

Jan Stępień

Rola Żydów w historii zbawienia według Rzym 9-11

Studia Theologica Varsaviensia 4/2, 197-232

1966

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. JAN STĘPIEŃ

ROLA ŻYDÓW W HISTORII ZBAWIENIA WEDŁUG RZYM 9—11

Treść: A. Nie przypadło słowo Boże: 1. Bóg pozostał wierny samemu sobie. 2. Bóg nie jest niesprawiedliwy. 3. Niewierność Żydów i powołanie pogan naświetlone cytatami ze Starego Testamentu. — B. Niewierność Żydów widziana z ich strony: wina Żydów: 1. Potknęli się o kamień obrażenia. 2. Nie zrozumieli sprawiedliwości Bożej. 3. Sprawiedliwość z wiary mogli odnaleźć w Biblii. 4. Okazali nieposłuszeństwo i opór względem ewangelii. — A'. Niewierność Żydów widziana od strony Boga: Bóg nie odrzucił ludu swego: 1. Odrzucenie Żydów nie jest całkowite. 2. Odrzucenie Żydów jest przejściowe. 3. Zbawienie Żydów. — Ekskurs: Problem cytatów St. Testamentu w Rzym 9—11: 1. Pierwsze zbiory tekstów Starego Testamentu. 2. Teksty projudaistyczne

Sobór Watykański II, określając stosunek Kościoła do Żydów, otworzył i wytyczył drogę dalszego wzajemnego zbliżenia w duchu miłości i wiary. Studium nasze, odtwarzające naukę Pawła o roli Żydów w historii zbawienia, jest pogłębieniem i rozwinięciem dokumentu soborowego, precyzującego w oparciu o Pismo św. relację: Kościół — Żydzi.

Problem Żydów znalazł u św. Pawła najpełniejsze rozwiązanie w liście do *Rzymian 9—11*. Po wstępie, w którym apostoł wyraża wielki smutek z powodu niewierności Żydów oraz gotowość poświęcenia siebie, tzn. swego zbawienia, gdyby to było możliwe, dla zbawienia swych braci według ciała, których Bóg tyłoma przywilejami obdarzył (*Rzym 9, 1—5*), przystępuje do omówienia ważnego problemu: jak pogodzić aktualną niewierność Żydów z ich uprzywilejowaniem przez Boga i jakie właściwie jest miejsce Żydów w Kościele. Kto wie, czy odpowiedź na to drugie pytanie nie była bardziej paląca dla chrześcijańskiej gminy w Rzymie.

Niektórzy autorowie, jak A. Charue¹, L. Cerfaux² oraz A. Brunot³ sądzą, że Paweł w przedstawieniu wymienionego wyżej zagadnienia posłużył się schematem literackim A B A'. Jest to rodzaj chiazmu, który polega na zestawieniu dwóch idei podobnych lub przeciwstawnych A i B po to, aby wracając następnie do idei A oświetlić ją ideą B. W naszym wypadku podział całej perykopy przedstawiałby się według tego schematu następująco:

- A. Niewierność Żydów widziana ze strony Boga: nie przepa-
dło słowo Boże (9,6—29).
- B. Niewierność Żydów widziana z ich strony: wina Żydów
(9,30—10,21).
- A'. Niewierność Żydów widziana ze strony Boga: Bóg nie
odrzucał ludu swego (11,1—32).

Nie przesądzając sprawy, czy Paweł istotnie posłużył się świadomie schematem A B A', przyjmujemy podany wyżej podział całej perykopy *Rzym 9—11* jako odpowiadający najlepiej wykładowi zawartych w niej myśli apostoła.

A. Nie przepało słowo Boże

W rozdziale 9, w. 6—29 ukazuje Paweł niewierność Żydów widzianą od strony Boga. Przy pomocy tekstów zaczerpniętych ze Starego Testamentu odpiera apostoł mogące powstać zastrzeżenia co do sprawiedliwości Boga, oświetlając jednocześnie pełną wolność Jego wybrania.

1. Bóg pozostał wierny samemu sobie (9,6—13)

Niewierność Izraelitów nie świadczy bynajmniej o tym, że plan Boży względem wybranego ludu uległ zmianie. Nie

¹ A. Charue: *L'Incredulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, Gembloux 1929, 287—298.

² L. Cerfaux: *La Théologie de l'Église suivant saint Paul (Unam Sanctam, 54)*. Paris³ 1965, 44—46.

³ A. Brunot: *Le génie littéraire de saint Paul (Lectio Divina, 15)*, Paris 1955, 46.

wszyscy bowiem wywodzący się z Izraela są Izraelitami i nie wszyscy potomkowie Abrahama są jego dziećmi, lecz tylko synowie obietnicy, tzn. ci, których wybrał Bóg.

I tak spośród potomstwa Abrahama wybrał Bóg Izaaka (*Rodz 21, 12*), a wśród synów Izaaka uprzywilejowanym od Boga był Jakub (*Rodz. 25, 23; Mal 1,2—3*). Kryterium tego uprzywilejowania jest nie przynależność cielesna do Abrahama, Izaaka i Jakuba, ani zasługi osobiste, lecz jedynie wolny, darmowy wybór Boga (*hina he ka'eklogēn próthesis tou Theou menē* — aby pozostała niewzruszona wolność wyboru Bożego (*Rzym 9,6—12*).

Wiersz 13: „Jakuba umiłowałem bardziej niż Ezawa (*tòn Jakōb ēgapēsa, tòn de Esaw emisēsa* ⁴) jest zaczerpnięty z *Mal 1,2—3* i odnosi się do dwóch ludów, z których drugi — lud Edomitów, wywodzących się od Ezawa, zapisał się w dziejach jako niemiły Bogu. Paweł jednak przytoczył tutaj tekst po to, aby przypieczętować nim wyłożoną na początku tezę, że Bóg pozostał wierny samemu sobie, zachowując całkowitą swobodę w wyborze tych, którzy mają stanowić jego lud ⁵.

2. Bóg nie jest niesprawiedliwy (9,14—24).

Ukazana wyżej teza nasuwa jednak szereg zastrzeżeń. Wynika z niej bowiem, że jeśli Żydzi nie wchodzą do Kościoła, to dlatego, że ich nie powołał Bóg, który wybiera kogo chce. „Cóż więc powiemy? Czyżby Bóg był niesprawiedliwy? Żadną miarą” (w. 14). Bóg jest całkowicie wolny. Jego wola stanowi prawo. Paweł wykazuje to na przykładzie stosunku Boga do Mojżesza i Faraona, opowiedzianym w księdze Wyjścia. Postać Mojżesza jest tu bardzo wymowna. To człowiek niezwyk-

⁴ *Emisēsa* jest tu hebraizmem i oznacza: mniej umiłowałem, Por. *Rodz 29,31* i *Łk 14,26* w zestawieniu z *Mt 10,37*. Tak też sądzą: S. L y o n n e t: *Les Épîtres de saint Paul aux Galates, aux Romains (Bible de Jérusalem)* Paris 1959², 107; M. Z e r w i c k; *Analysis philologica Novi Testament, Graeci, Romae* ² 1960, 351.

⁵ Inaczej M. J. L a g r a n g e: *Épître aux Romains*, Paris 1950, 231 n.

ły z racji swych cnót i zdolności, których jednak Bóg nie brał w rachubę, bo powiedział do niego: „Zmiłuję się nad tym, komu jestem miłościw, a miłosierdzie okażę temu, nad kim się ulituję” (w. 15).

Św. Paweł cytuje tu *Wj 33,19* według LXX, gdzie różnica między czasownikiem *eleō* i *oikteirō* jest mało uchwytna⁶. W tekście hebr. różnica ta jest bardziej widoczna między *chānan* — być łaskawym, wyświadczać łaskę a *rācham* — okazać miłosierdzie, współczucie. Byłaby tu pewna gradacja w okazaniu dobroci komuś, kto do niej nie ma żadnego prawa⁷.

Potwierdza to w. 16: „Zatem nie zależy to ani od tego, kto chce, ani od tego, kto się o to ubiega (*tréchontos* — kto w zawodach biegnie), lecz od litującego się Boga”. W tekście tym mówi Paweł tylko o wybraniu Bożym, a nie o tym, co po nim winno nastąpić. Wybranie to jest dziełem miłosierdzia Bożego. Wszelkie wysiłki człowieka są tu niewystarczające. Ale konieczne są, kiedy Bóg wyboru dokona. Mówi o tym Paweł wyraźnie w tym samym liście — w rozdziałach 6, 12 i n.

Krańcowo odmienny rodzaj suwerennej woli Bożej widzimy w stosunku Boga do Faraona: „Na to wzbudziłem cię, aby okazać w tobie moją moc i aby imię moje głoszone było po całej ziemi” (w. 17). Jest to cytat zaczerpnięty z *Wj 9, 16*. Jest godne uwagi, że Paweł nie poszedł tutaj za LXX, która na początku cytowanego wiersza ma: „i dlatego zostałeś zachowany” (*kai heneken toutou dietērēthēs*), co oddaje lepiej myśl kontekstu *Wj 9*, lecz raczej za tekstem hebr.: *he'emadticha*. Uczynił to Paweł prawdopodobnie dlatego, aby podkreślić mocniej, że w Bogu szukać trzeba przyczyny takiego, a nie innego postępowania Faraona. „Bóg lituje się nad kim chce, a kogo chce, zatwardza” (w. 18).

I Faraon więc był narzędziem w rękę Boga. Według Pawła,

⁶ Według M. Zerwick'a, *Analysis philologica N. T.*, dz. cyt., 351, w pierwszym wypadku chodzi o miłosierdzie wyrażające się raczej w czynie, a w drugim — raczej w afekcie.

⁷ Por. M. J. Lagrange: *Épître aux Romains*, dz. cyt., 233.

Bóg miał sposób, aby utwierdzić Faraona w jego oporze, przy zachowaniu jego wolnej woli⁸. Ani w Starym Testamencie ani u Pawła nie ma mowy o potępieniu Faraona, ani nawet o jego winie. Wiadomo tylko, że jego zatwardziałość wchodziła do planu Boga, aby imię Boże było głoszone po całej ziemi i aby wszyscy poznali Boże miłosierdzie (Rzym 11, 32). Zatem zatwardziałość Faraona nie jest sprzeczna ze sprawiedliwością Boga.

Ale Paweł chce tu powiedzieć jeszcze coś więcej: i ci, którym się zdaje, że opierają się Bogu, spełniają tylko Jego plany. Jest rzeczą jasną, że Paweł po to przywołał na pamięć postać Faraona, aby wytłumaczyć aktualną zatwardziałość Żydów, ich opór w przyjęciu chrześcijaństwa.

Jak subtelnie to przeprowadził! Pamiętajmy, że apostoł pisze list do gminy w Rzymie, gdzie w owym czasie zdecydowaną przewagę mieli nawróceni z pogaństwa⁹. Z treści listu wynika, że stosunki między tymi ostatnimi a Żydami nie były najlepsze. Zarzuty, które Paweł podejmuje w omawianej przez nas perykopie, kierowali chrześcijanie rzymscy na pewno często przeciw Żydom. Apostoł jedna tu sobie subtelnie nawróconych z pogaństwa, przyrównując ich uprzywilejowaną sytuację wybrania Bożego i powołania do Kościoła do sytuacji Mojżesza, męża najwybitniejszego, jakiego zna Biblia.

Ale jednocześnie zestawiając ich z nim, wykazuje, jak to widzieliśmy wyżej, że Bóg wybrał ich nie dla osobistych zalet czy zasług, lecz jedynie dlatego, że chciał im okazać swoje miłosierdzie. Niechże się więc nie wynoszą nad Żydom, których sam Bóg pozostawił w zatwardziałości, tak jak Faraona, tym

⁸ Jest też wymowne, że Biblia mówiąc o zatwardziałości człowieka używa bez różnicy dwóch formuł: „Bóg zatwardza serce” i „człowiek zatwardza swe serce”. Odnośnie do Faraona por. *Wj* 7,3 i 13; 9,12 i 7 itd. Por. S. Lyonnet: *Les Épîtres de saint Paul aux Galates, aux Romains*, dz. cyt., 108.

⁹ Por. M. J. Langrange: *Épître aux Romains*, dz. cyt., XXI—XXX.

bardziej, że ta zatwardziałość leży w planie Boga i służy zbawieniu wszystkich ludzi.

Nową trudność uwzględnił Paweł w w. 19: „Powiedz mi tedy: czemuż się jeszcze uskarża (na opornych)? Któż bowiem sprzeciwia się Jego woli? Trudność ta wydaje się być logicznym następstwem uprzedniego twierdzenia, że nawet ten, kto się Bogu sprzeciwia, wypełnia Jego wolę. Czy wobec tego można mówić o odpowiedzialności człowieka? Na postawioną trudność odpowiada Paweł pytaniami, które mają przypomnieć człowiekowi, kim on jest wobec Boga.

„O człowiecze, kimże ty jesteś, byś mógł z Bogiem się spierać? Czyż naczynie gliniane pyta tego, który je ulepił: czemuś mnie takim uczynił? Czyż garncarz nie jest panem gliny, aby uczynić z tej samej masy jedno naczynie wytworne, a drugie — pospolite?” (w. 20—21).

Obraz, jakim się tu Paweł posłużył, bliski jest pisarzom Starego Testamentu, którzy chcieli przezeń wyrazić całkowitą wolność Boga względem swego ludu (*Jer 18, 6*)¹⁰, a zwłaszcza pełną swobodę w rozdawnictwie swych łask (*Iz 29, 16*¹¹; 45, 9 n.; 64, 8). W jakim znaczeniu użył go tutaj św. Paweł? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw określić bliżej literacką formę tego obrazu: czy to jest alegoria, czy parabola?

W pierwszym wypadku, gdybyśmy zgodnie z zasadami interpretacji alegorii, przenieśli wszystkie szczegóły obrazu na oświetloną nim prawdę wyższą — na stosunek Boga do człowieka, i uwzględnili całkowitą bierność gliny w ręku garncarza, doszlibyśmy do wniosku, że to Bóg sam odpowiedzialny jest za to, czy człowiek osiąga chwałę, czy hańbę; On jest przyczyną dobra i zła. Tego fatalizmu, który przyjął do swego

¹⁰ *Jer 18,6*: „Czyż nie mogę z wami postąpić jako garncarz, o domie izraelski? mówi Pan. Oto jako glina w ręce garncarza, tak wy jesteście w ręce mojej, o domie izraelski”.

¹¹ *Iz 29,16*: „Czyż naczynie gliniane powie temu, który je ulepił: nie ulepiłeś mnie? Albo przedmiot swemu twórcy: niemądrze mnie uczyniłeś?”.

systemu Kalwin, nie da się w żadnym razie pogodzić z nauką moralną Pawła. Nie mamy więc tutaj do czynienia z alegorią¹².

To parabola — rozwinięte porównanie, gdzie tylko jakiś ściśle określony element obrazu przenosi się na objaśnioną prawdę. Co tu jest tym elementem porównawczym? Absurdalność w żądaniu wyjaśnień. Jak naczynie gliniane nie może żądać tłumaczenia od garncarza, tak samo i człowiek nie ma prawa domagać się od Boga sprawozdania z Jego dzieł. To jest niewątpliwe. Wydaje się jednak, że na tym element porównawczy omawianej paraboli się nie kończy. Przemawia za tym i znaczenie, jakie obrazowi temu dali pisarze Starego Testamentu. W pytaniu: „Czyż garncarz nie jest panem gliny, aby uczynić z tej samej masy jedno naczynie wytworne, a drugie pospolite?” (w. 21) wyrażona jest absolutna wolność w działaniu twórcy. I to także jest elementem porównawczym tej paraboli. Jak garncarz ma prawo ulepić różne naczynia do użytku więcej lub mniej zaszczytnego, tak i Bóg jest całkowicie wolny w powołaniu ludzi do różnych misji i w rozdawnictwie swych darów.

„A więc jeśli Bóg, chcąc objawić swój gniew i okazać swoją potęgę, znosi z wielką cierpliwością naczynia gniewu dojrzałe do zagłady, aby okazać¹³ bogactwo swej chwały względem naczyń miłosierdzia, które z góry przygotował ku chwale (w. 22—23), tj. względem nas, których powołał nie tylko spośród Żydów, ale i spośród pogan” (w. 24). Zdanie warunkowe, zawarte w w. 22—23, jest zawieszona, ale nie trudno domyśleć się zakończenia: to nie może być mowy o niesprawiedliwości. Ten *anakoluton* można wytłumaczyć tym, że Paweł chciał zatrzymać się przy naczyniach miłosierdzia (w. 23), aby podkre-

¹² Dlatego jest jasne, że Paweł nie mówi tu nic o wybraniu do chwały i o potępieniu. Por. M. J. Lagrange: *Épître aux Romains*, dz. cyt., 237 n.

¹³ Przyjmuję lekcję bez *kai* na początku — za p⁴⁶ B, 1739, 326, Wulg, Orm, sah, boh i Oryg, którą przyjął także S. Lyonnet w swoim komentarzu, *Les Épîtres de saint Paul aux Galates, aux Romains*, dz. cyt., 109.

ślić absolutną wolność Boga w powołaniu do Kościoła Żydów i pogan (w. 24—29).

Ale jak rozumieć w. 22? Co to są naczynia gniewu dojrzałe do zagłady, które Bóg znosił w wielkiej cierpliwości? Z kontekstu (w. 17—18) wynika, że chodzi tu o Żydów, uparcie trzymających się z dala od Kościoła, których typem jest właśnie Faraon. Apostoł wykazuje, że i ich aktualna niewierność wchodzi do zbawczego planu Boga, podobnie jak dawna zatwardziałość Faraona. Bóg chciał przez nią ukazać swój gniew i uczynił to, o czym mówił Paweł w pierwszych rozdziałach tego listu (1, 18—3, 20). Chciał też objawić swoją potęgę, powołując do Kościoła pogan, mimo sprzeciwu Żydów (1 Tes 2, 14—16).

Obydwa te motywy podporządkowane są jednak istotnemu celowi, a mianowicie okazaniu miłosierdzia poganom (*Rzym 11, 11. 12. 15. 30*). W jakim sensie? Otóż wydaje się, że masowe wejście do Kościoła Żydów, żywiących pogardę względem pogan, mogłoby utrudniać nawrócenie tych ostatnich. Wiemy zaś na pewno, że na skutek oporu Żydów Paweł zwracał się z ewangelią rychlej do pogan i mógł im się cały poświęcić (*Dz Ap 13, 46; 18, 6; 19, 9; 22, 17—21*). Nie wolno poza tym zapominać, że ta niewierność Żydów jest przejściowa, i że ona także przyczyni się i do ich nawrócenia w przyszłości (*Rzym 11, 26. 31 n.*).

Widzimy więc, że naczynia gniewu, o których pisze tu Paweł, nie muszą bynajmniej oznaczać skazanych na wieczną zagładę, podobnie jak naczynia miłosierdzia nie określają tych, którzy na pewno zostaną zbawieni. Apostoł pisze, że naczynia gniewu są dojrzałe do zagłady (*katērtisména eis apōleian*). Paweł nie określa bliżej, kto jest sprawcą tej tragicznej dojrzałości. W każdym razie nie musi nim być tylko Bóg, jak sądzili Estiusz, R. H. Lipsius i in. Nie jest też powiedziane, że te naczynia gniewu zostały zgładzone. Przeciwnie, Bóg znosił je w wielkiej cierpliwości, a nie chciał ich zguby.

Jeśli zaś chodzi o naczynia miłosierdzia, które Bóg z góry przygotował do chwały (w. 23), a więc o tych, których powołał w konkretnym czasie do Kościoła, to apostoł przypomina zawsze, że i oni muszą czuwać, aby wytrwać w dobroci do

końca, bo inaczej będą odrzuceni (np. *Rzym 11, 22*; por. *2 Kor 4, 16*; *Kol 3, 5—8* itd.).

3. Niewierność Żydów i powołanie pogan naświetlone cytatami ze Starego Testamentu (9,25—29)

Konkretny fakt powołania pogan i niewierności Żydów naświetla Paweł cytatami ze Starego Testamentu w w. 25—29. Pierwszy tekst (w. 25) jest dowolnym zapożyczeniem z *Oz 2, 25* (hebr. 2, 23): „I umiłuję nie umiłowaną i powiem nie mojemu ludowi: tyś ludem moim”¹⁴. Apostoł przestawił szyk wiersza i słowo *erō* zastąpił bardziej wymownym i nawiązującym do rozwijanej tu myśli — *kalesō*, nie zmieniając jednak przez to istotnego sensu zdania. Drugi tekst (w. 26) jest cytatem z *Oz 2, 1* (hebr. 1, 10), podanym według LXX: „I stanie się, że na miejscu gdzie im powiedziano: Wyście nie moim ludem, tam nazwani będą synami Boga żywego”. W obydwu tekstach Ozeasz mówi o Izraelu, którego część zdradziła Boga i dlatego przestała być Jego ludem. Nawrócenie tej właśnie części Izraela jest w koncepcji Pawła typem powołania pogan.

Następne dwa teksty, zaczerpnięte z Izajasza, mówią nie tylko o niewierności Żydów, ale i o miłosierdziu Bożym, okazanym tej ich cząstce, która zgodnie z zapowiedzią proroka miała być zbawiona, stając się depozytariuszem obietnic (por. *Iz 4, 2—3*; *Rzym 11, 5*). „A 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” (w. 27—28). Jest to przytoczony z pamięci i nieco skrócony cytat z *Iz 10, 22—23* według LXX, gdzie mówi prorok o nieodwołalnym dekreście Bożym ukarania ludu Izraelskiego. Zarówno Izajasz jak i Paweł zwracają uwagę na dwie rzeczy: na ruinę wielu i zbawienie „reszty”. Ta „reszta” jest typem sytuacji współczesnych Pawłowi Żydów.

¹⁴ Tekst LXX: *kai agapēsō tēn ouk ēgapēménēn, kai erō to ou lao mou Laos mou ei sy.*

Cytat następnym z *Iz 1, 9* (według LXX): „Gdyby Pan zastępów nie zostawił nam potomstwa (*sperma*), stalibyśmy się jako Sodom i do Gomory bylibyśmy podobni” (w. 29) potwierdza myśl wyrażoną w wierszu poprzednim, wzmacniając jednak element radosny wyrazem „potomstwo”, które jest bardziej krzepiące niż „reszta”¹⁵.

B. Niewierność Żydów widziana z ich strony — wina Żydów (9, 30—10, 21)

W rozdziale 10 ukazuje Paweł nowy aspekt problemu niewierności Izraela, a mianowicie odpowiedzialność tych Żydów, którzy nie przyjęli ewangelii.

1. Potknęli się o kamień obrażenia (9, 30—33)

Wiersze 30—33 są zakończeniem całego rozdziału 9 i jednocześnie rozpoczęciem rozdziału 10. „Cóż więc powiemy? Że poganie, którzy nie zabiegali o sprawiedliwość, dostąpili sprawiedliwości, która jest z wiary” (w. 30). Można powiedzieć, że poganie wzięci jako całość nie przejmowali się zbytnio sprawiedliwością; mimo to jednak niektórzy sprawiedliwości dostąpili. Sprawiedliwości, która jest z wiary.

„Izrael zaś, zabiegając o prawo sprawiedliwości, do prawa nie doszedł” (w. 31). Chodzi tu o prawo Mojżesza. Jest ono prawem sprawiedliwości, ponieważ uczy sprawiedliwości. Izrael, mimo wysiłków, nie doszedł do prawa tzn. do wypełnienia tego wszystkiego, czego prawo żąda (por. *Rzym 8, 3—4*), a w konsekwencji — do sprawiedliwości.

„Dlaczego? Ponieważ (usiłował dojść) nie przez wiarę, ale przez uczynki. Potknęli się o kamień obrażenia, jako napisane: oto stawiam na Syjonie kamień obrażenia i skałę zgorzienia, a kto w niego uwierzy, nie będzie zawstydzony” (w. 32—33). A więc racją, dla której Żydzi nie doszli do sprawiedliwości, jest to, że ufność całą złożyli w uczynkach. Wypełnianie prawa było konieczne, ale Żydzi błędzili, sądząc,

¹⁵ Por. M. J. Lagrange; *Épître aux Romains*, dz. cyt., 239—244.

że same uczynki wystarczą do usprawiedliwienia. Prawdziwa sprawiedliwość płynie z wiary (*Rzym 3—4*).

Żydzi potknęli się o kamień obrażenia. Tym kamieniem obrażenia to Chrystus. On był dla Żydów okazją upadku, skandalem, głównie z racji swej męki i śmierci krzyżowej (*Kor 1, 23*; por. *Gal 5, 11*), która nie mieściła się w ramach nacjonalistycznego mesjanizmu żydowskiego. A tymczasem ten Mesjasz cierpiący i ukrzyżowany był źródłem sprawiedliwości. Żydzi go nie przyjęli.

Wyjaśnia to Paweł dwoma tekstami zaczerpniętymi z Izajasza i połączonymi w jedną całość: 8, 14 (mowa o Jahwe, który dla całego Izraela będzie kamieniem obrażenia i skałą rozbicia) i 28, 16: „Oto kładę jako fundament na Syjonie kamień, kamień wypróbowany, kamień węgielny, kosztowny, solidnie osadzony; kto mu zawierzy, nie zachwieje się”. Ten drugi tekst interpretowano w sensie mesjanicznym, najpierw ogólnym — jako zapowiedź ocalenia Syjonu, a później konkretnym i osobowym — utożsamiając kamień węgielny z potężnym królem, tj. Mesjaszem¹⁶.

Do tego właśnie mesjanicznego sensu osobowego nawiązuje Paweł, dorzucając *ep'autō* i czytając z LXX: „nie będzie zawstydzony” zamiast hebr.: „nie zachwieje się”. Zmienia też Paweł i dalej tekst *Iz 28, 16*, podając zamiast kamienia węgielnego i wymienionych jego przymiotów kamień obrażenia i skałę zgorszenia z *Iz 8, 14* według tekstu hebr., jak to czynią także Akwila i Teodocjon¹⁷.

Wspomnieliśmy wyżej, że Paweł obydwie teksty Izajańskie połączył w jedną całość¹⁸. Uczynił to pewnie w tym celu, aby wykazać, że Izrael nie może przejść obok Chrystusa, nie może Go ominąć. Musi się z Nim zetknąć. I albo mu zawierzy —

¹⁶ Por. tamże, 251.

¹⁷ Akwila podaje: *kai eis lithon proskōmmatos, kai eis stereōma skandalou*; Teodocjon zaś: *eis petran ptomatos*.

¹⁸ W *1 P 2,6 — 8* te same teksty Izajasza stoją blisko siebie, ale nie połączone razem. Problem cytatów Starego Testamentu w *Rzym 9—11* omówimy niżej, pod koniec tego artykułu.

i wtedy nie będzie zawstydzony (wtedy się zbawi), albo Mu nie zawierzy — i wtedy się o Niego rozbije (por. *Łk 2, 34*)¹⁹.

2. Nie zrozumieli sprawiedliwości Bożej (10, 1—4)

Jest faktem, że Izrael potknął się o kamień obrażenia. Szukał bowiem sprawiedliwości z uczynków, a nie z wiary (9, 30—33). Bardziej wnikliwe, psychologiczne wyjaśnienie tego faktu daje Paweł w pierwszych czterech wierszach rozdz. 10. Przyznaje Żydom gorliwość dla Boga (*dzelon Theou echousin*), gorliwość, którą tak dobrze znał z autopsji (*Gal 1, 14*), i która łączyła go z braćmi według ciała (*Dz Ap 22, 3*).

Gorliwość jednak Żydów była ślepa (w. 2)²⁰, podobnie jak jego — Pawła przed nawróceniem. Nie opierała się ona na głębszej znajomości Boga i Jego tajemnicy miłości (por. *Kol. 1, 9—11; 2, 2* itd.); dlatego doprowadziła go do fanatyzmu, do prześladowania chrześcijan (*Dz Ap 22, 3 n.; Gal 1, 13 n.; Fil 3, 6*). Żydzi znali prawo, ale nie wnikali w plany Boże. Dlatego nie rozumieli sprawiedliwości Bożej²¹. Nie rozumieli tego, że ta sprawiedliwość nie jest rezultatem ich własnych wysiłków, lecz łaską, której Bóg udziela darmo grzesznikom (por. *Rzym 1, 17; 3, 21—30*). Aby jej dostąpić, trzeba wierzyć, uznać się grzesznym i w konsekwencji upodobnić się w tym do pogan. Łatwo zrozumieć, że Żydzi nie chcieli się poddać takiej sprawiedliwości Bożej²².

¹⁹ Tak też sądzi M. J. Lagrange, *Épître aux Romains*, dz. cyt., 251.

²⁰ *Ou kat epignosin. Epignosis* — to głębsze poznanie rzeczy Bożych (por. *Ef 1, 17; 3, 13; Kol 1, 9.10; 2, 2* itd.).

²¹ *Agnoountes gar tēn tou Theou dikaiosynēn*. Słowo *agnoountes* nie oznacza tu zwykłej ignorancji (por. w. 19).

²² Niektórzy egzegeci (E. Tobac, E. Kühl i in.) na podstawie zakończenia w. 3 („nie są podlegli sprawiedliwości Bożej”) utrzymują, że sprawiedliwość Boża, o jakiej mówi tu Paweł, jest atrybutem Bożym, a więc że chodzi tu o uległość Bogu. Słusznie jednak zwraca uwagę S. Lyonnet, że Paweł nie przeciwstawia tu jedynie dwóch sprawiedliwości: ludzkiej i Bożej, lecz dwie postawy człowieka wobec usprawiedliwienia, rozpatry-

A przecież kresem (*telos*) prawa jest Chrystus dla usprawiedliwienia każdego wierzącego (w. 4)²³. Chodzi tu o prawo Mojżeszowe, podobnie jak w 9, 31. Żydzi szukali własnej sprawiedliwości przez wypełnianie prawa Mojżeszowego. Tymczasem to prawo straciło swą moc z przyjściem Chrystusa. Odtąd mogą dostąpić sprawiedliwości wszyscy, którzy wierzą w Chrystusa. Ta wiara w Chrystusa to nowy warunek, jakiego Bóg żąda od tych, którzy pragną się zbawić. Dotyczy to wszystkich bez różnicy: Żydów i Greków. Żydzi mogli dojść do znajomości tej prawdy, starając się poznać głębiej myśl Bożą zawartą w Biblii. Wyjaśnia to Paweł w dalszym ciągu tego rozdziału.

3. Sprawiedliwość z wiary mogli odnaleść w Biblii (10, 5—13)

„Mojżesz bowiem napisał, że człowiek który by wypełniał sprawiedliwość, pochodzącą z prawa, będzie w niej żył” (w. 5). Jest to cytat z *Kapł 18, 5*, gdzie „życie” oznacza przyjaźń z Bogiem (a nie życie przyszłe, ani jedynie ziemskie), uwarunkowaną zachowaniem Bożych przykazań. A to nie łatwe, tym bardziej, że Prawo nie dawało żadnej po temu pomocy (*Rzym 7*). Bez łaski (sprawiedliwości z wiary) osiągnięcie tego rodzaju sprawiedliwości, sprawiedliwości własnej, jest w ogóle niemo-

wanego albo jako dobro, które można zdobyć przez uczynki, albo jako łaskę, którą się otrzymuje przez wiarę w Chrystusa (*Les Épîtres de saint Paul aux Galates, aux Romains*, dz. cyt., 111).

²³ Wyraz gr. *telos* oznacza cel, wypełnienie, lecz zwykle określa koniec, kres. Uwzględniając całą naukę Pawła, można powiedzieć, że Chrystus jest celem prawa Mojżeszowego, ponieważ jego zadaniem było doprowadzić lud do Chrystusa. Będzie też słuszne stwierdzenie, że Chrystus jest wypełnieniem prawa (por. *Rzym 3,31; 8,4*), a także jego kresem, końcem, tzn. że z przyjściem Chrystusa prawo straciło swą moc obowiązującą (por. *Gal 3,25; Rzym 3,21*). W naszym tekście oznacza prawdopodobnie kres, koniec. Tak też sądzą R. A. Lipius, H. Lietzmann, A. Jülicher, E. Kühl, M. J. Lagrange i in. Inni natomiast są zdania, że *tełos* oznacza tu cel i kres (R. Cornely, C. Toussaint), albo kres i wypełnienie (S. Lyonnet).

żliwe. Wobec tego — wniosek: jak można się wahać w wyborze między sprawiedliwością pochodzącą z prawa i — z wiary²⁴?

Dalsza argumentacja Pawła, zawarta w w. 6—8 wydaje się na pierwszy rzut oka nieco dziwna. Przypomina niewątpliwie egzegezę rabiniczną, która często nie liczy się z kontekstem zapożyczanych z Biblii cytatów. Mimo to — rzecz znamienne — wśród egzegetów zarówno katolickich jak i protestanckich panuje zgodność poglądów w zasadniczych punktach jej interpretacji.

Paweł miał niewątpliwie na myśli tekst *Powt Pr 30, 11—14*, ale posłużył się tylko niektórymi jego terminami, aby nimi wyjaśnić ideę nową²⁵. W *Powt Pr 30, 11—14* jest mowa o tym, że przykazanie, jakie Bóg dał Izraelitom, może być przez nich poznane z całą oczywistością. Nie jest ono bowiem ukryte w niebie, ani nie znajduje się daleko — za morzem. Aby je poznać, nie muszą więc ani wstępować do nieba ani przepływać morza. Ono jest tuż przy nich; blisko ust, serca i rąk. Taka jest myśl *Powt Pr 30, 11—14*.

Ale wydaje się, że nie tylko ona jedna zadecydowała o tym, że Paweł sięgnął tutaj do *Powt Pr 30*. W tym rozdziale zaakcentowane jest kilkakrotnie najważniejsze przykazanie miłości (w. 6. 16. 20); tutaj także mowa jest o obrzezaniu serc jako dziele samego Boga (w. 6). Może widział w tym Paweł przeczcucie nowego prawa²⁶? W każdym razie wykluczyć tego nie możemy.

Wszyscy natomiast zgodni są w tym, że Paweł oddając głos sprawiedliwości pochodzącej z wiary²⁷ i posługując się niektórymi wyrażeniami z *Powt Pr 30, 11—14*, chciał wykazać, że ta

²⁴ Por. M. J. Lagrange: *Épîtres aux Romains*, dz. cyt., 254.

²⁵ Nie jest to więc argumentacja skryptyrystyczna w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz raczej sugestia, oparta na sensie typicznym Biblii. Tak sądzi M. J. Lagrange, tamże, 256—258.

²⁶ Przypuszcza to i S. Lyonnet: *Les Épîtres de saint Paul aux Galates, aux Romains*, dz. cyt., 112.

²⁷ Dlatego usunął z tekstu *Powt Pr* wszelką aluzję do prawa i do uczynków.

sprawiedliwość z wiary jest łatwa do osiągnięcia. Aby ją zdobyć, nie ma potrzeby wstępować do nieba, ani zstępować do przepaści. Jak widzimy, Paweł zastąpił obraz przepłynięcia morza zstąpieniem do przepaści. Tej zmiany dokonał świadomie²⁸. I ona m. in. (dodane słowa o Chrystusie) świadczy dobitnie, że Paweł chciał tu powiedzieć coś więcej w tych enigmatycznych słowach: „Nie mów w sercu twoim: Któż wstąpi do nieba? to znaczy Chrystusa (stamtąd) sprowadzać; albo: Któż zstąpi do przepaści? to znaczy wywieść Chrystusa z martwych” (w. 6—7). Nie trzeba sprowadzać Chrystusa z nieba ani wyprowadzać go z martwych, ponieważ to wszystko już się dokonało: i Jego wcielenie i zmartwychwstanie²⁹. To dzieło Boże, przekraczające siły ludzkie. A zbawienie jest blisko. Bo blisko jest słowo wiary (*rēma tēs pisteōs*), tj. słowo, które rodzi wiarę (w. 8).

„Jeśli bowiem wyznajesz ustami swymi, że Jezus jest Panem i jeśli sercem swym wierzysz, że Bóg wskrzesił Go z martwych, będziesz zbawiony. Sercem bowiem wierzy się, aby dostąpić sprawiedliwości, a ustami wyznaje się, aby osiągnąć zbawienie” (w. 9—10). Do zbawienia więc konieczna jest wiara serca i jej wyznanie zewnętrzne ustami, tzn. wiara całego człowieka. Serce określa tu władze człowieka wewnętrzne: rozum i wolę, a usta — zewnętrzne: ciało, zmysły.

Ta właśnie wiara jest warunkiem zbawienia dla wszystkich bez różnicy: Żydów i Greków. „Bo jeden jest Pan dla wszystkich, hojny dla wszystkich, którzy go wzywają” (w. 12). Tym Panem — to Jezus Chrystus³⁰. Paweł, cytując *Joela 3, 5*, przypisuje Jezusowi ten sam kult, jaki prorok odnosił do Jahwe: „A każdy, kto wzywa imienia Pańskiego, będzie zbawiony” (w. 13).

²⁸ O ile pierwszy obraz — wstąpienie do nieba odpowiadał myśli Pawła o wcieleniu Chrystusa, to drugi — przepłynięcie morza, nie nawiązywał do idei zmartwychwstania.

²⁹ Por. M. J. Lagrange: *Épître aux Romains*, dz. cyt., 255.

³⁰ Jezus jest Panem wszystkich (*Dz Ap 10,36*), Jego imienia wzywają wierni (*1 Kor 1,2*), tak jak Izraelici wzywali imienia Jahwe, a on — Jezus ma dla nich nieprzebrane bogactwa (*Ef 3,8*). Por. M. J. Lagrange: *Épître aux Romains*, dz. cyt., 259.

4. Okazali nieposłuszeństwo i opór względem ewangelii (10, 14—21)

Izrael jednak jako całość nie wzywa imienia Pańskiego, imienia Jezusa. Pewnie, że to wymaga wiary. Ale Żydzi mogli do niej dojść. Mieli i mają wszystkie po temu warunki. Nie muszą się tłumaczyć tym, że nie słyszeli ewangelii, albo że jej nie rozumieli.

Wielu spośród Żydów słyszało bezpośrednio Chrystusa. Innym opowiadali o nim uprawomocnieni wysłannicy Chrystusa — apostołowie. Oni głosili dobrą nowinę, spełniając zapowiedź Izajasza 52,7 (którego fragment cytuje Paweł w w. 15^b)³¹ o zwiastunach pokoju, zbawienia i królowania Boga w Jeruzalem³². Wołanie ich poszło na całą ziemię (w. 18). Żydzi nie mogli ich nie słyszeć.

Czyżby więc nie rozumieli? (w. 19). Paweł wyklucza i tę ewentualność. Przecież poganę rozumieli, ci, którzy nie są narodem wybranym. Izrael, depozytariusz obietnicy, miałby nie zrozumieć jej spełnienia? Myśl tę przeprowadza apostoł (w. 19—20) przy pomocy tekstów zaczerpniętych ze Starego Testamentu. Pierwszy z *Powt Pr 32, 21*, gdzie Bóg jako karę za oddawanie czci bałwanom zapowiada swemu ludowi, że wzbudzi w nim zazdrość do tych, którzy nie są narodem, tzn. do narodu, który pod względem religijnym i moralnym stoi niżej od Izraela. Chodzi tu niewątpliwie o jakieś upokorzenie Izraela, wobec pogan. Jakie? Według tekstu *Powt Pr* wyrazi się ono w zesłanych na Izraela różnych karach doczesnych, z niewolą i rozproszeniem włącznie.

Paweł jednak gdzie indziej widzi źródło zazdrości. Wyjaśnienia to cytatem z *Iz 65, 1*: „Znaleźli mnie ci, którzy mnie nie szukali, objawiłem się tym, którzy mnie nie pytali” — odno-

³¹ „Jakże piękne stopy tych, którzy zwiastują (wszystkie) dobra”. Pełny tekst hebr. *Iz 52,7* brzmi: „Jakże piękne są na górach nogi zwiastuna dobrej nowiny, który zapowiada pokój, który przynosi dobrą nowinę, który ogłasza zbawienie, który mówi: twój król panuje”.

³² Paweł odnosi ten tekst do objawienia się Zbawiciela, podobnie jak odniósł *Joela 3,5* w w. 13 do Chrystusa.

sząc ten tekst do nawrócenia pogan, jak to wynika wyraźnie ze wstępu do następnego cytatu z *Iz 65,2* w wierszu 21: „Do Izraela zaś mówi (*pros de ton Israël legei*): cały dzień wyciągałem ręce moje do narodu nieposłusznego i opornego”³³.

Cytatem tym (*Iz 65,2*) Paweł wyjaśnił źródło zazdrości i gniewu Żydów: ich Bóg dał się odnaleźć tym, którzy Go nie szukali i sam się im objawił, a oni to objawienie przyjęli. Ale nie tylko to. Apostoł oskarżył tu jednocześnie Żydów o złą wolę. Skoro bowiem poganie przyjęli objawienie Boga, choć go przedtem nie znali, to jak wytłumaczyć fakt, że nie przyjęli go Żydzi?

Jedyną na to pytanie odpowiedź znalazł Paweł w podanym w w. 21 tekście proroka Izajasza (65,2), wyrzucającego Izraelitom nieposłuszeństwo i opór. Tym zamyka Paweł tę część perykopy, w której chciał ukazać niewierność Żydów jako zawinioną z ich strony.

Ale jest w tej części jeden wiersz, który pominieliśmy dotąd świadomie, a który zdaje się tłumaczyć w pewnym stopniu to nieposłuszeństwo Żydów wobec ewangelii. Chodzi o w. 16, gdzie Paweł cytuje *Iz 53, 1*. Prorok przeczuwa tam i zwiastuje, że naród nie przyjmie zapowiadanego przezeń cierpiącego sługi Jahwe. Tekst ten wspaniale ilustruje sam fakt nieprzyjęcia przez Żydów Bożej zapowiedzi oraz ukazuje jednocześnie tego przyczynę. Przyczyna tkwi w przedmiocie zapowiedzi. To Mesjasz cierpiący, zgorzenie dla Żydów (por. *J 12, 37—38*)³⁴. To była trudność.

Z tej trudności Paweł musiał sobie doskonale zdawać sprawę. I on przecież długo nie rozumiał cierpiącego Bożego sługi. Dopiero specjalne objawienia Pańskie uczyniły zeń miłoś-

³³ Zacytowany tu tekst Izajasza mówi w obydwu wierszach o narodzie żydowskim. W pierwszym jednak wierszu chodzi o Izraela, który nie wzywał imienia Bożego i dlatego pod względem religijnym nie był już Izraelem. Przez to nie różnił się od pogan. Dlatego zapewne już egzegeza żydowska (*Midrasz do Rut 1,1*) odnosiła *Iz 65, 1* do pogan. Por. S. Lyonnet: *Les Épitres de saint Paul aux Galates, aux Romains*, dz. cyt., 114.

³⁴ Por. M. J. Lagrange: *Épître aux Romains*, dz. cyt., 259—265.

nika i wielbiciela Chrystusowego Krzyża. Nie można przeto wykluczyć, że i taka myśl przyświecała Pawłowi, gdy w samych Żydach szukał przyczyn ich niewierności. Myśl ta byłaby zgodna z tonem całego listu do Rzymian, który znamionuje obiektywna życzliwość apostoła względem historycznego Izraela ³⁵.

A'. Niewierność Żydów widziana od strony Boga — Bóg nie odrzucił ludu swego (11,1—32)

Paweł powraca tu do myśli, którą sformułował na początku omawianej perykopy (r. 9). Bóg zamiarów swoich nie zmienia. Niewierność Żydów wchodzi do zbawczego planu Boga. Teraz w r. 11 odsłania apostoł te tajemne plany Boże, a jednocześnie wypowiada najgorętsze pragnienia swego serca, tak mocno przywiązanego do braci swych według ciała.

1. Odrzucenie Żydów nie jest całkowite (11, 1—10)

Po tym, co powiedział apostoł w r. 10, przeciwstawiając wierze pogan nieposłuszeństwo Izraela, można by przypuszczać, że Bóg całkowicie odrzucił swój lud. Paweł z miejsca myśl taką wyklucza. On przecież sam jest Izraelitą, potomkiem Abrahama, z pokolenia Beniamina (11, 1), a jednocześnie sługą Jezusa Chrystusa, powołanym apostołem (*Rzym 1, 1*). Już ten jeden przykład świadczy niezbicie, że Bóg nie odrzucił całego swego ludu. Jakże to mógłby uczynić, skoro go od wieków uznał za swój (w. 2).

Aby rzucić nieco światła na realizujące się aktualnie plany Boże, przypomina Paweł historię Eliasza, nie opierając się i tutaj na sensie wyrazowym *3 Król 19, 10. 18*, lecz tylko interpretując samą sytuację. Według tekstu *3 Król* nieustraszony dotąd Eliasz odczuł lęk przed Jezabel: wołał umrzeć niż dostać

³⁵ Inaczej sądzą M. J. Lagrange. *Épître aux Romains* dz. cyt., 266 i passim oraz L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, dz. cyt., 67—69 i passim, pisząc o antyjudaizmie Pawła w liście do Rzymian.

się w jej ręce (3 Król 19, 4). Potem, jakby to usprawiedliwiając, zwraca się do Boga ze skargą na synów izraelskich, którzy zburzyli ołtarze, pomordowali proroków; pozostał tylko on, ale i jemu grozi śmierć (3 Król 19, 10; por. w. 14)³⁶. W zastosowaniu Pawła tekst ten oznaczał pytanie, czy Bóg nie odrzucił swego ludu³⁷. Odpowiedź jest jasna. Według 3 Król Bóg zapowiada, że zgładzi niewiernych (19, 16—17), ale oświadcza jednocześnie, że zachowa przy życiu siedem tysięcy ludzi, którzy nie kłaniali się Baalowi (19, 18). Paweł zaś cytując (w w. 4) 3 Król 19, 18, zwraca uwagę nie na to, że siedem tysięcy mężów uszło śmierci z rąk Hazaela czy Jehu, lecz podkreśla fakt, że siedem tysięcy mężów pozostało wiernych Bogu, i że to sam Bóg ich zachował. A więc i nie cyfra (może przesadzona, może zaokrąglona) jest tu ważna. Momentem najbardziej ważkim i pocieszającym w tym wydarzeniu z czasów Eliasza jest potwierdzenie trwałości planów Bożych względem Izraela. Tak samo i teraz, mówi Paweł w w. 5, ostała się reszta „(leimma) wybrana z łaski (kat' eklogēn cháritos), a nie z uczynków (w. 6). Chodzi o tych Żydów, którzy na wybranie Boże odpowiedzieli posłuszeństwem ewangelii.

Tak więc Izrael wzięty jako całość nie osiągnął tego, czego szukał, ale część Izraela — ta, którą Bóg wybrał, cel swój osiągnęła. Inni natomiast zostali zatwardzeni. Oczywiście, przez Boga, tzn. że Bóg dał Żydom ducha odrętwienia, oczy niezdolne widzieć i uszy niezdolne słyszeć aż po dzień dzisiejszy (w. 8)³⁸. Mimo że Chrystus stanął pośród Żydów i nauczał, mimo że dzieło Chrystusa prowadzili dalej wśród nich Jego uczniowie, Żydzi niczego nie ujrzeli, niczego nie usłyszeli i niczego nie zrozumieli. To, co wydarzyło się już w przeszłości za czasów Izajasza³⁹, powtórzyło się obecnie.

³⁶ Paweł cytował tekst z pamięci. Dodał „Panie” i zmienił porządek pierwszych stychów, podając najpierw fakt wymordowania proroków.

³⁷ Por. M. J. Lagrange: *Épître aux Romains*, dz. cyt., 268.

³⁸ Cytat dowolny z *Iz 29,10* i *Powt Pr 29,3*.

³⁹ Cornely sądzi, że zatwardziałość Żydów w czasach Mojżesza jest dla Pawła typem ich aktualnej zatwardziałości. Tekst jednak Pawłowy

Tę przyczynowość Bożą w zatwardzeniu Żydów ma ukazać również dowolny cytat z *Ps 68 (69), 23 n.*, który podaje apostoł w w. 9—10: „Niechaj stół ich stanie się dla nich siecią i sidłem, przyczyną upadku i zapłatą. Niech się zaćmia ich oczy, aby nie widzieli, a grzbiet ich zawsze pochylaj”. Psalm 68 (69) mówi o cierpieniu sprawiedliwego w słowach, których sens osiąga swą pełnię w odniesieniu do Chrystusa, czego potwierdzeniem jest Nowy Testament (*J 2, 17; Dz Ap 1, 20*). Psalmista wzywa tu kary na tych, którzy obojętnie patrzą na cierpienia sprawiedliwego, którzy go karmią zółcią i poją octem (w. 21—22). Bóg tę karę wymierzy. Jednak obok tej przyczynowości Bożej, którą niewątpliwie ukazał tu Paweł, jest jeszcze inna myśl, która wydaje się również godna podkreślenia. Wiąże się ona ze znaczeniem, jakie ma w tym cytacie wyraz „stół” (*he trápēdza*). Jest bardzo prawdopodobne, że oznacza on tu stół ofiarny⁴⁰. A jeśli tak, to wolno przypuszczać, że Paweł chciał wyjaśnić, iż przywiązanie Żydów do ich religii, owa ślepa gorliwość, o jakiej mówił w rozdziale poprzednim w. 2, jest dla nich przeszkodą do przyjęcia w Jezusie ukrzyżowanym oczekiwanego Mesjasza. Mielibyśmy wtedy i tutaj raczej pragnienie wytłumaczenia, a nawet usprawiedliwienia zatwardziałości Żydów, jak w r. 10, w. 16, a nie ich mocniejszego oskarżenia, jak to podsuwa M. J. Lagrange⁴¹ i L. Cerfaux⁴².

wskazuje, że typem takim jest raczej sytuacja Żydów w czasach Izajasza, kiedy to reszta została zachowana. Por. M. J. Lagrange: *Épître aux Romains*, dz. cyt., 273.

⁴⁰ Tak sądzi za M. Duhemem S. Loynnet: *Les Épîtres de saint Paul aux Galates, aux Romains*, dz. cyt., 115, na co również godzi się M. J. Lagrange, choć wysuwa najpierw myśl, że stół to Pismo św., które dla Żydów stało się martwą literą; *Épître aux Romains*, dz. cyt., 273.

⁴¹ *Épître aux Romains*, dz. cyt., 273.

⁴² *La Théologie de l'Église*, dz. cyt., 48n.

2. Odrzucenie Żydów jest przejściowe (11, 11—24)

Potknęli się, ale nie upadli. To ich potknięcie przy tym (*paràptōma* — błędny krok)⁴³ stało się okazją nawrócenia i zbawienia pogan. I to jest faktem. Paweł głosił ewangelię najpierw Żydom. Skoro jednak ci okazali się oporni w jej przyjęciu, zwracał się do pogan (*Dz Ap 13, 45—48; 17, 5—15; 18, 5—8* itd.). A więc potknięcie się Żydów przyspieszyło nawrócenie pogan. I nie tylko o czas tu chodzi. Nikt dzisiaj nie wątpi, że gdyby Żydzi weszli od początku masowo do Kościoła, chrystianizm nie uwolniłby się rychło od prawa, od synagogi, a to na pewno nie ułatwiłoby nawrócenia pogan⁴⁴. Wejście zaś do Kościoła pogan obudzi zazdrość wśród Żydów. Ta zazdrość, która najpierw jest zapowiedzianą przez Boga karą (10, 19), stanie się błogosławieństwem i okazją zbawienia Żydów (w. 11). Tak więc przejściowa niewierność Żydów ułatwia zbawienie pogan, a to z kolei przyczyni się do zbawienia Żydów.

Będzie ono szczególnym błogosławieństwem dla świata: „Bo jeśli ich potknięcie jest bogactwem dla świata, a ich pomniejszenie (mała liczba) bogactwem dla pogan, czymże dopiero będzie ich pełnia!” (w. 12)⁴⁵. Do tej myśli wraca apostoł w w. 15: „Jeśli bowiem ich odrzucenie było pojednaniem świata, czymże będzie ich przyjęcie, jeśli nie powstaniem z martwych”. Odrzucenie Żydów według planów Bożych przyczyniło się do pojednania świata, tzn. do nawrócenia pogan (w. 11). A czym będzie dla świata przyjęcie do Kościoła wszystkich Żydów? Nie ulega wątpliwości, że będzie to czymś wyjątkowo doniosłym. Wynika to i z tego tekstu (w. 15) i z w. 12 (*posō mallon*). Ale czym? Co chciał powiedzieć apostoł w słowach:

⁴³ „Un faux pas” — tak tłumaczy S. Lyonnet: *Les Épîtres de saint Paul aux Galates, aux Romains*, dz. cyt., 116.

⁴⁴ Myśl tę poruszył Paweł już w 9,22 i powróci do niej w w. 12, 19,25 i 30.

⁴⁵ Pełnia (*plērōma*) oznacza tu (podobnie jak w w. 25 „pełnia pogan”) przyjęcie ewangelii przez wszystkich Żydów.

„jeśli nie powstaniem z martwych” (*eī mē dzōē ek nekrōn*). To „życie zmartwychwstałe” można rozumieć dwojako: albo w sensie duchowym — jako nawrócenie, życie łaski, albo w sensie realnym — jako zmartwychwstanie ciała.

Wbrew opinii M. J. Langrang’a⁴⁶, S. Lyonnet’a⁴⁷ i in. wydaje się, że obydwa znaczenia są możliwe do przyjęcia. Nie ulega wątpliwości, że wejście wszystkich Żydów do Kościoła łączy się w myśli Pawła z jakimś wielkim dobrem dla świata, dobrem, które można porównać przynajmniej z tym, jakie nastąpiło po ich potknięciu, ich odrzuceniu. Otóż wydaje się, że takim dobrem może być nawrócenie świata, pełne pojednanie całego świata. Prawda, że potknięcie Żydów było okazją zbawienia pogan, bogactwem i pojednaniem świata (w. 12 i 15), ale nie w sensie powszechnym i absolutnym. Prawda też, że nawrócenie pogan ma według Pawła wyprzedzić nawrócenie Żydów (w. 25), ale nie można nie widzieć, że pełne pojednanie i zjednoczenie świata może nastąpić tylko wtedy, gdy ludzkość cała stanowić będzie wspólnotę (*koinōnia*) w Chrystusie. A to urzeczywistni się według słów apostoła, dopiero po wejściu Żydów do Kościoła.

Sens duchowy wyrażenia — *dzōē ek nekrōn* — na tym się nie wyczerpuje. Życie zmartwychwstałe, życie łaski, zjednoczenie z Chrystusem nie jest przecież według nauki Pawła czymś statycznym. Ono się rozwija; jest wielostopniowe i obejmuje nie tylko zwykły stan łaski uświęcającej w duszy człowieka, ale i jego pełnię⁴⁸. W tym znaczeniu można by mówić o nowym życiu na świecie, który by cały podobny był do pierwszej gminy chrześcijańskiej, do tej niezwykłej bo i materialnej wspólnoty, gdzie było serce jedno i dusza jedna (*Dz Ap 2, 42—46; 4, 32*).

Nie chcemy przez to powiedzieć, że Paweł na pewno w tym właśnie sensie użył wyrażenia: *dzōē ek nekrōn*. Pragniemy tylko zwrócić uwagę, że i to znaczenie jest równie prawdo-

⁴⁶ *Épître aux Romains* dz. cyt., 278.

⁴⁷ *Les Épîtres de saint Paul aux Galates, aux Romains* dz. cyt., 116.

⁴⁸ Por. ks. J. Stępień: W poszukiwaniu najistotniejszej cechy pierwotnego Kościoła w listach Pawłowych, *Znak* 16 (1964) 866 n.

podobne jak i drugie, tj. zmartwychwstanie ciał. To zmartwychwstanie ciał będzie uwieńczeniem dzieła zbawienia, pełnią zjednoczenia z Chrystusem⁴⁹. Otóż przyjęcie do Kościoła Żydów byłoby w tym sensie jakby znakiem wyprzedzającym paruzję. Nie wynika stąd oczywiście, że nastąpi ona bezpośrednio po nawróceniu Żydów. W każdym razie dopiero po nim dokona się zmartwychwstanie ciał i wtedy dopiero wierni osiągnąć będą mogli pełnię chwały.

Po wytłumaczeniu, a nawet usprawiedliwieniu w pewnym stopniu odpornej postawy Żydów względem ewangelii i ukazaniu, czym będzie dla świata wejście ich wszystkich do Kościoła, zwraca się Paweł wyraźnie do nawróconych pogan od w. 16 do 24, akcentując z mocą szczególną i nieustanną więź Żydów z Bogiem i określając tym samym ich aktualną pozycję w Kościele.

Oni są świętymi pierwocinami (*he aparche*), świętym korzeniem. A „jeśli pierwociny są święte, to i całe ciasto — *firama* (11, 16 a). Jest tu aluzja do *Lb 15, 17—21*, gdzie określone zostało prawo ofiary pierwocin ciasta i to przy pomocy tego samego wyrażenia: *aparchē firamatos*. Każdy Izraelita, przygotowując chleb, miał obowiązek odłożyć częśćkę ciasta i poświęcić ją na ofiarę Bogu. Dzięki tej ofierze reszta ciasta stawała się legalnie świętą.

Gdyby wziąć pod uwagę tylko to jedno porównanie, niezależnie od następnego, to można by sądzić na podstawie analogii *2 Tes 2, 13*; *1 Kor 16, 15* i *Rzym 16, 5*, że owymi świętymi pierwocinami w Kościele są nawróceni Żydzi, jako pierwsi wyznawcy Chrystusa. Kontekst jednak najbliższy, tj. w. 16 b: „a jeśli korzeń święty, to i gałęzie” wskazuje, że Paweł miał na myśli tu i tam patriarchów Izraela, a zwłaszcza — Abrahama. Ich szczególna więź z Bogiem jednała i jedna błogosławieństwo Boże ich potomkom — wybranemu ludowi⁵⁰.

⁴⁹ Obszerniej o tym por. ks. J. Stępień: *Eschatologia św. Pawła, Studia Theologica Varsaviensia* 1(1963)138—140; tenże. W poszukiwaniu najistotniejszej cechy pierwotnego Kościoła, art. cyt., 868.

⁵⁰ Tak sądzią M. J. Lagrange, *Épître aux Romains*, dz. cyt.; 279 i M. Zerwick, *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, Roma²

W tym błogosławieństwie, w tej świętości pierwocin i korzenia. uczestniczy w jakiś sposób i część Żydów aktualnie niewierna. Uczestniczy przez swój nierozzerwalny związek z tymi świętymi pierwocinami i świętym korzeniem.

Myśl tę rozwija apostoł szerzej od w. 17 do 21, w porównaniu Kościoła do drzewa szlachetnej oliwki⁵¹. To właśnie Żydzi są jej korzeniem i należącymi doń z natury gałęzmi. Prawda, że niektóre z tych gałęzi zostały odłamane z powodu niewierności (w. 20) i na ich miejsce wszczepieni zostali nawróceni poganie (w. 17 a. 19—20). Ale to nie jest tytułem do chełpliwości tych ostatnich w Kościele i wynoszenia się nad Żydów.

Chrześcijanin bowiem nawrócony z pogaństwa jest jak gałązka dzikiej oliwki, przeszczepiona w szlachetny pień⁵²; w historycznego Izraela, dzięki czemu uczestniczy we wszystkich jego dobrodziejstwach. Uczestniczy tak długo, jak długo czerpie z korzenia (w. 17 b). Nie ma więc prawa nad korzeń się wynosić (w. 18).

Po wtóre musi pamiętać, że choć miejsce Żydów zajęli w Kościele, zgodnie z planem Bożym, poganie, to stało się tak na skutek niewierności pierwszych, a wiary drugich, wiary, która powinna być pokorna. Tej pokory brakowało na pewno chrześcijanom Rzymskim nawróconym z pogaństwa. Wypomina im to wyraźnie apostoł, wzywając do bojaźni: jeśli bowiem Bóg nie przebaczył gałęziom, które z natury przynależą

1960, 354. S. Lyonnet natomiast uważa, że zgodnie z bezpośrednim kontekstem mowa tu o nawróconych Żydach (*Les Épîtres de S. Paul aux Galates, aux Romains*, dz. cyt., 117).

⁵¹ Obraz znany w Starym Testamencie; (*Jer 11,16; Oz 14,7*) i w literaturze rabinistycznej (Por. H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, München² 1956, II 563 nn: III, 290).

⁵² Nie jest to wprawdzie zgodne z praktyką ogrodniczą, ale Pawłowi o to nie chodzi. Może nawet przez tę niezgodność przedstawił apostoł lepiej i ściślej realizację planu Bożego, który różni się od przewidywań ludzkich. Por. M. J. Lagrange: *Épître aux Romains*, dz. cyt., 280.

do szlachetnego pnia, to nie przebaczy i im, którzy są przeszczepieni z dzikiej oliwki (w. 19—21).

Zamiast więc chełpić się bezpodstawnie, niech rozważają dobroć (*chrēstótēs*) i surowość (*apōtomia*) Boga. Bożej dobroci doświadczą, jeśli sami w dobroci wytrwają; w przeciwnym razie, tzn. w wypadku niewierności, spotkają się z surowością ze strony Boga — nie mniejszą niż ta, jaką okazał Bóg naturalnym dziedzicom mesjańskich obietnic (w. 22)⁵³. Nie powinni też zapominać jeszcze i o tym, że Bóg ma moc wszczepić ponownie niewiernych aktualnie Żydów do oliwki, do której z natury należą. Oczywiście, pod warunkiem, że nie będą trwali w niewierności (w. 23—24).

3. Z b a w i e n i e Ż y d ó w (11,25—32)

Do tego, co Paweł teraz wyraźnie oznajmi, przygotował czytelnika już przedtem, kiedy wyrażał gotowość poświęcenia siebie dla zbawienia swych braci według ciała (9,3), kiedy pisał, że to ich zbawienie jest treścią jego serdecznego pragnienia i do Boga zanoszonych modłów (10,1), wreszcie kiedy je ukazywał jako coś, co konsekwentnie wypływa z planów Bożych i co jest uwieńczeniem Chrystusowego dzieła (głównie: 11, 12, 15).

To zbawienie Żydów oznajmia Paweł teraz Rzymianom jako tajemnicę — *mistērion*, tzn. jako prawdę objawioną przez Boga, ale nie koniecznie tylko jemu⁵⁴. W każdym razie nie można wykluczyć, że apostoł otrzymał to objawienie osobiście, skoro sam odwołuje się do objawień jako do źródła swojego nauczania (*Gal 1,12.15—16; 1 Kor 11,23*).

⁵³ Por. L. R. S t a c h o w i a k: *Chrēstótēs Ihre biblisch — theologische Entwicklung und Eigenart, (Studia Friburgensia, Neue Folge, 17), Freiburg Schw. 1957, 82.*

⁵⁴ Chrześcijanie mogli ją znać przed Pawłem, ponieważ Chrystus zapowiadał zatwardziałość Żydów (Mt 12,38 — 48; 13,11 — 16; 23,29 — 36), nawrócenie pogan (Mt 22,7 nn.; 24,14) i w końcu nawrócenie Żydów (Mt 23,39; Łk 13,30). Por. M. J. L a g r a n g e: *Épître aux Romains*, dz. cyt., 285 n.

Paweł oznajmia tę tajemnicę, ponieważ chce, aby chrześcijanie rzymscy — w większości nawróceni z pogaństwa — nie byli rozsądni tylko dla siebie, (*hina mē ēte par* [lub *en*] *heautois frónimoi*), tzn. aby nie interpretowali planów Bożych tylko na swoją korzyść, umieszczając Żydów poza zasięgiem miłosierdzia Bożego⁵⁵.

A oto treść tajemnicy: „zatwardziałość dotknęła Izraela częściowo, dopóki wszyscy poganie nie wejdą (do Kościoła), a tak cały Izrael zbawiony będzie” (w. 25—26a)⁵⁶.

Przedmiotem tajemnicy, którą Paweł oznajmia Rzymianom, nie może być częściowa zatwardziałość Izraela (ta jest faktem empirycznie sprawdzalnym), lecz to, że ta zatwardziałość trwać będzie tak długo, dopóki cały świat pogański⁵⁷ nie wejdzie do Kościoła. Innymi słowy: częściowa zatwardziałość Izraela skończy się z chwilą wejścia do Kościoła wszystkich pogan: „tak cały Izrael zbawiony będzie”. To zbawienie całego Izraela stanowi istotną treść ukazanej przez Pawła tajemnicy. Cały (*pas*) Izrael oznacza tu nie wszystkich Izraelitów indywidualnie, lecz naród jako całość, podobnie jak wyrażenie „wszyscy poganie” określało cały świat pogański. Taka właśnie interpretacja tego tekstu w sensie nawrócenia Izraela historycznego jest dziś powszechna zarówno wśród egzegetów katolickich jak i niekatolickich, ale nie bez wyjątków. W starożytności jeden tylko św. Augustyn utrzymywał, iż „cały Izrael” oznacza „przeznaczonych”, tj. tych, którzy jako powołani według postanowienia Bożego spośród Żydów i pogan, są prawdziwym Izraelem⁵⁸. W okresie reformacji Luter i czołowi przedstawiciele wczesnego protestantyzmu zakwestionowali nawrócenie Żydów.

⁵⁵ Tak sądzi M. J. Lagrange tamże, 284. Inaczej S. Lyonnet, tłumacząc tę wypowiedź tak: „de peur que vous ne vous conplaisiez en votre sagesse” i podając w uwagach: „de peur vous ne soyez sages à vos propres yeux”, *Épîtres des saint Paul aux Galates, aux Romains*, dz. cyt., 118.

⁵⁶ Tekst gr.: „*Pōrosis apo mérours tō Israēl gegonen achris hou to pleroma ton ethnōn eiselthē kai houtōs pas Israēl sothēsetai*.”

⁵⁷ Tekst gr.: *to plēroma tōn ethnōn* — pełność pogan.

⁵⁸ *Epist.* 149, PL 33, 638. W innych dziełach solidaryzuje się z opinią powszechną. Por. M. J. Lagrange: *Épître aux Romains*, dz. cyt., 285.

Obecnie uczony katolicki L. Cerfaux sądzi, że: „cały Izrael” oznacza tu całość ludu Bożego, tj. nawróconych Żydów i pogan⁵⁹. Wydaje się jednak, że sąd ten nie pokrywa się z myślą Pawła, która określona została dostatecznie wyraźnie w całej perykopie Rzym 9—11, a zwłaszcza w 9,3; 10,1; 11,12.15. Na tym tle najbliższy kontekst poprzedzający, bo w. 25 w słowach: „zatwardziałość dotknęła Izraela częściowo” jak i następujący — w. 28—29: „ze względu na ewangelię są oni nieprzyjaciółmi dla waszego dobra, ale przez wybranie — umiłowani, ze względu na ojców; nieodwołalne bowiem są dary i powołanie Boże” wskazują jasno, jakiego Izraela miał Paweł na myśli, wieszcząc jego nawrócenie.

Wiąże je Paweł z prorocत्वami *Iz 59,20* i *27,9*, które połączył prawdopodobnie z pamięci: „Przyjdzie z Syjonu wybawiciel, odwróci niezbożności od Jakuba. I to będzie moje przymierze z nimi, kiedy zgładzę ich grzechy” (w. 26b—27)⁶⁰.

Teksty te zapowiadają przyjście Wybawiciela, który oczyści z grzechów Jakuba (= Izraela) i ukazują to jako dopełnienie przymierza Boga ze swoim ludem. To prawda, że obecnie są Żydzi nieprzyjaciółmi Boga, biorąc pod uwagę ich stosunek do Ewangelii, ale to jest w interesie pogan, dla ich dobra. Nie można jednak wątpić, że na skutek wybrania (i ze względu na swoich przodków) pozostają zawsze umiłowanymi, ponieważ to Boże wybranie jest nieodwołalne (w. 28—29).

Poganie winni pamiętać, że i oni byli niegdyś nieposłuszni Bogu. Dostąpili jednak miłosierdzia, do czego przyczyniło się także nieposłuszeństwo Żydów. Miłosierdzie zaś okazywane poganom jest okazją obecnej zatwardziałości Żydów, potęguje tę zatwardziałość, ale i ona skończy się kiedyś triumfem Bożego miłosierdzia (w. 30—31). Tekst grecki wyraża to w tej formie:

⁵⁹ La Théologie de l'Église, dz. cyt., 54.

⁶⁰ Paweł zmienił nieco tekst Starego Testamentu. Pierwszy według LXX brzmi: „i przyjdzie dla Syjonu wybawiciel i odwróci bezbożność od Jakuba. A to jest dla nich moje przymierze” (*Iz 59,20 — 21*). Drugi zaś: „i to jest błogosławieństwo jego, kiedy zgładzę jego grzech” (*Iz 27,9*).

w. 30 — *hōsper gar hymeis pote ēpeithēsate tō Theō, nyn de ēlēēthēte tē toutōn apeitheia*, w. 31 — *houtos kai houtoi nyn ēpeithēsan tō hymetērō elēei hina kai autoi (nyn) ēlēēthōsin* ⁶¹.

Zatrzymujemy przysłówkę *nyn* i w drugim miejscu w. 31, tzn. po wyrazie *autoi* za kodeksami *B S D* i przekładem bohajryckim, zgodnie z przyjętą w krytyce tekstów zasadą, że pierwotną jest raczej lekcja trudniejsza. Tę trudność stanowi fakt, że Paweł nie mógł mówić o nawróceniu Żydów jako aktualnym. Trudność tę jednak rozwiązuje trafnie M. J. Lagrange, proponując, aby przysłówkowi „*nyn*” nadać znaczenie przeciwstawne do „*pote*”, analogicznie do w. 30 i objąć nim całą erę chrześcijańską; „*pote*” — niegdyś określało w w. 30 czasy przedchrześcijańskie ⁶².

Interpretację naszą w. 30—31 potwierdza w. 32, gdzie apostoł powiedział wyraźnie, iż Bóg poddał wszystkich (tzn. Żydów i pogan) nieposłuszeństwu ⁶³, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie. Wynika stąd, że Bóg doprowadza wszystkich do stanu, w którym odczują swoją bezsilność i w tej bezsilności przeżyją potrzebę Bożego miłosierdzia. I to jest sens tego poddania wszystkich nieposłuszeństwu, dosłownie — zamknięciu wszystkich w nieposłuszeństwie jak w więzieniu, aby mogło ich zeń wyzwolić miłosierdzie Boże ⁶⁴.

⁶¹ W. 30 „Jak bowiem wy niegdyś byliście nieposłuszni Bogu, teraz zaś dostąpiliście miłosierdzia na skutek ich nieposłuszeństwa, w. 31 — tak samo i oni teraz stali się nieposłuszni z powodu okazanego wam miłosierdzia, aby i sami [obecnie] miłosierdzia dostąpili”.

⁶² *Épître aux Romains*, dz. cyt., 288; inaczej O. Michel: *Der Brief an die Römer (Kritisch — exegetischer Kommentar über das Neue Testament, IV)*, Göttingen ¹¹ 1957, 253.

⁶³ Dosłownie — zamknął wszystkich w nieposłuszeństwie: *synékleistēn gar ho Theos tous pantas eis apeitheian*.

⁶⁴ Por. M. J. Lagrange: *Épître aux Romains*, dz. cyt., 289; F. J. Leenhardt: *L'Épître de saint Paul aux Romains (Commentaire du N. T., VI)*, Neuchâtel — Paris 1957, 166. Uwagi ogólne S. Lyonnet'a w: *Quaestiones in epistulam ad Romanos*, Roma 1956, 116, dotyczące interpretacji *Rzym 11,30 — 32*, nie wydają się przekonujące.

Ekskurs — Problem cytatów St. Testamentu w Rzym 9—11

Analizując perykopę Rzym 9—11 nie było trudno zwrócić uwagę na uderzającą wprost ilość cytatów ze Starego Testamentu. W rzeczy samej jest ich tutaj w tych trzech rozdziałach, tyle, ile w pozostałych listach Pawła⁶⁵. Opierając się jedynie na Piśmie św. naświetla Paweł problem Żydów: ich wybranie, aktualną niewierność i rolę w historii zbawienia w formie dysputy, obejmującej zarzuty i odpowiedzi. Zależność od Biblii jest tu tak wielka, że przerywa często swobodny tok myśli apostoła. Odnosi się wrażenie, że jakaś konieczność zmusza go do uwzględnienia takiego, a nie innego tekstu Starego Testamentu⁶⁶. Czym to wytłumaczyć?

1. Pierwotne zbiory tekstów Starego Testamentu

Forma, jaką obrał Paweł w Rzym 9—11, aby przedyskutować zagadnienie niewierności Żydów, odpowiada niewątpliwie ściśle określonej sytuacji historycznej w Kościele, tj. realnym kontrowersjom między chrześcijanami a Żydami. W tych kontrowersjach chrześcijanie posługiwali się pewnymi zbiorami tekstów biblijnych, które pierwotnie mogły nawet służyć innym celom. I Paweł nie mógł ich po prostu pominąć, jeśli chciał problem Żydów w pełni i do końca wyjaśnić.

Jakie to były zbiory i jaki był ich początek? L. Cerfaux upatruje najstarszą warstwę, sięgającą gminy Jerozolimskiej, w dwóch zbiorach, z których pierwszy dotyczył tematu, że Chrystus jest kamieniem obrażenia (*Iz 28,16; 8,14 i Ps 118 [117],22*), a drugi grupował różne teksty Ozeasza, łącząc ideę odrzucenia Izraela z powołaniem pogan (*Oz 2,23; 1,10*).

Obydwa zbiory występują w liście do Rzymian i w 1 P i to w różnym układzie. Pierwszy z nich (*Iz 28,16; 8,14 i Ps 118 [117], 22*) łączy Paweł razem w jedną całość w *Rzym 9,33*, podczas gdy autor *1 P w 2,6—8* nie łączy tych tekstów razem, lecz stawia blisko siebie. Wydaje się przeto, że obydwa autorzy korzystali

⁶⁵ Por. L. Cerfaux: *La Théologie de l'Église*, dz. cyt., 46.

⁶⁶ Por. tamże, 47.

ze zbioru wcześniejszego a i to w sposób różny, od siebie wzajem niezależny⁶⁷. Drugi zbiór przytacza Paweł w *Rzym 9,25—26* i autor *1 P 2,10*.

Wokół tych dwóch pierwotnych zbiorów gromadziła tradycja dwie serie tekstów: jedna łączyła się z wiarą, a druga z powołaniem pogan i odrzuceniem Żydów. Pierwsza, związana z wiarą, widoczna jest w *Rzym 10,11.13*, gdzie cytuje Paweł kolejno dwie pierwotne formuły: *Iz 28,16* (por. *Rzym 9,33*) i *Jolea 3,5*⁶⁸.

Ta seria tekstów znana jest także Łukaszowi, który posługuje się nią w *Dz Ap 2,21.39; 4,11 i in.*⁶⁹. Z tą serią połączyć można kategorię tekstów służących Pawłowi do wykazania, że już Prawo zapowiadało zbawienie przez wiarę (poczynając od *Rzym 10,5*), a więc: *Kapł 18,5; Hab 2,4* (por. *Gal 3,12; Rzym 1,17*); *Powt Pr 9,4* (sugeruje ideę o sprawiedliwości z wiary); *30,11—14*⁷⁰.

Drugą serię tekstów, dotyczącą powołania pogan, liczną zapewne już w gminie pierwotnej⁷¹ wzbogacił wybitnie Paweł, apostoł pogan. I tak w *Rzym 10,19—21* łączy *Powt. Pr 32,21* i *Iz 65,1*, nadając zapowiedzianemu upokorzeniu Izraela przez pogan (*Powt Pr 32,21*) sens nowy, odmienny od tego, jaki wyznacza kontekst *Powt Pr 32*⁷², a nawiązujący do *Iz 65,1*⁷³ in-

⁶⁷ L. Cerfaux: *Regale Sacerdotium*, Rev. des Sc. phil. et théol. 28(1939)22—25; *La théologie de l'Église*, dz. cyt., 47; por. J. Jeremias *lithos*, Theol. Wörterbuch, IV, 275—283.

⁶⁸ Do niej dołącza L. Cerfaux cytat *Iz 53, 1* w *Rzym 10,16* i inne cytaty w *Rzym 4—5; Gal 3; La Théologie de l'Église*, dz. cyt., 49.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Paweł widzi w tym tekście potwierdzenie swej tezy, że Chrystusa nie trzeba szukać daleko; ani w niebie, ani w przepaści; On jest tuż, wystarczy uwierzyć i ustami go wyznać.

⁷¹ L. Cerfaux: *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, w *Eph. Theol. Lov.* 16(1939)21.

⁷² Chodzi tam o różne doczesne kary, łącznie z niewolą i rozproszaniem.

⁷³ „Znaleźli mnie ci, którzy mnie nie szukali, objawiłem się tym, którzy mnie nie pytali”.

terpretowanego zgodnie z wcześniejszą egzegezą żydowską, jako zapowiedzi o nawróceniu pogan.

Tę kategorię tekstów charakteryzuje użycie terminu *ethnē*. W *Rzym 15,9—12* cytuje Paweł zestaw *Iz 11,10* i *Rodz 49,10*, do czego można dołączyć *Rodz 17,5*, cytowany w *Rzym 4,17* (por. *Gal 3,8*).

Wypowiedź *Rodz 25,23* o Ezawie i Jakubie i o wywodzących się od nich ludach⁷⁴ była wykorzystaną przez tradycję izraelską. Cytuje ją *Mal 2,1—3*, na co zwrócił uwagę Paweł, umieszczając teksty (*Rodz 25,23* i *Mal 1,2—3*) obok siebie w *Rzym 9,12 n.*, aby potwierdzić nimi tezę, że Bóg jest całkowicie wolny w wyborze tych, którzy mają stanowić jego lud. Jest możliwe, że chrześcijanie posługiwali się tą wypowiedzią, mówiąc o powołaniu pogan. W każdym razie Św. Cyprian⁷⁵ pisze: „zapowiedziane są dwa ludy, większy i mniejszy, tj. stary Żydów i nowy, który my mieliśmy stanowić”.

Wiele z tych tekstów, cytowanych na korzyść pogan, posiada charakter anty-żydowski; niektóre są nawet bezpośrednio skierowane przeciw Żydom. Do tych ostatnich należy podany w *Rzym 11,8* zestaw *Powt Pr 29,3* i *Iz 29,10*, oparty na *Iz 6,9*, a mówiący o zatwardzeniu i zaślepieniu Żydów⁷⁶. Paweł cytuje bezpośrednio potem *Ps 68(69),23 n.*, ale cytat ten spełnia, jak to wykazaliśmy wyżej, inną rolę niż tę, jaką mu wyznacza L. Cerfaux⁷⁷.

2. Teksty pro-judaistyczne

Tym licznym tekstom pro-pogańskim i anty-judaistycznym przeciwstawia L. Cerfaux jedną tylko kompozycję pro-judais-

⁷⁴ „Większy służyć będzie mniejszemu”.

⁷⁵ *Testimoniorum libri adversus Judaeos*, I, 19 -- „Quod duo populi praedicti sint, maior et minor, id est vetus Iudaeorum et novus qui esset ex nobis facturus”.

⁷⁶ Na wypowiedź *Iz 6,9* powołuje się Chrystus, aby wyjaśnić dlaczego naucza w przypowieściach (*Mt 13,14—15*); *u J 12,40* i w *Dz Ap. 28,26 n.* tekst ten tłumaczy oporną postawę Żydów wobec Chrystusa.

⁷⁷ *La Théologie de l'Église*, dz. cyt., 48n.

tyczną w *Rzym 11,26 n.*, złożoną z *Iz 59,20* i *Jer 31,33 n.* oraz *Iz 27,9*, którą przypisuje judeo — chrześcijanom o zabarwieniu faryzejskim, zapowiadającą nawrócenie wybranego ludu ⁷⁸.

Dokładna jednak analiza *Rzym 9—11* i uwzględnienie obiektywnej, tzn. Pawłowej interpretacji znajdujących się tutaj cytatów Starego Testamentu skłaniają do wniosku, że tych tekstów pro-judaistycznych jest więcej. Chodzi tu nie tylko o starotestamentowe zapowiedzi nawrócenia Izraela: *Iz 59,20; 27,9; Jer 31,33*, wykorzystane w *Rzym 11,26—27*, ale i o te teksty, które tłumaczą i w pewnym stopniu usprawiedliwiają opór Żydów wobec ewangelii.

Do tej grupy należy *Wj 9,16*, cytowany w *Rzym 9,17*, gdzie mowa o zatwardziałości Faraona jako wchodzącej do planu Boga. Podobnie jak Faraon był narzędziem w ręku Boga, aby okazała się w nim Boża moc i aby imię Boże było głoszone po całej ziemi, tak samo i Żydzi, pozostawieni przez Boga w zatwardziałości, służą zgodnie z planem Boga zbawieniu wszystkich ludzi.

Wydaje się, że i zacytowany przedtem (w *Rzym 9,15*) tekst *Wj 33,19* ⁷⁹, choć mógł należeć do zbiorów tekstów faworyzujących pogan, to w zestawieniu Pawła — *hic et nunc* — posiada charakter pro-judaistyczny. Paweł akcentując wolność, darmość wybrania, przekreśla tym samym wszelki tytuł do wynoszenia się pogan nad Żydów. Podobnie i *Iz 29,16* (w *Rzym 9,20—21*), gdzie zwrócić trzeba uwagę na dwojaki element porównawczy w paraboli o garncarzu: 1° człowiek nie ma prawa żądać od Boga sprawozdania z jego dzieł, 2° Stwórca jest absolutnie wolny w swoim działaniu. Kontekst wskazuje, że mogła to być doskonała odpowiedź na stawiane przez nawróconych pogan pytanie: dlaczego Bóg pozostawił Żydów w zatwardziałości. Nie może być tu mowy o niesprawiedliwości ze strony Boga. Mało, i tu realizuje się istotny cel-okazanie miłosierdzia wszystkim (*Rzym 11,32*).

Tekstem wyraźnie pro-judaistycznym, do którego czyni Pa-

⁷⁸ Tamże, 49.

⁷⁹ Bóg okazuje miłosierdzie komu chce.

węł aluzję w *Rzym 11,16 a.*, jest *Liczb 15,17—21*, gdzie mowa o obowiązku ofiarowania Bogu pierwocin ciasta. Dzięki tej ofierze reszta ciasta stawała się legalnie święta. Biorąc pod uwagę najbliższy kontekst, tj. w. 16 b⁸⁰, wolno wnosić, że Paweł miał tu na myśli świętość patriarchów Izraela, a zwłaszcza Abrahama, w której uczestniczą w jakiś sposób wszyscy Żydzi, a więc i aktualnie niewierni (por. *Rzym 11,17—24*). Nie jest wykluczone, że Żydzi w Rzymie posługiwali się tym tekstem, odpierając zarzuty ze strony chrześcijan nawróconych z pogaństwa; jeśli zaś nie, to Paweł przypominając ten tekst dał im w ręce broń pewną i skuteczną.

Jest wreszcie grupa tekstów, związanych z teologią „reszty”, którą L. Cerfaux wyodrębnia od pozostałych⁸¹, a którą można połączyć z grupą tekstów albo anty-judaistycznych, albo pro-judaistycznych w zależności od tego, na którym z dwu aspektów tego problemu położy się akcent: czy na karze Izraela, czy na zbawieniu „reszty”. Otóż wydaje się, że Paweł nawet w zestawie *Iz 10,22—23* i *1,9* zacytowanym w *Rzym 9,27—29*, a przypominający nieodwołalny dekret Boży ukarania ludu Izraelskiego akcentuje, podobnie zresztą jak Izajasz, nie tylko i nie tyle ruinę wielu, ile zbawienie „reszty”. Potwierdza to wyraz „potomstwo” w tekście *Iz 1,9* (*Rzym 9,29*), który jest paralelny do „reszty”, a który w całym układzie wzmacnia niewątpliwie element radosny zapowiedzi. Rację jednak główną naszego sądu upatrujemy w tym, że poruszony tutaj temat „reszty”, został podjęty w *Rzym 11,2—4* w sensie wyraźnie pro-judaistycznym. Apostoł przypomina tu sytuację, opisaną w *3 Król 19,10.14.18*. Za występki popełnione przez Izraelitów Bóg zapowiada, że zgładzi niewiernych, ale oświadczą jednocześnie, że zachowa przy życiu siedem tysięcy mężów, którzy nie kłaniali się Baalowi. Paweł akcentuje tutaj nie to, że kilka tysięcy mężów uszło śmierci z rąk Hazaela czy Jehu, lecz to, że sam Bóg zachował sobie tych mężów, którzy pozostali mu wierni. Paweł widzi w tym potwierdzenie trwałości planów Bo-

⁸⁰ „...a jeśli korzeń święty, to i gałęzie”.

⁸¹ La Theologie de l'Église, dz. cyt., 49.

zych względem Izraela, o czym świadczy także wiersz następujący: „Tak samo i teraz została się reszta, wybrana z łaski” (11, 5)⁸².

LE ROLE DES JUIFS DANS L'HISTOIRE DU SALUT
SELON ROM, 9—11

R é s u m é

Le but de notre étude était de reproduire l'enseignement de Paul quant au rôle des Juifs dans l'histoire du Salut. C'est l'essai d'une nouvelle interprétation de Rom. 9—11. Cette nouveauté concerne également l'exégèse de certains textes et les définitions du ton de toute la péricope qui, jusqu'à présent, furent commentés d'une manière assez subjective.

Sans préjuger si vraiment Paul s'est servi ici d'un schéma littéraire A B A' comme le pensent A. Charue, L. Cerfaux et A. Brunot, on a accepté la division de la péricope proposée par ces auteurs:

- A. l'infidélité des Juifs vue du côté de Dieu: la parole de Dieu n'est pas perdue (9,6—29);
- B. l'infidélité des Juifs vue de leur propre côté: la faute des Juifs (9,30 — 10,21);
- A'. l'infidélité des Juifs vue du côté de Dieu: Dieu n'a pas rejeté son peuple (11,1 — 32).

Il semble que cette classification corresponde le mieux au cours de la pensée de l'apôtre dans la péricope.

Dans la première partie (A) a été accentuée la subtilité avec laquelle Paul explique l'endurcissement des Juifs, leur résistance à accepter le christianisme, surtout par l'interprétation de Rom. 9,17—18.22—23.

Le ton de l'apôtre d'une bienveillance objective dans sa cordialité envers ses frères selon la chair caractérisant la péricope entière, apparaît même dans la section B qui stigmatise la responsabilité des Juifs pour leur résistance à l'égard de l'Évangile. Ce ton apparaît le mieux dans la troisième section A': quand Paul explique que l'attachement des Juifs à leur religion, cette ferveur aveugle de laquelle il parle dans le chapitre précédent (10,2), est pour eux une entrave à reconnaître dans Jésus crucifié le Messie attendu (11,9—10) et lorsqu'il déclare que le rejet momentané des Juifs sert d'occasion à la conversion et au salut des païens (11,11) quand il désigne exactement la place des Juifs

⁸² Racja ta będzie jeszcze mocniejsza w wypadku jeśli Paweł świadomie posłużył się w naszej perykopie schematem ABA' gdzie A' (rozdział 11) jest paralelny do A (rozdział 9).

dans l'Eglise (11,11 — 24,28 — 32) et, enfin, quand il annonce la conversion et le salut de tous les Juifs (11, 25 — 27).

La nouveauté de l'interprétation consiste aussi en une lecture différente des textes de l'Ancien Testament dont s'est servi Paul dans la péricope discutée. Cela a été mis en relief dans un excursus spécial: *le problème des citations de l'A. T. dans Rom. 9 — 11* (p. 28 — 33).

Ainsi p. ex. aux nombreux textes pro-païens et anti-judaïques L. Cerfaux oppose seulement une composition projudaïque dans *Rom. 11, 26 sv.*, composée de *Is. 59,20 et Jer 31,33 sv.* ainsi que *Is. 27,9* qu'il attribue aux judéo — chrétiens de la tendance pharisaïque annonçant la conversion du peuple élu. Mais une analyse précise de *Rom. 9 — 11* et la prise en considération de l'interprétation de Paul des citations de l'A. T. se trouvant dans ce texte impose la conclusion qu'il doit y avoir beaucoup plus de textes pro-judaïques. Il s'agit ici non seulement des annonces de conversion d'Israël contenues dans l'Ancien Testament (*Is 59,20; 27,9; Jer 31,33*), utilisés dans *Rom. 11,26 — 27*, mais aussi des textes qui expliquent et jusqu'à un certain point justifient la résistance des Juifs à l'égard de l'évangile.

Justement à ce deuxième groupe appartient *Ex. 9,16*, cité dans *Rom. 9,17* où il est question de l'endurcissement de Pharaon entrant dans le plan de Dieu. De même que Pharaon était l'instrument dans les mains de Dieu, de même les Juifs laissés par Dieu dans leur endurcissement servent, en accord avec le plan de Dieu, au salut du monde entier.

Il semble que le texte de *Ex. 33,19* (Dieu donne sa miséricorde à qui il veut) cité avant (dans *Rom. 9,15*) même s'il appartenait au recueil des textes favorisant les païens, dans l'ordre adopté par Paul, garde dans ce cas concret un caractère pro-judaïque. Paul accentue la liberté, la gratuité de l'élection et de ce fait enlève aux païens tout titre à s'élever au dessus des Juifs.

De même en *Is. 29, 16* (dans *Rom. 9,20—21*) où il faut prêter attention au double élément de comparaison dans la parabole du potier: 1) l'homme ne peut demander à Dieu compte de ses oeuvres; 2) le créateur est absolument libre dans son activité. Le contexte démontre que cela pouvait être une réponse excellente aux questions posées par les païens convertis: pourquoi Dieu a-t-il laissé les Juifs dans leur endurcissement. C'est ici qu'apparaît le but réel: montrer la miséricorde à tous (*Rom. 11,32*).

Le texte vraiment pro-judaïque auquel fait allusion Paul dans *Rom. 11, 16 a*, est *Nb. 15, 17—21* où il est question du devoir d'offrir à Dieu les prémices de la pâte. Grace à cette offrande le reste de la pâte devenait légalement sainte. Tenant compte du contexte le plus proche, c'est à dire le v. 16 b (*si la racine est sainte alors les branches aussi*) il est permis de croire que Paul pensait à la sainteté des patriarches d'Israël, à laquelle ont part en quelque sorte, tous les Juifs et donc

même ceux qui sont actuellement infidèles (cf. *Rom.* 11,17—24). Il n'est pas exclu que les Juifs de Rome se servaient de ce texte pour réfuter les reproches des chrétiens convertis du paganisme. Mais si cela n'était pas le cas, alors Paul, rappelant ce texte, leur aurait mis en main une arme sûre et efficace.

Il y a enfin un groupe de textes liés à la théologie du „reste”. L. Cerfaux les distingue des autres textes mais on peut les joindre aussi bien aux textes anti-judaïques qu'aux textes pro-judaïques, selon que l'on met l'accent sur l'un ou sur l'autre des aspects du problème: à savoir la punition d'Israël ou le salut du „reste”. Or il semble que Paul, même dans la série *Is* 10,22—23 et 1,9 cité dans *Rom.* 9,27—29 et rappelant le décret irrévocable de Dieu de punir le peuple d'Israël, accentue, comme Isaïe d'ailleurs, beaucoup moins la ruine d'un grand nombre que le salut du „reste”. La question du „reste” à laquelle nous faisons allusion ici se trouve traitée en *Rom.* 11,2—4 en un sens clairement pro-judaïque. L'apôtre y rappelle la situation décrite en 3 *Rois* 19,10.14.18, et accentue non pas le fait du salut de quelques milliers d'hommes exposés à la mort de la part d'Hazael ou Jéhu, mais le choix que Dieu a fait de ceux qui lui sont restés fidèles. Paul voit en cela la preuve de la permanence des plans de Dieu à l'égard d'Israël, comme le prouve le contexte immédiat: „*Ainsi maintenant encore est demeuré un reste élu par grâce*” (11,5).

Jan Stepien