

Stefan Szymik

Biblia o powszechności zbawienia

Forum Teologiczne 5, 7-21

2004

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.

Ks. STEFAN SZYMIK MSF
Kielce

BIBLIA O POWSZECHNOŚCI ZBAWIENIA

Słowa kluczowe: uniwersalizm, uniwersalizm w Starym Testamencie, powszechność zbawienia, Jezus a poganie, powszechna misja Kościoła.

Schlüsselworte: Universalismus, Universalismus im Alten Testament, Heilsuniversalität, Jesus und Heiden, universelle Mission der Kirche.

Postępująca globalizacja społeczeństw czy wysiłki narodów Europy na rzecz integracji w naturalny sposób rodzą pytanie o istotne fundamenty dokonujących się przemian. Czy obok czynników ekonomicznych, społecznych i politycznych istnieją inne jeszcze podstawy integracji ludów i narodów? Odpowiedź oparta na analizie tekstów biblijnych dotyczy wprawdzie religijnej sfery człowieka, bo zbawienia i życia wiecznego, ale bez wątpienia może być pomocna w poszukiwaniu sprawiedliwych i trwałych podstaw ładu społeczno-politycznego na świecie. W prezentowanym przyczynku przedstawimy zarys biblijnej nauki o powszechności zbawienia – prawdzie teologicznej, będącej źródłem i podstawą misji Kościoła powszechnego¹.

1. Naród wybrany spośród narodów

W religijnej historii Izraela dominował ekskluzywizm i partykularyzm. W przekonaniu Izraelitów tylko oni poznali prawdziwego Boga i to oni otrzymali obietnicę opieki i obecności Boga przypieczętowaną przymierzem synajskim. Odtąd Izraelici byli narodem wybranym, szczególną własnością Jahwe, królestwem kapłanów i ludem świętym (por. Wj 19, 4-6). Ludy pogańskie były

¹ KK 13.

traktowane jedynie jako bierni obserwatorzy historii zbawienia, którym należą się co najwyżej „okruszyny ze stołu” dzieci Bożych (Mt 15, 26-27; por. Mk 7, 28).

Ekskluzywizm i separacjonizm, uzasadniany przede wszystkim zagrożeniem religijnym ze strony pogan, otrzymał postać wyjątkową w teologicznym dziele autora nazywanego Deuteronomistą, choć z pewnością sięgał czasów dużo wcześniejszych (zob. Wj 23, 20-33; Pwt 7, 1nn; 20, 15-18)². Niemniej autorom Starego Testamentu nieobca była też myśl o powszechności zbawienia. Jej początki łączy się zwykle z ruchem prorockim, zwłaszcza z nauczaniem proroka Izajasza, jednak biblijna historia Izraela ukazuje bardziej zróżnicowany obraz tej kwestii. Obok silnych nurtów partykularystycznych w księgach Starego Testamentu regularnie pojawiał się bowiem uniwersalizm zbawienia³.

Znamienna jest prezentacja początków świata i ludzkości. Końcowy redaktor Księgi Rodzaju, mimo różnych i często niespójnych treściowo tradycji, przedstawił początki ludzkości w sposób (Rdz 1-11), który rzuca światło na całe późniejsze dzieje zbawienia. Historia początków to prehistoria świata i ludzkości, ale także prehistoria Izraela. Abraham jako protoplasta Izraela był potomkiem wielkiej ludzkiej rodziny, u której zarania znajdowali się pierwsi rodzice Adam i Ewa. Przynależność Izraela do ludzkości ilustrują w szczególności genealogie, jakie zostały włączone do historii początków. Dochodzi w nich do głosu wspólne pochodzenie oraz przynależność ludów i narodów, szczepów i grup etnicznych⁴. Dopiero etiologiczne opowiadanie o budowie wieży Babel ukazało zburzenie naturalnej wspólnoty wszystkich ludzi, a w konsekwencji ich rozproszenie i pomieszanie języków (Rdz 11, 1-9). Jak przedstawił to autor natchniony, wszyscy ludzie są dziećmi tego samego Boga, cieszą się Bożym błogosławieństwem i realizują Jego nakaz *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, [...] i czyńcie sobie ziemię poddaną* (Rdz 1, 28). Bóg, o którym mówił autor, to Stwórca świata i ludzkości, Bóg absolutnie uniwersalny.

² Zob. G. Schmitt, *Du sollst keinen Frieden schließen mit den Bewohnern des Landes. Die Weisungen gegen die Kanaanäer in Israels Geschichte und Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1970 (BWANT Folge V, 11); por. H. Ausloos, *Deuteronomi(stic) elements in Exod 23,20-33. Some methodological remarks*, w: *Studies in the book of Exodus*, ed. M. Vervenne, Louvain 1996, s. 481-500; tenże, *Exod 23,20-33 and the „War of YHWH”*, Bb 80 (1999), s. 555-563; zob. dalej F. Garcia-Lopez, „*Un peuple consacré*”. *Analyse critique de Deuteronomie 7*, VT 32 (1982), s. 438-463.

³ Na ten temat zob. T. Brzegowy, *Powszechność zbawienia według Starego Testamentu*, w: *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii*, pod. red. S. Budzika, Z. Kijasa, Tarnów 2000, s. 11-30; por. W. Fenske, *Das Ringen des Volkes um die Stellung der Völker*, Scandinavian Journal of the Old Testament 11 (1997), s. 180-199.

⁴ Na temat teologiczno-antropologicznego znaczenia genealogii w Rdz 1-11 zob. C. Westermann, *Genesis 1-11, Teil 1*, Berlin 31985 (Biblischer Kommentar. Altes Testament Bd. I, 1), s. 8-24; por. J. Szłaga, *Typy genealogii biblijnych*, RTK 31 (1984) z. 1, s. 115-117.

Partykularyzm, ale jednocześnie akcenty uniwersalistyczne spotykamy następnie w historii patriarchów (Rdz 12-50)⁵. Mimo ekskluzywistycznej idei powołania Abrahama, wybrania go na ojca narodu i obdarowania obietnicami (Rdz 12, 1-3), w opowiadaniu jest także obecna idea powszechności zbawienia, wyrażona zdaniem: *W tobie będą błogosławione wszystkie ludy ziemi* (Rdz 12, 3b). Zrozumienie błogosławieństwa zależy od interpretacji całego opisu powołania. Tutaj wystarczy stwierdzić, iż Abraham otrzymał funkcję pośrednika zbawienia wobec innych narodów⁶, a błogosławieństwo Boże obejmie wszystkie pokolenia żyjące na ziemi (*kol miszpahot ha'adamah*). Jednakże warunkiem otrzymania Bożego błogosławieństwa przez ludzkość było uznanie uprzywilejowanego miejsca potomków Abrahama i przyjazne nastawienie do Izraela. Nie jest to jedyny tekst w historii patriarchów, który zawiera obietnicę Bożego błogosławieństwa dla wszystkich pokoleń ziemi (*kol miszpahot ha'adamah*) (Rdz 28, 14) czy wszystkich narodów żyjących na ziemi (*kol goje ha'arec*) (Rdz 18, 18; 22, 18; 26, 4).

Idea powszechności zbawienia przyjęła w historii patriarchów również inne formy. Autorzy natchnieni zlokalizowali pierwszą teofanię Jahwe, związaną z powołaniem Abrahama, w kraju pogańskim, co dowodzi ich otwarcia na sąsiednie kraje i społeczności (por. Joz 24, 2-3). W historii patriarchów objęli swoim spojrzeniem cały „Żyzny Półksiężyc”, od Mezopotamii do Egiptu. To autor historii początków i historii patriarchów utożsamiał też „Boga ojców”, Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, z izraelskim Bogiem Jahwe, mimo istniejących konotacji „boga ojców” z kananejskim *'Elem* (Wj 3, 13-15). Można twierdzić, iż pisząc prehistorię narodu wybranego autorzy natchnieni zostawili świadectwo postawy otwarcia, a nawet swoistego „internacjonalizmu”⁷.

Mimo wyżej zaprezentowanej myśli Deuteronomisty, również w jego przypadku nie wolno przeoczyć akcentów uniwersalistycznych⁸.

Na początku Księgi Jozuego autor przekazał historię Rachab i jej rodziny (Joz 2). Opowiadanie rozpoczyna historię podboju Kanaanu przez pokolenia

⁵ Zob. H. Graf Reventlow, „*Internationalismus*” in *den Patriarchenüberlieferungen*, w: *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*, Festschrift für W. Zimmerli, Göttingen 1977, s. 354-370.

⁶ W tekście wyraża to hebrajska partykuła *be* z sufiksem – „w tobie” (*b'ka*), którą jednak można tłumaczyć nie tylko „w tobie”, ale także „dzięki tobie, poprzez ciebie” (*instrumentalis*). Zob. *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautsch, revised by A.E. Cowley, Oxford 21910, 1990, § 212, 3 f.

⁷ Jak spuentował okres patriarchów H. Graf Reventlow (*Internationalismus*, s. 370): „Der Internationalismus steht also am Anfang des Jahweglaubens, und wenn er in einer weit späteren Periode erneut ins volle Licht rückt, ist dies ein Wiederfinden, keine Neuentdeckung. Ein enger Nationalismus war, wo er auftauchte, stets ein Schwäche-Zeichen dieses Glaubens, der immer dann seine volle Kraft gewann, wenn er seinen Gott als Herrn über alle Menschen und Völker, nicht nur über die Kinder Abrahams [...] bekannte”.

⁸ Zob. J. Briend, *Le Dieu d'Israël reconnu par des étrangers. Signe de l'universalisme du salut*, w: *Ouvrir les Écritures*, ed. P. Bovati, R. Meynet, Paris 1995, s. 65-76.

izraelskie i zaraz na początku pojawił się w nim znamieny element uniwersalizmu. Oto izraelscy wywiadowcy spotkali się z życzliwością i gościnnością ze strony Rachab, kobiety kananejskiej. Dzięki temu rodzina Rachab została ocalona z zagłady Jerycha, doznała życzliwości i wierności (Joz 2, 14) i zamieszkała pośród Izraela. Wprawdzie podstawowym powodem ocalenia od klątwy (*herem*) była pomoc okazana wywiadowcom wysłanym przez Jozuego (Joz 6, 17. 25), niemniej warto przypomnieć właściwą przyczynę jej niezwyklego postępu, którą było przekonanie o szczególnym wybraniu Izraela oraz lęk przed Jahwe. „Dom Rachab” uznał Jahwe za potężnego Boga nieba i ziemi, Boga całego kosmosu, który wyprowadził Izraela z Egiptu i dał mu w posiadanie Kanaan (Joz 2, 9-11).

W tej samej księdze autor opowiedział historię przymierza, podstępem zawartego przez Gibeonitów z Izraelem. Tym razem nie była to pogańska kobieta, ale zorganizowana społeczność miejska Gibeonu – Chiwwici (Joz 9, 2-27; 11, 19). Mimo wyraźnego zakazu zawierania przez Izraelitów przymierza z narodami obcymi (por. Wj 23, 32; 34, 12; Pwt 7, 2; Sdz 2, 3), takie przymierze zostało zawarte, przy czym ważna jest motywacja, jaką przedstawili Gibeonici. Ze względu na imię Jahwe, Boga Izraela (Joz 9, 9), oraz ze względu na rozkazy Jahwe, dane Mojżeszowi (9, 24), Gibeonici uznali się za sługi Izraela. W argumentacji Gibeonici przywołali wielkie czyny Jahwe na rzecz Izraela⁹.

W późniejszym okresie historycznym autor deuteronomistyczny opowiedział historię pogańskiej królowej, która usłyszawszy o mądrości i bogactwie Salomona przybyła do Jerozolimy (1 Krl 10, 1-10). Intencja opowiadania jest oczywista: oto również przedstawiciele narodów obcych uznali mądrość Salomona. Królowa obdarowała Salomona darami i błogosławiła jego domowi oraz błogosławiła Boga Jahwe, potwierdzając istnienie Jahwe i Jego miłość do Salomona i Izraela (1 Krl 10, 8-9).

W okresie podzielonego królestwa akcenty uniwersalistyczne pojawiają się w dziele Deuteronomisty powtórnie. Najpierw spotykamy wdowę z Sarepty Sydońskiej, poganek mieszkającą w kraju Izraela w Sunem. Uzdrawienie jej syna było zapewne dziełem Elizeusza, nie Eliasza (1 Krl 17, 17-24; por. 2 Krl 4, 8-37)¹⁰. Jednak istotne jest wyznanie wdowy, w którym uznała ona misję Eliasza, męża Bożego, oraz słowo Jahwe, które jest prawdą (1 Krl 17, 24). Podobna w wymowie jest historia Naamana, aramejskiego wodza i wroga Izraela, którego dotknęła choroba trądu (2 Krl 5, 1-27). W obszernym opowiadaniu znamienne są zwłaszcza słowa Naamana po jego uzdrowieniu, skutek przemiany duchowej. Naaman uznał Jahwe za Boga i postanowił składać ofiary

⁹ Autor deuteronomistyczny przypisał Gibeonitom dokładną znajomość tego, co Bóg uczynił Egipcjom i królom amoryckim (por. Joz 9, 9-12); zob. dalej J. Briend, *Le Dieu d'Israël*, s. 70.

¹⁰ Ibidem, s. 74-75.

tylko Jemu, mimo iż nadal musiał uczestniczyć w obrzędach pogańskich (2 Krl 5, 15-18).

Mimo silnych tendencji separatystycznych i izolacjonistycznych lud Boży Starego Testamentu przez cały okres swego istnienia znał ideę powszechności zbawienia. Nawet w obszernej historii deuteronomistycznej znalazło się miejsce dla pogan, chociaż teksty są nieliczne, co zrozumiałe, jeśli pamiętać o historycznym i religijnym kontekście formowania się teologicznego dzieła Deuteronomisty. Cechą wspólną tych tekstów jest supremacja Izraela i uznanie przez pogan jedyne Boga Jahwe¹¹. Warto na koniec dodać, iż wszystkie wspomniane postacie, poza Gibeonitami, są wzmiankowane w Nowym Testamencie: Rachab (Mt 1, 5; Hbr 11, 30-31; Jk 2, 25), królowa Saby (Mt 12, 42; Łk 11, 31), wdowa z Sarepty Sydońskiej (Łk 4, 26) i Naaman Syryjczyk (Łk 4, 27). Zostały przedstawione jako przykład wiary w moc Boga i jednocześnie dowód powszechności zbawienia.

2. Światłość świecąca w ciemnościach

Uniwersalizm zbawczy jest obecny głównie w nauczaniu prorockim. Dowodzi tego Księga Izajasza, najpierw w części pierwszej, w Proto-Izajaszu (Iz 1-39), dziele proroka żyjącego na przełomie VIII i VII w. przed Chr. Następnie idea pojawia się wyraziście w Deutero-Izajaszu (Iz 40-55), a także Trito-Izajaszu (Iz 56-66). Pozostali prorocy, jak Amos, Micheasz, Joel czy Zachariasz, podobnie głosili powszechność zbawienia, jednak ich orędzie nie może się mierzyć z Izajaszowym¹².

Naukę pierwszego Izajasza wystarczy streścić w kilku zdaniach, gdyż tworzy ona jednolity program teologiczny. Dla proroka żyjącego w Jerozolimie, miasto i zbudowany na górze Synaj „dom Jahwe” to centrum historii zbawienia. Wszystkie narody (*kol haggójim*) i liczne ludy (*'ammim rabbim*), tj. całość świata pogańskiego, podążą do miejsca wybranego przez Jahwe, uznając Jego naukę i prawo (por. Iz 2, 2-4; Mi 4, 1-5). Izajasz głosił przyszłe panowanie Boga, uniwersalne i pozbawione granic. Podobny w wymowie jest inny tekst (Iz 11, 10), choć akcent został położony przez proroka na „korzeniu Jessego”, tj. na potomku królewskiej dynastii Dawida, do którego podążą ludy

¹¹ Ma rację W. Fenske (*Das Ringen des Volkes*, s. 183), gdy stwierdza, iż wrogość Izraelitów do ludów pogańskich wyrosła głównie z doświadczenia nieszcześć i katastrof narodu.

¹² Zdaniem niektórych autorów, idea zbawienia wszystkich narodów pojawiła się po raz pierwszy właśnie w Księdze Izajasza jako odrębny temat przepowiadania prorockiego. Zob. dawniejsze opracowanie: B. Wodecki, *Stan badań nad uniwersalizmem religijnym Księgi Izajasza*, STV 12 (1974) nr 2, s. 209-233; tenże, *Uniwersalizm zbawczy w Księdze Proroka Izajasza*, w: *W służbie słowa Bożego*, pod red. R. Malka, W. Wesolego, Płock 1978, s. 17-36; dalej L. Ruppert, *Das Heil der Völker (Heilsuniversalismus) in Deutero- und „Trito“-Jesaja*, MThZ 45 (1994), s. 137.

(*'ammim*) i narody (*gojim*) pogańskie. W kolejnej zapowiedzi prorockiej Egipt i Asyria, jako reprezentanci wszystkich krajów pogańskich, nie tylko poznają Jahwe i będą Mu składać ofiary i śluby, ale same dostąpią błogosławieństwa Bożego dzięki Izraelowi jako pośrednikowi – „błogosławieństwu pośrodku ziemi” (por. Iz 19, 19-25). Prorok nawiązał wyraźnie do sceny powołania Abrahama i obietnicy danej patriarsze przez Boga (Rdz 12, 3b), a nadto zapowiedział zrównanie wszystkich ludów i narodów w epoce mesjańskiej¹³. Kolejny ważny tekst o wydźwięku uniwersalistycznym nawiązuje do wizji z początku księgi. Według proroka, na górze w Jerozolimie nastąpi objawienie się Boga, a wtedy wszystkie ludy (*kol ha'ammim*) i wszystkie narody (*kol haggójim*) poznają Jahwe i wezmą udział w uczcie inauguracyjnej Jego panowanie (Iz 25, 6-8). Obraz uczty ilustruje udział wszystkich ludzi w dobrach zbawczych epoki mesjańskiej.

W swej profetycznej wizji Proto-Izajasz zapowiadał przyszłe wydarzenia zbawcze, z których ludy i narody pogańskie nie zostały wyłączone, ale warunkiem zbawienia było uznanie przez nich Jahwe i Jego świątyni, a także Jego prawa. Prorok podkreślił też nadrzędną rolę Izraela w ekonomii zbawienia, w tym także w nawracaniu pogan. Jak można sądzić, źródłem uniwersalizmu Proto-Izajasza była monoteistyczna wiara proroka w Jahwe jako Boga jedyne-go i Stwórcę wszystkiego, co istnieje.

Idea powszechności zbawienia otrzymała ważne miejsce w przepowiadaniu Deutero-Izajasza, proroka piszącego na wygnaniu w Babilonii. Jego księga (Iz 40-55) obfituje w wypowiedzi o uniwersalizmie zbawczym i tutaj można tylko zwięźle streścić naukę proroka. Jego orędzie to punkt kulminacyjny wypowiedzi Starego Testamentu na temat powszechności zbawienia¹⁴.

Na początku księgi prorok pociesza lud i zapowiada koniec wygnania. Według proroka, należy przygotować *na pustyni drogę dla Pana i wyrównać gościńce dla Boga* (Iz 40, 3-4), bowiem w Jerozolimie nastąpi objawienie się chwały Pana. Wydarzenie miało przyjąć charakter powszechny, gdyż chwałę Jahwe zobaczy „wszelkie ciało” (*kol basar*), a zatem dokona się ono wobec całego stworzenia, będzie miało charakter nieodwołalny (por. Iz 40, 5b). Jako

¹³ W Iz 19, 25 uniwersalizm zbawczy Proto-Izajasza sięgnął punktu kulminacyjnego. Zob. L. Stachowiak, *Księga Izajasza I (1-39)*, Poznań 1996 (PST IX, 1), s. 322.

¹⁴ Zob. A. Lauha, „*Der Bund der Völker*”. *Ein Aspekt der deuterojesajanischen Missionstheologie*, w: *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*, Festschrift für Walther Zimmerli, Göttingen 1977, s. 257-261; R.F. Melugin, *Israel and the Nations in Isaiah 40-55*, w: *Problems in Biblical Theology. In Honor of R. Knierim*, ed. H.T.C. Sun i inni, Grand Rapids 1997, s. 249-264. Nierozstrzygnięta pozostaje kwestia zasadności wyszczególniania Deutero- (Iz 40-55) i Trito-Izajasza (Iz 56-66), co ostatnio zostało poddane w wątpliwość na rzecz wielu warstw redakcyjnych Iz 40-66. Zob. L. Ruppert, *Das Heil der Völker*, s. 137-138, 148-150; por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III (40-66)*, Poznań 1996 (PST IX, 2), s. 21-24.

miejsca objawienia i przebywania Jahwe, Jerozolima otrzymała ponownie funkcję nadrzędną w stosunku do świata.

W kolejnym tekście Jahwe zwraca się do wszystkich ocalonych z narodów (por. Iz 45, 20-25) i ponownie wzywa krańce ziemi, by zwróciły się do Niego:

Nawróćcie się do Mnie, by się zbawić, wszystkie krańce świata (*kol afse 'arec*), bo Ja jestem Bogiem i nikt inny! Przysięgam na Siebie samego, z moich ust wychodzi sprawiedliwość, słowo nieodwołalne. Tak, przede Mną się zegnije wszelkie kolano (*kol berek*), wszelki język (*kol liszon*) na Mnie przysięgać będzie (Iz 45, 22-23).

Jahwe, jedyny istniejący Bóg, jest przeciwstawiony w tekście bóstwom i idolom pogańskim. Stąd jak refren wraca konstatacja: *Ja jestem Pan i nie ma innego* (por. Iz 45, 5. 6. 18. 21). Jednocześnie Jahwe pozwala rozpoznać siebie jako jedynego Boga, Stwórcę światła i ciemności, pomyślności i niedoli, nieba i niebiańskich zastępów, także narodu izraelskiego (ww. 7-12. 18). Zbawienie, które Bóg ogłasza (ww. 20. 21. 22) miało się zrealizować w osobie perskiego króla Cyrusa, pomazańca i sługi Jahwe. To on, taka była wola Jahwe, winien był zapewnić ludom i narodom – w tym także Izraelowi – pokój oraz porządek społeczny i pomyślność¹⁵. Zbawienie miało objąć Izraelitów na wygnaniu oraz ocalałych mieszkańców dawnego imperium babilońskiego, którzy ze swej strony nawrócą się i uznają, iż tylko Izrael ma poznanie prawdziwego Boga (Iz 45, 14).

Dopiero w tym miejscu wypada omówić teksty, w których myśl o powszechności zbawienia otrzymała postać doskonałą w nauczaniu Deutero-Izajasza. Pierwszy (Iz 42, 5-7) to komentarz do wstępnej części pierwszej pieśni o cierpiącym słudze Jahwe (Iz 42, 1-4):

Tak mówi Jahwe Bóg, który stworzył i rozpiął niebo, rozpostarł ziemię wraz z jej plonami, dał ludziom na niej dech ożywczy i tchnienie tym, co po niej chodzą. Ja, Jahwe, powołałem Cię słusznie, ująłem Cię za rękę i ukształtowałem, ustanowiłem Cię przymierzem ludu (*librît 'am*), światłością narodów (*l'or gojim*), abyś otworzył oczy niewidomym, abyś z zamknięcia wypuścił jeńców, z więzienia tych, co mieszkają w ciemności" (Iz 42, 5-7).

Pomijając trudny problem identyfikacji sługi (jednostka lub społeczność), podkreślić należy jego zbawczą funkcję względem narodów pogańskich (w. 6). Trudność sprawiają również słowa o ustanowieniu sługi Jahwe „przymierzem ludu/ludzi (*librît 'am*)”. Czy autor miał na myśli lud Izraela, czy całą ludzkość? Czy zatem poganie są w tej samej relacji przymierza wobec Boga co Izrael? Ze względu na kontekst poprzedzający (por. Iz 42, 1-4), należy przyjąć

¹⁵ Według proroka, powrót do Jerozolimy i nowe wyjście były możliwe dzięki Cyrusowi, bo takie było słuszne postanowienie Boga (por. Iz 45, 19. 21). Jednak prawda ta najwyraźniej nie była łatwa do przyjęcia dla członków narodu wybranego i prorok musiał jej z całą mocą bronić. Zob. J.W. Olley, *Notes on Isaiah xxxii 1, xlv 19, 23 and lxiii 1*, VT 33 (1983), s. 446–453.

właśnie taką interpretację tekstu¹⁶. Na korzyść rozwiązania przemawia też drugie wyrażenie, *ustanowiłem cię światłością narodów* (*l'e'or gojim*) (w. 6; por. Łk 2, 32; J 8, 12), które na pewno dotyczy ludów pogańskich. Poznawszy prawo Boże, poganie zostaną uwolnieni z ciemności i niewiedzy. Ostatni wiersz konkretyzuje dodatkowo zadania sługi Jahwe względem ludzkości (w. 7).

Analizowany tekst otrzymał dopowiedzenie w drugiej pieśni o słudze Jahwe, w której idea powszechności zbawienia otrzymała ponownie miejsce centralne (Iz 49, 1-6). Kluczowe znaczenie ma wiersz ostatni:

A mówił: To zbyt mało, iż jesteś Mi sługą dla podźwignięcia pokoleń Jakuba i sprowadzenia ocalałych z Izraela! Ustanowię cię światłością narodów, aby moje zbawienie dotarło do krańców ziemi (w. 6).

Podobnie jak w pieśni pierwszej, również w pieśni drugiej niełatwo jest dokonać identyfikacji osoby, która w przyszłych wydarzeniach zbawczych miała decydujący udział. Wieloraka funkcja sługi Jahwe dotyczy zarówno Izraela (w. 5), jak ludów pogańskich (w. 6), a zbawienie będzie udziałem całej ludzkości i dotrze do krańców ziemi (*ad qe'ceh ha'arec*). Do zbawienia bowiem powołani są wszyscy, także narody pogańskie (por. w. 1a), które poznają Jahwe i Jego potężne dzieła miłosierdzia w historii zbawienia (por. Dz 13, 45-47)¹⁷.

W bezpośrednim kontekście poprzedzającym czwartą pieśń o słudze Jahwe znajdują się kolejne prorocze słowa Deutero-Izajasza (por. Iz 52, 10). Miejszem zbawczego wydarzenia jest ponownie Jeruzalem, a świadkiem i uczestnikiem nie tylko naród wybrany, ale cała ludzkość i cały świat: *Pan obnażył swoje święte ramię na oczach wszystkich narodów* (*kol haggoyim*) *i zobaczą wszystkie krańce ziemi zbawienie naszego Boga*. Tym zbawieniem miał być sługa Jahwe, którego cierpienie zastępcze za nas to podstawa usprawiedliwienia wielu (por. Iz 52, 13 – 53, 12).

Przywołane teksty nie wyczerpują bogactwa nauki Deutero-Izajasza na temat powszechności zbawienia – jak dowodzą inne teksty (por. Iz 51, 4-5; 55, 3-5). Nie ma potrzeby dodawać, iż prorockie zapowiedzi drugiego Izajasza cytowane są wielokrotnie w Nowym Testamencie.

Idea uniwersalizmu zbawczego przeniknęła także dzieło Trito-Izajasza (Iz 56-66), chociaż zmienił się ton i charakter wypowiedzi. Zapowiadane przez proroka wydarzenia zbawcze, żyjącego już po powrocie z wygnania, mają inny

¹⁶ Zob. rozbieżne argumentacje: Lauha, „*Der Bund der Völker*”, s. 258–260; L. Ruppert, *Das Heil der Völker*, s. 143; dalej E. Haag, „*Bund für das Volk und Licht für die Heiden* (Jes 42:6)”, *Didaskalia* 7 (1977), s. 3–14; M.S. Smith, *Berit o'lam. The Crux of Isa 42:6*, JBL 100 (1981), s. 241–243. L. Stachowiak (*Księga Izajasza II-III*, s. 103–104) skłania się do opinii, iż w obu wyrażeniach chodzi o całą ludzkość; podobnie sądzi B. Wodecki (*Uniwersalizm zbawczy*, s. 27).

¹⁷ Idąc za R.G. Kratzem, L. Ruppert (*Das Heil der Völker*, s. 147–148) jest zdania, iż zbawczy uniwersalizm utrwalony w Iz 42, 6; 49, 6 został następnie skorygowany poprzez zawężenie adresatów orędzia do Izraelitów żyjących w diasporze – wśród pogan.

charakter. Sygnalizuje to już początek księgi (por. Iz 56, 1-8). W punkcie centralnym znalazła się ponownie Jerozolima i chwała Syjonu, jak było to wcześniej u Proto-Izajasza. Wszystkie ludy, także te, które wcześniej deptały miasto święte i niewoliły naród wybrany, przybędą do Jerozolimy przynosząc bogactwa i wezmą udział w odbudowie murów miasta (Iz 60, 1-22). W centrum zainteresowania proroka znajduje się nie tyle uniwersalne wydarzenie zbawcze, co chwała i majestat Jerozolimy jako „miasta Pana”. Myśl jest kontynuowana w obrazie obcokrajowców i cudzoziemców, którzy jako słudzy będą paść trzodę, orać pola i uprawiać winnice Izraela (Iz 61, 5). Niemniej narody pogańskie (*gojim*) zobaczą sprawiedliwość i chwałę Jerozolimy (Iz 62, 2), a ludy (*'ammim*) uznają szczególny status Izraela jako ludu wybranego przez Boga (Iz 62, 10-12). W uroczystym zakończeniu księgi Jahwe zapewnia, iż wszystkie ludy i języki ujrzą Jego chwałę i chwałę Izraela, i przybędą do Jerozolimy, a nawet niektórych z narodów pogańskich powoła na kapłanów i lewitów (por. Iz 66, 18-21)¹⁸.

Pojawienie się zdecydowanych i wyraźnych akcentów uniwersalistycznych w nauczaniu wspomnianych proroków, mimo dużego zróżnicowania orędzia, wynikało nie tylko z sytuacji politycznej czy eschatologicznych nadziei Izraela, ale dowodziło również pogłębionej refleksji teologicznej. Punktem wyjścia był izraelski monoteizm. Jahwe to Bóg jedyny, Stwórca ludów i narodów, które ze swej strony winny Go uznać za Boga. Z drugiej strony, szczególny status Izraela jako narodu wybranego winien owocować nie ekskluzywizmem, przywilejami i separacją od innych ludów, ale poczuciem odpowiedzialności Izraela za ich zbawienie i stąd aktywnością misyjną. Niemniej wątki uniwersalistyczne Księgi Izajasza znalazły nikły rezonans w Izraelu. Wystarczy wspomnieć religijną reformę Ezdrasza i Nehemiasza (Ezd 9, 1nn) i teologiczne dzieło Kronikarza. W miejsce uniwersalizmu pojawił się partykularyzm, a wraz z nim dalsza izolacja i separacja Izraela od pogan¹⁹.

Dobłą ilustracją tej prawdy jest Księga Jonasza, powstała w IV lub III w. przed Chr., której autor podjął polemikę z ekskluzywizmem i izolacjonistyczną postawą narodu, być może pośrednio też z reformą Ezdrasza²⁰. Na ogół teolo-

¹⁸ Według L. Rupperta (*Das Heil der Völker*, s. 158–159) historiozbawcze orędzie Trito-Izajasza to krok wstecz w stosunku do zapowiedzi Deutero-Izajasza. Inaczej interpretował te teksty B. Wodecki, *Uniwersalizm zbawczy*, s. 28–31; por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III*, s. 53, 322–323.

¹⁹ Por. G. Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, s. 150–153.

²⁰ Zob. L. Stachowiak, *Akcenty uniwersalistyczne w księgach Jonasza i Rut*, RT 42 (1995) z. 1, s. 17–21. Według innych, Księga Jonasza to wynik wezwań, jakie przynosi spotkanie Żydów z kulturą grecką i nowym stylem życia; zob. J. Hausmann, „*Wer ist wahrhaft gottesfürchtig?*” *Jona 1 und sein Beitrag zur Diskussion um das Problem Israel und die Völker*, w: *Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments*, hrsg. D. Vieweger, E.-J. Waschke, Neukirchen-Vluyn 1995, s. 105–116.

giczne orędzie Księgi Jonasza przedstawiane jest jako wołanie o nawrócenie grzesznika, a Niniwa pełni funkcję archetypu (Mt 12, 41; Łk 11, 30. 32). W istocie autor pytał swoich braci o pogan, o ich miejsce w życiu Izraela oraz ich stosunek do Jahwe. Według autora Księgi Jonasza, Bóg zwraca się do ludów i narodów pogańskich, a te okazują gotowość do nawrócenia większą aniżeli Izrael²¹.

W tym miejscu należałoby też wspomnieć o opisaney w Księdze Rut historii kobiety pogańskiej. Moabitka Rut zostaje żoną Booza, jest sławiona jako godna błogosławieństwa Jahwe i dzielna kobieta (Rt 3, 10-11), a nawet przyrównana do żon Jakuba Racheli i Lei oraz do Tamar, synowej Judy i matki jego dzieci (4, 10-12). Co istotniejsze, to Rut dała życie Obedowi, ojcu Jessego, który z kolei był ojcem Dawida (4, 17; por. Mt 1, 5)²².

Jednakże motywowane monoteistyczną wiarą przekonanie proroków o doniosłym miejscu pogan w porządku historiozbawczym nie znalazło w Izraelu uznania²³. Poza żyjącymi w diasporze Żydami, którzy prowadzili akcję misyjną pozyskując dla Jahwe prozelitów i „bojących się Boga” (Mt 23, 15; por. Est 8, 17; Jdt 14, 10; FlavBell VII, 3, 3; FlavAnt XX, 2, 3), oficjalny judaizm pozostał zamknięty na *gojim*. Orędzie proroków zabłyśło jak gwiazda świecąca w ciemnościach na firmamencie nieba, by odejść w niepamięć. Dopiero przyjście Chrystusa zaowocowało rzeczywistym uwolnieniem ludu Bożego z więzi nacjonalistycznych i otwarciem na cały świat.

3. Dzieci jednego Boga w Chrystusie

Idea uniwersalizmu zbawienia znalazła końcowy kształt w nauczaniu i działalności publicznej Jezusa Chrystusa, a następnie Kościoła pierwotnego. Tej oczywistej prawdy nie trzeba tutaj dokumentować. Natomiast może zainteresować historyczna postawa Jezusa wobec pogan, a następnie kontynuacja Jego zbawczej misji przez apostołów i Kościół pierwotny²⁴.

²¹ Por. Hausmann, „*Wer ist wahrhaft gottesfürchtig?*”, s. 112–115. Por. dalej S. Gądecki, *Klucz do księgi Jonasza. przypowieści o Bożym miłosierdziu i duchowych horyzontach Izraela*, SGne 11 (1997), s. 59–104.

²² Zob. E. Zawiszewski, *Problemy teologiczne Księgi Rut*, Studia Pelplińskie 5 (1974), s. 95–101; L. Stachowiak, *Akcenty uniwersalistyczne*, s. 21–25; tenże, *Historia oddziaływania Księgi Rut w judaizmie i Nowym Testamencie*, WST 10 (1997), s. 351–355; G. Witaszek, *Uniwersalizm religijny w Księdze Rut*, w: *Biblia podstawą jedności*, pod red. A.R. Sikory, Lublin 1996, s. 39–48.

²³ Zob. A. Lauha, „*Der Bund der Völker*”, s. 257–261; D. Polish, *Jewish universalism and particularism*, Judaism 34 (1985), s. 284–300; por. jednak D. Vieweger, *Vom „Fremdling” zum „Prose-lyt”*. Zur sakralrechtlichen Definition rg im späten 5. Jahrhundert v. Chr., w: *Von Gott reden*, hrsg. D. Vieweger, E.-J. Waschke, Neukirchen-Vluyn 1995, s. 271–284.

²⁴ Na ten temat zob. M. Bednarz, *Powszechność zbawienia w świetle Nowego Testamentu*, w: *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii*, s. 31–51.

Główną treścią nauczania Jezusa z Nazaretu było orędzie o nadchodzącym „królestwie Bożym” i proklamacja przez Niego już obecnego panowania Boga (Mk 1, 15; por. Mt 3, 2; 4, 17; 10, 7). Swoje orędzie kierował Jezus do domu Izraela, jednak w czasie publicznej działalności spotykał też pogan. Przychodzili do Niego ludzie z okolic, które były uznawane przez Żydów za terytoria pogańskie (Mk 3, 8; Łk 6, 17). Podobnie sam Jezus odwiedzał kilkakrotnie „okolice Tyru i Sydonu” (Mk 7, 24; Mt 15, 21) oraz „posiadłości Dekapolu” (por. Mk 5, 1-20; 7, 24-31). Spotkanie Jezusa z poganami i konieczność zajęcia przez Niego stanowiska wobec pogan było nieuniknione.

W świetle Ewangelii według św. Marka pierwsze spotkanie z poganami miało miejsce w okolicach Gerazy, jednego z miast Dekapolu (Mk 5, 1-20 par.) Z polecenia Jezusa uczniowie skierowali łódź na drugi brzeg Jeziora Galilejskiego, do terytorium pogan, gdzie miała miejsce rozmowa z opętanym i wypędzenie z niego złego ducha. W warstwie teologicznej scena dowodzi, iż Jezus głosił Dobrą Nowinę na ziemi pogańskiej i również poganom przyniósł zbawienie (por. dalej Mk 13, 10; 14, 9)²⁵.

Skrajnie krytyczni autorzy wyrażają jednak opinię przeciwną twierdząc, iż Jezus z Nazaretu kierował swoje orędzie wyłącznie do narodu wybranego, a poganom był niechętny. Idea uniwersalizmu byłaby Jezusowi wręcz obca. Jako dowód przywołuje się przeważnie scenę spotkania z Syrofenicjanką, pogańką proszącą o ratunek dla chorej córki (Mk 7, 24-30; Mt 15, 21-28). Słowa Jezusa o pokarmie tylko dla dzieci, tj. dla narodu wybranego (por. Wj 4, 22; Oz 11, 1) mającego pierwszeństwo przed „psami”, czyli poganami, są faktycznie trudne do zrozumienia i przyjęcia. Dowodzi tego sposób postępowania Łukasza, który przekazaną przez Marka i Mateusza historię opuścił, bo nie przystawała do jego koncepcji teologicznej – teologii misji. Jak więc rozumieć tę scenę? Z dwóch przekazów pierwszeństwo należy przyznać relacji Marka, gdyż jego tekst doznał w mniejszym stopniu przepracowania redakcyjnego aniżeli perykopa Mateusza. Opowiadanie o Syrofenicjance (Mk 7, 24-30) dowodzi, iż Jezus Chrystus faktycznie kierował Ewangelią przede wszystkim do Żydów, ale dowodzi też dalej, iż nie wyłączył pogan jako adresatów. Potwierdzają to słowa Jezusa skierowane do kobiety, w których mówi o czasowym jedynie (w. 27: *πρωτον*), w porządku historiozbawczym, pierwszeństwie Żydów w stosunku do pogan²⁶.

²⁵ K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, München 1970 (SANT 23), s. 109: „Jesus geht auch zu den Heiden. Das ist für die Theologie des Markusevangeliums zu beachten. Er geht nicht zuerst und auch nicht nur zu ihnen. Aber seine Epiphanie bei den Heiden bedeutet genauso wie die, die sich in Galiläa ereignet, den Anfang des Heils”; por. S. Szymik, *Misja opętanego z Gerazy (Mk 5,18-20)*, w: *W posłudze Słowa Pańskiego*, pod red. S. Bieleckiego i in., Kielce 1997, s. 186–197.

²⁶ Zob. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, Lublin 1977 (PNT 3,2), s. 195–197; J. Gnilk, *Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband Mk 1-8,26*, Neukirchen-Vluyn 1978 (EKK 2,1), s. 294.

Obecną postać opowiadania w ujęciu Ewangelii według św. Mateusza należy interpretować z historycznej perspektywy ewangelisty, a nie Jezusa z Nazaretu. Uwzględnienie kontekstu religijno-kulturowego i Mateuszowej teologii istotnie bowiem łagodzi wymowę sceny z Syrofenicjanką²⁷. Po pierwsze, zestawienie dzieci (τέκνον) z małymi pieskami domowymi (*deminutivum* κυνάριον) nie miało aż tak negatywnej wymowy w ówczesnym środowisku, jak się to czasem czasem przyjmuje²⁸. Był to obraz życia rodzinnego całkowicie zrozumiały wówczas i także dzisiaj. Co jednak ważniejsze, Mateusz opuścił historiozabawcze πῶτον Marka, a wprowadził słowa o posłaniu Jezusa i uczniów wyłącznie *do owiec, które poginęły z domu Izraela* (w. 24; por. Mt 10, 5-6). Sens tych słów należy odczytać w kontekście całej Ewangelii Mateusza i historycznej sytuacji jego judaizującej gminy. Ewangelista był już świadomy wrogiej postawy Żydów wobec Mesjasza Jezusa, którego odrzucili. Gdy się to definitywnie dokonało przez Jego śmierć na krzyżu, uczniowie zostali posłani, by nauczać i chrzczyć *wszystkie narody* (Mt 28, 19). Z drugiej strony, również ustami Jezusa została wspomniana wielka wiara Syrofenicjanki (μεγάλη σου ἡ πίστις) (w. 28), co jeszcze bardziej podkreśliło negatywne, tragiczne postępowanie Żydów. Natomiast otwarcia się Jezusa Chrystusa na pogan nie można poddawać w wątpliwość²⁹.

Postawa otwarcia na pogan i uniwersalizm zbawienia przyjęły w publicznej działalności Jezusa z Nazaretu także inne formy. Należy najpierw zwrócić uwagę na zdystansowanie się Nauczyciela od żydowskiego legalizmu i prawodawstwa religijnego, skoncentrowanego na zewnętrznych obrzędach czy przepisach, oraz na Jego negatywną ocenę postępowania faryzeuszów. To Jezus Chrystus zapoczątkował proces odchodzenia chrześcijaństwa od judaizmu, który kontynuowany przez apostołów i Kościół pierwotny (por. sobór jerozolimski) zakończył się ostatecznym z nim zerwaniem. Powszechna misja Kościoła byłaby niemożliwa bez uprzedniego uwolnienia się od żydowskiego legalizmu religijnego. Łączyło się to z inną okolicznością. Mimo zwrócenia się z orędziem ewangelicznym do narodu wybranego, Jezus miał od początku świadomość tego, iż przyszłość Jego Kościoła wiąże się z tymi, którzy *przyjdą ze wschodu i zachodu, z północy i południa, i siądą za stołem w królestwie*

²⁷ Por. D.A. Hagner, *The Sitz im Leben of the Gospel of Matthew*, SBL Seminar Papers 24 (1985), s. 243–269.

²⁸ Chociaż w Starym Testamencie, co trzeba przyznać, pies miał zwykle konotacje ujemne, wyjąwszy Księgę Tobiasza (1 Sm 24, 15; 2 Sm 3, 8; 9, 8; 16, 9; 2 Krl 8, 13).

²⁹ Na konieczność rewizji tego błędnego poglądu wskazał U. Luz, *Das Evangelium nach Mathäus*, 2. Teilband Mt 8–17, Neukirchen-Vluyn 1990 (EKK 1, 2), s. 436. Zob. H. Rusche, *Für das „Haus Israel“ vom „Gott Israel“ gesandt, w: Gottesverächter und Menschenfeinde?*, hrsg. H. Goldstein, Düsseldorf 1979, s. 99–122; por. F.W. Beare, *The Gospel According to Matthew*, Oxford 1981, s. 342–343; D. Senior, *Between Two Worlds. Gentile and Jewish Christians in Matthew's Gospel*, CBQ 61 (1999), s. 1–23.

Bożym (Łk 13, 29; por. Mt 8, 11-12). Wynikało to z dramatycznej sytuacji dzieci Abrahama, które nie rozpoznały czasu nawiedzenia. Nie bez powodu także Jezus z Nazaretu odwoływał się w głoszonym orędziu do starotestamentowych postaci pogan, które ilustrowały suwerenność zbawczej woli Boga, a także dokumentowały niezwykłą zatwardziałość Żydów: królowa Saby (Mt 12, 42; Łk 11, 31), wdowa z Sarepty Sydońskiej (Łk 4, 26), Naaman Syryjczyk (Łk 4, 27).

Dobrze intencję Jezusa zrozumieli czterej ewangelisti, którzy od początku wskazywali, iż dzieło zbawcze kierował do wszystkich. To Jezus z Nazaretu był zapowiadany przez proroków Mesjaszem, był światłem rozświetlającym ciemności i światłością świata (por. Mk 1, 2-3; Mt 4, 12-16; Łk 2, 29-32; 4, 17-21; J 1, 5; 3, 19; 8, 12; 12, 35). Podobnie zakończenie każdej z ewangelii nakazem misyjnym to przedstawienie w języku teologicznym tej prawdy, której doświadczyli przebywający z ziemskim Jezusem apostołowie (por. Mk 16, 15; Mt 28, 19; Łk 24, 46-47; J 20, 21-23). Pomijając szerszą analizę tekstów, z których każdy ma własną perspektywę teologiczną, wypada zwrócić uwagę na element wspólny. Od momentu wniebowstąpienia Jezusa Chrystusa słuchaczami dobrej nowiny będą wszystkie narody, od Jerozolimy aż po krańce świata. Drugim elementem wspólnym jest asystencja Ducha Świętego³⁰.

Dalsze księgi Nowego Testamentu ukazują realizację misyjnego nakazu Jezusa Chrystusa. Wiele informacji zawdzięczamy Łukaszowi, który w *Dziejach Apostolskich* przedstawił życie Kościoła pierwotnego i stopniowy rozwój misji chrześcijańskiej począwszy od Jerozolimy aż do pogańskiego Rzymu (Dz 1, 8)³¹. Podobny walor mają listy św. Pawła. W pismach obaj autorzy utrwalili dyskusje i zmagania wewnątrz pierwotnego Kościoła, obecnego zwłaszcza w Kościele jerozolimskim partykularyzmu z uniwersalizmem, reprezentowanym modelowo przez Pawła Apostoła. Kilka etapów wyznacza chrześcijańską misję. Chrześcijański uniwersalizm doszedł do głosu najpierw w scenie zesłania Ducha Świętego (Dz 2, 1-39). Cud rozumienia języków, jaki dokonał się w Jerozolimie, pozwolił Piotrowi przywołać zapowiedź proroka

³⁰ W tzw. dłuższym zakończeniu ewangelii Marek posłużył się terminami „cały kosmos” i „wszelkie stworzenie” (por. Mk 16, 15). Według Mateusza, apostołowie winni iść i nauczać „wszystkie narody” (*panta ta ethne*) (Mt 28, 19). Z kolei Łukasz mówi o głoszeniu wśród „wszystkich narodów” (*panta ta ethne*) odpuszczenia grzechów w imię Mesjasza (Łk 24, 47). Czwarty ewangelista nie sprecyzował adresatów misji, wskazując tylko, iż apostołowie winni odpuszczać grzechy: „którym odpuscicie ...” (J 20, 23). Zob. mimo że syntetyczne, to jednak znakomite omówienie tych tekstów w encyklice Jana Pawła II. *Redemptoris missio*, nr 23.

³¹ Zob. J. Kudasiewicz, *Jeruzalem – punktem wyjścia misji apostołów* (Łk 24.47n; Dz 1.8), w: *Materiały Kongresu Biblijnego w Krakowie*, 6-8 czerwca 1972, pod red. S. Grzybka i J. Chmiela, Kraków 1974, s. 124-155; por. Th.S. Moore, „To the end of the earth”. *The Geographical and Ethnic Universalism of Acts 1:8 in Light of Isaianic Influence on Luke*, *Journal of the Evangelical Theological Society* 40 (1997), s. 389-399.

Joela o wylaniu Ducha na „wszelkie ciało” (Dz 2, 16-17; por. Jl 3, 1 LXX). Pierwszy apostoł wskazał też, iż obietnica Boża była przewidziana nie tylko dla dzieci Abrahama, ale także dla „wszystkich, którzy są daleko”, a więc również dla pogan (Dz 2, 39; por. 22, 21). Prawda o obdarowaniu łaską nawrócenia i wiary w Chrystusa Jezusa także pogan była trudna do przyjęcia dla prawowiernych jerozolimskich chrześcijan z żydostwa (por. Dz 11, 1-18). A jednak poganie okazali się dużo bardziej otwarci na dobrą nowinę aniżeli Żydzi, co wymusiło dalekosiężne rozstrzygnięcia i postanowienia Kościoła apostolskiego (Dz 13, 45-47; por. 15, 1nn).

Teologiczne uzasadnienie nowego historiozbawczego porządku było dziełem św. Pawła. Izrael nie jest już więcej – twierdził Apostoł – jedynym wybranym ludem Bożym, gdyż dobrą nowinę o zbawieniu głosi się i Żydom, i poganom³². Momentem rozstrzygającym jest wiara w Chrystusa Jezusa i przyjęcie chrztu (Ga 2, 16). Uzasadniając nowy porządek zbawienia, Apostoł wskazał m.in. na obietnicę daną Abrahamowi przez Boga (Ga 3, 8; por. Rdz 12, 3b), wiarę zaś Abrahama przedstawił jako archetyp drogi zbawienia i podstawę przynależności do nowego ludu Bożego (Ga 3, 6-9; Rz 4, 3). Praprzyczynę powszechności zbawienia widział Apostoł w tym, iż Bóg jest jeden i jest Bogiem wszystkich (Rz 3, 28-30). Istnieje lud Boży nowego przymierza, w którym *nie ma Żyda ani poganina, nie ma niewolnika ani wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety*, a wszyscy są kimś jednym w Chrystusie Jezusie (por. Ga 3, 28).

* * *

Uniwersalizm zbawienia jest stałym elementem orędzia biblijnego. Choć w nauczaniu teologicznym autorów Starego Testamentu istniał partykularyzm, teologicznie uwarunkowany ideą wybrania narodu, a historycznie polityczną i religijną sytuacją Izraela, to jednak akcenty uniwersalistyczne były stale obecne w historii narodu wybranego. Świadectwem powszechności zbawienia jest przede wszystkim Księga Izajasza, choć nie tylko. W Nowym Testamencie prorockie zapowiedzi zrealizowały się w Jezusie Chrystusie, a Jego dzieło jest kontynuowane w misji Kościoła powszechnego. Powszechność zbawienia ma swój fundament w prawdzie, iż to Bóg jest Stwórcą świata i wszystkich ludzi, stąd ludzkość to jedna wielka rodzina. Podobnie wszyscy mają równe prawo do uczestnictwa w dobrach doczesnych i wiecznych. Ostatcznym zaś celem misji Kościoła jest uczynienie ludzi uczestnikami jednej komunii, której doskonały wzór to więź trzech osób Boskich – „Ojca i Syna

³² Zob. E. Lohse, „Die Juden zuerst und ebenso die Griechen”, w: *Eschatologie und Schöpfung*, Berlin 1997, s. 201–212.

w Ich Duchu miłości” (Jan Paweł II, KKK 850). O tym nadprzyrodzonym przeznaczeniu człowieka winni pamiętać wszyscy odpowiedzialni za losy społeczeństw i świata.

DIE BIBEL ÜBER DIE HEILSUNIVERSALITÄT (ZUSAMMENFASSUNG)

Der Verfasser des vorliegenden Artikels stellt die Botschaft der Bibel über das universelle Heil dar. Zuerst werden universelle Akzente in den historischen Büchern des Alten Testaments analysiert. Man findet sie oft sowohl in der Geschichte der Anfänge (Rdz 1-11), als auch in der späteren Geschichte Israels, auch jener, die aus der Hand des Deuteronomisten stammt (Joz 2, 1nn.; 9, 1nn.; 1 Krl 10, 1-10; 1 Krl 17, 17-24; 2 Krl 5, 1-27). Der zweite Teil des Artikels beschäftigt sich vor allem mit dem Buch Jesaja und seinen zahlreichen Texten, die von der Universalität des Heils sprechen. Die Vorankündigungen der Propheten wurden in Jesus Christus und dem Gottesvolk des Neuen Bundes erfüllt. Seitdem wird die Frohbotschaft der ganzen Welt verkündet, angefangen von Jerusalem bis an die Grenzen der Welt (Dz 1, 8), was im dritten Teil des Artikels dargelegt wurde. Zusammenfassend kann man feststellen, dass jene Meinungen, die im Alten Testament nur ein Zeugnis des israelitischen Partikularismus sehen, der für die scharfe Abgrenzung Israels von den umliegenden Völkern verantwortlich sein sollte, korrigiert werden müssen. Denn sowohl im Judentum, als auch im Christentum gab es sowohl partikularistische Tendenzen, als auch religiöse Strömungen mit einer eindeutig universalistischen Note. Während letztendlich im Judentum der Partikularismus siegte, gewann im Christentum der Heilsuniversalismus die Oberhand.