

IZRAEL WOBEC BOŻEGO WEZWANIA

Rozszerza się coraz to bardziej świadomość, że żadne miejsce Nowego Testamentu nie dostarcza jasnej i powszechnie obowiązującej odpowiedzi na pytanie: czym był, jest i powinien być Izrael zgodnie z wolą Boga? Wciąż pojawia się osąd wyłącznie cząstkowy. Począwszy od gwałtownych zarzutów skierowanych przeciw „tej rasie”, typowych dla pierwszych warstw tradycji przed-ewangelicznej, aż po księgę apokaliptycznego pocieszenia Janowego, w której chrześcijanie przypisują sobie Boże wezwanie i przenoszą na siebie obraz ludu Bożego, akcent kładziony na „żydów” staje się pomocą do tworzenia samoświadomości chrześcijańskiej, która pragnie określić samą siebie i odróżnić od „synagogi”

To oczywiste, że nie da się przeprowadzić teologicznej refleksji nad Izraelem bez uprzedniego usytuowania się w dziejach Objawienia. W Rz 9-11 Paweł ukazuje wyraźnie własne „usytuowanie się” pośród „swych braci według ciała”. To zaś zakłada, że nie będzie mówił tylko wyjątkowo o żydach, w sposób zgoła „zewnątrzny”. Co jednak mają do powiedzenia chrześcijaninowi te rozdziały, aby mógł on zająć jakieś stanowisko wobec Izraela?

TRUDNOŚĆ RZ 9-11

Czytelnik Listów św. Pawła dostrzega wyraźnie przy końcu tych rozdziałów (11, 2. 28 nn) sformułowania, które w innych miejscach jego „Ewangelii” wskazują na możliwość zbawienia wszystkich chrześcijan; takie jak: „poznanie” Boże *progignóskein* Rz 8, 29), „powołanie” (*klēsis*; 1 Kor 1, 26; 7, 20; Flp 3, 14; *kletós*; 1 Kor 1, 2; 1, 24; Rz 1, 6 nn; 8, 28; *kaletin*; Rz 8, 30) i „wybór” (*eklogé*: 1 Tes 1, 4; *eklektós*: Rz 9, 33; *ekléglesthai*: 1 Kor 1, 27 nn), odniesione w sposób szczególny do Izraela. Oto ma się stać skuteczne w swej mocy zbawczej wezwanie skierowane wyłącznie do tego ludu. Czy Ewangelia Jezusa Chrystusa schodzi tym samym na dalszy plan? Patriarchowie stają się nieoczekiwanie podstawą szczególnego umiłowania Bożego w stosunku do Żydów. Wywołuje to zdumienie, gdy się dostrzega, jak Paweł (Ga 3, 7 nn) włącza zdecydowanie nawróconych pogan w potomstwo Abrahama, aby tą drogą zapewnić im błogosławieństwo i obietnice. W Rz 4 przyznaje, że dla ludów i tych, co pochodzą od Abra-

hama przez obrzezanie, istnieje tylko jeden dostęp do sprawiedliwości, jaka stała się już udziałem Patriarchy: wiara. I w tym duchu stara się rozszerzać coraz to bardziej pojęcie tego Ojca, tak, że w końcu ludy pogańskie jawią się jako nasienie Abrahama.

Czy jednak Paweł nie staje się niewierny swemu orędziu ze względu na swe więzi ze współrodakami? Czy jest to zrozumiałe? — chyba tak, ale czy nie jest on zanadto relatywizujący (Rz 9, 2 nn; 10, 1; 11, 1)? C. H. Dodd¹ zauważa w odniesieniu do 11, 29: „Nie da się zaprzeczyć, że przyjął za dowód obietnicę daną Abrahamowi, na dwa różne i być może sprzeczne sposoby. Jeżeli się ma na uwadze obietnicę ostatniego błogosławieństwa dla Izraela, to można traktować historyczny naród izraelski jako spadkobiercę tej obietnicy i wówczas Paweł ma rację, gdy mówi, że cały Izrael będzie zbawiony; gdy zaś stawia na jego miejscu «nowy Izrael» — ciało Chrystusa, w którym nie ma Żyda ni Greka, wówczas nie ma już żadnej racji po temu, by przypisywać ludowi hebrajskiemu uprzywilejowane miejsce na przyszłość. Paweł chciałby mieć obie te sprawy równocześnie. Jest rzeczą zrozumiałą, że jego pisma warunkuje przemożne poczucie przynależności do «swego ludu» bardziej, aniżeli ścisła logika”

Również nowsze artykuły² poruszają się w ramach alternatywy: „historyczny przywilej wyboru Izraela” a „powszechne usprawiedliwienie przez Ewangelię” (Senft), albo też „historia zbawienia” a „dynamizm Ewangelii” (Guttgemans). Czy alternatywę tę należy stosować ściśle, aby przeciwstawić sobie krytycznie autentycznego Pawła i Pawła impulsywnego? Czy jest to jedyna droga wyeliminowania napięć występujących pomiędzy Rz 9-11 a innymi listami Pawłowymi, nie wspominając już o innych miejscach Listu do Rzymian?

¹ *The Epistle of Paul to Romans*, London 1948.

² Poza komentarzami por. E. Dinkler, *Prädestination bei Paulus-Exegetische Bemerkungen zum Römerbrief*, w: *Signum Crucis*, Tübingen 1947, ss. 241—269; G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen 1972, ss. 284—301; E. Guttgemanns, *Heilsgeschichte bei Paulus oder Dynamik*, 1971, ss. 34—58; U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, München 1971; Ch. Senft, *L'élection d'Israel et la justification (Romains 9—11)*, w: *L'Evangile, hier et aujourd'hui*, Genève 1968, ss. 131—142; M. Zerwick, *Drama populi Israel secundum Rom 9—11*, w: *Verbum Domini* 46 (1968) 321—338.

ODNIESIENIE DO CAŁOŚCI LISTU

Rozdziały mówiące o Izraelu zaczynają się dość nieoczekiwanie. Chcąc uniknąć wrażenia faktycznej i literackiej izolacji, nowsza egzegeza przepracowała na nowo ich powiązanie z tematyką Listu (1, 16 nn). W rzeczy samej podstawowe stwierdzenie: Ewangelia jest „mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego” zostaje natychmiast rozwinięte i zróżnicowane odnośnie do powszechności wyrażonej w trzecim przypadku: „najpierw dla Żyda, potem dla Greka”. Skoro zaś przedmiotem refleksji jest tu to, czego Bóg dokonuje w Ewangelii, wyrażenie „najpierw” ma na uwadze nie tyle faktyczne następstwo w przepowiadaniu Chrystusa, względnie w wydarzeniach z życia Pawła, ile raczej pewne „stopniowanie”. Zbawcza moc Ewangelii pochodzi od Boga i zwraca się najpierw do Żydów.

Na czym się opiera to ich miejsce uprzywilejowane? Z samego obszernego wstępu 1, 1-7 można tu wnioszkować cośkolwiek, chociaż Paweł pragnie zwrócić się najpierw do nawróconych pogan, którym mówi, że Ewangelia opierała się od początku na woli Boga, pochodzi zaś od Pana zmartwychwstałego i dlatego — właśnie w swym skierowaniu się do pogan (1, 5) — czerpie autorytet z Jego mocy. Stwierdza tu jednak także, że Bóg objawił w Pismach Świętych swą wolę Izraelowi od niepamiętnych czasów: i to stanowi największy przywilej Żydów (por. 1, 2 i 3, 2). „Wypowiedzi Boga” (*tà lōgia tōu theōu*) nie podają wyłącznie reguły życia (*Torah*), ale wskazują też w formie obietnicy na pochodzenie Chrystusa (15, 8) z rodu Dawida (1, 3). Jego pochodzenie od Izraela stanowi szczyt szczególnej historii Boga z tym ludem (9, 4 nn). W ten sposób Żydzi zostali także predysponowani do otrzymania zbawienia od Chrystusa w Ewangelii.

Aż do rozdziału 9 List do Rzymian mógłby tylko z wielkim trudem zmieścić się w tej refleksji, za wyjątkiem niewielkiej wstawki (3, 1-3), albowiem „Prawo” ukazuje się tutaj jako fatalny ciężar pośród wielu darów Bożych w Izraelu. Żydzi uważają się za mocnych z prawa i dlatego nie chcą się uznać za grzeszników na równi ze światem bez Boga, chociaż właśnie dzięki prawu znaleźli się w położeniu większej odpowiedzialności (2, 9 nn). Kiedy Paweł w 3, 21 nn głosi dar usprawiedliwienia wobec Boga w Chrystusie, uświadamia sobie przywilej Izraela, ale tylko w tym znaczeniu, że Izrael ma w Piśmie, a więc — by tak powiedzieć — jakby u siebie (3, 21) świadectwo sprawiedliwości wolnej od prawa i może je wyczytać w swym cielesnym ojcu Abrahamie (r. 4). Natychmiast jednak stara się wyciszyć roszczenia judaistyczne, podkreślając inicjatywę Boga w Jezusie: tu

Bóg się objawił jako jedyny, który usprawiedliwia w wierze na równi żydów i pogan (3, 27-30).

Teraz jednak, po (r. 8) triumfalnym ukazaniu, w wymiarze świata, otrzymanej już pewności zbawienia (r. 5), fakt powszechnego poniekąd sprzeciwu żydów jawi się nie jako bolesny kres polemiki, ale jako ból przenikający do żywego świadomości Apostoła.

W r. 8 ukazana została sytuacja zbawienia chrześcijanina jako „syna” w postaci nierozzerwalnego jego zespolenia z Chrystusem i bliskiego już uwieńczenia; w w. 9, 4 dostrzegamy jakby echo tych stwierdzeń. W tradycyjnym usystematyzowaniu, zapożyczonym niewątpliwie z judaizmu hellenistycznego, wskazuje się na dobra właściwe Izraelitom: to oni są synami, do nich należy przedziwna obecność Boga, co więcej i nade wszystko, sam Mesjasz według pochodzenia. A tymczasem są oni dalecy od Chrystusa, jak to się ukazuje nie wprost w w. 9, 3. To, że „obietnice” zostają tu przypisane niedwuznacznie żydom jako ich własność, zaskakuje w pierwszym momencie, albowiem Ga 3 odnosi je do nawróconych pogan, a Rz 4, 16 akcentuje udział w nich pogan wierzących. Ale i ten sposób mówienia nie jest bez znaczenia dla pogan, którzy mają wiarę. Czyż bowiem Ewangelia, będąca sama z siebie obietnicą i mieszcząca się wśród obietnic, mogłaby pozostać dla nich mocą Bożą, gdyby sam Bóg nie podtrzymał słowa obietnicy i nie zachował jej u pierwszych, którzy ją przyjęli?

W ten sposób „zbawienie” przyniesione przez Chrystusa staje się także centralną myślą rozdziałów 9—11³. Z tym tylko, że musi ono uzyskać tutaj swą przestrzeń także u Żydów, albowiem to oni zostali od niepamiętnych czasów ukierunkowani ku niemu przez słowo Boże. List do Rzymian zwraca się z istoty swej do wspólnoty nawróconych pogan; niemniej również i oni powinni się zainteresować tym, czy obietnica ma moc. W Rz 9—11 obietnica ta przestaje być w rzeczy samej przedmiotem sporu między żydami i poganami, a staje się sama problemem w swej skuteczności historycznej. Ponadto, również chrześcijanie otrzymują, ale tylko w pierwszej chwili, zapowiedź zbawienia w orędziu Jezusa Chrystusa. Cały List zmierza zatem do tego, by wykazać, że słowo pozornie słabe, zbudowane jedynie na wierze, jest dla wszystkich jedyną drogą do wolności dzieci Bożych, albowiem w nim działa dynamizm samego Boga.

Tak więc w rozdziałach o Izraelu nie pomija się właściwej tematyki Listu; przeciwnie, stanowi ona w głębi bardzo konkretne zainteresowanie Autora, uwidaczniające się w sposób szczególny

³ Por. „sódzein” w 9, 27; 10, 9-13; 11, 14-26; „sotería” w 10, 1. 10; 11, 11.

w ramach wytyczonych przez 1, 1-17 i 15, 14-33. Paweł pragnie, jak sądzę, pozyskać Rzymian do duchowej, ale i konkretnej współpracy w swym dalszym dziele na Zachodzie. Dlatego staje przed nimi jako Apostoł pogański, mający niesłychanie ważne zadanie. Również w r. 9—11 nie pomija tego istotnego zamiaru, jak to widać z 11, 13. Zespala tylko swe zadanie z nawróceniem Żydów do tego stopnia, że czytelnicy rozumieją: powodzenie zaplanowanej misji w Hiszpanii przyczyni się do pozyskania całego świata dla Jezusowego zbawienia. Im bardziej Apostoł zdoła pchnąć naprzód dzieło nawrócenia „całości pogan”, tym bardziej przybliży się też nawrócenie Izraela. W każdym bądź razie z kontekstu wynika: „Paweł ustawia problem żydów, jak cała Ewangelia, w perspektywie problemu pogan. Nie ujmuje go «w sobie», ale w odniesieniu do swego głoszenia Ewangelii wśród pogan i w dialektycznej relacji do świata pogan”⁴.

ROZWÓJ MYŚLI W ROZDZIAŁACH 9—11

1. Fakt, że przyjęcie Słowa Bożego zespala poniekąd problem Izraela z samą kwestią głoszenia Ewangelii, ukazuje się wymownie od pierwszej tezy negatywnej w 9, 6: „nie znaczy to jednak wcale, że słowo Boże zawiodło” — na skutek oddalenia się od Chrystusa większości Żydów. Paweł odnosi tym samym konkretną refleksję o Bogu w Jego relacji do Izraela (9, 4 nn) do właściwego jej mianownika. Nastawienie przeciwne zakłada najpierw to, iż zbawienie obiecane Żydom w Ewangelii powinno się już dokonać⁵. Paweł przeciwstawia się jednak fałszywemu oczekiwaniu i błędnej postawie polegającej na przypisywaniu sobie, w sposób automatyczny, przywilejów z 9, 4 nn (na początku tej serii są: „Izraelita” i „synostwo”) wyłącznie na podstawie pochodzenia i więzów krwi. Wyższość i nadrzędność słowa Bożego wynika właśnie z tego, że jest ono obietnicą twórczą oraz nie związanym z niczym odwołaniem się do predyspozycji ludzkich. Choć przy „synach obietnicy” (9, 8) nie myśli się wprost — jak w Ga 4, 21 nn — o nawróconych poganach, to przecież pogaństwo pozostaje „na zewnątrz” (9, 24) jako wymowny dowód wolności

⁴ F. W. Marquardt, *Die Juden in Römerbrief*, w: *Theologische Studien* 107 (1971) 8.

⁵ Pomimo tych ścisłych związków, „Słowo Boga” (*ô logos tou theou*) nie utożsamia się tu z Ewangelia, jak to sugeruje Guttgemanns, dz. cyt., s. 40 nn. Gdzie indziej pojęcie to ma niewątpliwie u Pawła takie znaczenie, ale w 9, 4 nn i potem raz tylko wspomina się o przeszłości Patriarchów, z której rozbrzmiewa wezwanie Boga.

miłości Boga. Kontrastuje z nim pożałowania godna reszta tych, którzy — uznawszy się już kiedyś za lud Jahwe — traktują siebie jako synów Boga żywego (9, 25 nn). Właśnie w tym, tak istotnym pomniejszeniu Pan realizuje swe Słowo (w. 28). Rozwiązane zostają tym samym problemy poruszone w 9, 1-5, ale tylko prowizorycznie, gdy analizuje się krytycznie dyspozycje do zbawienia, wskazane w 9, 4 nn.

2. Również w następnym ustępie (9, 30 — 10, 21) Paweł podejmuje pojęcia z powyższej listy zaszczytów. Zaszczytne tytuły „nadania Prawa” i „Mesjasza”, związane z Izraelem według ciała, przybierają podwójne znaczenie. Mesjasz przybywa co prawda, zgodnie z obietnicą, z Syjonu, ale — jako Pan wskrzeszony z martwych — odzwierciedla kres Prawa (10, 4 nn). Życie nie powstaje dzięki „czynom” człowieka, ale poprzez wiarę w Słowo, w którym trwa żywy Chrystus. Ten właśnie Chrystus staje się dla Żydów przeszkodą, na jaką natrafiają w swym przesadnym umiłowaniu prawa.

Paweł nie chce w tym miejscu oskarżyć tak po prostu Izraela; równocześnie bowiem ukazuje nawróconym „braciom” poganom, że właśnie Izrael „uchylił” Ewangelii powszechnej, zaadresowanej do wszystkich, nie „uchyliła” zaś sama Ewangelia. 10, 9 nn umacnia, w odniesieniu do *nie-żydów*, punkt wyjścia wyrażony w 1, 16 nn. Ze względu na możliwość zbawienia nawrócony poganin winien uznać, że Żydzi mieli taką możliwość, jak on, ale napotkali na trudność, albowiem szukali sprawiedliwości w prawie. Tą drogą również w 10, 14 nn wskazuje się na faktyczną postawę Izraela wobec orędzia Chrystusowego, aby w ten sposób ukazać w formie przeciwnego przykładu posłuszeństwo pogan (10, 19 nn) wobec orędzia rozszerzanego po świecie (10, 18).

3. Tylko w 11, 1 Paweł neguje zdecydowanie, by Bóg odrzucił swój lud. Lud ten jest nadal Jego ludem, wybranym spośród innych przed wszystkimi wiekami (11, 2). Nieoczekiwanie jednak Izrael zostaje tu określony w swej całości, jak i nieco dalej, w w. 16 nn: od początku przynależy do Boga w każdym swym konkretnym członku. Na podstawie swego pochodzenia Paweł określa też siebie (11, 1) bez ogródek jako „Izraelitę” i „potomka Abrahama”, a więc tytułem, który jeszcze w 9, 6 nn był podzielony. Wierność Boga wobec swej własności **unaocznia się obecnie** — w Ewangelii, w tej „reszcie”, która otrzymuje tym samym znaczenie pozytywne, zapowiadające wszystkich, a nie wyrażone wprost w 9, 27-29. To, że wybór jest dziełem łaski, uwypukla istotny błąd żydowski (11, 6). Nieuznanie go przez żydów staje się odtąd nie tylko odrzuceniem czysto ludzkim, ale też odrzuce-

niem wolnej miłości Boga — właśnie dlatego, że jest wolna — powodującym zatwardziałość (11, 7-10).

Paweł stara się zrozumieć dzieje Ewangelii u Żydów, wychodząc zwłaszcza od działania Boga⁶. Tą drogą może ukazać celowość (11, 11 nn): upadek Izraela pełni z woli Boga funkcję pomostu, aby dar zbawienia przeszedł do pogan⁷. Fakt ten odbija się jednak rykoszetem na żydach: powinien bowiem wywołać u nich zazdrość. Pewien rodzaj diatrybu (11, 16 nn) ostrzega pogan przed wyciąganiem wniosku, że na skutek przejścia do nich Ewangelii Izrael został odrzucony przez Boga.

Jeżeli poganie porównają swoje „dojście” z „wyborem” Izraela „od początku”, wówczas mogą sobie z łatwością wyobrazić szczęśliwe przeznaczenie oczekujące także żydów aktualnie odpadłych. Nie usatysfakcjonowany tym jednak Paweł obwieszcza definitywne kres zaciętrzewienia Izraela, w profetycznej tajemnicy, którą odsłania⁸, kiedy to żniwo wśród pogan stanie się w pełni bezpieczne (11, 25). Podkreśla z naciskiem, że nie tylko nieliczni, ale cały lud zostanie zbawiony. Fakt, że Izrael jako całość będzie miał u Boga wieczną trwałość, stanowił rozpoznańskie przeświadczenie żydowskie. Niezwykły jest jednak sposób, w jaki Paweł traktuje odkupienie swego ludu w zespoleniu z dopełnieniem ewangelizacji zaczynającej się właśnie od Izraela. Przytaczając odpowiedni cytat (11, 26 nn) i wskazując na dwa okresy (11, 28 nn, 11, 30-32), wyjaśnia to zaskakujące swoje oświadczenie. Zdania te przeanalizujemy w dalszym ciągu. Teraz zaś zwrócimy uwagę na przesłanki, na jakich opiera on ufność w odniesieniu do swych rodaków.

ZASADY WYJAŚNIENIA PROBLEMU IZRAELA

1. Na pierwszy rzut oka pojęcie „empirycznego” ludu Izraela jako przedmiotu wyboru (11, 1 nn, 28 nn) stoi w sprzeczności z pojęciem Izraela „eschatologicznego”, określonego w 9, 6 nn: zależy on bowiem nie od więzów krwi, ale wyłącznie od woli Boga. Biorąc jednak ściśle, również to oczyszczenie pojęcia Izraela ma na względzie lud konkretny, wzmiankowany w 9, 3-5. Paweł nie traktuje tutaj, w 2, 25-29 i w Ga 3 nn, chrześcijanina jako „praw-

⁶ Por. poza 9, 7-29, „Ja” Boże w cytatach: 9, 33; 10, 19-21.

⁷ Podobne znaczenie mają dwa ujęcia pszyczynowe w w. 30 nn. Myśl tę można by jeszcze dostrzec w anakolucie 9, 22 nn, naruszającym nagle w. 23 (*kai*) lub podporządkowującym zdanie końcowe w. 23 orzeczeniu w. 22.

⁸ Por. D. Zeller, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus, Studien zur Römerbrief*, s. 246 nn.

dziwego" izraelitę⁹. To właśnie ten historyczny Izrael trwał wciąż w sprzeczności ze Słowem Bożym, które stanowi przecież sam jego fundament i jest wyzwaniem skierowanym do człowieka. Jeżeli nawet powołanie Boże nie może przekształcić się nigdy w wymagające prawo, to mimo wszystko — w ujęciu Pawła — dochodzi ono do głosu na historycznej bazie kolektywnej, przybierając u Patriarchów charakter wezwania całego ludu, który się wówczas wyłania. Podkreśla to alegoryczny obraz oliwki w 11, 16-24, sugerujący organiczno-naturalny udział w łasce Boga. Niemniej, istotne dla zrozumienia niezbywalnego charakteru ludu Bożego nie są już — jak to ma miejsce w późnym judaizmie — „zasługi Ojców”, ani zgoda Izraela na prawo z góry Synaj. Wypowieź: „są oni — ze względu na przodków — przedmiotem miłości” (11, 28) mogłaby wywołać takie skojarzenia. Ale wyjaśnienie przynosi w. 11, 29: „Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne”. Skoro to wezwanie zjawia się u początków Izraela, a obecnie weryfikuje się jedynie w jego części, Paweł może się spodziewać, że w przyszłości zbawienie obejmie „całego Izraela”. Ma przy tym na uwadze „corpus” tego ludu, traktując je jako wielkość historyczno-zbawczą, podobnie jak są nią ludy pogańskie w tymże 11, 25; sytuacja jednostki zjawia się tu w nawiasie.

2. Zauważywszy już, że wybór Izraela domaga się realizacji w znaku Ewangelii, ponieważ zapowiadali ją prorocy i w niej Bóg obiecuje zbawienie — jak to uczynił już kiedyś ze swym ludem. Tymczasem Paweł wyjaśnia ten wybór także w świetle Ewangelii, określając go jako uprzedni akt Bożego usprawiedliwienia (9, 10-13; 11, 5 nn). Miłosierdzie Boga względem Izraela objawia się „w czasie obecnym” Ewangelii (ten „czas obecny” powtarza się aż 3 razy w 11, 31 nn) i ma tę samą strukturę, co u pogan (11, 30-32). W swym miłosierdziu Bóg przewyższa i przewycięża nieposłuszeństwo, udzielając każdemu z osobna z pełni swego majestatu i przybliżając każdemu w słowie bogactwo życia Zmartwychwstałego (por. 9, 23 nn; 10, 8-13). Jeżeli Bóg przygarnia do siebie z tej samej odległości żydów i pogan, to nie wyklucza to, że postępuje tak zgodnie ze swymi szczególnymi obietnicami danymi dobrowolnie Izraelowi, jak to ukazuje następstwo 11, 28 nn i 30-32.

3. W 11, 30-32 Paweł umieszcza żydów na tym samym stopniu, co starożytnych pogan. Nawróceni poganie powinni zatem — w ujęciu św. Pawła — przyznać żydom to, czego sami doświadczyli.

⁹ Dinkler (dz, cyt.) poprawił w dopisku do s. 267 analogiczne poprzednie wyjaśnienie 9, 6—13.

Niewyobrażalna wprost płodność Ewangelii wśród pogan pozwala mieć nadzieję także co do Izraela. Należałoby jednak zakładać wówczas, że wyłącznie Ewangelia może doprowadzić do tej gruntownej przemiany. Nie ulega to wątpliwości w 1, 16 nn i w r. 10; ale także 11, 23 nn wskazują na możliwość wszczęcia odciętych gałęzi, o ile tylko wyrzekną się one swej niewierności. Niemniej, tylokrotnie już wnioskowano z tajemnicy głoszonej w 11, 25-27 oraz 11, 15, że Bóg przygotowuje dla swego ludu specjalną drogę zbawienia, głosząc, iż po pielgrzymim dojściu ludów zewangelizowanych na Syjon pojawi się tam Chrystus jako wyzwoliciel¹⁰ i zapoczątkuje „życie spośród umarłych”. A przecież taki tok myślenia nie jest przekonujący. Z pewnością „i tak” (*kai outos*) w 11, 26 skłania do widzenia w biblijnym Słowie z 11, 26 nn przyszłego zbawienia Izraela, odzwierciedlonego w jego „jak”. Ale to „i tak” uzyskuje swą pewność wyłącznie z tego, co je poprzedza¹¹, podczas gdy sam cytat ma jedynie podtrzymać tę pewność. W ten sposób wyzwolenie z grzechu Jakuba nie jest następstwem paruzji, ale niepodważalnym zamiarem Boga, który pragnie zniweczyć grzech Izraela: gwarantuje to Mesjasz, który przyszedł — zgodnie z obietnicami — właśnie z Syjonu (por. 1, 3; 9, 5; 9, 33; 15, 8)¹². Gdy chodzi o pytanie, czy nawrócenie Izraela jest wydarzeniem historycznie immanentnym czy też dokona się w sposób transcendentally-eschatologiczny¹³, egzegeta nie ma, ściśle mówiąc, żadnego autentycznego wyboru. Nawrócenie to może wynikać równie dobrze z ponownego wsłuchania się i przyjęcia nauki Chrystusa, prowadząc zarazem — zgodnie z wizją Pawłową — całe dzieje do uwieńczenia.

4. Według 11, 5, powrót Ewangelii na jej pierwotne miejsce oznacza dla pogan — a tym samym dla całego świata — realizację pojednania w życiu definitywnym, obiecany w Ewangelii. Dla Pawła, sama Ewangelia jest wydarzeniem eschatologicznym. Rozumie on ją jako ruch, który — podtrzymywany przez Zmar-

¹⁰ W sposób szczególnie mocny Ch. Plag (*Israels Wege zum Heil*, Stuttgart 1969) podkreślił różnicę pomiędzy pokutą a wiarą w odniesieniu do zbawienia.

¹¹ Tutaj, podobnie jak w 1 Tes 4, 17, gdzie występuje po profetycznym słowie Pana, to „i tak” stanowi samą istotę tajemnicy, która zostaje przekazana.

¹² Stosowany w Piśmie czas przyszły „przyjdzie” może zespalać to, co się dokonało, podczas gdy zdanie następne wskazuje na to, co nastąpi. W tym sensie por. 15, 12: „Przyjdzie potomek Jessego, powstanie ten, który ma rządzić poganami” (to zaś już nastąpiło według 1, 3 nn; 15, 8; 1 Kor 15, 24 nn; Flp 2, 9), „w nim poganie pokładać będą nadzieję”.

¹³ H. U. von Balthasar (*Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963, s. 173 nn) uważa, iż trzeba opowiedzieć się za tym drugim.

twychwstałego — obejmuje coraz to szersze przestrzenie i kręgi ludów, jego zaś sukces Paweł ogląda przez powiększające szkła entuzjazmu. Dzięki odgłosom wiary w całym kosmosie dochodzi już do uznania władztwa Chrystusa nad mocami. Misjonarze zapoczątkowują *eschaton* swym nauczaniem i są przekonani, iż on niebawem nastąpi. Poza 11, 15 myśl ta występuje wyraźnie w 1, 1-17; 10, 9 nn; 11, 25 nn i 15, 16-19.

5. Ruch Ewangelii rozpoczyna się w Izraelu (11, 11). Paweł wnioskuje nawet ze zbawczych następstw „upadku” Żydów, że ich powrót przyniesie jeszcze większą korzyść dla pogan (11, 12. 15). Zarówno tutaj, jak też częściowo w motywie oliwki z 11, 17 nn, dochodzi do głosu tradycyjny model koncentryczny, zgodnie z którym Izrael ma być pośrednikiem końcowego błogosławieństwa dla narodów. Prawdę mówiąc, Paweł nie mówi w sposób ciągły o posłannictwie Izraela w odniesieniu do świata. W 2, 17-24 sarkastycznie obalił roszczenie żydów, którzy by chcieli być wraz z *Torą* „światłem dla tych, co są w ciemnościach”: otrzymają coś zgoła przeciwnego, albowiem z ich powodu „poganie bluźnią imieniu Boga”. Błogosławieństwa zaś oparte na Abrahamie przynależą, według Rz 4 i Ga 3, do pogan, chociaż ci nie wchodzą jako część do ludu Izraela: mają jedynie upodobnić się do wiary „ich ojca”. Również w 11, 11 nie mówi się o aktywnej roli pośredniczej żydów. To raczej Bóg przemienia ich winę w bogactwo dla pogan. Z pewnością, od chwili, gdy zbawienie stało się — by tak powiedzieć — wrodzone dla Izraela, a tym samym obce dla pogan, żydzi strzegą go zazdrośnie — to właśnie chce powiedzieć Paweł. Tym samym przyjmuje ubocznie ich pierwszeństwo. Zwykły obraz pielgrzymowania ludów nie narzuca się tu jednak wyraźnie: napływ pogan wiąże się bowiem wyłącznie z uwielbieniem Boga na Syjonie. Natomiast triumf Ewangelii w świecie łączy się z przyjęciem Izraela. Ten więc, kto został wybrany jako pierwszy, zajmie także, na końcu, miejsce centralne. Ale wynika to również z tej okoliczności, że przyszedł on zbyt późno. Jeżeli zaś jego powrót do domu ma eschatologiczne znaczenie zbawienia całej ludzkości, to dzieje się tak dlatego, że Ewangelia będzie mogła wreszcie zrodzić owoc życia (*zoé*), ukazywanego obszernie (5, 10 — 17. 21; 6, 22 nn; 8, 2. 6. 10) jako przedmiot nadziei.

HERMENEUTYCZNE WSKAZANIA DLA ZROZUMIENIA RZ 9—11

1. Nie powinno się absolutyzować poszczególnych fragmentów tych rozdziałów. Można jednak zauważyć, jak elementy ogólne,

takie jak np. idea ludu lub pojęcie reszty, otrzymują za każdym razem inny walor. W niektórych miejscach (9, 13. 22; 11, 5. 22. 28) Paweł może mówić o odrzuceniu żydów niewierzących — bez ogródek i obrony i — przynajmniej w r. 9 — bez nadania temu faktowi znaczenia pozytywnego. Tylko wówczas, gdy się czyta jedno po drugim, poszczególne twierdzenia układają się harmonijnie we właściwe zrozumienie. Rozwija się przed naszymi oczyma coś w rodzaju „procesu”, jaki chrześcijanin musi wciąż podejmować, gdy tylko zadaje sobie pytanie o przeznaczenie Izraela.

2. Należy także uwzględniać występujące niekiedy akcenty polemiczne, jak np. w 9, 6-13. 30-33 i 10, 3. Paweł nie mówi bowiem o darze łaski Bożej w samym sobie, ale o jego niewłaściwym używaniu. Dalszym pytaniem jest to, czy gani w ten sposób samozrozumienie, zwłaszcza w zakresie pojmowania prawa, typowe dla judaizmu ówczesnego, czy też aktualnego? ¹⁴

3. W 11, 17-24 i 11, 25-32 wypowiedzi mają wyraźny cel parenetyczny. Paweł chce nie dopuścić do tego, by chrześcijanie pochodzenia pogańskiego uważali za samowystarczającą własną drogę historii zbawienia i uważali siebie za ostateczny kres planu Bożego. Tutaj, podobnie jak w 15, 17 nn, Paweł może ukazać w sposób drastyczny przywilej Izraela, albowiem jest mu on potrzebny do wyjaśnienia wezwania łaski skierowanej do pogan. Być może, nie mówiłby tego poszczególnym żydom. Ujęcia te opierają się na właściwych relacjach wielkości, ale tylko w ramach perspektywy tego, co Apostoł wprost zamierza.

4. W przedziwnym w. 11, 25 trzeba brać pod uwagę rodzaj literacki zdań profetycznych pierwotnego chrześcijaństwa. Z 1 Tes 4, 15-17; 1 Kor 15, 51; Mk 9, 1; Mt 10, 23 i in. można wnioskować, że ich siła nie polega na zapowiedzi dającego się zweryfikować dosłownie terminu; zdania te, wywołane innymi danymi Objawienia, pragną raczej dodać otuchy w określonej, nowej sytuacji. Niemniej, ta właśnie sytuacja może niejednokrotnie zaciemniać i ograniczać perspektywę.

5. Również w obrazie własnych dziejów Pawła, dających się poznać jedynie w sposób fragmentaryczny, należy wyróżnić wpływy związane z określonymi punktami widzenia. Przynależy do nich po części jego apokaliptyczna wizja Ewangelii, a także ten czy ów schemat historii zbawienia, o ile sam Paweł nie dystansuje się od niego. Następstwo: Izrael-poganie-Izrael, w swym ca-

¹⁴ Ponieważ trudno jest rozwijać tutaj szerzej ten problem, zob. H. J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1959, s. 204 nn; M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils*, Düsseldorf 1971.

łościowym ujęciu, jawi się jako nużąca poniekąd próba trzymania się takiej dialektyki pomimo pewnych faktów jej zgoła przeciwnych¹⁵. Już w 11, 11, gdzie Paweł stara się wykazać Bożą dyspozycję w utraceniu zbawienia przez Izrael, a nabyciu go przez pogan, nasuwa się pytanie: jak uzasadni taką wizję opatrności Bożej? Paweł wychodzi wyraźnie od faktu, że wybiła dla pogan godzina łaski. Odkrywa w tym rękę Boga, nawet jeżeli żydzi zamykają się na Ewangelie. Dlaczego jednak właśnie oni mają być zazdrośni o postęp Ewangelii w świecie? Czy Paweł nie przynosi tutaj własnych miar i obliczeń na postawę Izraela? Szanuje, co prawda, wyraźnie słowo Boga, przytoczone w 10, 19; nawet wówczas, gdy Bóg zwraca się do „nie-ludu”, czyni to ze względu na swego pierworodnego. Ta trwała i uporczywa troska Boga o Izraela, która sprawia, że nawet odrzucenie ludzkie może się przemienić w *felix culpa*, stanowi, być może, istotny element konstrukcji psychologicznej, nie dającej się zresztą udowodnić, w 11, 11. Zgodnie z profetycznym natchnieniem Apostoła, zacierzowanie żydów trwa do momentu, gdy chrześcijaństwo pogan osiągnie swą pełnię. Obiektywnie nie jest już ono potrzebne, skoro iskra Ewangelii rozpałała się w świecie ludów. Jednak Paweł nie może, na pozór, zadowolić się poszczególnymi nawróceniami (por. 11, 14: „niektórzy z nich”). W nich bowiem nie dochodzi wyraźnie do głosu przynależność ludu Izraela do zbawienia. Woli więc umieścić „całość Izraela” za poganami. Z pewnością lud ten winien potem odzyskać całą drogę pogan, od otchłani bezbożności do Chrystusa; dochodzi jednak jako całość do zbawienia, a nieodwołalne dla niego dary łaski promieniają w sposób szczególny.

6. Z tej karty Listu do Rzymian nie da się uzyskać żadnej odpowiedzi na pytania, które były dalekie od myśli Pawła. Dlatego nie da się na tej podstawie powiedzieć, czy zaczynają się już spełniać, w obecnej sytuacji Izraela, obietnice ziemi Starego Przymierza. Zdumiewa to, że Paweł nigdy nie wymienił ich wyraźnie. W 4, 13 zostają całkowicie przeniesione w eschatologię i obejmują cały świat.

7. Ogólnie biorąc, trzeba najpierw rozważyć związek naszych rozdziałów z całym Listem do Rzymian i z jego zamiarem (por. wyżej), zanim się nimi posłuży jako *Magna Charta* w „kwestii żydowskiej”.

¹⁵ Por. P. Stuhlmacher, *Zur Interpretation von Rom 11, 25-31*, w: *Probleme biblischer Theologie*, München 1971, ss. 555—570.

RZYMIAN 9—11 A DIALOG ŻYDOWSKO—CHRZEŚCIJAŃSKI

W dialogu z judaizmem chrześcijanie powinni stanąć wraz z Pawłem wobec Słowa Bożego ze Starego Testamentu. Rz 9—11 stanowi właśnie fragment przesycony dogłębnie Pismem św., bardziej od całej literatury Pawłowej. Prawo i prorocy, w interpretacji Pawła, świadczą o Chrystusie, który — w swych wymiarach cielesnych, a zarazem pneumatycznych — jest znakiem zespole-
nia żydów i pogan. Żadna droga nie może ominąć zgorszenia Jego krzyża i zmartwychwstania. Potwierdza to także 11, 25-27. G. Moltmann oświadczył, że również judaizm potrzebuje tego, by nie być niewrażliwym na zgorszenie takiego orędzia, albowiem zna dobrze samowyniszczenie się Boga aż po kres nędzy¹⁶. Tak więc zgorszenie Krzyża nie mogłoby stanowić dla teologów chrześcijańskich taniego powodu do odsunięcia się od Izraela; krzyż mógłby być raczej miejscem, w którym obie te grupy odnajdują własną tożsamość, oddając się na służbę ludziom¹⁷.

Pawłowy punkt widzenia ma przede wszystkim niewiele wspólnego z sytuacją dzisiejszą, pomijając całkowicie przebytą już historię, w trakcie której chrześcijanie „prowokowali” często żydów w całkowicie inny sposób. Równie często doradzano też Kościołowi, by wychowywał siebie na przykładzie Izraela, jak ukazuje to Rz 9—11, a więc: jak ma traktować swój wybór, swe powołanie, jak Bóg postępuje z tym człowiekiem pobożnym, który usprawiedliwia siebie, itp. Zarysy takich ujęć podaje omawiany tekst. O ile jednak takie pouczanie jest istotne dla Kościoła, to sama tego rodzaju interpretacja prowadzi do niebezpieczeństwa potraktowania Izraela jako wzorca wymiennego. Tym samym zaś zatracą się całkowicie dyspozycję serca nastawionego na szczęście każdego ze swych braci, jaką Paweł uwypukla w 9, 2 nn¹⁸.

Oczywiście, nie mamy z Izraelitami tych samych więzów krwi, co Paweł, ale solidarność chrześcijańska nie musi jako taka, stanowić postawy pozbawionej jakiegokolwiek uczucia dla nich. Uczucie to bierze swój początek od Chrystusa, który jako „sługa obrzezanych” (15, 8) działał i cierpiał za swój naród.

Wydaje mi się, że ważne — także dzisiaj — świadectwo rozdziałów o Izraelu polega na tym: gdy Bóg powołuje człowieka, pokonuje tym samym jego grzeszną przeszłość, ale jej nie wykorzenia. Dopomaga mu raczej w znalezieniu właściwego miejsca

¹⁶ *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, s. 261 nn.

¹⁷ Por. tamże, s. 29.

¹⁸ Podkreśla to słusznie Marquardt, dz. cyt., s. 61.

w odniesieniu do własnych początków. Stan konkretny, w jakim Ewangelia spotyka się obecnie z Izraelitami, wyraża się w ich istnieniu jako ludu, który został zespolony wyłącznie uprzednim wezwaniem Bożym. Dlatego to słowo Boże dla Izraela jest zawsze jakby echem obietnicy jemu tylko danej. Jeżeli w ciele Chrystusa nie ma już Żyda ani Greka (Ga 3, 28; Rz 3, 21-30; 10, 12; 1 Kor 12, 13), nie może to oznaczać jakiegoś ogólnego zrównania. Szczególne wezwanie Izraela przez Boga, które decyduje wyłącznie o jego dziejach, nie zostaje podważone przez Ewangelię. Dlatego też nie powinno się podnosić historii Izraela jako takiej na poziom zbawczy, jakby zakładając ogólny atak na „historię zbawienia”¹⁹. Zbawienie nie może zależeć od historii Żydów jako takiej, a to dlatego, że również oni — w czym nie różnią się wcale od pogan — wymagali w punkcie zerowym zwykłej ciągłości ogólnoludzkiej. Ale również w swej opozycji do Boga żydzi pozostają zdeterminowani Bożym wezwaniem. Są więc nadal wzywani do zbawienia, ale już nie przez swe „bycie ludem”, lecz jako lud wybrany od zawsze do zbawienia.

Staraliśmy się wyjaśnić, że obietnicy nie określa sama tylko Ewangelia, a jej wiarygodność zależy także od jej dalszego trwania. Ewangelia „rozciąga” wierzącego pomiędzy słowem aktualnym a przyszłością zbawienia. Również dla człowieka wierzącego wszystko polega tu na tym, że niewierność ludzka nie może zniweczyć wierności Boga (por. 2, 3; 11, 32). Ewangelia nie tylko przywołuje człowieka z jego zablakania, ale otwiera także Boże drogi w dziejach w sposób nieodwracalny, chociaż mogą być one niezgłębione dla umysłu ludzkiego (por. 11, 33). Żydzi i poganie znajdują wciąż Boga u siebie. Doksologia, umieszczona na początku i przy końcu omawianych rozdziałów (9, 5 i 11, 33-36), zachęca obu *partners* Boga do tego, by nie mierzyli się jedni z drugimi, a także do tego, by nie niwelowano odmienności historycznej ich powołania w jakiejś taniej dialektyce. Należy raczej uwypuklić tę różnicę (por. w odniesieniu do pogan-chrześcijan: 15, 7 nn), aby nie zagubić Boga jako faktyczny Kres dziejów (por. 11, 36).

tłum. Ks. Lucjan Balter SAC

¹⁹ Por. moje dzieło (cyt. w przyp. 8), ss. 23—25, 265 nn.