robi zwykłych, codziennych naczyń tylko po to, by je zniszczyć." *Patrz Cranfield*, str. 492.

⁴³ *Institutio...* 3.23.1, str. 948.

wspólne losy ludzkości.

W następnym wersecie Paweł wyjaśnia, jak Bóg może wykorzystać nawet złych ludzi do uczestniczenia w Jego szlachetnym planie. Niestety, do tego tekstu Kalwin ponownie wpisał obce mu znaczenie. Paweł nadal mówi o realizacji planu zbawienia i o tym, jak Bóg czasami odracza karanie bezbożnych, aby dać swoim planom czas na osiągnięcie dojrzałości. Paweł wykorzystuje Wyjście z Egiptu aby pokazać, jak Bóg może wykorzystać nawet złych ludzi do osiągnięcia swoich dobrych celów. Nie mówi on wyraźnie, że wersety 22-24 odnoszą się do opowieści Wyjścia, ale można je najlepiej zrozumieć w tym kontekście. Bóg mógł ukarać faraona wraz z początkiem jego nieposłuszeństwa, kiedy grzech faraona najpierw sprowokował gniew Boga i skazał go na zniszczenie, ale tak nie uczynił. Zamiast tego Pan z wielką cierpliwością znosił grzechy faraona, jego powtarzające się odmowy wypuszczenia Izraela, by móc ukazać swoją moc w rozmaitych plagach, a miłosierdzie Jego wybranemu ludowi w jego cudownym wybawieniu. Gdyby Bóg zabił faraona po jego pierwszej odmowie wypuszczenia jego ludu, sprawiedliwości stałoby się zadość, ale moc Boża przeciwko bogom Egiptu nie zostałaby objawiona. Pozwalając faraonowi żyć nawet po tym, jak zasłużył sobie na śmierć, Bóg stworzył sposobność do trwałego wykazania, że jest On Panem nieba i ziemi. Odczytanie tekstu wprost jak najbardziej ma sens i wpisuje się w kontekst, w którym Paweł wspomina o faraonie. Chryzostom rozumiał to w ten sposób około roku 400, więc Kalwin łamie kryterium historii interpretacji swoją nowatorską wykładnią.⁴⁴ Nie musiał spekulować na temat "tajemnej woli Boga" ani zakładać, co Bóg czyni "przed narodzeniem człowieka". W tym rozumieniu tekstu faraon stał się "obiektem gniewu" nie przed swoimi narodzinami, ale kiedy rozpałił gniew Boga, grzesząc przeciwko Niemu. Był on "przygotowany do zniszczenia" nie dlatego, że został "stworzony w określonym celu czyli na zagładę", ale dlatego, że zasłużona kara została mu odroczone. Paweł daje historyczny przykład, jak Bóg może dać złemu człowiekowi ważną funkcję w swoim planie zbawienia świata, nie omawiając tego, co Bóg czyni w wieczności z przeznaczeniem nieśmiertelnych dusz. Kalwin usuwa przykład Pawła z wymiaru historii i zamienia go w teologiczne domysły.⁴⁵

Traktowanie przez Kalwina wersetów 22-24 w Rzym. 9 jest charakterystyczne dla jego podejścia do całego rozdziału. Odczytuje jego wersety w oderwaniu od ich starotestamentowego tła i interpretuje je w świetle własnej, wieloznacznej i błędnej interpretacji kwestii wybrania. Ponieważ Kalwin nie dostrzega, że "nie wybrany" niekoniecznie oznacza "potępiony", odczytuje cały rozdział jako obronę Bożego prawa do zbawienia jednych i potępienia innych. Ten fundamentalny błąd w odczytywaniu tekstu prowadzi go do kolejnych błędów polegających na pominięciu hebrajskiego idiomu użytego

44 Chryzostom, *Homilies on Romans*, Nr. 16 w *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, pierwszy nakład, Philip Schaff, ed. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979) 11:468.

45 Dunn odrzuca odczytywanie tych wersetów w znaczeniu podwójnej predestynacji. Patrz Dunn, str. 559-560.

przez Boga, do spłylenia pełnego niuansów Bożego postępowania z faraonem przedstawionego w Księdze Wyjścia, do lekceważenia biblijnego tła wypowiedzi Pawła odnośnie garncarza, a także do dehistoryzacji dowodzenia Pawła, że Bóg używa złych ludzi do realizacji swoich dobrych celów. Objaśniając Rzymian 9 Kalwin oferuje interpretacje, które naruszają cztery z siedmiu kryteriów analizy intertekstualnej: spójność tematyczną, wiarygodność historyczną, historię interpretacji, oraz wystarczalność.

Jeśli Kalwin jest w błędzie, to jak powinniśmy rozumieć Rzymian 9?

John Piper twierdzi w swojej apodyktycznej monografii na temat tego rozdziału, że poza egzegetycznym schematem Kalwina żaden schemat nie udziela odpowiedzi na te poważne zagadnienie, które Paweł porusza w 9 rozdziale listu do Rzymian: "Dlaczego tak niewielu Żydów zostało zbawionych?" Przeprowadzona przez Pipera analiza, która jest zgodna z Kalwinem wskazuje, że odpowiedzią Pawła jest to, że Bóg nie chce ich zbawić.⁴⁶ Taka odpowiedź, nawet jeśli jest przedstawiona, jak ta Pipera - z troską o tekst i świadomością przeciwstawnych punktów widzenia - jest niewystarczająca. Piper słusznie zwraca uwagę na to, że cały rozdział opiera się na prawidłowym zrozumieniu Księgi Wyjścia 33:19. Jego zdaniem ten kluczowy tekst ma podkreślać "suwerenną wolność Boga" w ograniczaniu udzielania przez Niego miłosierdzia.⁴⁷

Z wyżej wymienionych powodów pogląd ten jest niewłaściwy. Prawdą jest, że niektórzy żydowscy rabini i chrześcijańscy teolodzy poparli go, ale ich autorytet nie może przeważać nad idiomem hebrajskim, kontekstem w którym Bóg go wypowiada i sposobem jego zastosowania przez Pawła w swojej argumentacji. Ponieważ Piper, podobnie jak Kalwin, błędnie zrozumiał centralny tekst w argumentacji Pawła, nie jest on w stanie zobaczyć, w jaki sposób Paweł broni sprawiedliwości Bożej.

Pawłowa próba usprawiedliwienia Boga i jego obrona Bożej sprawiedliwości i nie polega na tym, że Bóg chce zbawić tylko kilku Żydów. Jego odpowiedź nie pojawia się tylko w wersetach 1-23 z 24-33 jako przejście do izraelskiej nadziei eschatologicznej omówionej w rozdziałach 10 i 11. Za to werset 32 odpowiada na pytanie. Paweł mówi, że tak mało Żydów jest zbawionych, ponieważ nie dążą do sprawiedliwości i zbawienia przez wiarę. Oczywiście Paweł dochodzi do tego wniosku dopiero po nieco dłuższej argumentacji. Zaczyna od przedstawienia dobrodziejstw Żydów, akcentując je w punktach wymienionych w wersetach 3-5, gdzie wspomina o kluczowej roli Izraela w realizacji planu zbawienia. Następnie mówi, że sam fakt odegrania przez Żydów ważnej roli w planie zbawienia nie oznacza, iż każdy pojedynczy Żyd jest zbawiony. Takie zrozumienie pochodzi z wersetów 6-9, gdzie Paweł wskazuje, że tak jak nie wszyscy potomkowie Abrahama są jego dziećmi, tak i fizyczni

⁴⁶ John Piper, *The Justification of God* (Grand Rapids: BakerBooks, 1993), str. 58, 73, 218.

⁴⁷ Tamże, str. 88.

potomkowie niekoniecznie są dziećmi Bożymi. Odpowiedzią Pawła na pytanie o nieznaczną ilość żydowskich chrześcijan jest wskazanie na fakt, że odgrywanie pewnej roli w realizacji planu zbawienia nie gwarantuje miejsca w niebie.⁴⁸

Po stwierdzeniu, że można być ważną postacią w planie zbawienia nie będąc zbawionym, Paweł wprowadza kontrast między Ezawem i Jakubem w wersetach 10-13 nie po to, aby twierdzić, że jeden został zbawiony, a drugi potępiony, ale po to, aby pokazać, że wybór człowieka przez Boga do odegrania roli w zbawieniu świata nie mówi nic o sprawiedliwości jednostki lub jej osobistej zasłudze. Nic z tego, co zrobił Jakub czy Ezaw, nie miało wpływu na ich miejsce w Bożym planie zbawienia. Biblia mówi, że Bóg umiłował Jakuba i naród, który się od niego narodził, co oznacza, że dał im uprzywilejowaną rolę bycia nośnikami Jego zbawienia. Z drugiej strony Ezaw był mniej kochany, ponieważ on i jego potomkowie nie mieli do odegrania żadnej szczególnej roli. Czy ten wybór jednego, a nie drugiego do zajęcia miejsca w planie zbawienia oznacza, że Bóg jest niesprawiedliwy? Te oto pytanie Paweł zadaje i odpowiada na nie w wersetach 14-15. Paweł woła: "Bynajmniej!" Zamiast nawet być bliskim niesprawiedliwości, Bóg w swej niezwyklej naturze jest wyjątkowo miłosierny i współczujący!

Paweł właśnie wykazał, że odgrywanie roli w planie zbawienia nie zależy od ludzkiej dobroci ani zasługi. Tym mniej zależy to od chęci lub wysiłku danej osoby. Wersety 16-18 apelują do nas, abyśmy spojrzeli na faraona: nie chciał on współpracować z Bożym planem, ale Pan użył go do ogłoszenia imienia Bożego na całej ziemi. Bóg może przydzielać ludziom dobre lub złe funkcje i nikt nie może kwestionować planu Bożego. Spójrzmy na przykład Cyrusa. Był on równie niewierzący jak faraon, ale Bóg użył go do dobrego planu odbudowy Jerozolimy. Tak jak garncarz używa jednej części bryły gliny do ozdobnego wazonu, a drugiej do pospolitego dzbanka wodnego, tak też Bóg przypisuje określone miejsca w realizacji swojego planu zbawienia. Jedni otrzymują dobre funkcje, a inni złe, nie według ich dobroci lub pragnienia, ale według planu Bożego. Jest to przesłanie wersetów 16-21.

Aby podkreślić to jeszcze wyraźniej, w wersetach 22-29 Paweł twierdzi, że Bóg czasami ogranicza swój sąd i wstrzymuje się przed wylaniem sądu na grzesznych ludzi. Kiedy to odpowiada jego dalekosiężnemu planowi, Bóg odłoży ukaranie ich, aby ukazać bogactwo Swojej chwały przedmiotom Jego miłosierdzia. Bóg wielokrotnie pozwalał faraonowi nie być posłusznym, nie dlatego, że był zbyt słaby, aby go ukarać, ale po to, aby użyć uporu faraona dla podkreślenia swojej wielkości.

Celem Boga w wypracowaniu swojego planu zbawienia jest zbawienie zarówno Żydów, jak i Pogan. Ci,

⁴⁸ Teodoret z Cyru zwraca na to uwagę w swoim komentarzu do 9 rozdziału listu do Rzymian. Twierdzi, że Paweł spiera się z Żydami o to, iż zbawienie jest udzielane przez wiarę, a nie przez Prawo. Celem Pawła w tym rozdziale jest "potępienie niewiary Żydów". Cytowany u Parmentiera, str. 9.

którzy odpowiedzieli Bogu w wierze, otrzymali Jego sprawiedliwość, ale ci, którzy zabiegali o nią przez uczynki, nie otrzymali jej. Nie, Słowo Boże nie zawiodło, ale wielu Żydów, pomimo ich wybitnej roli w planie zbawienia nie jest zbawionych, ponieważ nie odpowiedzieli Bogu wiarą, tak jak uczynił to dawno temu Abraham, jak pokazują wersety 30-33.

Analiza intertekstualna wyraźnie pokazuje, że Kalwin błędnie zinterpretował Rzymian 9. Zastosowanie siedmiu testów Haysa do poszczególnych wersetów dowodzi, że Kalwin pomylił się w czterech z siedmiu metod przez niezrozumienie starotestamentowego tła argumentacji Pawła. Co więcej, testowanie całego fragmentu według tych kryteriów pokazuje, że Kalwin nie zdaje pozostałych trzech testów Haysa: tych dotyczących spójności tematycznej, historii interpretacji i wystarczalności. Czytanie Rzym. 9 jako dygresji dotyczącej indywidualnego wybrania zagnieżdżonego w dyskusji o rolach wiary i prawa w procesie zbawienia niszczy spójność ogólnej argumentacji listu Pawła.⁴⁹ Z wyjątkiem Augustyna, żaden z ważniejszych autorów nie odczytuje tekstu w taki sposób, w jaki robił to Kalwin. Kalwin zatem nie zdaje testu z historii interpretacji. Ostatecznie najważniejszym testem jest test wystarczalności. Czy proponowana interpretacja ma sens? W tym przypadku Kalwin zawodzi najbardziej rażąco. Gdy Kalwin odpowiada na pytanie: "Dlaczego tak niewielu Żydów jest zbawionych?" wskazując na niepojęte Boże wybranie, jego odpowiedź przeczy całemu Listowi do Rzymian, mówiącemu o prawdzie, miłości i sprawiedliwości Boga.

Według listu do Rzymian sprawiedliwość Boża nie jest ukazywana w udzielaniu przez Boga miłosierdzia i gniewu wobec kogokolwiek On zechce, ani, jak mówi Piper, w "*Jego niezachwianym zobowiązaniu do zachowania czci swego imienia i ukazywania Jego chwały* [podkreślenie w oryginale]"⁵⁰, lecz w Jego zbawianiu ludzkich dusz przez wiarę "od pierwszej do ostatniej" (Rz 1:17). Tak, Bóg jest suwerenny, ale nie jest kapryśny. Rzymian 9 nie naucza, że Bóg chcąc nie chcąc zbawia jednych i potępia innych. We wczesnym kościele Orygenes, Ireneusz, Chryzostom i Hieronim sprzeciwili się takiej interpretacji tekstu. Zamiast nauczać Bożego determinizmu, rozdział ten wpisuje się w resztę tej księgi i w resztę Biblii, aby uświadomić nam, że Bóg ratuje tych, którzy z wiarą odpowiadają na Jego dar. Nie ma miejsca na ludzką chwałę, ponieważ nawet wiara, która jest konieczna aby odpowiedzieć na Bożą łaskę, przychodzi od Boga. Jak mówi Jan, Jezus jest światłością oświecającą każdego człowieka (Jan 1:9). I tak jak nie ma miejsca na ludzkie chwalenie się po otrzymaniu daru, tak samo nie ma miejsca na obwinianie Boga, gdy dar jest odrzucany. Kalwin całkiem niepotrzebnie się obawiał: poprawne zrozumienie 9 rozdziału listu do Rzymian wyzwala nas od wierzenia w "straszny" dekret.

⁴⁹ Dunn mówi, że "uznanie spójności i kulminacyjnego charakteru tych rozdziałów w odniesieniu do argumentacji Rzymian jako całości zdecydowanie wzmacnia powszechny obecnie sprzeciw wobec dawnych prób interpretacji rozdziałów 9-11 będącej głównie objaśnieniem dogmatu predestynacji w relacji do jednostki (...)" Patrz Dunn, str. 520.

⁵⁰ Piper, str. 219.

Przekład na język polski: Paweł Pajda

Źródło oryginalnego tekstu:

<http://evangelicalarminians.org/wp-content/uploads/2015/03/White.-Calvin%E2%80%99s-Five-Point-Misunderstanding-of-Romans-9.pdf>

Przetłumaczono i zamieszczono za osobistą zgodą autora.