

# Jan Stępień

---

## Przywileje Ludu Bożego w świetle Rzym 9,4

---

Collectanea Theologica 37/1, 55-65

---

1967

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JAN STĘPIEŃ, WARSZAWA

## PRYWILEJE LUDU BOŻEGO W ŚWIETLE RZYM 9,4

Przywileje ludu Bożego, które wymienia św. Paweł w Rzym 9,4, ukazują w rzeczy samej najistotniejsze aspekty wybraństwa Bożego, określając jednocześnie po wszystkie czasy podstawę najwyższej godności człowieka. Przywileje te, zgodnie z nauką apostoła, dziedziży lud Boży Nowego Przymierza — Kościół. Artykuł ten będzie więc przyczynkiem do częściowego pogłębienia drugiego rozdziału soborowej Konstytucji o Kościele, zatytułowanego: O ludzie Bożym.

W liście do Rzymian w rozdziale od 9 do 11 przedstawia św. Paweł rolę Żydów w historii zbawienia, tłumacząc ich aktualną niewierność i określając ich miejsce w Kościele. Na wstępie wyraża apostoł wielki ból z powodu niewierności Żydów oraz gotowość poświęcenia siebie, tzn. swego zbawienia, gdyby to było możliwe, dla zbawienia swych braci według ciała (Rzym 9,1—3). I bezpośrednio potem wymienia przywileje, którymi Bóg Żydów obdarzył, pisząc tak:

„Którzy są Izraelitami  
których jest synostwo  
i chwała  
i przymierza  
i prawodawstwo  
i kult  
i obietnice,  
których ojcowie,  
i z których co do ciała Chrystus (Rzym 9,4-5).

### 1. IZRAELICI

Od czasu odnowy religijnej za Ezdrasza i Nehemiasza, a zwłaszcza od powstania Machabeuszów Żydzi palestyńscy nazywali siebie Izraelitami, synami Izraela, Izraelem. Na diasporze natomiast nazywali się Żydami, tak jak nazywali ich powszechnie obcokrajowcy. Nazwą „*Izrael*” posługiwano się tylko w formułach biblijno-liturgicznych.

Filo i Józef Flawiusz poszerzyli nieco ten zwyczaj: Filo używa

terminu Izrael, kiedy cytuje St T, lub kiedy pisze pod jego wpływem, a Józef Flawiusz określa nim dawnego Izraela<sup>1</sup>.

A jakie znaczenie ma ten termin u św. Pawła — i konkretnie w Rzym 9,4? Aby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba najpierw ustalić, co on oznacza w St. T, z którym św. Paweł jest nierozdzielnie związany. Znaczenie tego imienia i związaną z nim treść teologiczną będziemy mogli ujrzeć dopiero w świetle okoliczności, w jakich Jakub to imię otrzymał. Przedstawia je Księga Rodzaju, rozdz. 32, opisując zmagania się Jakuba z Bogiem.

Postać patriarchy Jakuba zajmuje w Piśmie św. miejsce uprzywilejowane. Jego dwunastu synów stanie się naczelnikami dwunastu plemion wybranego przez Boga ludu. Bógu miłował Jakuba, ale Jakub daleki był od ideału: był podstępny i chciwy. Nie bez racji nosi imię Jakub, co według ludowej etymologii oznacza tego, który chwytą za piętę; w dalszym znaczeniu — tego, który pozbawia kogoś posiadanych praw. Istotnie pozbawił swego brata pierworodztwa (Rodz 27,36). Obawiając się zemsty z jego strony udał się za radą swej matki, Rebeki, do jej brata, Labana, mieszkającego w Harranie, w Mezopotamii. Pracował tu lat dwadzieścia, zdobywając sprytem, podstępem wiele stad bydła, co na pewno nie było miłe Labanowi (Rodz 28—30). Przewidując reakcję ze strony Labana, Jakub opuszcza potajemnie Harran wraz z żonami i dobytkiem, by wrócić do Kanaanu, do swego ojca. Laban dopędza go w Galaadzie. Załatwiono tu sporne sprawy i ugodę przypieczętowano przymierzem (Rodz 31). Niebezpieczeństwo jedno minęło. Pozostało jednak drugie, wcale nie mniejsze — zemsta ze strony Ezawa, który szedł przeciw Jakubowi z orszakiem czterystu ludzi (32,6). Zrozumiałe, że „Jakub zląkł się bardzo i strwożył” (32,7a). Rozdzielił przezornie lud i trzody na dwa hufce, wydzielił dary dla Ezawa, przeprowił nocą karawanę przez potok Jabok (wschodni dopływ Jordanu) i został sam (32, 7b—24).

W takich okolicznościach (lęk przed zemstą ze strony Ezawa, noc samotność) rozpoczyna się podana przez źródła Jahwistyczne walka Jakuba z Bogiem (por. Oz. 12,4—6). Otóż w czasie tej walki, kiedy Jakub mężnie i wytrwale domaga się błogosławieństwa (32,27), pada ze strony Boga pytanie: „jakie jest twoje imię?” (32,28). Patriarcha odpowiedział: Jakub. I wtedy to usłyszał: „Nie będę cię więcej nazywać Jakubem, ale Izraelem, ponieważ zmagaleś się z Bogiem i z ludźmi i zwyciężyłeś” (32,29).

Niezależnie od tego, czy przedstawione tu wydarzenie jest historyczne, czy nie, nie ulega wątpliwości, że autor natchniony nadał tu nazwie *Izrael* sens religijny: wybrany i umiłowany przez Boga

<sup>1</sup> Por. von Rad, K. G. Kuhn, W. Gutbrod, *Theol., Wört zum N. T.*, III, 361—364; L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul* (Unam Sanctam, 10) Paris<sup>2</sup> 1948, 11; ks. St. Łach, *Izrael*, P. E. B. I, 501.

patriarcha zmagał się z Bogiem i zwyciężył, otrzymując błogosławieństwo. *Izrael* przeto w tym świetle to nie tylko imię własne, synonim imienia Jakub, ale to nowe potwierdzenie wybrania i umiłowania Bożego, łącznie z przywilejem zwycięskiego zmagania się z Bogiem. Bliższe określenie pełnej treści tego przywileju należy do teologii ascetycznej i mistycznej. Obowiązkiem biblisty jest stwierdzenie, iż otwiera się tu wdzięczne pole dla stworzenia nowej syntezy w oparciu o interpretację tekstów Starego i Nowego Testamentu, mówiących o zmaganiach się człowieka z Bogiem. Wydaje się bowiem, że sama wytrwałość w modlitwie, którą akcentowała tutaj egzegeza patrystyczna ze św. Janem Chryzostosem na czele, nie wyczerpuje treści przywileju, zawartej w nazwie *Izrael*.

I w tym też pełnym znaczeniu wolno nam odczytać ten termin u św. Pawła w Rzym 9,4, do czego upoważnia nas najbliższy kontekst, tj. wiersz czwarty i piąty, gdzie wymienione są przywileje ludu Bożego, a głównie kontekst dalszy — rozdziały 9-11, gdzie ukazana została rola Żydów w historii zbawienia. *Izrael* zatem w Rzym 9,4 oznacza lud taki, jakiego Bóg chciał, lud wybrany, lud, który posiada także przywilej zwycięskiego zmagania się z Bogiem. Tę treść zawiera również formuła „*Izrael Boży*” w Gal 6, 16, określająca cały lud chrześcijański — prawdziwego Izraela według planów Boga.

## 2. SYNOSTWO

Terminu *hiothesia* nie spotykamy w LXX. W greckiej literaturze klasycznej i w papirusach wyraz ten używany jest w znaczeniu czynnym i biernym. W znaczeniu czynnym określa akt prawny adopcji, usynowienia, w biernym zaś — stan tego, który został usynowiony, godność syna adoptowanego<sup>2</sup>.

W Nowym Testamencie terminem *hiothesia* posługuje się tylko Paweł (pięć razy), określając nim normalnie godność chrześcijan, którzy przez wiarę w Jezusa Chrystusa stają się synami Bożymi i dziedzicami (Gal 3,26; 4,5—7; Rzym 8,14—17; Ef 1,5). To usynowienie w sensie pełnym jest równoznaczne z życiem chwalebny po zmartwychwstaniu ciał (Rzym 8,23).

Tylko jeden raz w naszym tekście — Rzym 9,4 *hiothesia* odnosi się do historycznego Izraela, podkreślając tym jego uprzywilejowane miejsce pośród pozostałych narodów i pierwszeństwo chronologiczne przed chrześcijanami: byli przed tymi ostatnimi synami Bożymi przez adopcję.

W rzeczy samej synowie Izraela (synowie Jakuba, potomstwo Abrahama) nazywani są często w St T synami *hioi*, względnie dzie-

<sup>2</sup> Por. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris<sup>3</sup> 1961, 1348.

ćmi — tekna Jahwe (Wj 4,22; Powt Pr 14, 1; Iz 1,2; Oz 2,1 itd.). Pierworodnym synem Jahwe nazwany jest Izrael (Wj 4,22; Ekli 36,11) i Efraim (Jer, 31,9; por. 31,20), a Jahwe — ojcem Izraela (Powt Pr 32,6; Iz 63,16; 64,7; Mal 1,6; 2 Król 7,14). Nazwa ta wiąże się ściśle z ideą wybrania ludu Izraelskiego i jej realizacją w przy mierzu synaickim, na skutek którego Izrael stał się szczególną własnością Jahwe, Jego dziedzictwem, królestwem kapłanów, Jego ludem świętym (Wj 19,5—6; Powt Pr 7,6; 14,2; 32,9; 1 Król 10,1; 2 Król 20,19; 21,3 itd.), a Jahwe — jedynym Bogiem Izraela (Wj 20,5; Powt Pr 6,4; Oz 2,25 itd.).

Chodzi tu nie o chwałę w znaczeniu potocznym, tzn. o świetność Izraela na tym świecie. Użyty tu przez św. Pawła wyraz gr. *doxa* jest odpowiednim hebr. *kabod*, co w St T, w tradycji P, oznacza widzialne objawienie się Boga pośród swego ludu na pustyni, (Wj 16,10), na Synaju (Wj 24, 15—18), w przybytku (Wj 40, 34—38; Lb 9,15—23; 10,11—12.34) i w świątyni (3 Król 8,10—12; Ez 10,3—4. 18 20 itd.)<sup>3</sup>.

### 3. CHWAŁA

W czasach mesjańskich, względnie eschatologicznych chwała Boża według zapowiedzi proroków zstąpi z nieba już nie tylko na świątynię (Ag 2, 7; Iz 60, 13); Ez 43, 1—5; 44, 4), ale i na Jerozolimę (Zach 2,9; Iz 60,1; Bar 5, 1. 2), na „resztę Izraela” (Iz 4, 2—6) i na wszystkich Izraelitów (Iz 45, 24—25; Bar 5, 7, 9)<sup>4</sup>. Piękną tego ilustracją jest znana wizja prorocza, zapisana w Iz 60, 1—6, którą czytamy w uroczystość Epifanii — Objawienia Pańskiego. Oto ona:

- 1 „Powstań, rozpromień się, bo przyszła światłość twoja  
i chwała Pańska weszła nad tobą
- 2 choć ciemności okrywają ziemię  
a w mroku naród spowity.  
Nad tobą wszędzie Pan  
a chwała jego nad tobą się ukaże.
- 3 I przyjdą narody do twojej światłości  
i królowie do jasności, która wszędzie nad tobą.
- 4 Podnieś wokoło oczy twoje i spojrzysz:  
wszyscy się gromadzą i idą do ciebie.  
Synowie twoi dążą z daleka  
a na ramionach niesione są córki twoje
- 5 Na ten widok uradujesz się,  
serce twoje wzruszeniem się rozszerzy,

<sup>3</sup> Por. M. J. Lagrange, *Épître aux Romains* (Études Bibliques), Paris 1950, 226; L. Cerfaux, *dz. cyt.*, 23; ks. St. Lach, *Księga Wyjścia (Pismo św. St. T., t. 1, cz. 2)*, Poznań 1964, 298—300.

<sup>4</sup> Por. P. von Imshoet, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris 1954, I, 212—220.

bo do ciebie się zwrócą mocarstwa morskie,  
 bogactwa narodów do ciebie przypłyną.  
 6 Okryje cię obfitość wielbłądów,  
 młode wielbłądy z Madian i Efa.  
 Wszyscy z Saby przybędą,  
 przynosząc złoto i kadzidło  
 i śpiewając chwałę Panu”.

W Rzym 9, 4 przypisuje więc Paweł Izraelitom przywilej liczenia na objawienie się Boga i jego interwencje oraz ukazuje odległe uczestnictwo w chwale Bożej w sensie, który przejmie i rozwinie chrześcijaństwo<sup>5</sup>.

#### 4. PRZYMIERZA

L. Cerfaux sądzi, że pierwotną lekcją jest tu 1. p. *diathēke*, którą podają P<sup>46</sup> B D E G it vlg (ale nie wszystkie kodeksy), *Orygenes* (również nie wszędzie), *Cyryl Al.*, ps. — *Atanazy* i *Teodor z Mopswesty*, a nie 1. mn. *diathēkai*, którą ze względu na pozostałych świadków przyjęli wszyscy autorowie wydań krytycznych N T oraz wszyscy komentatorzy listu do Rzymian. Cerfaux próbuje nadto wykazać, że wyraz *diathēke* nie oznacza tu przymierza, lecz testament<sup>6</sup>.

Przytoczone jednak przez L. Cerfaux dowody nie są przekonujące. Wydaje się, że główną uwagę zwrócić tu należy na fakt, że pisarze N T w ogóle, a Paweł w szczególności przyjęli termin *diathēke* nie z greckiej literatury świeckiej (na którą powołuje się Cerfaux), gdzie oznacza on dyspozycję, testament, lecz z LXX, która tłumaczyła nim hebr. *berit*<sup>7</sup>.

Wyraz ten oznaczał w St T układ, przymierze między stronami równymi: osobami prywatnymi, książętami, ludami (Rodz 21, 32; 26 28; 31, 44; Wj 23, 32; 34, 12; 1 Król 18, 3; 3 Król 5, 26; 15, 19; Am 1, 9; Ps 54, 21 i i.), przymierze między stronami nierównymi, jak między królem i poddanymi (2 Król 3, 12 n.), zwycięzcą i zwyciężonymi, między możniejszymi i słabszymi (Joz 9, 15; Ez 17, 18 i i.), a przede wszystkim przymierze Boga z ludźmi: z Noem (Rodz 6, 18; 9, 9) z Abrahamem (Rodz 15, 18; 17, 2), z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem (Wj 2, 24; por. Powt Pr 4, 31; 7, 12; 8, 18 i i.), Mojżeszem i całym ludem izraelskim w czasie wyjścia z Egiptu (Wj 19, 5; Powt Pr 5, 2) oraz to, które zawsze Bóg z „resztą” ludu wybranego w przeszłości

<sup>5</sup> Por. L. Cerfaux, dz. cyt., 24.

<sup>6</sup> Tamże, 16—20

<sup>7</sup> Jest znamienne, że na 33 miejsca N T z wyrazem *diathēke* (R. Morgenhaller, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich-Frankfurt a. M., 1958, 87) aż 23 — to albo aluzje do St T (16), albo Starotestamentowe cytaty (7). Por. H. Haag, *Bibel-Lexikon*, Zürich-Köln 1956, 272. Tylko jeden raz w Gal 3, 15 *diathēke* oznacza na pewno testament w sensie ścisłym.

(Jer 31, 31—34; 32, 40; Ez 16, 60; 34, 25; 37, 26)<sup>8</sup>. Idea przymierza Boga z człowiekiem jest ideą centralną St T.

Wydaje się więc mało prawdopodobne, aby Paweł tego znaczenia wyrazu *diathēke* nie znał, lub świadomie od niego całkowicie odstąpił.

L. Cerfaux, opowiadając się za znaczeniem — testament nieśluszenie zacieśnia Starotestamentowe pojęcie *berit* — *diathēke* do dobrowolnej jednej i niezmiennej dyspozycji Bożej<sup>9</sup>). Przymierze, jakie ukazuje nam Biblia, pochodzi niewątpliwie z inicjatywy Boga, jest darem, łaską, której udziela Bóg komu chce. I to jest jego pierwsza i główna cecha. Ale jest jeszcze i druga: to jego charakter moralny i warunkowy. Izrael winien wypełnić prawo Boże, warunki przymierza, jakich zażądał Bóg<sup>10</sup>. Ten bilateralny charakter Starego Przymierza zanika właściwie dopiero w Przymierzu Nowym, które ukazuje się raczej jako jednostronna, dobrowolna dyspozycja Boga, regulująca stosunek między Bogiem i człowiekiem<sup>11</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że w Rzym 9,4 mowa jest nie o Przymierzu Nowym, lecz Starym, zawartym bądź z protoplastami Izraela (Rodz 15, 18; 17, 2—10; Wj 2, 24), bądź z całym ludem wybranym (Wj 24, 7 n.). Nie przesądzając sprawy, czy przymierze było w istocie tylko jedno — to zawarte z Abrahamem, a potem przypomniane i ratyfikowane na Synaju, jak chce L. Cerfaux<sup>12</sup>, czy też było ich kilka, jak za Mądr 18, 22 i wypowiedziami rabinów<sup>13</sup> utrzymuje M. J. Lagrange<sup>14</sup>, wydaje się rzeczą pewną, że Paweł mógł w omawianym przez nas tekście (Rzym 9, 4) użyć l. mn.: przymierza<sup>15</sup>. One są niewątpliwie przywilejem i chlubą Izraela.

## 5. PRAWODAWSTWO

Termin *nomothesia* spotykamy w N T tylko raz jeden właśnie w Rzym 9, 4. W St T występuje on w 2 Mach 6, 23: „prawodawstwo święte i przez Boga ustanowione” (*theóktistos*)<sup>16</sup>. Zwykle posługuje

<sup>8</sup> Por. F. Zorell, *dz. cyt.*, 293—295; P. von Imschoot, *dz. cyt.*, I, 237—259.

<sup>9</sup> L. Cerfaux, *dz. cyt.*, 17—19.

<sup>10</sup> Por. P. von Imschoot, *dz. cyt.*, I, 245n.

<sup>11</sup> Por. Tamże, 258 n.

<sup>12</sup> Por. *dz. cyt.*, 18.

<sup>13</sup> Por. H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München<sup>2</sup> 1956, III, 262.

<sup>14</sup> Por. *dz. cyt.*, 226.

<sup>15</sup> Liczbę mnogą: przymierza podają też S. Lyonnet (*Les Épîtres de saint Paul aux Galates, aux Romains (La Saint Bible... de Jérusalem)*, Paris<sup>2</sup> 1959, 106 n.) oraz O. Kuss (*Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater*, Regensburg 1940, 79).

<sup>16</sup> Poza tym: w 4 Mach, 5, 34 i 17,16.

się Paweł terminem *ho nómos*, określając nim prawo, zakon, do którego jak wiemy, ustosunkowuje się na ogół krytycznie. Mówi wprawdzie, że zakon był przewodnikiem narodu wybranego aż do Chrystusa (Gal 3,24), że zakon jest święty i przykazania święte, sprawiedliwe i dobre (Rzym 7, 12), wyrażające Boga (Rzym 2, 18), ale stwierdza wyraźnie, że nikt nie będzie usprawiedliwiony z uczynków zakonu (Gal 3, 11; Rzym 3, 20); że na skutek zakonu spotęgował się grzech (Rzym 5, 20; 7, 13): zakon bowiem dawał poznanie grzechu (Rzym 3, 20; 7, 7), z zakazu uczynił podniecie (Rzym 7, 8), ożywił grzech, który bez zakonu był martwy (Rzym 7, 9). W tym sensie zakon jest siłą grzechu (1 Kor 15, 56). Prawo ducha i życia w Jezusie Chrystusie uwolniło nas od prawa grzechu i śmierci — od zakonu (Rzym 8, 2—3).

Mimo to jednak w naszym tekście — Rzym 9,4 wymienia Paweł prawodawstwo jako szczególny przywilej wybranego ludu. Może właśnie dlatego (że chciał zaakcentować pozytywną stronę prawa) użył tutaj apostoł nie terminu *nómos* — prawo, zakon, lecz *nomothesia* — prawodawstwo, które w księgach Machabejskich pojawia się zawsze w kontekście podkreślającym dodatnie aspekty zakonu (2 Mach 6,23; 4 Mach 5,34 n.; 12, 16).

Aby wytłumaczyć ten niejednolity w każdym razie stosunek Pawła do zakonu, trzeba odróżnić samo prawodawstwo, które jest dziełem Bożym, od opartego na nim systemu religijnego, który jest konstrukcją ludzką, wzniesioną przez doktorów zakonu<sup>17</sup>, konstrukcją, która w późniejszym judaizmie wysunęła się na plan pierwszy, spychając w cień centralną dla Starego Testamentu ideę przymierza. Mało, zakon wchłonął wtedy ideę przymierza. Wierność przymierzu stała się równoznaczną z wypełnianiem zakonu, a przestąpienie przymierza — przestąpieniem zakonu. Zakon uznany został za światłość i źródło życia<sup>18</sup>.

Paweł, wypowiadając się krytycznie na temat zakonu, występuje właśnie przeciw tym, którzy zakonem zasłaniali, a nawet zastępowali ideę przymierza, a przez to wypaczali plany Boże. Prawodawstwo, o którym pisze Paweł w Rzym 9, 4, jest przywilejem Żydów w tym sensie, że określając warunki przymierza, z tymże przymierzem jak najściślej się łączy i świadczy o wybraństwie Izraela.

## 6. KULT

*He latreia* — to przede wszystkim kult regulowany przez święte prawodawstwo, kult jedyny, oddawany w starożytności prawdzi-

<sup>17</sup> Por. L. Cerfaux, dz. cyt., 22.

<sup>18</sup> Por. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ*, Paris 1935, I, 79—81; W. Unnik, *La conception Paulinienne de la Nouvelle Alliance*, w: *Littérature et théologie Pauliniennes* (Recherches Bibliques, V), Louvain 1960, 113.



wemu Bogu, a więc to ofiary i służba w przybytku, a następnie w świątyni. Wiadomo jednak, że od II w. przed Chr. nawet ortodoksyjny judaizm, zwłaszcza hellenistyczny, sublimował przepisy kultyczne, akcentując głównie kult wewnętrzny<sup>19</sup>. Zjawisko to w stopniu o wiele większym występowało w środowisku ludzi z Qumran. Społeczność Przymierza odrzuciła ofiary i zastąpiła je modlitwą, studium Prawa, lekturą Biblii. Nawet obmycia, wspólne spożywanie pokarmów posiadały tu sens duchowy, sakralny. Zamiast charakterystycznych dla judaizmu ortodoksyjnego jałowych dyskusji wokół rytuału postawiono problem zasadniczy: przymierze Boga z człowiekiem<sup>20</sup>.

Paweł nie mógł z tymi tendencjami w łonie judaizmu się nie zetknąć i dlatego wydaje się możliwe, że mówiąc w Rzym 9,4 o kulcie — *latreia* jako o przywileju Izraelitów, miał na uwadze również kult duchowy: modlitwę liturgiczną i poznawanie Boga<sup>21</sup>.

## 7. OBIETNICE

Apostoł posługuje się tym terminem tak w l. mn. jak i poj. dla określenia treści tego, co zawierały obietnice mesjańskie St T (2 Kor 7, 1; Rzym 9,4; 15, 8; Ef 2, 12), dane zwłaszcza Abrahamowi (Gal 3, 16. 18; Rzym 4, 13).

Sens ten odnajdujemy już w 2 Mach 2, 17 n., gdzie czasownik *epēggeilato* w w. 18 obejmuje zarówno obietnice Boże dane Abrahamowi jak i Mojżeszowi przy zawarciu przymierza Synaickiego (Wj 19, 6), oraz w późniejszej literaturze żydowskiej<sup>22</sup>, gdzie termin obietnica łączy się ściśle z patriarchami, a przede wszystkim z Abrahamem<sup>23</sup>.

Trzeba nadto pamiętać, że treść tej obietnicy, a mianowicie otrzymanie w dziedzictwie ziemi i rozmnożenie potomstwa określona jest w St T również innymi terminami, jak *diathēke* — przymierze (o czym była mowa uprzednio), *horkos* — przysięga, *omnymi* —

<sup>19</sup> Por. L. Cerfaux, *Regale Sacerdotium*, Rev. des Sc. phil. et théol. 28 (1939) 9—18.

<sup>20</sup> Por. M. J. Baumgarten, *Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumran) Scrolls*, w: Harvard Theological Review 46 (1953) 141—159; O. Betz, *Le Ministère cultuel dans la secte de Qumran et dans le Christianisme primitif*, w: *La Secte de Qumran et les Origines du Christianisme* (wyd.) J. van der Ploeg, Bruges - Paris 1959, 163—202.

<sup>21</sup> Tak też sądzi L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église*, 3—6. 26.

<sup>22</sup> Np. *Jub.* 16,17 n; 18,15; 19,15—31; 22,10—30; 22,23 n; *Ps. Sal.* 12,8; *Ap. Bar. (syr)* 14,13; 31,25; 51,3; 57,2; *Test. Joz.* 20.

<sup>23</sup> Por. J. Schniewind — G. Friedrich, *Theol. Wört.*, II, 576.

przysięgam<sup>24</sup>. Tak więc idea obietnicy sięga korzeniami St T i Paweł ją stamtąd zaczerpnął<sup>25</sup>.

W Gal 3, 15—17 akcentuje apostoł trwałość i niezmiennność obietnic danych Abrahamowi i jego nasieniu, którym jest Chrystus. Są one tak trwałe i niezmiennie jak prawie sporządzony testament. Nie może go zatem zmienić zakon, dany w czterysta trzydzieści lat później. Potem, od w 18 do 24 przeciwstawia Paweł obietnicę zakonu, który ustanowiony został na okres przejściowy, aby był przewodnikiem narodu wybranego aż do narodzenia Chrystusa. Dziedzictwo (*klēronomia*) otrzymujemy nie przez zakon, lecz przez obietnicę (Gal 3, 18), a ta dawana jest tym, którzy wierzą w Jezusa Chrystusa (Gal 3, 22).

Z podobnym przeciwstawieniem obietnicy zakonowi spotykamy się w Rzym 4, 13—25. Paweł podkreśla, że obietnica dana była Abrahamowi i jego potomstwu nie przez zakon, ale przez wiarę. Jest więc dziełem łaski, dostępnym nie tylko dla tych, którzy są spod prawa, ale i dla tych, którzy są z wiary Abrahama, ojca nas wszystkich, tzn. którzy naśladowują wiarę Abrahama (w. 13—17).

Nie ulega wątpliwości, że wspomniane tu potomstwo Abrahama, które uczestniczy w obietnicy, jest duchowe. Według obietnicy, o której mówi Paweł w w. 13, Abraham stanie się dziedzicem świata (*to klēronómon auton einai kosmou*). Tego nie ma w Rodz 15, 6. Ale w tekście cytowanym przez Pawła Bóg obiecuje Abrahamowi, że dziedziczy (*klēronomēsi*) ziemię Kannan. W perspektywie Rodz 12, 3<sup>26</sup>; 22, 17 n.<sup>27</sup> zostało to pojęte w sensie duchowym jako błogosławieństwo dla wszystkich narodów. Abraham uwierzył i Bóg obiecał jemu i jego potomstwu ziemię Kannan jako symbol błogosławieństwa dla świata przez dobra mesjaniczne<sup>28</sup>.

Wynika z tego, że w obietnicach, o których tu mowa, uczestniczyć mogą wszyscy, którzy wierzą na wzór Abrahama. Jest jednak

## 8. ICH OJCOWIE I Z NICH CO DO CIAŁA CHRYSTUS

Wyrazem *hoi patēres* — ojcowie określa Paweł nie zawsze te same osoby. W 1 Kor 10,1 Termin ten oznacza przodków Izraela, uczestników wyjścia z Egiptu, zarówno tych, którzy na skutek win własnych poginęli, jak i tych, w których sobie Bóg upodobał (1 Kor

<sup>24</sup> Zob.: Rodz. 22,16—18; 24,7; 26,3; 50,24; Wj 32,13; 33,1; Lb 32,11; Pwt 1,8; 29,13; Mich 7,20; Ps. 104,9 i i.

<sup>25</sup> Tak też utrzymuje L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église...*, 20 n. Inaczej sądzą J. Schnieewind — G. Friedrich, *Theol. Wört.*, II, 575.

<sup>26</sup> Rodz 12,3: „I będą błogosławione w tobie wszystkie narody ziemi”.

<sup>27</sup> Rodz 22,17 n.: „...rozmnóżę nasienie twoje...” w. 18: „I błogosławione będą w nasieniu twoim wszystkie narody ziemi dla twego posłuszeństwa”.

<sup>28</sup> Por. M. J. Lagrange, *dz. cyt.*, 91 n.

faktem, że depozytariuszem tych obietnic był Izrael historyczny i to jest jego wielkim przywilejem, wynoszącym go ponad inne narody. 10, 5—10). W Rzym 11, 28 i 15, 8 chodzi o patriarchów (por Rzym 4, 18; 9, 10). Możliwe, że i w Rzym 9, 5 mówi Paweł o patriarchach, widząc ich godność szczególną w tym, że byli pierwszymi depozytariuszami obietnicy, która miała się ziścić w Chrystusie<sup>29</sup>. Ale trudno wykluczyć, że Paweł mógł tym terminem „ojcowie” objąć wszystkich sławnych przodków Izraela, z patriarchami na czele, których wielbi Ekli 44—50.

Spśród praojców Izraela miejsce uprzywilejowane zajmuje w listach Pawłowych Abraham. Nie tylko dlatego, że z nim Bóg zawarł przymierze i dał obietnicę, dzięki którym Abraham stał się ojcem chrześcijan, ale i dlatego, że otrzymując usprawiedliwienie przez wiarę — jest wzorem dla wszystkich wiernych. Od Abrahama cała historia Izraela sprowadza się właściwie do przygotowania na przyjęcie Chrystusa.

Fakt, że Chrystus pochodzi co do ciała (*tò kata sárka*) z narodu Izraelskiego, jest dla tegoż narodu największym przywilejem. Rodzajnik „to” przed *kata sárka* ma podkreślić różnicę między przynależnością do Izraela Chrystusa i Pawła (w. 3: *kata sárka*). Dalszy ciąg w. 5 wyjaśnia, na czym ta różnica polega. Związek ze zdaniem poprzednim („i z nich co do ciała Chrystus”) i rozwój myśli zawartej w w. 4 i 5 wskazują, iż Paweł łączy doksologię raczej z Chrystusem, nazywając Go Bogiem błogosławionym na wieki, niż z Bogiem Ojcem<sup>30</sup>, choć i tej drugiej ewentualności wykluczyć nie można (por. Gal 1, 5; 2 Kor 11, 31; Rzym 1, 25).

Wszystkie wymienione wyżej przywileje Izraela koncentrują się, według nauki Pawła, i osiągają swą pełnię w Chrystusie, obiecany potomku Abrahama. Ze względu na Chrystusa wybrał Bóg lud Izraelski, usynowił go, zawarł z nim przymierze, powierzył obietnicę, nadał prawo, określił kult i wkraczał w dzieje swego ludu, przeznaczając go do uczestnictwa w swej chwale.

KS. JAN STĘPIEŃ

<sup>29</sup> Por. *tamże*, 226n. oraz L. Cerfaux, *La Theologie de l'Église...*, 27.

<sup>30</sup> Tak też sądzą: M. J. Lagrange, *dz. cyt.*, 227; O. Kuss, *dz. cyt.*, 80; S. Lyonnet, *dz. cyt.*, 107.

## LES PRIVILEGES DU PEUPLE DE DIEU A LA LUMIERE DE ROM. 9, 4 s.

Les privilèges des Juifs énumérés dans Rom, 9,4—5, (Israélites, la filiation, la gloire, l'alliance, la Loi, le culte, les promesses, les pères et le Christ „selon la chair”) sont présentés comme les privilèges du peuple de Dieu de la Nouvelle Alliance, c'est à dire de l'Eglise, définissant en même temps pour toujours les fondements de la plus haute dignité de l'homme.

Entre tous ces privilèges, deux d'entre eux peuvent éveiller un intérêt tout particulier étant donné leur interprétation originale: les Israélites et l'Alliance.

D'après l'analyse des textes de Paul dans lesquels il est question d'Israel, tenant compte de la genèse de ce nom, indiqué dans Gen. 32, 28—29 il faut avouer que l'Israel de Rom 9,4 désigne un peuple tel que l'a voulu Dieu: un peuple élu, qui possède aussi le privilège de la lutte victorieuse avec Dieu. Mais il semble que cette lutte avec Dieu est quelque chose de plus que la persévérance dans la prière qui fut accentuée dans l'exécèse patristique.

Quant au deuxième, celui de l'alliance, on rencontre un élément nouveau dans la polémique avec L. Cerfaux qui affirme que la leçon primitive est ici dans Rom. 9,4 le singulier *diatēke* et non le pluriel *diathēkai* et que ce mot ne désigne pas l'alliance mais le testament exprimant une disposition de Dieu, unique, volontaire et inamissible.

Les preuves fournies par L. Cerfaux furent soumises à une critique basée sur l'analyse des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament où se rencontre le mot *berit* — *diatēke*. Le résultat de cette analyse est la constatation que le mot *diathēke* dont les Septante se servent pour traduire l'hébreu *berit* signifie l'alliance. Cette alliance, d'après l'enseignement de la Bible, possède un caractère bilatéral: elle provient de l'initiative de Dieu et est une grâce donnée par Dieu à qui il veut, mais aussi pose des conditions à l'homme: l'accomplissement de la Loi Divine.

Sans préjuger la question si l'alliance en réalité était unique, celle qui fut conclue avec Abraham rappelée ensuite et ratifiée au Sinai, ou s'il y en eut plusieurs, il semble certain que Paul pouvait dans le texte étudié (Rom. 9,4) se servir du pluriel les alliances, qui sont certainement le privilège et la gloire de l'Israel aussi bien historique qu'idéal.