

Jan Stępień

Izrael Boży : przyczynek do eklezjologii św. Pawła

Studia Theologica Varsaviensia 9/2, 35-56

1971

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JAN STĘPIEŃ

IZRAEL BOŻY

(Przyczynek do eklezjologii św. Pawła)

Treść: I. Potomstwo Abrahama; II. Święta reszta; III. Lud nowego przymierza.

Jest rzeczą bezsporną, że wszystkie wypowiedzi Pawła na temat Izraela nawiązują do pojęć judaistycznych o ludzie Bożym, zwłaszcza do tych jego elementów, które nazwaliśmy konstytutywnymi, a mianowicie: wybrania, przymierza i reszty¹. Zobaczymy teraz, jaki użytek zrobił z nich apostoł, ukazując gminom chrześcijańskim swój obraz Kościoła. W tym celu zatrzymamy się na trzech zagadnieniach: potomstwo Abrahama, święta reszta i lud nowego przymierza.

I. POTOMSTWO ABRAHAMA.

Tematykę związaną z Abrahamem omawia Paweł obszernie w liście do Galatów (3 i 4) i do Rzymian (4, 1—25; 9, 6—13). W obydwu listach pojawia się ona w podobnym kontekście, a mianowicie w części poświęconej nauce o usprawiedliwieniu — zbawieniu przez wiarę (Gal 3, 1—5, 12; Rz 1, 16—11, 36). Przykładem takiego właśnie usprawiedliwienia przez wiarę jest Abraham (Gal 3, 6—18; Rz 4, 1—25). Otrzymał je patriarcha przed obrzezaniem i przed nadaniem prawa.

Apostoł podkreśla to z całą mocą, a nawet z pasją (w liście do Galatów). Była to bowiem wówczas sprawa wielkiej wagi. Wielu ochrzczonych Żydów, mimo postanowień Soboru Jerozolimskiego (Dz. 15, 1—29; por. Gal 2, 1—6. 11—16)², utrzymywało, że Prawo Mojżesza posiada nadal w Kościele moc obowiązującą, że od wypełnienia jego (prawa) przepisów zależy zbawienie człowieka, i że do Kościoła nie ma innej drogi jak prozelityzm z całym jego inicjacyjnym rytuałem. Wszystko to było niezgodne

¹ Por. J. Stępień, *Konstytutywne elementy ludu Bożego w źródłach przedchrześcijańskich*, Studia Theol. Varsav. 8(1970).

² Por. J. Stępień, *Dekret Soboru Jerozolimskiego*. W: *Podr. Enc. Bibl.*, I, s. 270 n.

z nauczaniem Pawła, z fundamentalną prawdą o wolności ewangelii Chrystusa.

Stąd to wzburzenie apostoła w liście do Galatów. Nazywa ich nierozumnymi, skoro dają się omamić uwodzicielom (3, 1). A tym ostatnim grozi surową karą, niezależnie od tego, kim by oni byli (5, 10). Ale nie może się z nimi nie liczyć. Kościół pierwotny był silnie korzeniami zrosnięty z judaizmem. Wiadomo przecież, że to z Żydów wyszło zbawienie (J 4, 22), że Chrystus nie przyszedł rozwiązywać, ale wypełnić Zakon i proroków (Mt 5, 17), i że najpierw Żydom opowiadana była ewangelia, również i przez Pawła (Dz 13, 5. 14; 14, 1 itd.). A ci Żydzi chlubili się, że są potomkami Abrahama i prawymi dziedzicami danych mu przez Boga obietnic. W Abrahamie widzieli nie tylko swego protoplastę, ale i wzór usprawiedliwienia z uczynków, zachowywania prawa.

Należało więc sprawę postawić jasno i określić wyraźnie, kto jest dziedzicem obietnic Abrahama, na jakich warunkach dziedziczy i co dziedziczy, czyli jaka jest treść Abrahamowych obietnic. Ważne to było nie tylko dla ochrzczonych Żydów, ale przede wszystkim dla nawróconych z pogaństwa, których liczba w Kościele wzrasta ustawicznie.

Kto jest dziedzicem Abrahama?³

Paweł z miejsca prostuje poglądy Żydów w tej kwestii, przeciwstawiając potomstwu Abrahama „według ciała” (*kata sarka*) potomstwo według ducha, potomstwo z wiary (Rz 4, 1; Gal 3, 7) i temu właśnie potomstwu z wiary przypisuje dziedzictwo Abrahama. Wiarę wysuwa jako czynnik jedyny, decydujący o przynależności do potomstwa Abrahama w sensie religijnym, a tylko takie może dziedziczyć obietnice patriarchy. Przynależność do Abrahama w sensie fizycznym nie wystarczy. Nie wystarczy też i obrzezanie. Konieczne jest naśladowanie Abrahama w jego wierze (Rz 4, 11—12). Abraham jest ojcem wszystkich wierzących, niezależnie od ich przynależności rasowej, czy narodowej (Rz 4, 9—11).

Ta ostatnia wypowiedź, wzięta niezależnie od poprzednich, nie budziłaby sprzeciwu, ponieważ Żydzi już od II w. przed Chr. starali się pozyskiwać dla Jahwizmu świat pogański⁴. A Żydzi, skupiający się wokół Jana Chrzciciela, słyszeli, jak do zadufanych w swej fizycznej więzi z Abrahamem faryzeuszów i saduceuszów mówił, że Bóg ma moc i z kamieni wzbudzić synów Abrahamowi (Mt 3, 9). Rewolucyjność omawianej tu wypowiedzi Pawła dotyczy więc nie możliwości faktu, lecz warunków,

³ Por. L. Cerfaux, *Abraham „père en circoncision” des Gentils*. W: *Mélanges E. Podechard*, Lyon 1945 s. 57—62.

⁴ Por. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen⁵ 1931 s. 51 n.; W. Bousset, *Die Religion des Judentums*, Tübingen 1926 s. 53—86.; L. Cerfaux, *La Théologie de l’Eglise suivant Saint Paul* (Unam Sanctam, 54), Paris³ 1965 s. 16 n.

jakich nawróceni poganie stają się potomkami Abrahama. Konieczna jest tylko wiara.

Ale nie była jaka. Podobna do tej, jaką miał Abraham. A wielkiej wiary wymagała zwłaszcza obietnica liczego potomstwa, zważywszy na podeszły wiek patriarchy, a głównie na obumierające łono Sary. Abraham się nie zachwiał (Rz 4, 19—21). „Wbrew nadziei uwierzył w nadzieję” (Rz 4, 18), przekonany, że wszystko co Bóg przyobiecał, ma też moc to uczynić (Rz 4, 21). I to była jego odpowiedź na jego wybranie i przekazane mu darmo, li tylko z miłości, Boże obietnice.

Przedmiotem naszej wiary jako warunku usprawiedliwienia, jest ten sam Bóg Wszechmocny, który ożywia zmarłych i powołuje do życia te rzeczy, których nie ma (Rz 4, 17), który wzbudził z martwych Jezusa, Pana naszego, wydanego za grzechy nasze i martwychwstałego dla naszego usprawiedliwienia (Rz 4, 24—25).

2. Warunki dziedziczenia

Powiedzieliśmy wyżej (p. 1.), że czynnikiem jedynym, decydującym o przynależności do potomstwa Abrahama w sensie religijnym jest wiara w Boga Ojca i Pana naszego Jezusa Chrystusa (Rz 4, 24 n.; Gal 2, 16; 3, 26).⁵ Trzeba jednak pamiętać, że wiara według Pawła zakłada pragnienie chrztu. Nie ma też chrztu bez wiary. Wiara i chrzest są nieodłączne. „Wszyscy bowiem jesteście synami Bożymi przez wiarę w Chrystusa Jezusa. Bo wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” (Gal 3, 26 n.; por. Kol 2, 12; Ef 4, 5). Chrzest jest zewnętrznym wyrazem wiary, publicznym jej wyznaniem. Nic więc dziwnego, że Paweł przypisuje ten sam skutek wierze i obrzędowi chrztu.⁶

Przez ten właśnie chrzest dokonuje się ściśle zjednoczenie z Chrystusem. Tę głęboką tajemnicę przypomina Apostoł w Rz 6, 3—13: „Czyż nie wiecie, że my wszyscy, którzy ochrzczeni jesteśmy w Chrystusie Jezusie, w śmierci Jego ochrzczeni jesteśmy? Zostaliśmy bowiem razem z Nim pogrzebani przez chrzest w śmierci (tzn. jednocząc się z Jego śmiercią przez chrzest), aby jako Chrystus zmartwychwstał przez chwałę Ojca, byśmy tak samo i my żyli życiem nowym. Bo jeśli staliśmy się czymś jednym (z Chrystusem) przez podobieństwo śmierci Jego, będziemy także (czymś jednym przez podobieństwo) zmartwychwstanie” (3—5).

Paweł przypomina („czyż nie wiecie”, w. 3), że chrzest jednoczy chrze-

⁵ Tekst gr. Gal 3, 26 podaje: *en Christo Jesou* — w Chrystusie Jezusie. Ale wiara „w Chrystusie Jezusie” oznacza tu wiarę w Chrystusa, jak to wyjaśnił sam Paweł w tym liście 2, 16: „Uwierzyliście w Chrystusa Jezusa, abyśmy z wiary w Chrystusa byli usprawiedliwieni”.

⁶ Por. S. Lyonnet, *Les Épîtres de Saint Paul aux Galates, aux Romains*, Paris 1959 s. 61.

ścijanina z chrztu Chrystusa, chrztem krwi, o którym Zbawiciel mówił apostołom (Mk 10, 38; Łk 12, 50), chrztem którego uzupełnieniem jest zmartwychwstanie. Zanurzenie w wodzie chrztu oznacza włączenie się katechumena w śmierć i pogrzeb Chrystusa; wyjście zaś z wody — włączenie się w Jego zmartwychwstanie. Przez te dwa nierozłączne od siebie akty zostaje katechumen *symfytos* wszczepiony w Chrystusa (Rz 6, 5) i staje się z nim czymś jednym⁷.

A jaki to ma związek z Abrahamem i jego dziedzictwem? Według Pawła obietnice dane były Abrahamowi i jego potomkowi, nie potomkom, nie wielu, lecz jednemu, a tym potomkiem Abrahama — to Chrystus (Gal 3, 16). Otóż wierni, jednocząc się przez chrzest z Chrystusem — potomkiem Abrahama, mistycznie utożsamiają się z Chrystusem i na skutek tego stają się i oni potomstwem Abrahama i dziedzicami według obietnicy: „wszyscy wy jedno jesteście w Chrystusie Jezusie; a jeśli jesteście Chrystusowi, to jesteście potomstwem Abrahama i dziedzicami według obietnicy” (Gal 3, 29).

Jeśli tak, tzn. jeśli dziedzicami obietnic Abrahama stajemy się przez wiarę i chrzest, to po co prawo — zakon? Pytanie takie postawił sam Paweł w Gal 3, 19. I przy tej okazji wyjaśnił, że prawo dane było na okres przejściowy, aż do przyjścia potomka (Gal 3, 19), że było przewodnikiem aż do Chrystusa (Gal 3, 24). Obecnie, kiedy doprowadzeni zostaliśmy do Mistrza, przestaliśmy podlegać przewodnikowi (Gal 3, 25)⁸. Chrystus uwolnił nas od zakonu (Gal 3, 13; 5, 1; Rz 8, 2—3; 10, 4).

To były twarde słowa dla nawróconych z judaizmu chrześcijan, a zwłaszcza tych gorliwych miłośników ustaw ojczystych, do których kiedyś należał i Paweł (Gal 1, 14). Zna i rozumie ich postawę i dlatego tak ostro z nimi polemizuje. Trzeba mieć ciągle na uwadze ten polemiczny ton, żeby odczytać właściwie krytyczne wypowiedzi apostoła na temat prawa.

Paweł mówi wprawdzie, że zakon jest święty i przykazania święte, sprawiedliwe i dobre (Rz 7, 12), wyrażające wolę Boga (Rz 2, 18), ale stwierdza wyraźnie, że nikt nie będzie usprawiedliwiony z uczynków zakonu (Gal 3, 11; Rz 3, 20), lecz z wiary (Rz 1, 17). Mało, pisze, iż na skutek prawa spotęgował się grzech (Rz 5, 20; 7, 13): prawo bowiem dawało poznanie grzechu (Rz 3, 20; 7, 7), z zakazu uczyniło podniecie (Rz 7, 8), ożywiło grzech, który bez prawa był martwy (Rz 7, 9). W tym sensie prawo jest siłą grzechu (1Kor 15, 56). Przez swoje przepisy i sankcje wskazywało co należy zrobić, ale nie dawało mocy, aby te przepisy wypełnić.

⁷ Por. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (Münchner theologische Studien I), München 1950 s. 62—68; V. Warnach, *Taufe und Christuseschehen nach Römer 6*, Archiv für Liturgiewissenschaft 5(1959) s. 297—299; J. Stępień, *W poszukiwaniu najistotniejszej cechy pierwotnego Kościoła w listach Pawłowych*, Znak 16 (1964) s. 872 n.; P. E. Langevin, *Le Baptême dans la Mort — Résurrection: Exégèse de Rm 6, 1—5*, Sciences Ecclésiastiques 17 (1965) s. 29—65, zwłaszcza 46—54.

⁸ Pedagog (*paidagogos*), o jakim mowa w tekście, to niewolnik, prowadzący dziecko do szkoły, do nauczyciela, mistrza. Zrozumiałe więc, że po doprowadzeniu do Mistrza-Chrystusa, Prawo skończyło swoją rolę.

I właśnie dlatego zamiast życia niosło śmierć⁹. Od tegoż prawa — od prawa grzechu i śmierci uwolniło nas prawo ducha i życia w Jezusie Chrystusie (Rz 8, 2—3). I teraz trzeba wybierać między Chrystusem i prawem (Gal 2, 21; 4, 30; 5, 4). Kto wybierze prawo, szukając w nim usprawiedliwienia, ten odpadł od łaski, temu Chrystus nie pomoże (Gal 5, 2—4).

Nie ulega wątpliwości, że mowa tu o prawie Mojżesza i to całym, obejmującym zarówno trwale nakazy moralne, jak i przejściowe przepisy kultyczno-rytualne. Ale nie można zapominać, że niektóre z wypowiedzi Pawła na temat prawa odnoszą się nie tylko i nie tyle do prawa Mojżeszowego, lecz także i przede wszystkim do prawa w ogóle, jako czegoś narzuconego człowiekowi z zewnątrz. W tym drugim wypadku opuszcza apostoł często-rodzajnik (np. Rz 3, 27. 31; 5, 20; 13, 8), który zamieszcza zawsze, mówiąc o Torze, przekazującej objawienie dane Mojżeszowi (np. Rz 3, 19. 21), oraz w Rz 7, gdzie wyjaśniając rolę prawa w uświadomieniu sobie grzechu, ma na myśli nie tylko Żydów przestępujących prawo Mojżesza, lecz głównie nieposłuszeństwo Adama, które jest typem wszystkich innych przewinień ludzkich (por. Rz 7, 7. 8. 9. 11)¹⁰.

Każdą wypowiedź Pawła na temat prawa trzeba więc interpretować ostrożnie i wnikliwie, uwzględniając jej ton polemiczny, a przede wszystkim kontekst całej myśli teologicznej apostoła.

Gdy Paweł określa zakon jako prawo grzechu i śmierci (Rz 8, 2), to z tego nie wynika, że okres przed prawem Mojżesza był uprzywilejowany. I wtedy człowiek posiadał sumienie i miał prawo naturalne, którego rola pokrywała się z prawem pozytywnym objawionym (Rz 2, 12—16).

I jest jeszcze jeden moment ogromnie ważny dla właściwej oceny nauki Pawła o prawie, na który zwrócił trafnie uwagę St. L y o n n e t¹¹, a mianowicie staranne rozróżnienie w omawianych tu wypowiedziach apostoła grzechu i przestępstwa. Przestępstwo suponuje z koniecznością prawo, którego jest pogwałceniem. Prawo zaś zakłada istnienie grzechu, który jest wcześniejszy od prawa. Przestępstwo nazwać więc można wrazem grzechu, jego uzewnętrznieniem.

Ten grzech wszedł na ten świat z winy pierwszego człowieka, (Rz 5, 12). Grzech wykorzystuje przestępstwo, a więc i prawo, i powoduje śmierć (tamże). W tym więc sensie można mówić, że prawo jest siłą grzechu (1 Kor 15, 56), że literatura zabija (2 Kor 3, 6). Ale prawo, prowokując przestępstwo (Gal 3, 19; Rz 5, 20), nie może w sensie ścisłym powodować grzechu, ponieważ ten grzech zakłada. Jest ono tylko okazją do rozprzestrzenienia się grzechu, do rozszerzania jego władztwa nad ludźmi (Rz 5, 20—21). A z drugiej strony jest też okazją do zdemaskowania grzechu i szukania ratunku jedynie w miłosierdziu Boga (Rz 3, 19—20; 11, 32; Gal 3, 22)¹².

⁹ Por. H. C a z e l l e s, *Loi israélite*, DBS, V (1957) s. 526 n.

¹⁰ Por. S. L y o n n e t, *Les Épîtres de Saint Paul aux Galates, aux Romains*, dz. cyt. s. 62.

¹¹ Tamże, 63.

¹² Por. tamże.

3. Przedmiot Abrahamowych obietnic.

Punktem wyjścia wszystkich formuł przekazujących obietnicę Abrahama jest testamentem zagwarantowana obietnica dana patriarsze i jego potomstwu, że stanie się dziedzicem świata (Rz 4, 13): „Dam tobie i potomstwu twemu ziemię” (Rdz 17, 8). Owo dziedzictwo ziemi interpretowane jest już w Ps 36(37),9 w sensie eschatologicznym. Aspekt jego duchowy widoczny jest także u proroków zapowiadających nowe przymierze i związane z nim dobra mesjańskie. Również późniejsza literatura judaistyczna poszerza i uduchawia tę obietnicę, pisząc, że chodzi w niej o całą ziemię, ziemię i niebo, o świat przyszły, życie przyszłe itd.¹³ U Mt 5, 5 wyrażenie „odziedziczą ziemię” jest synonimem osiągnięcia Królestwa Niebieskiego (Mt 5, 3, 10) i oglądania Boga (Mt 5, 8).

„Dziedziczyć świat” — to formuła, którą posłużył się Paweł w Rz 4, 13, mówiąc o obietnicy Abrahama i związanej z nią sprawiedliwości z wiary¹⁴. Gdzie indziej mówi apostoł o dziedziczeniu nieskazitelnosci (1 Kor 15, 50), lub chwały (Ef 1, 18; por. 1, 14), a najczęściej — o dziedziczeniu Królestwa Bożego (Gal 5, 21; 1 Kor 6, 9. 10; 15, 50; por. Ef 5, 5)¹⁵.

To Królestwo Boże, będące przedmiotem dziedzictwa, wyraża dobrą niebieskiego wiecznego życia. Wskazują na to choćby wyrażenia pararelne, jak: nieskazitelnosc (1 Kor 15, 50) i chwała (1 Tes 2, 12). Ale nie tylko.

Cała nauka św. Pawła posiada wyraźne piętno eschatologiczne, podobnie zresztą jak pierwotna katecheza chrześcijańska¹⁶. Widać to jasno w klasycznej formule kerygmatycznej, przekazanej w najstarszej księdze Nowego Testamentu, w pierwszym liście Pawła — 1 Tes 1, 9—10. Przypomina tu apostoł Tesaloniczanom, że nawrócili się do Boga od bałwanów po to, aby służyć Bogu żywemu i prawdziwemu i aby oczekiwać Syna Jego z niebios, tego którego wzbudził z martwych, Jezusa, naszego wybawcę od mającego nadejść gniewu¹⁷. Oczekiwanie paruzji w sensie eschatologicznym stanowiło niewątpliwie zasadniczy rys postawy chrześcijanina. Potwierdza to znakomicie znana formuła pierwotnego chrześcijaństwa: *Maran atha* — Pan przychodzi, Panie przyjdź (1 Kor 16, 22; Apok 22, 20), w której paruzja jest nie tylko przedmiotem wiary, ale i nadziei, a także wyznaniem wiary w Królestwo Chrystusa, którego pełnym objawieniem będzie właśnie paruzja¹⁷.

W 2 Kor pisze, że obecne utrapienia nasze są niczym w porównaniu z chwałą wieczną, do której nas przygotowują. Jesteśmy bowiem zapa-

¹³ Por. W. Foerster, kleronomos, W. Theol. Wört., III, 779 n.

¹⁴ L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise*, dz. cyt. s. 78, przyp. 2, sądzi, że walor tego wyrażenia należy poszerzyć i przypisać obietnicy, jaką otrzymał Abraham charakter kosmiczny, obejmując nią wszystkie dobra Boże, niebo i ziemię.

¹⁵ W liście do Tytusa 3, 7 mowa jest o dziedziczeniu życia wiecznego.

¹⁶ Por. J. Stępień, *Pawłowy charakter nauki dogmatycznej i moralnej listów do Tesaloniczan*, Ruch Bibl. i Lit. 13 (1960) s. 249—258.

¹⁷ Obszerniej o tym por. J. Stępień, *Eschatologia św. Pawła*, Studia Theol. Varsav. 1 (1963) s. 50—57.

trzeni nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne. Wiemy, że choć ciało nasze — ziemskie nasze mieszkanie się rozsypie, mamy wieczny przybytek w niebie: ciało zmartwychwstałe — chwalebne (4, 16—5, 1). „W obecnym wzdychamy, pragnąc abyśmy byli przyobleczeni w mieszkanie nasze, które jest z nieba. Póki bowiem przebywamy w tym przybytku, utrapieni wzdychamy, bo nie chcemy, aby go z nas zwleczono, ale przyobleczone w nowy, aby to, co śmiertelne, pochłonięte zostało przez życie” (5,2—4). Paweł pragnie znaleźć się wśród tych, którzy doczekają paruzji, kiedy to ciało ziemskie zastąpione zostanie ciałem duchowym (1 Kor 15, 44.53.54), kiedy zjednoczenie z Chrystusem osiągnie swą pełnię.

Ale apostoł nie wie, czy doczeka paruzji. Jeśli nie doczeka, to stojąc przed wyborem: życie na ziemi, czy śmierć, wybiera śmierć. „Zawsze przeto pełni jesteśmy nadziei, wiedząc że póki przebywamy w ciele, tułamy się daleko od Pana, bo chodzimy w wierze, a nie w widzeniu. Ufamy jednak i wolimy raczej wyjść z tego ciała i przebywać u Pana” (2 Kor 5, 6—8). Apostoł wybiera śmierć, ponieważ ona umożliwia pełniejsze zjednoczenie z Chrystusem (por. Flp 1, 21—24). Nie jest to najwyższy stopień dziedzictwa (ten wiąże się z paruzją i zmartwychwstaniem ciała), ale w każdym razie doskonalszy niż obcowanie z Chrystusem przez wiarę tu na ziemi (1 Kor 13, 12)¹⁸.

To życie z Chrystusem stanowi istotę paruzji i zarazem istotę „dziedzictwa”. I w pewnym stopniu jest do osiągnięcia już tu na ziemi. Bo żyć z Jezusem — to wzrastać w doskonałości i świętości (1 Tes 4, 3; 5,23; 1 Kor 1, 8; 4, 5 itd.). Uświęcanie zaś nasze jest dziełem Ducha św., który mieszka w nas (1 Tes 4, 8; 2 Tes 2, 13; 1 Kor 3, 16; 6, 19 itd.). Ducha św. nazywa apostoł pierwocinami (Rz 8, 23), zadatkami dziedzictwa naszego (Ef 1, 13 n.; 2 Kor 1, 22; 5, 5). Przebywanie więc Jego w nas stanowi właściwie antycypację dóbr niebiańskich osiągalnych w stopniu doskonalszym po śmierci, a w pełni — w czasie paruzji.

Ta antycypacja znajduje swój wyraz w charyzmatach, które otrzymujemy, aby się przygotować do paruzji i z cierpliwością jej oczekiwać (1 Kor 1,7). Nic przeto dziwnego, że kiedy Chrystus przyjdzie w „on dzień” i gdy ujrzymy Go twarzą w twarz, ustaną charyzmaty, które dają tylko poznanie częściowe, niejasne, jak przez zwierciadło (1 Kor 13, 8—12).

Antycypacja dziedzictwa, tj. dóbr przyszłych, wiecznych nie znosi i nie zmniejsza tęsknoty za paruzją. Raz dlatego, że te dobra, jakie osiągnąć możemy tu na ziemi, nie są zdolne zaspokoić wszystkich pragnień duszy, po wtóre — ponieważ ich posiadanie nie uwalnia nas od cierpień i upokorzeń, które są czymś normalnym w naszym życiu obecnym (1 Tes 3,3; 2 Tes 1,5—10; 1 Kor 4,8—13), a po trzecie, że nasza więź z Chrystusem, stanowiąca podstawę i źródło tych dóbr duchowych, może

¹⁸ Por. tamże, 157 n.

być tu na ziemi na skutek grzechu przerwana. Nie da się więc postawić znaku równości między antycypacją paruzji a samą paruzją, kiedy to już zawsze i nierozzerwalnie z Panem będziemy (1 Tes 4, 18)¹⁹.

II. ŚWIĘTA RESZTA.

Idea reszty stanowi temat kluczowy w eklezjologii św. Pawła, a zwłaszcza w jego wypowiedziach o ludzie Bożym, o Izraelu. Służy ona apostołowi przede wszystkim do wyjaśnienia aktualnej niewierności Żydów oraz ich roli w historii zbawienia w Rz 9—11.

Najpierw zwraca Paweł uwagę, że trzeba uściślić pojęcie wybranego ludu. Kryterium przynależności do tegoż ludu stanowi nie więź cielesna z patriarchami Izraela, nie zasługi osobiste poszczególnych ludzi, ale jedynie wolny, darmowy wybór Boga (Rz 9, 6—12). Potwierdzają te fakty z historii Izraela: wybranie Jakuba i powołanie Mojżesza, będące wyłącznym dziełem Bożego miłosierdzia (Rz 9, 13—16). Krańcowo różnym wyrazem suwerennej woli Bożej jest zatwardziałość Faraona, w której objawia się sprawiedliwość i wszechmoc Boga (Rz 9, 17—18)²⁰.

Pisze o tym Paweł do chrześcijańskiej gminy w Rzymie, złożonej w tym czasie w większości z nawróconych pogan, wynoszących się nad Żydów, zwłaszcza tych, którzy stali poza Kościołem. Jedną ich sobie niewątpliwie, zestawiając ich powołanie z wybraniem Mojżesza, a oporną niewierność Żydów porównując z zatwardziałością Faraona. Jednocześnie jednak usuwa wszelką podstawę chełpliwości wybranych przypisując ich uprzywilejowaną pozycję wyłącznie miłosierdziu Bożemu. Przy tym nie tylko wyjaśnia, ale i w pewnym stopniu tłumaczy niewierność Żydów, ustawiając ją w perspektywie zbawczych planów Bożych. Żydów, naczynia gniewu dojrzałe do zagłady, znosił Bóg z wielką cierpliwością, aby okazać bogactwo swej chwały względem naczyń miłosierdzia (Rz 9, 22—23). Tymi naczyniami miłosierdzia, przygotowanymi ku chwale, są chrześcijanie, powołani do Kościoła spośród Żydów i pogan (Rz 9, 24). W jednym i drugim wypadku działa Bóg. W tym Jego działaniu ukazują się razem znane nam ze Starego Testamentu dwa elementy: wyrok gniewu i miłosierdzie. Wyrok gniewu na opornych względem ewangelii Żydów i miłosierdzie nad wiernymi. I tu spotykamy się z koncepcją reszty.

Działanie Boże w relacji do Izraela oświetla Paweł w Rz 9, 25—29 trzema wypowiedziami prorockimi. Pierwsza, Ozeasza 2, 23 i 1, 10 (tekst hebr.) dotyczy powołania pogan. Dwie dalsze Iz 10, 22—23 i 1,9: „Izajasz głosi o Izraelu: gdyby liczba synów Izraela była jako piasek morski, tylko reszta będzie zbawiona. Wypełni bowiem Pan w całości i rychło słowo swoje nad ziemią” (Rz 9, 27—28). Cytat następny z Iz 1,9, podany

¹⁹ Por. tamże, 73 n.

²⁰ Szerzej na ten temat por. J. Stępień, *Rola Żydów w historii zbawienia według Rz 9—11*, *Studia Theol. Varsav.* 4 (1966) s. 200—203.

w w. 29 potwierdza myśl wyrażoną bezpośrednio przedtem: „Gdyby Pan zastępów nie zostawił nam potomstwa, stalibyśmy się jako Sodoma i do Gomory bylibyśmy podobni”. I tutaj reszta ukazuje się w kontekście działania Bożego w jego dwojakim aspekcie: jako sądu, wymierzającego sprawiedliwą karę i jako wyrazu wierności i miłosierdzia Boga. Termin „potomstwo” użyty w cytacie drugim (Iz 1,9) jako paralela „reszty”, wzmacnia radosny ton całej wypowiedzi Pawła. Bóg pozostał wierny samemu sobie. Dotrzymał obietnicy. Reszta Izraela w osobach tych, którzy uwierzyli w Chrystusa, uczestniczy w mesjańskim królestwie, zgodnie z tym, co zapowiedział o reszcie Izajasz w 10, 21 (reszta nawróci się do Boga Mocnego)²¹. Ale tylko reszta.

Aspekt sądu i kary podkreśli Paweł jeszcze w Rz 9, 30—10, 21, ukazując winę tych Żydów, którzy nie przyjęli Chrystusa²². Potknęli się o kamień obrażenia i skałę zgorszenia. Nie zrozumieli sprawiedliwości Bożej, której Bóg udziela darmo wierzącym w Chrystusa. Okazali nieposłuszeństwo i opór względem ewangelii, którą mogli usłyszeć i zrozumieć. To ich wina.

Jednak Bóg nie odrzucił ludu swego. Izrael wzięty jako całość nie osiągnął tego, czego szukał, ale część Izraela, ta, którą wybrał ponownie, a więc reszta, cel swój osiągnęła (Rz 11, 5. 7). Do niej należy i sam Paweł, Izraelita, z potomstwa Abrahama, z rodu Beniamina (Rz 11, 1).

Aby podkreślić istotny fakt, że ta reszta jest dziełem Boga i wykazać trwałość planów Bożych względem Izraela, przypomina Paweł historię Eliasza (5 Krl 19, 10—18), a konkretnie jego skargę skierowaną do Boga (3 Krl 19, 10) i Bożą odpowiedź (3 Krl 19, 18). Bóg zapowiada, że zgładzi niewiernych (3 Krl 19, 16—17), ale jednocześnie oświadcza: „Zostawiłem sobie siedem tysięcy mężów, którzy mi nie zgięli kolan przed Baalem” (Rz 11, 4) i bezpośrednio potem dodaje: „Tak samo i teraz ostała się reszta wybrana z łaski” (Rz 11, 5). Inni natomiast zostali ukarani przez Boga zatwardziałością (Rz 11, 7—10).

Ale ta zatwardziałość jest nie tylko częściowa, ale i przejściowa (Rz 11, 11—24). Trwać będzie dotąd, dopóki wszyscy poganie nie wejdą do Kościoła, a potem cały Izrael zbawiony będzie (Rz 11, 25 n.). Reszta stanie się wówczas pełnią.

III. LUD NOWEGO PRZYMIERZA

W rozdziale tym omówić chcemy Pawłową ideę nowego przymierza w odniesieniu do Kościoła. Chodzić nam będzie o wzbogacenie pojęcia Kościoła o te treści, które wiąże św. Paweł z nowym przymierzem. Choć tylko dwa razy spotykamy w listach św. Pawła formułę „nowe przymierze” (1 Kor 11, 25 i 2 Kor 3, 6), to jednak idea nowego przymierza

²¹ Bóg Mocny — to według Iz 9, 5 tytuł Mesjasza.

²² Por. J. Stępień, *Rola Żydów*, art. cyt. s. 206—214.

stanowi w nauczaniu apostoła temat kluczowy²³. Analizę tekstów, w których występuje formuła, „nowe przymierze”, „nowe stworzenie” i „nowy człowiek”, zgrupujemy wokół trzech zagadnień, które w listach Pawła wydają się określać istotę ludu nowego przymierza, a mianowicie: 1. Lud odkupiony krwią Chrystusa; 2. Napełniony Duchem św.; 3. Głoszący wszystkim zbawienie.

1. Lud odkupiony krwią Chrystusa.

Na czoło wysuwa się znany tekst 1 Kor 11, 25, łączący wyraźnie nowe przymierze z krwią Chrystusa: „Ten kielich jest nowym przymierzem we krwi mojej” (*touto to poterion he kaine diatheke estin en to emo hajmati*)²⁴. Słowa te podaje Paweł jako wypowiedź Chrystusa podczas ostatniej wieczerzy, jako część tego depozytu, który otrzymał od Pana przez tradycję (w 23)²⁵. Przekazuje to Koryntianom na piśmie z Efezu w 57 r.²⁶ Przekazuje jednak nie jako rzecz nową, ale jako podaną im już uprzednio naukę dotyczącą Eucharystii (w. 23). Wyjaśniał im ją w czasie, gdy zakładał w Koryncie gminę chrześcijańską, a więc w r. 51²⁷, tzn. wtedy, gdy pisał pierwszy swój list do Tesaloniczan²⁸, będący jednocześnie najstarszą księgą Nowego Testamentu. Wolno jednak przyjąć, że tę samą naukę o Eucharystii przekazywał i innym gminom, które zakładał już w czasie pierwszej podróży misyjnej (r. 45—49). Stanowiła ona przecież część tradycji, będącej podstawą jedności nauczania apostołskiego, na którą często powołuje się Paweł w swych listach (2 Tes 2, 15; 3, 6; 1 Kor 11, 2. 16; 15, 1—2 itd.). Mógł ją przejąć oczywiście, od Kościoła jerozolimskiego²⁹, ale nie koniecznie bezpośrednio. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że z rytmem Eucharystii zetknął

²³ Na temat znaczenia Nowego Przymierza u Pawła por.: J. Behm, *Der Begriff Diatheke im Neuen Testament*, Leipzig 1912; tenże, *Diatheke*, W: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, II (1935) s. 105—137; E. Lohmeyer, *Diatheke, Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs*, Leipzig 1913; W. C. von Unnik, *La conception Paulinienne de la Nouvelle Alliance*. W: *Littérature et Théologie Pauliniennes (Recherches Bibliques V)*, Louvain 1960 s. 109—126. Właściwie tylko ostatnia praca (W. C. Unnika) ukazuje treść teologiczną Pawłowego pojęcia nowego przymierza. Inne uwzględniają prawie wyłącznie stronę filologiczną (znaczenie terminu *diatheke*).

²⁴ Pap. 46, kodeksy C D P i niektóre minuskuły mają: *en to hajmati mou*. Wariant ten nie wprowadza jednak żadnej istotnej zmiany do znaczenia omawianego przez nas tekstu.

²⁵ Obszerniej o znaczeniu formuły: „Ja bowiem otrzymałem od Pana” (*ego gar parelabon apo tou Kyriou*) por. J. Stępień, *Organizacja pierwotnego Kościoła w listach św. Pawła*, *Studia Theol. Varsav.* 2 (1964) s. 330 n.

²⁶ Por. A. Wikenhauser, *Enleitung in das Neue Testament*, Freiburg i. Br.², 1956 s. 278.

²⁷ Por. tamże s. 273.

²⁸ Por. B. Rigaux, *Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniens (Études Bibliques)*, Paris 1956 s. 45.

²⁹ Por. G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1954, s. 592.

się Paweł jeszcze w Damaszku, zaraz po nawróceniu w r. 36³⁰. Zarówno obrzęd i formuła Eucharystii, jak i cała dotycząca jej nauka pochodzi od Pana (*apōt̄ou Kyriou*, 1 Kor. 11, 23), w tym sensie, że On jest pierwszym źródłem tej obowiązującej w całym Kościele tradycji.

Dla nas tutaj jest sprawą zasadniczą nie rekonstrukcja obrzędu wieczerzy, uwzględniająca różnice w przekazach Mt i Mk oraz Łk i Pawła³¹, lecz znaczenie formuły Pawłowej: „nowe przymierze we krwi mojej”. I tu nam wystarczy fakt, że wszystkie przekazy ostatniej wieczerzy łączą przymierze (Mt 26, 28; Mk 14, 24), względnie nowe przymierze (Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25; por. 11, 27; 10, 16) z przelaniem Krwi Chrystusa.

Tak więc nowe przymierze u Pawła jawi się w bezpośrednim związku z krwią Chrystusa, z Jego męką i śmiercią, której pamiątką i przypomnieniem aż do czasu paruzji jest właśnie Eucharystia (1 Kor 11,24—26.). Jezus Chrystus wydał samego siebie za grzechy nasze (Gal 1, 4; por. 1 Kor 15, 3), umarł za wszystkich (2 Kor 5, 14 n.). Przez krew Jego zostaliśmy usprawiedliwieni (Rz 5, 9; Ef 1, 7; por. 2, 13), dostąpiliśmy pojednania (Rz 5, 11; por. Kol 1, 20 itd.). Bo śmierć panowała na skutek przestępstwa jednego człowieka (Rz 5, 17; por. 1, 14 n.), przez którego grzech wszedł na świat i ponieważ wszyscy zgrzeszyli (Rz 5, 12). Otóż jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wielu stało się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo jednego wielu stanie się sprawiedliwymi (Rz 5, 19; por. 5, 18)³².

Dzieło odkupienia Chrystusa ukazał Paweł najwyraźniej w Rz 3, 23—26: „Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dopępują usprawiedliwienia darmo, przez wiarę, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie. Jego to wystawił Bóg jako „przebłagalnię” (*hilasterion*) w Jego krwi. Chciał tym okazać, że spr-

³⁰ Por. J. Stępień, *W poszukiwaniu najistotniejszej cechy pierwotnego Kościoła w listach Pawłowych*, Znak 16 (1964) s. 855 n.

³¹ Czynią to: G. Ricciotti, *Zycie Jezusa Chrystusa*, dz. cyt. s. 587 n.; J. Leal, *Calicis eucharistici formula paulina* (1 C 11, 25), *Verbum Domini* 37 (1959) s. 232—236; Cz. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze*. W: *Biblia i Ewangelia*, Warszawa 1961 s. 249—255; F. Gryglewicz, *Nowe przymierze*, *Roczniki Teol. Kan.* 12, 1 (1965) s. 50—53.

³² Najnowszą interpretację Rz 5, 12—21 (nauka o grzechu pierworodnym) por.: M. Black, *The Pauline Doctrine of the Second Adam*, *Scottish Journal of Theology* 7 (1954) s. 170—179; S. Lyonnet, *Quaestiones in ep. ad Rom. I*, *Romae* 1955 s. 182—243 (z bibliografią); A. M. Dubarle, *Le péché originel dans saint Paul*, *Revue des Sciences Philos. et Théol.* 40 (1956) s. 213—259; tenże, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris 1958; F. G. Lafont, *Sur l'interprétation de Rom 5, 15—21*, *Recherches des Sciences Rel.* 45 (1957) s. 481—513; R. Bultmann, *Adam und Christus nach Rm 5*, *Zeitschrift für Neutest. Wissenschaft* 50 (1959) s. 145—165; J. de Fraigne, *Adam et son lignage*, Bruges 1959; L. Ligier, „*In quo omnes peccaverunt*”, *Nouv. Revue Théologique* 92 (1960) s. 337—348; S. Lyonnet, *Le péché originel en Rom 5, 12*, *Biblica* 41 (1960) s. 325—355; P. Lengfeld, *Adam und Christus*, Essen, 1965; R. Schenckenburg, *Konkrete Fragen an den Dogmatiker aus der heutigen exegetischen Diskussion*, *Catholica* 21 (1967) s. 20 n.

wiedliwość Jego względem grzechów popełnionych dawniej, za dni cierpliwości Bożej, wyrażała się w pobłażliwym ich znoszeniu. Po to, aby ujawnić w obecnym czasie Jego sprawiedliwość, że On sam jest sprawiedliwy i usprawiedliwia każdego, który wierzy w Jezusa". Punktem wyjścia tej zwięzłej nauki o odkupieniu jest stwierdzenie faktu, że wszyscy ludzie zgrzeszyli i na skutek tego utracili Bożą łaskę (w. 23). Ratuje ich jednak sam Bóg — Jego dzieło zbawcze dokonuje się z łaski, darmo, przez odkupienie Chrystusa (w. 24), którego Bóg ustanowił jako środek prześlągania (*hilasterion*) w jego krwi tzn. w śmierci krzyżowej. W tym akcie Boga wyraża się Jego sprawiedliwość względem grzechów popełnionych w czasach przed Chrystusem, które nazwać można okresem cierpliwości Bożej. Teraz zaś ujawnia się w Chrystusowym odkupieniu sprawiedliwość Boża przez to, że każdy, kto wierzy w Jezusa, może dostąpić usprawiedliwienia³³. Ale nie tylko sprawiedliwość tutaj się ujawnia. Dzieło odkupienia jest przede wszystkim owocem miłości Ojca (Rz 5, 8; Ef 2, 4 itd.) i Syna (Gal 2, 20; Rz 8, 35; Ef 3, 19; 5,2,25 itd.)³⁴.

I dlatego miłość Chrystuasa przynagła nas (Kor. 5, 14), abyśmy odkupieni przez krew Jego żyli już nie dla siebie, ale dla tego, który za nas umarł i zmartwychwstał (2 Kor. 5, 15). W dzieło odkupienia włącza nas wiara, która zakłada pragnienie chrztu (Gal 3, 26 n.; por. Kol 2, 12; Ef 4, 5)³⁵. Wtedy to stajemy się nowym stworzeniem, dawne rzeczy przeminięły, wszystko stało się nowym (2 Kor 5, 17; por. Gal 6, 15) — w Chrystusie Jezusie. On jest postacią centralną Nowego Przymierza, w Nim dokonują się nowe. Nic przeto dziwnego, że w listach Pawła na pierwszy plan wysuwa się Jezus Chrystus i ten ukrzyżowany (1 Kor 1, 23; 2, 2; por. 1 Kor 1, 13, 17; 2, 8 itd.). Jego tylko pragnie głosić Paweł i Nim jedynie się chlubić (Gal 6, 14). Lud przeto nowego przymierza — to przede wszystkim lud odkupiony krwią Chrystusa.

Ten chrystocentryzm eklezjologii Pawła zgodny jest z nowym przymierzem, jakie wieścili prorocy (Jer 31, 33 n.; 32, 38—40; Ez 37, 23—28), łącząc je z czasami mesjańskimi i z „resztą” Izraela (Iz 1, 8, 9; 4, 2—6; 7, 3; 10, 20—22; Jer 23, 2—6; 31, 7—14; Jl 3, 5; Mi 4, 7; 5, 67 itd.), której posłannictwo dotyczy realizacji mesjańskich obietnic. Reszta nawróci się do Boga Mocnego (Iz 10, 21). Ale Bóg Mocny (*el gibor*) to według Iz 9, 5 Mesjasz, który będzie dany reszcie jako ocalonej garstce wewnątrz ludu Bożego (por. Iz 8, 16—18; 9, 5; 11, 1—12). Harmonizuje

³³ Por. M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, t. II, Bonn 1950 s. 89. Naukę Pawła o odkupieniu por. tamże s. 88—114; R. G. Bandas, *The Master — Idea of St. Paul's Epistles or the Redemption*, Bruges 1925; Ph. Seidensticker, *Lebendiges Opfer (Rm 12, 1)*. W: Neut. Abh. XX 1—3, Münster in W. 1954 (bibliogr.); L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul*, Paris² 1954 s. 95—116; Cz. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze*. W: Biblia i Ewangelia, Warszawa 1961 s. 331—344.

³⁴ Por. L. Cerfaux, *Le Christ*, dz. cyt. s. 99—101; K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul* (Analecta Biblica 15), Romae 1961.

³⁵ Por. niżej I, 2 (warunki dziedziczenia).

zwłaszcza z pieśniami o służbie Jahwy (Iz 42, 1. 6—7; 50, 4—9 i 52, 13—53, 12), w których po raz pierwszy w Starym Testamencie pojawia się idea zbawienia dokonanego przez cierpienia i śmierć, jako zadośćuczynienie zastępcze, tj. odpokutowanie służby Jahwe za cudze grzechy, głównie za grzechy wybranego ludu (Iz 53, 8)³⁶.

Na szczególną uwagę zasługuje pieśń czwarta, a zwłaszcza słowa zawarte w Iz 53, 3—8. 10—12:

- 3 „Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi,
 mąż boleści, oswojony z cierpieniem,
 jak ktoś, przed kim się twarze zakrywa,
 wzgardzony tak, iż mieliśmy go za nic.
- 4 Lecz on się obarczył naszym cierpieniem,
 on dźwigał nasze boleści,
 a myśmy go za skazańca uznali,
 chłostanego przez Boga i zdeptanego.
- 5 Lecz on był przebity za nasze grzechy,
 zdruzgotany za nasze winy.
 Spadła nań chłosta zbawienna dla nas,
 a w jego ranach jest nasze zdrowie.
- 6 Wszyscyśmy pobłądzili jak owce,
 każdy z nas się obrócił ku własnej drodze,
 a Jahwe zwałił na niego
 winy nas wszystkich.
- 7 Dręczono go, lecz sam się dał gnębić,
 nawet nie otworzył ust swoich.
 Jak baranek na rzeź prowadzony,
 jak owca niema wobec strzygących ją,
 tak on nie otworzył ust swoich.
- 8 Po udręce i sądzie został usunięty,
 a kto się przejmuje jego losem?
 Tak. Zgładzono go z krainy żyjących;
 za grzechy mego ludu został zabity na śmierć...
- 10 Spodobało się Jahwe zmiążyć go cierpieniem
 Jeśli wyda swe życie na ofiarę za grzechy,
 ujrzy potomstwo, przedłuży swe dni,
 a wola Jahwe spełni się przez niego.
- 11 Po udrękach swej duszy
 ujrzy światło i nim się nasyci.
 Zacny mój sługa usprawiedliwi wielu,
 ich nieprawności on sam dźwigać będzie.
- 12 Dlatego w nagrodę przydzielę mu tłumy,
 i posiędzie możnych jako zdobycz,

³⁶ Por. Cz. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze*, dz. cyt. s. 151—158, a zwłaszcza s. 154—156.

za to, że siebie na śmierć ofiarował
i policzony został między przestępców.
A on poniósł grzechy wielu
i oręduje za przestępcami”³⁷.

Wymowny tu zwłaszcza jest fakt, że choć „Sługa” dobrowolnie wziął na siebie grzechy innych (w. 4, 7, 12), obarczył siebie naszym cierpieniem i dobrowolnie wydał na śmierć, aby usprawiedliwić wielu (w. 11), to przecież dzieło „Sługi” było wypełnieniem woli Jahwy (w. 12)³⁸.

Aluzją do pieśni o „Słudze Jahwy” są słowa ewangelii: „Ten jest syn mój umiłowany, w którym mam upodobanie” (Mt 3, 17; 17, 6; por. Iz 42, 1) oraz wypowiedzi Jezusa o sobie: „Syn Człowieczy przyszedł nie po to, aby mu służono, lecz aby służył, czyli dał swe życie na okup za wielu (Mt 20, 28; por. Iz 53, 3—12)³⁹. Mimo to nie odnajdujemy w ewangelii wyraźnego uzasadnienia związku między odkupieniem, zbawieniem a męką i śmiercią krzyżową Chrystusa⁴⁰.

Podał je dopiero Paweł w oparciu o Deuteroizajasza (Gal 3, 13; 2 Kor 5, 21; Rz 4,25; por. Iz 53, 5; Rz 15, 21; por. Iz 52, 15), ustawiając dzieło odkupienia Chrystusa w kontekście grzechu pierworodnego i jego skutków. Zwłaszcza w antytezie: Adam — Chrystus.

2. Napełniony Duchem św.

Drugim tekstem Pawłowym, w którym występuje formuła „nowe przymierze”, jest 2 Kor 3, 6. Kontekst najbliższy, tj. rozdział 3, wskazuje, że apostoł łączy tutaj nowe przymierze z działalnością Ducha św. Apologię swego apostołatu w rozdz. 2 kończy Paweł stwierdzeniem, że nauczanie jego jest szczere, na autorytecie Bożym oparte (w. 17). To stwierdza on sam. A jakie są jego listy uwierzytelniające?

Sami Koryntianie, bo oni noszą znamiona jego apostołatu, któremu towarzyszyły znaki, cuda i czyny niezwykle (2 Kor 12, 12). Oni są listem polecającym Pawła, napisanym Duchem Boga żywego, nie na tablicach kamiennych, lecz na żywych tablicach serc (2 Kor 3, 3).

Jest tu wyraźna aluzja do Jer 31, 33—34; Ez 36, 24—29, zapowiadających nowe przymierze i przeciwstawiających je zewnętrznemu prawu synaickiemu. Tym razem napisał Bóg prawo na sercach i to jest dziełem Ducha. Pawłowi przypadła w tym służebna rola pośrednika (2 Kor 3, 3). Może ją wypełnić, ponieważ sam Bóg uzdolnił go, by się stał sługą nowego przymierza, które nie jest przymierzem litery, lecz ducha, „bo litera zabija, a duch ożywia” (2 Kor 3, 6)⁴¹.

³⁷ Przekład J. Paściaka, w Biblii Tysiąclecia, Poznań 1965 s. 930 n.

³⁸ Por. Cz. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze*, dz. cyt. s. 156.

³⁹ Por. tamże s. 158.

⁴⁰ Por. tamże, s. 332.

⁴¹ Pawłową antytezę: „litera — duch” omówił obszernie B. Schneider, *The meaning of St. Paul's antithesis „The Letter and the Spirit”*, *The Catholic Biblical Quarterly* 15 (1953) s. 163—207.

Zadaniem apostołów, sług nowego przymierza, jest pośredniczenie w udzielaniu ducha, nie głoszenie litery — prawa, które bez ducha zabija, i to na wieki. Prawo Mojżeszowe żądało bezwzględnego posłuszeństwa, przekraczającego możliwości człowieka i dlatego skazywało człowieka na potępienie. Apostoł głosi ducha doskonalszego prawa, które znosi liturgię prawa dawnego⁴².

Wyjaśnił to w 2 Kor 3, 7—17, interpretując alegorycznie opis Wj 34, 33—35, gdzie mowa o zasłonie, którą Mojżesz wkładał na twarz, gdy kończył mówić do synów izraelskich, a którą zdejmował, gdy stawał przed obliczem Boga⁴³. Paweł dorzuca do tego opisu pewien nowy szczegół, a mianowicie to, że pod tą zasłoną blask na twarzy Mojżesza stopniowo zanikał aż do następnego spotkania z Bogiem (2 Kor 3, 13).

W interpretacji Pawła ów blask, który Izraelitom wydawał się trwałym, a zanikał stopniowo pod zasłoną, wyobraża chwałę prawa Mojżeszowego, która jest również przemijająca⁴⁴.

Poprzez trzy antytezy: posługiwanie śmierci i posługiwanie w Duchu, posługiwanie ku potępieniu i sprawiedliwości, chwała przejściowa i trwała ukazuje Paweł chwałę wyższą i trwałą nowego przymierza. Wiedząc, że ta chwała nie zniknie, czuje się apostoł jako sługa nowego przymierza ufnie i swobodnie w swej pracy (2 Kor 3, 12).

Aluzja do zasłony Mojżesza spełnia w omawianej perykopie 2 Kor jeszcze jeden cel. Przypomina, że mimo przepowiadania apostołów, Żydzi w swej masie nie pojęli treści Starego Testamentu. Zasłona spoczywa na ich sercu przy czytaniu Biblii (2 Kor 3, 14—15). Zasłona spada, ilekroć nawróci się ktoś do Pana (w. 16). „A Pan jest duchem”⁴⁵ i gdzie duch Pański, tam wolność (w. 17). Wiersz ten (17) łączy się ściśle z wierszem poprzednim (16). Nawrócenie się do Pana powoduje możliwość kontemplowania Boga bez przeszkody (zasłony) i w konsekwencji dojrzenie właściwego przedmiotu całego objawienia tj. jego ducha, który ożywia, a nie litery, która zabija i przez to nawrócono staje się wolny.

„A Pan jest duchem”. Panem zgodnie z terminologią Pawła, jest Jezus Chrystus. A duch? W w. 6 duch przeciwstawiony został literze. Litera to element materialny, to Mojżesz okryty zasłoną i źle rozumiany.

⁴² Por. E. B. Allo, *Seconde Épître aux Corinthiens* (Études Bibliques) Paris² 1937 s. 84 n.; W. C. Unnik, *La conception Paulinienne de la Nouvelle Alliance*, art. cyt. s. 118 n.

⁴³ Według tekstu Starego Testamentu Mojżesz nakładał zasłonę, kiedy kończył mówić do ludu. Św. Augustyn, a za nim wielu innych, wyjaśniają więc nieścisłość, że głos Mojżesza rozbrzmiewał przez zasłonę, a twarz Mojżesza była niewidoczna. Tę samą nieścisłość popełnił i ks. E. Dąbrowski w swym komentarzu na listy do Koryntian (Pismo św. N.T. w 12 tomach, 7), Poznań 1965 s. 416, pisząc, iż przed oczyma Pawła zjawiał się „obraz powrotu z góry Synaj wielkiego wodza izraelskiego z zasłoniętym obliczem”.

⁴⁴ Por. E. B. Allo, *Seconde Épître aux Corinthiens*, dz. cyt. s. 89—91.

⁴⁵ Na temat tego kontrowersyjnego tekstu por. E. B. Allo, *Seconde Épître aux Cor.* dz. cyt. s. 95 n.; B. Schneider, *Dominus autem spiritus est*, Rom 1951 s. 159 n.; I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München 1961.

Duch zaś, lub głęboki Boży sens Starego Testamentu to Chrystus. Chrystus zapowiedziany w czasach Mojżesza, teraz obecny i odsłonięty, przedmiot główny i źródło ożywiający Pisma św. „A gdzie duch Pański, tam wolność”. Słowo „duch” oznacza tu wszystko to, co konieczne do poznania Chrystusa, więc cały zespół sił transformacyjnych, które są w Chrystusie, a zatem pośrednio i Ducha św. jako tego, którego zesłał Chrystus uwielbiony (Dz 1, 5. 8. 2, 33; J 14—16 ii.), i przez którego kieruje Kościołem. Byłoby tu przejście od Chrystusa, który jest duchem, do Chrystusa, który posiada i udziela ducha, albo który zsyła Ducha św.⁴⁶

Życie Kościoła od jego zarania wiąże się ściśle z Duchem św. Zesłanie Ducha św. w dzień Zielonych Świąt uzdalnia Kościół do spełnienia jego ziemskiej misji, do realizowania zbawczego dzieła w świecie i jednocześnie jest dowodem jego nadnaturalnego sposobu egzystencji (Dz 2)⁴⁷.

Zapowiedziane przez proroków Ezechiela (36, 24—29), Zachariasza (12, 10), a zwłaszcza Joela (3, 1—2) wylanie Ducha przez Jahwe łączy się w stopniu uderzającym w pierwotnej gminie chrześcijańskiej. Świadczą o tym działalność apostołów i diakona Szczepana, której towarzyszą niezwykle znaki interwencji Ducha św. Widać je najpierw wśród chrześcijan pochodzenia żydowskiego w Jerozolimie (Dz 2, 3—11), a potem wśród nawróconych pogan w Cezarei (Dz 10, 44—46). Są one objawami daru Ducha św., który otrzymują wszyscy przez wiarę i chrzest (Gal 4, 6; Rz 5, 5; Dz 2, 38). Widoczne są i w kościołach założonych przez Pawła: w Tesalonice (1 Tes 1, 5 n.; 5, 19—20), w Koryncie (1 Kor 1, 4—7; 12—14), w gminach Galicji (Gal 3, 2—5), w Rzymie (12, 6—8; 15, 18 n.) itd. Duch św. sprawuje w wiernych przez swoją w nich obecność dzieło ich uświęcenia (1 Tes 4, 8; 1 Kor 3, 16; 6, 19; 2 Kor 6, 16; Rz 1, 4; 8, 9—11; 15, 16 i i.).

Nie ulega wątpliwości, że lud nowego przymierza, to przede wszystkim lud odkupiony przez Chrystusa, to budowla, której kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus. „W Nim cała budowla wzrasta w kościół święty w Panu, w który i wy wbudowani jesteście jako mieszkanie Boże w Duchu” (Ef 2, 20—22). Niezwykle wymowny jest tu paralelizm wypowiedzi: „kościół święty w Panu” i „mieszkanie Boże w Duchu”. Nie jest on na pewno przypadkowy. Jeśli Chrystus jest kamieniem węgielnym, i to jedynym (1 Kor 3, 11), który całej budowli daje moc, spistość i kierunek, to dzieje się to przez Ducha św. Służebna misja Kościoła w świecie stała się aktualna dopiero po ziemskiej działalności Chrystusa i po Jego odejściu, a możliwa — po Jego zmartwychwstaniu i uwielbieniu, przez zesłanie Ducha św.

Pojednania z Bogiem Żydów i pogan „w jednym ciele” dokonał Chrystus przez krzyż (Ef 2, 16), ale przystęp do Ojca mamy w jednym Duchu

⁴⁶ Por. E. B. Allo, *Seconde Épitre aux Cor.*, dz. cyt. s. 96.

⁴⁷ Por. N. Adler, *Das erste christliche Pfingstfest*, Münster i. W: 1938; A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte*, Regensburg 1956 s. 38—41; R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament (Questiones Disputatae, 14)*, 1963 s. 15.

(Ef 2, 18). Znaczy to, że pojedyncze dzieło Chrystusa realizuje się przez Ducha św.⁴⁸.

Prawdą jest także, że synami Bożymi stajemy się przez wiarę w Chrystusie Jezusie i przez chrzest (Gal 3, 26 n.; Kol 2, 10—12), ale tylko „ci, których ożywia Duch Boży, są synami Bożymi” (rz 8, 14). „I w tym Duchu wołamy: Abba, ojciec. Sam zaś Duch daje świadectwo duchowi naszemu, żeśmy synami Bożymi” (Rz 8, 15—16). W czasie chrztu wierzący naznaczeni są pieczęcią Ducha św. (2 Kor 1, 21, Ef 1, 3; por. 4, 30) i przez to wprowadzeni zostają do eschatologicznego ludu Bożego (por. 1 Kor 12, 13; 2 Kor 3, 3), ludu nowego przymierza⁴⁹.

Działanie Ducha św. w Kościele ukazał św. Paweł najobszerniej w swej nauce o charyzmatach, które wiąże na ogół z Duchem św.⁵⁰. Istotną ich cechą jest nie tyle dobro osobiste charyzmatyków ile dobro gminy (1 Kor 12, 7), zbudowanie Kościoła (1 Kor 14, 12). Wszyscy chrześcijanie tworzą jedno ciało, ciało Chrystusa (1 Kor 12—14). Ciało to zakłada różność członków i zdolność do wykonywania wielorakich funkcji, niezbędnych dla życia całego organizmu. Otóż to zróżnicowanie i to uzdolnienie członków ciała Chrystusowego — Kościoła do wypełnienia właściwych im funkcji, jest dziełem Ducha św. i Jego charyzmatów (1 Kor 12, 12—31; Rz 12, 4—8; Kol 2, 19; Ef 4, 7—16). Odróżnia się wśród nich trzy kategorie: charyzmaty intelektualne (oświecenia umysłu), posługiwania — *diakoniai* i charyzmaty taumaturgiczne (moc czynienia cudów). Jest godne uwagi, że wśród charyzmatów posługiwania znajdują się: apostołowie, prorocy, nauczyciele, świadczenia pomocy — *antilempseis*, dary rządzenia — *kyberneseis* (1 Kor 12, 28—30 i pocieszenia, względnie upominania (Rz 12, 8)⁵¹. Charyzmaty więc są wspólnym dobrem Kościoła i czymś istotnym dla jego życia i rozwoju. Dlatego wzięte razem jako całość — nie są i nie mogą być przywilejem tylko okresu apostołowskiego.

Fakt ten wydaje się być szczególnie doniosły dla współczesnej eklezjologii, a zwłaszcza dla idei kolegialności w kierowaniu Kościołem i nierozzerwalnie z nią związanej idei współodpowiedzialności za Kościół, w którym każdy z członków ciała Chrystusowego, ludu Bożego ma do

⁴⁸ Por. R. Schrackenburg, *Die Kirche*, dz. cyt. s. 141 n.

⁴⁹ Por. Fr. Mussner, *Lud Boży według listu do Efezjan 1, 3—14*.

⁵⁰ Charyzmaty w listach św. Pawła por. A. Lemonnyer, *Charismes*. W: DBS I, 1233—1243; F. Grau, *Der neutestamentliche Begriff Charisma*, Tübingen 1947; E. Schweizer, *Geist und Gemeinde in N.T. und heute*, München 1952; N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* Edinburg 1958; K. Wennemer, *Die charismatische Begabung der Kirche nach dem hl. Paulus*, Scholastik 34 (1959) s. 503—525; L. Cerfaux, *Le Chrétien dans la théologie Paulinienne (Lectio Divina 33)*, Paris 1962 s. 222—239; H. Schürmann, *Die geistlichen Gnadengaben in den Paulinischen Gemeinden*, Leipzig 1965; tenże, *Les charismes spirituels*. W: *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église (Unam Sanctam 51 b)*, Paris 1966 s. 541—573; K. Küng, *Charyzmatyczna struktura Kościoła*, Concilium I, wyd. pol., Poznań 1968 s. 281—293; J. Stępień, *Organizacja pierwotnego Kościoła*, art. cyt. s. 372—380 (z obszerniejszą bibliografią).

⁵¹ Por. tamże s. 378—380.

spełnienia jakiegoś konkretnego zadania. Określa je i ułatwia ich wypełnienie Duch św., odbarzając nas charyzmatami według swej woli (1 Kor 12, 7—11).

Tak rozwinięta nauka o roli Ducha św. w Kościele zgodna jest w istocie z tym, co w związku z nowym przymierzem mówią na temat Ducha św. dokumenty Starego Testamentu oraz literatury judaistycznej pozabiblijnej. Nie można jednak pominąć i zachodzących tu charakterystycznych różnic⁵². Główną różnicę stanowi teza Pawła, że Duch mieszkający w wiernych (Rz 8, 9—11) to Duch Jezusa Chrystusa, to Duch zmartwychwstałego Pana, który jako życiodajna moc (1 Kor 15, 45; por. J. 6, 68) sprawuje w wiernych dzieło zbawienia aż do zmartwychwstania ich ciał śmiertelnych (Rz 8, 11). To nauka zupełnie nowa.

Dlatego wydaje się, że i obraz Kościoła jako świątyni Ducha św. posiada treść inną niż „fundament Ducha św. i wieczna prawda” w literaturze qumrańskiej (1 Q s IX, 3). Kościół jest świątynią Ducha św., ponieważ jego fundamentem i kamieniem węgielnym jest Chrystus działający przez Ducha św., który jawi się tu jako pierwiastek życia i rozwoju (Ef 2, 20—22).

Nowością także jest bliższe określenie kierowniczej roli Ducha św. w Kościele, spełnianej głównie poprzez różnorakie charyzmaty posługiwania (m. in. proroków i pasterzy), w celu budowania ciała Chrystusowego, aż dojdziemy do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego (Ef 4, 11—13).

Lud nowego przymierza świadom jest, że od uwielbionego Chrystusa otrzymał Ducha św. jako pierwociny i zadatek zbawienia (Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; Ef 1, 13 n. Tyt 3, 6 n.), który wszystkich wiernych napędza i nimi kieruje. Dzięki temu Kościół cały jest tegoż Ducha św. dziełem i narzędziem, oraz znakiem i świadectwem⁵³. I to właśnie sprawia, że lud nowego przymierza — Kościół różni się od judaizmu i od kultów pogańskich, że posiada miejsce odrębne obok żydów i pogan, otwierając jednak szeroko swoje bramy dla wszystkich, którzy pragną zbawienia⁵⁴.

3. Głoszący wszystkim zbawienie

Nie chodzi nam tu o przedstawienie nauki Pawła o uniwersalizmie Kościoła. Apostoł był świadom, że sam Bóg przeznaczył go do ewangelizacji pogan (Gal 1, 15 n.; 2, 7—9; Rz 15, 15 n.; por. Dz 9, 15 n), i całą jego działalność aż do uwieżenia w Rzymie (Dz 9, 1—30; 11, 26—29; 13—27), a także nauka zawarta w jego listach potwierdzają, że misji tej nigdy się nie sprzeniewierzył. Zastanowić się tutaj chcemy nad jednym tylko za-

⁵² Różnice między Nowotestamentalną i Qumrańską nauką o Duchu św. por. R. S ch n a c k e n b u r g, *Die Kirche*, dz. cyt. s. 112 n.

⁵³ Por. P. B o n n a r d, *L'Esprit saint et l'Eglise selon le Nouveau Testament*, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 37 (1957) s. 81—90.

⁵⁴ Por. R. S ch n a c k e n b u r g, *Die Kirche*, dz. cyt. s. 16 n., 113.

gadnieniem, a mianowicie: w jakim znaczeniu uniwersalizm ludu Bożego nowego przymierza stanowi „tajemnicę Chrystusa” (Ef 3, 3—6; por. Rz 11, 25 n.).

Głębokie i piękne ujęcie uniwersalizmu złączonego nierozzerwalnie z Jezusem Chrystusem odnajdujemy w Ef 3, 1—13. Paweł przypomina adresatom listu, że jest więźniem Chrystusa Jezusa i dla nich. Wiedzą przecież, sam Bóg udzielił mu łaski i przez objawienie oznamił mu tajemnicę, którą im pokrótce przedtem opisał (1—3). Tą tajemnicą — to zjednoczenie pogan i Żydów w jedną świątynię Bożą, której kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus (Ef 2, 19—22). Apostoła nazywa tę tajemnicę tajemnicą Chrystusa (Ef 3, 4). Nie była ona znana ludziom dawnych pokoleń, jak teraz została objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom, że poganie już są współdziedzicami (*synkleronomia*) i współczłonkami ciała (*sysstoma*) i współuczestnikami (*symmetochia*) obietnicy w Chrystusie Jezusie przez ewangelię (w. 5—6), której służą jest Paweł na skutek udzielonej mu przez Boga łaski (w. 7). Zadaniem jego (apostoła) jest zwiastować poganom niezgłębione bogactwo Chrystusa (w. 8) i umożliwić im uczestnictwo w ciele Chrystusa, a przez to zrealizować odwieczny tajemniczy plan zbawczy Boga (w. 9). Do tego planu włączeni zostali i poganie. Przez wejście do Kościoła ukaże się „wieloraka mądrość Boga” — *polypoikilos sofia tou Theou* (w. 10)⁵⁵.

Z tą tajemnicą Chrystusa kojarzy się tajemnica, o której mówi Paweł w Rz 11, 25 n., a mianowicie, że zatwardziałość dotknęła Izraela częściowo, dopóki wszyscy poganie nie wejdą (do Kościoła), „a tak cały Izrael zbawiony będzie”. Przedmiotem tajemnicy, którą apostoł odsłania Rzymianom, jest zbawienie całego Izraela⁵⁶. Ale z tym doniosłym wydarzeniem łączy się ściśle inne: uprzednie wejście do Kościoła wszystkim pogan. A to zakłada konieczność przepowiadania ewangelii wszystkim narodom. „Bo jak wzywać będą tego, w kogo nie uwierzyli? Albo jak uwierzą temu, kogo nie usłyszeli? A jak posłyszają, jeśli im nikt nie głosi?” (Rz 10, 14 n.). Można więc powiedzieć, że nowe przymierze realizuje się w przepowiadaniu wszystkim zbawienia⁵⁷.

Ale wiadomo, że uniwersalizm misji ludu Bożego nowego przymierza zapowiedziany został w wizjach proroków Izajasza (2, 2—4) i Micheasza (4, 1—5), ukazujących Jeruzalem jako miejsce, do którego dążyć będą wszystkie narody, aby tam nauczyć się dróg Pańskich i przyjąć prawo, które zapewni prawdziwy i stały pokój między narodami. Wiąże się to z misją reszty Izraela i jej kontekstem mesjaniczno-eschatologicznym, jak i z losem reszty ocalonej spośród pogan (Iz 45, 20. 22; 66, 18—21; por. Zach 9, 7; 14, 16; Ez 36, 3. 5. 36).

Charakter uniwersalny posłannictwa reszty odnajdujemy także w do-

⁵⁵ Por. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf² 1958 s. 159—166 (Exc); A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła* (Pismo św. Nowego Test., 8), Poznań 1962 s. 417—427.

⁵⁶ Por. J. Stępień, *Rola Żydów w historii zbawienia*, art. cyt. s. 221—223.

⁵⁷ Por. R. Schnackenburg, *Die Kirche*, dz. cyt. s. 126.

kumentach znad Morza Martwego, w których czytamy, że wszystkie narody poznają prawdę Bożą i że Bóg wprowadzi ich do swej chwały (1 Q 6, 9—12)⁵⁸. Trzeba też pamiętać, że gmina żydowska w czasach od II w. przed Chr. wyzwała się z nacjonalistycznych więzów, przekształcając się w religię uniwersalną⁵⁹.

W jakim więc znaczeniu uniwersalizm ludu Bożego nowego przymierza stanowi tajemnicę? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, jak przełożymy *hos* — „jak” w Ef 3, 5: „która (tajemnica) nie była oznajmiona synom ludzkim w poprzednich pokoleniach jak (*hos*) teraz została objawiona przez Ducha Jego świętym apostołom i prorokom”⁶⁰.

Otóż niektórzy, odwołując się do kontekstu 3, 9 n. i analogii do Rz 16, 25 oraz Kol 1, 26, widzą tu bezwzględny kontrast między fazą ściśle tajemnicy w Starym Testamencie i pełnego jej objawienia w Nowym Przymierzu. Uważają, że powołanie pogan na zasadzie równouprawnienia z Żydami na członków jednego ludu Bożego jest zupełną nowością⁶¹.

Inni utrzymują, że „jak” (*hos*) wyraża porównanie między fazą niepełnego, nie w pełni jasnego objawienia w Starym Testamencie i doskonałego, pełnego objawienia — w Nowym⁶².

Obydwie interpretacje są prawdopodobne. Druga jednak liczy się bardziej z realiami w postaci dokumentów przedchrześcijańskich, w których ukazany został uniwersalizm Kościoła i dlatego wydaje się pewniejsza. Wiadomo nadto, że dopiero w Chrystusie spełniają się wszystkie obietnice Starego Testamentu (Gal 3, 16; 2 Kor 1, 20; 7, 1), a treść Starego Testamentu otrzymuje pełne wyjaśnienie w Nowym (*Vetus in Novo patet*).

Tajemnicą więc zakrytą przed ludźmi dawnych pokoleń nie był sam fakt uczestnictwa pogan w społeczności wybranego ludu nowego przymierza, lecz warunki, na jakich się ono odbywa. Chodzi właśnie o to równouprawnienie.

Warunkiem niezbędnym przyłączenia się pogan do Izraela był według pojęć żydowskich prozelityzm, a w centrum uniwersum stał zawsze Izrael historyczny⁶³. Tymczasem w Kościele obowiązują wszystkich te same

⁵⁸ Poglądy te jednak nie były jednolite w społeczności qumrańskiej (por. 1 QM 14, 6—8).

⁵⁹ Zwrócił na to uwagę już A. Harnack (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg³ 1894 s. 103 nn.), a uzasadnił W. Bousset (*Die Religion des Judentums*, Tübingen 1926 s. 53—86) dalej jeszcze rozwinął tę myśl F. Heiler (*Urkirche und Ostkirche*, München 1937 s. 21—31).

⁶⁰ Przekład A. Jankowskiego, *Listy więzienne*, dz. cyt. s. 420 n.

⁶¹ Tak sądzą: Hieronim, E. Haup, L. Cerfaux, J. Dupont, Ch. Masson, H. Schlier i A. Jankowski (por. *Listy więzienne*, dz. cyt. s. 420).

⁶² Tak tłumaczą: Chryzostom, Teofilakt, Tomasz z Akwinu Beza, Estius, F. Henle, T. K. Abbot, M. Dibelius, A. Médebielle, P. Benoit, K. Staab, M. Meinertz (*Theologie des N.T.*, dz. cyt. s. 58).

⁶³ Por. N. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung z. Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Oslo 1941 s. 142.

warunki przyjęcia: wiara i chrzest. Wszyscy ochrzczeni tworzą jeden organizm, jedno ciało Chrystusa (1 Kor 12, 13. 27; por. Rz 6, 5). Na skutek tego zanikają wszelkie różnice między ludźmi: narodowościowe, społeczne, a nawet różnice płci: „Nie ma już Żyda, ani Greka, nie ma niewolnika ani wolnego, nie ma już mężczyzny ani niewiasty. Wszyscy wy bowiem jedno jesteście w Chrystusie Jezusie” (Gal 3, 28).

W Chrystusie powstaje „nowe stworzenie” (Gal 6, 15), „nowy człowiek” (Ef 4, 24; Kol 3, 10, uwrażliwiony jedynie na wezwanie Boże (1 Kor 7, 17), na strzeżenie Jego przykazań (1 Kor 7, 19), a zwłaszcza tego, w którym zawarte są wszystkie inne, tj. przykazania miłości (Gal 5, 14; por. Kol 3, 14).

Tak pojęty uniwersalizm ludu Bożego nowego przymierza stanowi „tajemnicę Chrystusa”, objawioną dopiero świętym Jego apostołom i prorokom.

L'Israël de Dieu

Résumé

L'article précise l'idée de l'Israël, peuple de Dieu, contenue dans les lettres de St. Paul, appuyée sur l'analyse de la descendance d'Abraham, du reste et du peuple de la Nouvelle Alliance. L'article précédant *Les éléments constitutifs du peuple de Dieu dans les sources pré-chrétiennes* nous fait voir les matières que Paul aurait pu puiser ici au judaïsme et, surtout, à l'Ancien Testament. Par contre, l'article précité montre les matières que l'apôtre puise effectivement dans ces sources, ses développements et son propre apport.

Le chapitre consacré au sujet qui se rattache à Abraham présente trois problèmes: qui est l'héritier d'Abraham, à quelles conditions hérite-t-il et qu'hérite-t-il? Le caractère eschatologique de l'objet des promesses d'Abraham a été fortement accentué dans le troisième problème. Le reste (R 9—11) se présente comme oeuvre de Dieu et comme expression des plans inchangeables de Dieu à l'égard d'Israël, dans la perspective de leur entière réalisation.

S'il s'agit du peuple de la Nouvelle Alliance, le christocentrisme a été avancé en première ligne, et le point de départ des investigations fut l'analyse de 1 Cor 11, 25 se reliant à R 3. 23—26. Le peuple de la Nouvelle Alliance est avant tout le peuple racheté par le sang du Christ. Ce christocentrisme est conforme à la nouvelle alliance, prédite par les prophètes, qui l'unissaient aux temps messianiques et au reste de l'Israël, et harmonise surtout avec le psaume sur le Serviteur de Jahvé (Is 42, 1. 6—7; 49, 6; 50, 4—9 et 52, 13—53, 12), où apparaît pour la première fois l'idée du salut qui s'opère par les souffrances et la mort, en tant que réparation substituante pour les péchés d'autrui.

A l'appui de Deutéronome d'Isaïe, Paul a posé le problème de l'oeuvre de la Rédemption dans le contexte du péché originel et de ses effets, surtout dans l'antithèse: Adam — Christ (Gal 3, 13; Cor 5, 21; R 4, 25; cf. Is 53, 5, R 15, 21;

cf. Is 52, 15). Et cela est un nouvel apport de Paul dans la théologie du Nouveau Testament.

Le second élément du peuple de la Nouvelle Alliance est une intercession particulière de l'Esprit-Saint, prédite par Ézéchiël, Zacharie, et surtout par Joël (3, 1—2). L'oeuvre conciliatoire du Christ se réalise par l'Esprit-Saint. Dans le cadre de l'Eglise entière elle s'accomplit bénéficiant des charismes de l'Esprit-Saint. Leur oeuvre est la différenciation et la faculté des membres du corps du Christ — Eglise à remplir les fonctions qui leur sont propres pour le bien de l'ensemble.

Une nouveauté dans la doctrine de Paul sur l'Esprit-Saint est la thèse que l'Esprit habitant dans les fidèles est l'Esprit de Jésus Christ, du Seigneur ressuscité, qui exerce en eux l'oeuvre de salut jusqu'à la résurrection de leurs corps mortels. La définition plus précise du rôle directeur de l'Esprit-Saint dans l'Eglise, principalement remplie par les charismes, peut être considérée comme nouvelle.

Enfin, le troisième élément du peuple de la Nouvelle Alliance est son universalisme, qui apparaît de manière particulièrement profonde dans Eph 3, 1—13 et qui y est appelé „le mystère du Christ” (Eph 3, 4). Dans l'interprétation de Eph 3, 5 l'auteur admet que *hos — c o m m e* exprime une comparaison (et non un contraste) entre la phase de la révélation incomplète dans l'Ancien Testament et la parfaite et pleine révélation — dans le Nouveau Testament. Cette interprétation envisage beaucoup plus le fait que l'universalisme de l'Eglise a été annoncé dans l'Ancien Testament. Le mystère caché aux hommes d'anciennes générations n'était pas le fait même de la participation des païens dans la communauté du peuple élu de la Nouvelle Alliance, mais seulement les conditions dans lesquelles elle a lieu. Il s'agit de l'égalité des droits.

Les conditions d'admission à l'Eglise sont les mêmes pour tous: la foi et le baptême. Tous ceux qui sont baptisés constituent un seul organisme, le corps du Christ.

J. Stepień