

KS. JAN STĘPIEŃ

KONSTITUTYWNE ELEMENTY LUDU BOŻEGO W ŹRÓDŁACH PRZEDCHRZEŚCIJAŃSKICH

Treść: Wstęp. I. Wybranie: 1. Charakterystyka źródeł; 2. Fakt i motywy wybrania; 3. Cel wybrania. II. Przymierze: 1. Z Abrahamem; 2. Na Synaju; 3. Przymierze nowe. III. Reszta: 1. Początek i struktura teologicznego pojęcia *reszty*; 2. Teologiczne znaczenie *reszty* w St. Testamencie; 3. *Reszta* w literaturze judaistycznej pozabiblijnej. Zakończenie.

WSTĘP

Artykuł ten jest pierwszym rozdziałem obszerniejszego studium pt. *Kościół jako lud Boży w listach św. Pawła*. Pragnę w tym studium odpowiedzieć na trzy pytania: 1° Jakie treści ludu Bożego mógł przyjąć Paweł ze źródeł wcześniejszych i współczesnych? 2° Jakie faktycznie przejął i w czym je zmienił? 3° Kiedy wprowadził je do swej nauki o Kościele?

Wszystkie przywileje i określenia Izraela w sensie etnicznym i religijnym, znajdujące się w listach Pawła¹, można sprowadzić do trzech elementów zasadniczych, konstytutywnych, a mianowicie: wybrania, przymierza i „reszty” oraz ich konsekwencji w życiu zbiorowym i indywidualnym.

Przyjrzymy się, jakie znaczenie mają one w teologii judaistycznej, a zwłaszcza w St. Testamencie, którego wpływ na myśl teologiczną Pawła jest po prostu oczywisty.

I. WYBRANIE

Choć nie spotykamy u św. Pawła wyrażenia: lud wybrany i rzadko mowa jest o wybraniu Izraela (Rz 9, 11; 11, 5. 7. 28),

¹ Por. G. v. Rad, K. G. Kuhn, W. Gutbrod, *Israel*, w: *Theol. Wort. z. N. T.*, III, 356—394; L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise suivant Saint Paul* (Unam Sanctam, 54) Paris 1965, 23—27; ks. J. Stępień, *Przywileje Izraela w świetle Rz 9,4—5*, w: *Collectanea Theologica* 37 (1967) 55—65.

to jednak nie ulega wątpliwości, że idea wybrania Izraela dominuje w całej teologii Pawła². Nie uchwycimy jej znaczenia i nie zrozumiemy tych nowych momentów, które wprowadził apostoł do swej teologii, jeśli nie poznamy znaczenia, jakie miała ona przede wszystkim w St. Testamencie, gdzie stanowiła również temat kluczowy.

1. Charakterystyka źródeł

Jest znamienne, że teksty Pięcioksięgu przypisywane źródłu jahwistycznemu (Rdz 9, 25 nn.; 12, 1 n.; 25, 23; 32, 29; 49) i elo-histycznemu (Rdz 15, 1—6, 13—16; 22, 16—18; 27, 27. 29) łączą wybranie z postaciami patriarchów: Abrahama, Izaaka i Jakuba³. Przypominają dane im obietnice niezliczonego potomstwa, objęcia w posiadanie ziemi Kanaan oraz zapewnienia opieki i błogosławieństwa Jahwe.

Natomiast prorocy starsi, jak Ozeasz, Amos i Micheasz, wybranie Izraela ukazują w kontekście jego wyjścia z Egiptu (Oz 12, 1—10; Mich 6, 3—5), podkreślając tu szczególną opiekę Boga nad ludem w czasie jego wyprowadzenia, podczas wędrówki po pustyni i w zdobywaniu Kanaanu. Jest więc możliwe, że istniały w Izraelu dwie niezależne od siebie tradycje o wybraniu: jedna wiązała je z okresem patriarchów, a druga z czasami Mojżesza. Tradycje te połączył deuteronomista, stwarzając syntezę, ukazującą sens wybrania Izraela⁴. Tę właśnie syntezę przejęli prorocy niewoli, kodeks kapłański i późniejszy judaizm⁵.

Bardzo wymowna jest interpretacja wybrania, jaką podaje księga Powtórzonego Prawa. Wyczuwa się, że autor natchniony liczył się z tym, że zacieśniano sens wybrania Izraela.

² Por. J. Bonsirven, *Le judaisme palestinien*, I, Paris 1934, 77 n.; L. Cerfaux, *La Theologie de l'Eglise*, dz. cyt. 27.

³ Por. P. v. Imschoot, *Erwählung*, w: *Bibel — Lexikon* (Haag) Zürich-Köln 1956, 424 n.; por. ks. St. Lach, *Księga Rodzaju*, Poznań 1962, 328. 349. 392. 409.

⁴ Tak utrzymują m. in. P. V. Imschoot, *Erwählung*, art. cyt. 424 n.; K. Koch, *Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel*, ZA W 67 (1955) 216 i G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München 1957, I, 180.

⁵ Nie można jednak zapominać, że idea wybrania jest o wiele dawniejsza. Już w epoce Sędziów świadomość przynależności do Jahwe stanowi jedyny węzeł, łączący plemiona izraelskie. Zdają sobie one sprawę, że są ludem Jahwe (Sdz 5, 11), Boga Izraela (Sdz 5,3,5) i że na skutek tego obowiązane są do świętej wojny (Sdz 5, 23; por. Wj 17, 16; Lb 21,14). Por. P. v. Imschoot, *Erwählung*, art. cyt. 424.

2. Fakt i motyw wybrania

Klasycznym tekstem określającym najpełniej wybranie jest Pwt 7. Od w. 1—5 wysunięte jest pod adresem Izraela żądanie bezwzględnej ekskluzywności względem siedmiu ludów, zamieszkujących ziemię obiecaną (Chetytów, Gargaszytów, Amorytów, Kananejczyków, Peryzzytów, Chiwwitów i Jebuzytów)⁶, które większe są i możniejsze od Izraela. Uzasadnienie tego żądania znajduje się w w. 6: „Ty bowiem jesteś narodem poświęconym Jahwe, twojemu Bogu. Ciebie to wybrał Jahwe, twój Bóg spośród wszystkich narodów, które są na ziemi, abys był jego ludem w sposób szczególny (*am segullah*)”. Przedmiotem wybrania jest naród izraelski jako całość (Ps 105, 43; Syr 46, 1; Mdr 3, 9)⁷.

A jakie są motywy wybrania? „Jahwe zamknął was w ramionach (*chaszq*) i wybrał was nie dlatego, że liczbą przewyższacie wszystkie narody, gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniej licznym, lecz dlatego, że Jahwe was umiłował i że chce dochować przysięgi, którą dał ojcom waszym — wyprowadził was ręką mocną i wybawił was z domu niewoli z mocy Faraona, która egipskiego. Wiedz przeto, że Jahwe, twój Bóg, jest Bogiem wiernym, zachowującym przymierze i miłość do tysięcznego pokolenia względem tych, którzy go miłują i strzegą jego przykazań” (7—9). A więc wybranie nie zależy ani od kwalifikacji zewnętrznych Izraela (Pwt 7, 7), ani od jego wartości wewnętrznych (Pwt 9, 4—24).

Widocznie na ten temat istniały wśród Izraelitów inne poglądy, skoro deuteronomista tak mocno podkreśla całkowitą dobrowolność wybrania. Dla usunięcia wszelkich w tej dziedzinie niedopowiedzeń mówi wyraźnie, żeby Izrael nie chełpił się swoją sprawiedliwością i prawością serca (Pwt 9, 4—5), ponieważ jest ludem o twardym karku (Pwt 9, 6. 13), opornym względem Boga (Pwt 9, 7). Na Synaju tak bardzo pobudzał do

⁶ Rdzeń ludności semickiej Palestyny stanowią Kananejczycy. Amorycy pojawiają się w Palestynie później — pod koniec III tysiąclecia. Chetyci — to lud Azji Mniejszej, niesłusznie utożsamiony w Rdz 23 z grupą niesemicką Palestyny. Gargaszyty, Peryzzyty i Chiwici — to mało znane szczepy. Jebuzyci zaś są najdawniejszymi mieszkańcami Jerozolimy (2 Sam 5, 6). Por. C a z a l l e s, *Le Deutéronome*, w: *La Sainte Bible* (de Jérusalem), Paris 1956, 184.

⁷ Dopiero potem, a zwłaszcza w ostatnich księgach akcentować się będzie wybranie jednostek jako podstawowy warunek przynależności do Izraela. Por. W. C a s p a r i, *Beweggründe der Erwählung nach dem A. T.*, *Neue Kirchliche Zeitschrift* 32 (1921) 206.

gniewu Boga, iż bliski był wytopienia (Pwt 9, 8—21). Podobnie było jeszcze i w czasie dalszej wędrówki po pustyni, kiedy to lud wybrany nie był Bogu wierny i nie słuchał jego głosu (Pwt 9, 22—24), trwając w uporze, nieprawości i grzechu (Pwt 9, 27).

Jedyną racją wybrania jest miłość Jahwe, ta sama, która wyraziła się w przysiędze danej ojcom Izraela (Pwt 4, 37; 10, 15), przysiędze, której Bóg chce pozostać wierny. Jest przeto wybranie całkowicie wolnym aktem Boga, darem darmo danym, jest łaską. I tu dotykamy bezpośrednio tajemnicy: niewyjaśnione pozostanie, dlaczego Bóg umiłował i wybrał właśnie Izraela.

3. Cel wybrania

Ale w ekonomii Bożej nie ma przywilejów bez obowiązków. Izrael przez wolny akt Boży wybrania otrzymał nie tylko łaskę, ale przyjął też pewne zobowiązania. Są one dwojakie: dalsze i bliższe. Dalsze wiążą się z obietnicą daną Abrahamowi (Rdz 12, 3), że będą w nim błogosławione wszystkie narody ziemi. Nie mógł tego nie znać deuteronomista, stwarzając syntezę uniwersalnej historii zbawienia.

Bliższe zadanie Izraela dotyczy jego odrębności i pewnego rodzaju wyłączności w stosunku do sąsiadujących z nim ludów pogańskich. To problem wcale nie łatwy. Samo wybranie Izraela spośród wszystkich ludów, jako wolny, zupełnie darmowy, miłością dyktowany akt Boga nie nastęrcza trudności, tym bardziej, gdy wykluczy się niezgodną z intencją autora natchnionego myśl, że inne narody nie są objęte miłością Boga. Tutaj (Pwt 7, 6—8) nie chodzi o pogan, ale o Izraela, o uzasadnienie, że wybranie Boże posiada charakter darmowy, że jedynym jego motywem jest miłość Boga.

Trudność dla dzisiejszego człowieka stanowi zrozumienie poleceń zawartych w Pwt 7, 2—5, obejmujące wytopienie owych siedmiu ludów pogańskich, zakaz zawierania z nimi przymierza i okazania łaski (w. 2), zakaz małżeństw mieszanych (w. 3) i wreszcie żądanie całkowitego zniszczenia przedmiotów ich kultu (w. 5). W świetle dzisiejszych dokumentów soborowych, zwłaszcza *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* („Gaudium et spes”)⁸ i *Deklaracji*

⁸ Por. *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Paris 1967, 533—657.

o wolności religijnej („Dignitatis humanae”)⁹ nakazy te brzmią jeśli nie zupełnie antyhumanitarnie, to mówiąc najdelikatniej — obco.

Aby problem sprowadzić do właściwych proporcji, trzeba najpierw owe polecenia odczytać nie w kontekście nam współczesnym, ale tym, w jakim je podaje autor natchniony. Izrael miał być szczególną, wyłączną własnością Boga — *segallah* — (Pwt 7, 6; Wj 19, 5)¹⁰, miał się stać błogosławieństwem dla wszystkich narodów jako stróż wiary w jedyne Boga, dziedzie i realizator mesjańskich obietnic. Misja ta wymagała bezwzględnego posłuszeństwa woli Bożej, co Pwt 10, 12 n. ujmuje lapidarnie w formie nakazu miłowania Boga, służeniu mu z całego serca i z całej duszy, słuchania jego nakazów i jego praw danych dla dobra człowieka.

Zadanie wzniosłe, a obowiązki nad wyraz trudne, biorąc pod uwagę wszystkie wymienione już wyżej słabości Izraela, a więc jego nieposłuszeństwo względem Boga (Pwt 9, 7—21) i trwanie w uporze, nieprawości i grzechu (Pwt 9, 27). Ale mimo te słabości Izrael został wybrany. Nie od razu stanie się tym, kim go Bóg mieć postanowił. Przejść musi etap wychowania.

Ten aspekt pedagogiczny powiązany z miłością, jako motywem wybrania, jest bardzo wymowny: „Bądź przekonany (dosłownie — uznaj w sercu), że Jahwe, twój Bóg wychowuje ciebie (chce cię wychować) jak wychowuje człowiek swego syna” (Pwt 8, 5). Czterdziestoletni pobyt Izraelitów na pustyni jest tego wyraźnym potwierdzeniem: „Wspomnij na wszystkie twoje drogi, którymi cię wiódł Jahwe, twój Bóg, przez czterdzieści lat na pustyni, aby cię utraścić, wypróbować i poznać, co kryje się w twoim sercu: czy strzeżesz jego przykazań, czy też nie” (Pwt 8, 2; por. 8, 3—4). Widać tu niewątpliwie konkretne działanie Boga — Ojca, który wychowuje swoje umiłowane dziecko — Izraela.

W tym procesie wychowania świat pogański nie tylko nie był pomocą, ale zdecydowaną przeszkodą z jego bałwochwaltwem i życiem sprzecznym z moralnymi nakazami jahwizmu. Aby więc uniknąć niebezpieczeństwa skażenia wiary i obyczajów, na ten okres przejściowy wychowania Izraela i przygo-

⁹ Por. tamże, 401—419.

¹⁰ Analizę pojęcia *Segallah* podał H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, XXXVII), Zürich 1960.

towania go do wypełnienia powierzonej mu misji, wydane zostały te surowe polecenia, które tak dziwnie brzmią dzisiaj w uszach naszych.

Te właśnie negatywne strony wybrania (stosunek wrogi do innych ludów) rozwinęła literatura żydowska pozabiblijna, akcentując jedyność Izraela i przeciwstawiając go zdecydowanie innym narodom (4 Ezdr 5, 23—27), które pisma rabinackie nazwą nieczystym nasieniem, wzgardzonym przez Boga¹¹.

W podobny sposób i Gmina w Qumran pojmowała swoje wybranie i swój stosunek do „synów ciemności”, tj. wszystkich tych, którzy stali poza Zgromadzeniem Nowego Przymierza, tzn. których Bóg od początku świata nie wybrał, znając od wieków ich uczynki (np. 1 Qs 4, 1. 9—14; C D 2, 7—8). Tych to „synów ciemności” należało nienawidzić równie mocno, jak miłować swoich współbraci zgromadzenia (1 Q S 1, 10; 2, 5—18; 2, 25 — 3, 6; 9, 15—18; 10, 20—21)¹².

Szeroko otwarta nauka proroków o wybraniu została tu przez skrajny nacjonalizm zawężona i wypaczona. Pozostał tylko niezmienny najistotniejszy element wybrania, tj. więź ludu wybranego z Bogiem.

Pisma qumrańskie przypisują ją głównie Bogu, który oczyści wybranych przez Ducha Świętego z wszystkich złych czynów, pokropi ich duchem prawdy, da głębsze poznanie Najwyższego i nauczy mądrości synów niebios (1 Q S 4, 20—22)¹³.

I takie wybranie Boże ma na myśli Paweł, kiedy pisze o wybraniu patriarchów (Rz 9, 11), całego Izraela (Rz 11, 28) i jego wiernej części, tzw. *reszty* — gr. *leimma* (Rz 11, 5). Akcentuje w nim jednak głównie jego charakter darmowy, przedstawiając je jako wyraz nieskończonego Bożego miłosierdzia¹⁴.

Tę treść teologiczną wybrania, odpowiednio pogłębioną i poszerzoną, uczyni apostoł fundamentem swojej eklezjologii.

¹¹ Por. H. Strack P. Billerbeck, III, 141; G. Schrenk, *eklegomai*, w: *Theol.-Wört.*, IV, 175.

¹² Por. Ks. J. Stępień, *Manuskrypty Qumrańskie a chrześcijaństwo*, w: *Homo Dei* 30 (1961) 27.

¹³ Znaczenie wyrazów wybrani i powołani w literaturze qumrańskiej podał w swej rozprawie doktorskiej ks. T. Strękowski, *Wybrani i powołani jako wyrazy zastępujące termin „Kościół” w listach św. Pawła. Przyczynek do eklezjologii św. Pawła*, Warszawa 1966, 18—21 (maszynopis).

¹⁴ Por. Ks. J. Stępień, *Rola Żydów w historii zbawienia*, w: *Studia Theol. Varsav.* 4 (1966) 205 n. 215, 217—224.

II. PRZYMIERZE

W p. 3 doszliśmy do wniosku, że istotą wybrania jest ścisła więź człowieka z Bogiem. Tę szczególną więź z Bogiem podkreśla i precyzuje przymierze Boga ze swoim ludem, które jako uwięźnienie idei wybrania jest fundamentem religii Izraela.

Pismo św. St. Testamentu mówi o różnych przymierzach Boga z ludźmi¹⁵. Tutaj uwzględnimy tylko te, które bądź wzbogacają ideę wybrania, bądź też wiążą się w sposób szczególny z myślą teologiczną Pawła. Są nimi:

1. przymierze z Abrahamem, które Paweł nazwie w Gal 3, 17 testamentem;
2. przymierze na Synaju;
3. przymierze nowe, które Bóg zawrze z „resztą” Izraela w przyszłości.

1. Przymierze z Abrahamem (Rdz 12, 1—8; 15, 1—21; 17, 1—8)

Przymierze Boga z Abrahamem ukazuje się jako wydarzenie wtórne. Wyprzedza je wybranie patriarchy, które jest darmowym aktem Boga. Bóg obiecuje Abrahamowi liczne potomstwo (Rdz 12, 2; 15, 5; 17, 4—6), posiadanie ziemi — własnego kraju (Rdz 12, 1 n.; 15, 7; 17, 8) i pełnię błogosławieństwa: „będę ci błogosławił i twoje imię uczynię sławnym: staniesz się błogosławieństwem... błogosławione będą w tobie wszystkie narody ziemi” (Rdz 12, 2 n.; por. 15, 1). „Abraham uwierzył i Jahwe poczytał mu to za sprawiedliwość” (Rdz 15, 6)¹⁶.

Dopiero potem opisany jest w Rdz 15, 9—17 obrzęd stosowany przy zawieraniu przymierza między Izraelitami, a zna-

¹⁵ Z Noem (Rdz 6, 18; 9, 9), z Abrahamem (Rdz 12, 1—8; 15, 1—21; 17, 1—8), z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem (Wj 2, 24; por. Pwt 4, 31; J. 12; 8, 18 i i.), Mojżeszem i całym ludem izraelskim na Synaju (Wj 19, 4—6; Pwt 5, 2) oraz o przymierzu nowym, które zawrze z „resztą” wybranego ludu w przyszłości (Jer 31, 31—34; 32, 40; Ez 16, 60; 34, 25; 37, 26). Por. P. V. Im Schoot, *Théologie de l'A. T.* dz. cyt., I, 237—259.

¹⁶ Jeśli chodzi o obietnicę przekazania Abrahamowi i jego potomstwu ziemi kananejskiej w dziedzictwo wieczne (Rdz 17, 8), to już autor Ps 36, 37, 9 rozumie ją w sensie eschatologicznym. Również judaizm późniejszy poszerza lub sublimuje owo dziedzictwo ziemi, interpretując je jako całą ziemię, albo ziemię i niebo, jako przyszły świat, życie przyszłe, itp. Por. W. Foerster, *Kleronomos*, w: *Theol. Wört.*, III, 779 n.; L. Cerfaux, *la Théologie de l'Eglise*, dz. cyt., 77 n.

ny również w starożytnej Grecji i Babilonii. Polegał on na rozcięciu zwierząt ofiarnych na połowy i ułożeniu ich naprzeciw siebie w taki sposób, aby można było środkiem przejść (Rdz 15, 9 n. 17; Jer 34, 18 n.). Bóg przeszedł tedy w postaci dymu i ognia, gdy słońce zaszło i nastał nieprzenikniony mrok (Rdz 15, 17).

Obrzęd ten oznaczał w ogóle rozpoczęcie nowego wspólnego życia na podobieństwo tego, które istniało w obydwu częściach zwierząt ofiarnych i jednocześnie zobowiązanie zachowania zawartego przymierza pod groźbą śmierci (por. 1 Mach 2, 50; 2 Mach 7, 29)¹⁷. W naszym wypadku to nowe życie rozpoczął Abraham i on przyjął na siebie tę surową odpowiedzialność za niedotrzymanie warunków przymierza. Warunkiem istotnym była ufna wiara Abrahama (Rdz 15, 6), której wyrazem jest chodzenie przed obliczem Boga i doskonałość (por. 4 Kr 20, 3; z 38, 3) czego Bóg zażądał od patriarchy według Rdz 17, 1. Obrzezanie było dodanym na końcu zewnętrznym znakiem zawartego uprzednio przymierza (Rdz 17, 10—14).

Ten właśnie fakt wykorzystał św. Paweł w swojej nauce o usprawiedliwieniu z wiary w listach do Galatów (3, 6—18) i Rzymian (4, 1—25), pisząc wyraźnie, że Abraham otrzymał obietnice Boże przed obrzezaniem i przed tym obrzędem także został usprawiedliwiony z wiary (Rz 4, 9—11).

W innym jednak kierunku poszła interpretacja, z jaką spotykamy się w późniejszych księgach Starego Testamentu i w żydowskiej literaturze apokryficznej. Tutaj akcentowano głównie nieskazitelność patriarchy w przestrzeganiu prawa i wytrwałość w różnych jego doświadczeniach (Mdr 10, 5; Syr 44, 20—23; 1 Mch 2, 52, a przede wszystkim Jub. 11—12), nie zominając i o obrzezaniu.

Oczywiście, że i ta interpretacja posiada swoje uzasadnienie w tekście księgi Rodzaju (17,1), ale nie ulega żadnej wątpliwości, że te wszystkie chlubne czyny Abrahama są tylko wyrazem jego ufnej i mocnej wiary, jego przyłgnięcia (*dabhaq*) do Boga, na co zwrócił uwagę Paweł, rozwijając i pogłębiając sens Starego Testamentu, zgodnie z objawieniem Chrystusa i sensem wyrazowym Biblii (Rz 4, 9. 13. 19—21).

¹⁷ Por. H. Haag, *Bund*, w: *Bibel-Lexikon*, dz. cyt., 268; ks. S. t. Łach, *Księga Wyjścia*, Poznań 1964, 234.

2. Przymierze na Synaju (Wj 19—24)¹⁸

Podobnie jak to miało miejsce przy zawarciu przymierza z Abrahamem, tak i tu na pierwszy plan wysunięte zostało stwierdzenie wybrania Izraela przez Boga z odwołaniem się do świadectwa słuchaczy: „Wysście widzieli, co uczyniłem Egipcjanom, jak niosłem was na skrzydłach sępa i przywiodłem was do siebie” (Wj 19, 4).

Potem następuje zapowiedź obietnicy, w której można odróżnić wyraźnie warunki obietnicy („jeśli będziecie pilnie słuchać głosu mego i zachowywać moje przymierze z wami” (Wj 19, 5a)¹⁹ i samą obietnicę: „będziecie szczególną moją własnością (*segullah*) wśród wszystkich narodów... królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19, 5 b — 6).

Mojżesz przedkłada następnie starszym ludu słowa Boże, a lud jednogłośnie zobowiązuje się uczynić wszystko, co Jahwe rozkazał, po czym Mojżesz przekazuje Bogu odpowiedź ludu (Wj 19, 7—8)²⁰. Wiąż ludu wybranego z Bogiem podkreślona tu została w słowach: „przywiodłem was do siebie” (Wj 19, 4), a głównie w samej obietnicy, według której Izrael stanie się szczególną własnością Jahwe (*segullah*), królestwem kapłanów i ludem świętym²¹.

Nas jednak interesuje tutaj przede wszystkim opis samego obrzędu zawarcia przymierza, podany w Wj 24, 4—11, który w sposób niezwykle charakterystyczny wyraża treść istotną powstałej nowej relacji między Jahwe a Izraelem. Trzy momenty w tym opisie zasługują na szczególną uwagę. Pierwszy — to ustawienie przy ołtarzu symbolizującym Boga Jahwe dwunastu kamieni, z wyraźnym zaznaczeniem, że wyo-

¹⁸ Niektórzy egzegeci widzą w tym opisie kultyczne wspomnienie przymierza na Synaju (H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, Zürich 1960, 18). Ks. S. Jakubiec (*Stare i Nowe Przymierze, Biblia i Ewangelia*, Warszawa 1961, 71) przypuszcza, że ta tradycja łączy się z izraelskim rytuałem ofiary *pojedynczej*, zwanej *szelamim* (Kapł 3, 1—17), która wyrażała nawiązanie ścisłej łączności z Bogiem.

¹⁹ Szczegółowe klauzule przymierza zawarte zostały w Dekalogu (Wj 20, 3—17) oraz w Księdze Przymierza (Wj 20, 23—23, 19), obejmującej prawa religijnomoralne i kultyczne.

²⁰ Konstrukcję literacką opisu por. M. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, dz. cyt., 14 n. oraz ks. St. Łach, *Księga Wyjścia*, dz. cyt., 177 n.; 232—236.

²¹ Przymiotnik *święty* oznacza tu lud poświęcony Bogu i kultowi Boga (synonim królestwa kapłanów) oraz wyraża szczególną więź z Bogiem, który jest święty. Por. ks. Cz. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze*, dz. cyt., 75.

brażają one dwanaście szczepów izraelskich (24, 4; por. Joz 4, 2—9; 3 Krl 18, 31). A więc przymierze zawrze teraz Bóg nie z jednostką, lecz z ludem złożonym z dwunastu szczepów Izraela. Wymowna jest także ta bliskość kamieni przy ołtarzu, gdy się uwzględni ich symboliczne znaczenie.

Drugi moment — i najbardziej istotny — to wylanie przez Mojżesza jednej połowy krwi zabitych zwierząt ofiarnych na ołtarz (24, 6), a drugiej — na ludzi ze słowami: „To jest krew przymierza, które Jahwe zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów” (24, 8). Wylewanie krwi zwierząt na podstawie ołtarza lub na ziemię wokół ołtarza stanowiło jeden z elementów składowych różnych ofiar, w tym i ofiary pojednawczej. Ale tutaj Mojżesz wylał na ołtarz (wyobrażający Boga Jahwe), a nie na jego podstawę, tylko połowę krwi, drugą zaś — na Izraelitów. Było to więc coś osobliwego.

Aby zrozumieć znaczenie tego obrzędu, trzeba sięgnąć do zwyczajów starożytnych Semitów i to do okresu ich organizacji plemiennej. Otóż' wspólnota życia opierała się wtedy albo na węzłach pokrewieństwa (Rdz 29, 14; por. 37, 27 i Sędz 9, 2; 2 Sam 19, 13 n.), albo przymierza (por. „bratnie przymierze” u Am 1, 9). Przymierze określało prawa i obowiązki wzajemne dwu stron, gwarantując ich współżycie w pokoju i pełnym bezpieczeństwie. Powstała w ten sposób nową relację między ludźmi wyrażał i obrzęd towarzyszący zawieraniu przymierza, a mianowicie mieszanie krwi własnej, którą potem zastąpiono krwią zwierząt ofiarowanych bóstwom obu kontrahentów wzywaniem na świadków ustalonych zobowiązań. Krew, według pojęć Semitów, jest siedliskiem duszy, życia (Kpł 17, 14; Pwt 12, 23; 1 Sam 20, 23). Przez zmieszanie krwi zawierający przymierze stawali się jedną duszą, stwarzali duchowe pokrewieństwo. Niekiedy miała też wtedy miejsce i wspólna uczta (Rdz 31, 46. 54; 26, 28. 36; Joz 9, 14; 2 Sam 3, 20).

W świetle tych zwyczajów można uchwycić pełny sens wspomnianych tu obrzędów i zrozumieć ich osobliwość. Wylanie krwi na ołtarz, symbolizujący Boga Jahwe, i na Izraelitów (po połowie zawartości) wyobrażało nową więź, jaka zaistniała na skutek przymierza między Bogiem a Jego ludem wybranym. Bóg w swej nieprzebranej dobroci zbliżył się do nich jak ojciec do dzieci, brat do braci. Świadomość takiej właśnie więzi z Bogiem żywa była w narodzie wybranym. Świadczą o tym m. in. spotykane w Biblii imiona teoforyczne jak: Abiel (ojcem moim

Bóg)²² lub Eliab (Bóg mój ojcem)²³, a zwłaszcza Abiasz (ojcem moim Jahwe)²⁴ i Achiasz (bratem moim Jahwe)²⁵.

Trzeci wreszcie moment tego wymownego obrzędu przy synajskim przymierzu — to wspólna uczta. Mojżesz wraz z Aaronom i siedemdziesięciu starszymi, czyli przedstawicielami ludu, wstąpił na górę i tam ujrzeli Boga, a potem jedli i pili (Wj 24, 9—11). Ta wspólna uczta wyraża zjednoczenie Boga z wybranym ludem oraz wspólnotę biesiadników związanych jednym przymierzem z Bogiem.

3. Przymierze Nowe

Przymierze na Synaju było dwustronne: nie tylko zapewniało opiekę Bożą nad ludem wybranym, ale nakładało także na ten lud konkretne obowiązki: posłuszeństwo i wierność prawu Bożemu. Spełnienie tych obowiązków warunkowało trwałe przymierza. Izrael, niestety, ich nie wypełnił i dlatego prorocy oskarżają swój naród, że przez grzechy i niewierności zerwał przymierze z Bogiem (Oz 6, 7; 8, 1; Iz 24, 5; Jer 11, 10; 31, 32; Ez 16, 59). Bóg jednak, chcąc okazać swą miłość względem swego ludu i wierność obietnicom danym patriarchom, podejmuje na nowo swe dzieło. Prorocy nazwą je bądź nowymi zaślubinami (Oz 2, 16 n.; Iz 54, 2—8; 62, 4 n.; Jer 31, 3), bądź zwłaszcza nowym przymierzem (Jer 31, 31—34; 32, 38. 40; Ez 16, 60; 34, 25; 36, 26 n.; 37, 26).

Oto jak je opisuje prorok Jeremiasz: „Idą dni, wyrocznia Jahwe, kiedy ustanowię z domem Izraelskim (i z domem Judzkim) przymierze nowe: nie takie przymierze, jakie zawarłem z ich ojcami w on dzień, któregom ich ujął za rękę, aby ich wyprowadzić z ziemi Egipskiej; przymierze, które oni zerwali, chociaż ja byłem ich oblubieńcem, wyrocznia Jahwe” (31, 31 n.)²⁶.

²² 1 Sam 9, 1; 14, 51 — dziadek Saula.

²³ Lb 1, 9; 2, 7 — naczelnik szczepu Zabulona; 1 Sam 16, 6; 17, 13 — starszy brat Dawida.

²⁴ Imię to nosi w Biblii siedem osób, a wśród nich: drugi syn proroka Samuela, sędzia w Beerseba — 1 Sam 8, 2; król Judy, syn Roboama — 2 Kron 13, 1 nn.; syn Jeroboama I — 3 Krl 14, 1 i i.

²⁵ Spotykamy je w Biblii jako imię ośmiu osób: między nimi: kapłan z Sylo z czasów Saula (1 Sam 14, 3, 18) i proroka z Sylo, znanego z zapowiedzi dotyczących losów Jeroboama (3 Krl 11, 28—39; 12, 15; 14, 1—18).

²⁶ A. Condamin i P. v. Imschoot proponują zamiast *ba'ulti*

Tę różnicę między starym a nowym przymierzem wyjaśnia prorok w wierszach następujących: „Ale to jest przymierze, które ustanowię z domem Izraelskim, kiedy nadejdą owe dni, wyrocznia Jahwe: dam prawo moje do wnętrzości ich i na sercu ich je wypiszę i będę ich Bogiem, a oni będą ludem moim” (31, 33). A więc i w nowym przymierzu będzie prawo. Wypisze je również Bóg, ale nie na tablicach kamiennych, lecz w żywym sercu ludzkim. Znaczy to, że ludzie nowego przymierza już się od prawa Bożego nie odłączają, mało — zapragną nim żyć.²⁷ I staną się ludem Bożym. Zjednoczą się ciańkowiec z Bogiem, a Bóg z nimi.

„I nie będzie więcej uczył żaden z nich bliźniego swego, mówiąc: poznajcie Pana, albowiem wszyscy mnie poznają, od najmniejszego z nich aż do największego” (31, 34). To niezwykle poznanie Boga stanowi, jak widać, jeden z zasadniczych rysów epoki nowego przymierza. Trzeba jednak pamiętać, że słowo hebr. *jāda'a*, użyte w tym kontekście, posiada treść o wiele bogatszą niż nasz wyraz — poznać. Poznać Boga oznacza tutaj nie tylko uznać Go tym, kim On jest — Panem Jedynym, którego wola musi być spełniona²⁸, ale także czcić Go i miłować²⁹. Takie właśnie poznanie Boga i to w stopniu przewyższającym wszystko, co było przedtem, ma być znamieniem czasów mesjańskich.

Do tego poznania nawiązuje prawdopodobnie i Paweł, mówiąc o *epignosis* — Ef. 1, 17; 4. 13; Kol. 1, 9. 10; 2, 2 itd.³⁰

W jaki sposób dokona się ta wewnętrzna przemiana człowieka? Mówi o tym wyraźnie prorok Ezechiel, zapowiadając epokę mesjańską: „I dam wam serce nowe, i ducha nowego dam do waszego wnętrza i wyjmę serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego tchnę w was i sprawię, że będziecie żyć według praw moich i strzec będziecie moich przykazań i według nich będziecie postępować” (36, 26n.; por. 37, 14; 11, 19; z 32, 15—19; Za 12, 10; Jl 3, 1—2). A więc ta wewnętrzna przemiana ludzi w czasach mesjańskich będzie dzie-

(byłem ich panem, oblubieńcem) lekcję: *ga'ulti* (odrzuciłem) i wtedy należało by czytać: przymierze, które oni zerwali, a ja ich odrzuciłem; por. P. v. Imschoot, *Théologie de l'A. T.*, dz. cyt., I, 256.

²⁷ Por. G. E. Cloesen, *Clefs pour la Sainte Écriture*, Bruges 1954, 150.

²⁸ Por. Ch. Paty, *La paix de l'Emmanuel*, w: *Bible et Vie Chrétienne*, 24 (1958) 2.

²⁹ Por. G. E. Cloesen, dz. cyt., 151.

³⁰ Por. H. M. Féret, *Connaissance biblique de Dieu*, Paris 1955.

łem Boga, który przez Ducha swego tak wpłynie na władze poznawcze i wolitywne człowieka, że ten jakby przeniknięty prawem Bożym, będzie je ohotnie wypełniał.

Do tych tekstów (Jer 31, 33 n. i Ez 36, 26 n.) nawiąże i Paweł, podkreślając różnicę między starym i nowym przymierzem (2 Kor 3, 6; Rz 7, 6; 8, 1—4). To właśnie Duch sprawia, że wierzący w Chrystusa stają się dziećmi Bożymi i dziedzicami Jego obietnic (Gal 4, 6—7; Rz 8, 14—16).

Z wybraniem i nowym przymierzem łączy się bezpośrednio idea „reszty”.

III. „RESZTA”

Wyrazem *reszta* wzgl. ostatek, garstka, ostatki, odrobina czy zachowana cząsteczka, oddajemy termin hebr. *sz^e'ar, sz^e'erit, jeter i pelletah*, które LXX i NT tłumaczą przez: *leimma, hypó — katá — peri* — i *dialeimma, tò loipon, i tò katáloipon*, a które w Biblii obok znaczenie zwykłego, świeckiego posiadają również znaczenie głębsze, teologiczne.

1. Początek i struktura teologicznego pojęcia „reszty”

Trudno jest ustalić, kiedy po raz pierwszy w księgach St. Testamentu pojawia się teologiczny sens *reszty*, ponieważ Biblia, choć często mówi o *reszcie*, to jednak nigdzie jej wyczerpująco nie precyzuje. Jeśli przyjmiemy Izajańskie teologiczne pojęcie *reszty*, określone dwoma aktami Boga: wyrokiem skazującym na karę i jednocześnie jego ograniczeniem³¹, to istotną cechą *reszty* odnajdziemy już w źródle jahwistycznym w Rdz 7, 23 b (por. 6, 8; 7, 1. 5), gdzie mowa o garstce sprawiedliwych, ocalonej przez Boga od zagłady potopu. Źródło elohistyczne w Rdz 45, 7 ukazuje misję Józefa względem jego rodziny i ludu przy pomocy znanego już zapewne terminu *reszta (sz^e'erit)* w połączeniu z *p^e'letah*. Z 3 Krl 18, 19 dowiadujemy się, jak Bóg sprawił, że nie wszyscy ugięli się przed Baalem („pozostanie w Izraelu siedem tysięcy takich, których kolana nie ugięły się przed Baalem”), i że do tej *reszty* należą wierni Jahwe.³²

Tak więc idea *reszty* istniała wcześniej, zanim się ukazała

³¹ Por. V. Hertrich, *Leimma*, w: *Theol. Wört.*, IV, 202.

³² Por. tamże, 207.

w kontekście eschatologicznym w trzyczłonowej strukturze przepowiadania u proroka Amosa:

1° Zapowiedź całkowitej zagłady ludu Bożego (Am 8, 1—3; 9, 1—4);

2° Zapowiedź wybawienia (9, 11—15);

3° Wezwanie do szukania Boga (5, 6) względnie dobra (5, 14).

Terminu *reszta* użył prorok w środku tej mowy: „Miejcie w nienawiści zło, a miłujcie dobro. Wymierzajcie w bramie sprawiedliwość. A może Jahwe, Bóg Zastępów, ulituje się nad *resztą* Józefa” (5, 15).

Tę trzyczłonową strukturę przepowiadania prorockiego odnajdziemy w podobnej formie również u proroków po Amosie.³³

Idea *reszty* zajmuje miejsce centralne u proroka Izajasza od początku jego posłannictwa (Iz 1, 8. 9; 4, 2—6; 7, 3; 10, 20—22 itd.) jako pojęcie teologiczne związane z erą mesjaniczno-eschatologiczną, które odnajdziemy również u Jeremiasza (23, 2—6; 31, 7—14), Joela (3, 5), Micheasza (4, 7; 5, 6.7) itd. *Reszta* ukazuje się tu na styku dwóch aktów Boga, będących wyrazem Jego sprawiedliwości i miłosierdzia.

2. Teologiczne znaczenie „reszty” w St. Testamencie³⁴

Ogólny rzut oka na historię idei *reszty* w St. Testamencie podany w punkcie poprzednim (1) pozwala nam teraz na swobodniejsze usystematyzowanie treści tego pojęcia (bez stałego uwzględniania porządku chronologicznego źródeł poszczególnych ksiąg św.), którą skupić chcemy wokół trzech zagadnień:

- a) Nowe wybranie
- b) Posłannictwo *reszty*
- c) Podwójna perspektywa *reszty*.

a) Nowe wybranie

Nie ulega wątpliwości, że *reszta* jest dziełem interwencji Boga. Najwyraźniej okazał to Izajasz w rozdz. 1, gdzie naj-

³³ Por. tamże, 203.

³⁴ Por. tamże, 204—215. Szczególnie cenny jest bogaty zestaw tekstów biblijnych. Analiza ich jednak, nie licząca się czasem z kontekstem

pierw (1, 2—7) zapowiada karę, jaką Bóg ześle na lud wybrany za to, że „opuścili Jahwe, wzgardzili świętym Izraela” (1, 4). A bezpośrednio potem mówi, że jednak nie cały Izrael zostanie ukarany: „ostanie się córą Syjonu jak chatka w winnicy, jak szalas w ogrodzie warzywnym” (1, 8). I fakt ten przypisuje wyłącznie Bogu: „Gdyby nam Jahwe zastępów nie zostawił *reszty*, stalibyśmy się jak Sodomą i do Gomory bylibyśmy podobni” (1, 9). Bożą sprawczość w zachowaniu *reszty* podkreślają także mocno: Micheasz (2, 12; 4, 7; 5, 6), Joel (3, 5; por. 4, 16) i Ezechiel (14, 21 nn.).

Ustanowienie *reszty* jako nowe wybranie ukazuje Izajasz, gdy mówi: „Pan podniesie poraz drugi swą rękę, aby wykupić *resztę* swego ludu... Podniesie znak dla pogan i zgromadzi wygnańców Izraela, pozbiera rozproszonych z Judy z czterech stron świata” (11, 11—12). Motywem tego nowego wybrania jest miłość Boża: „Albowiem z Jeruzalem wyjdzie *reszta* i z góry Syjon garstka ocalałych. Dokona tego zazdrosna miłość Jahwe Zastępów” (Iz 37, 32).³⁵ Jeremiasz nazwie ją wieczną miłością, która jest nieustannym źródłem okazywanej Izraelowi łaski (31, 2—3). Taką właśnie łaską jest także ocalenie *reszty* Izraela, a przez nią i ocalenie wybranego narodu (31, 7). Tak więc ustanowienie *reszty* i jej zachowanie jest dziełem Boga podobnie jak wybranie, będące wyrazem Bożej miłości, jest łaską.

Ale i ta łaska wymaga ze strony człowieka właściwego usposobienia, postawy umożliwiającej przyjęcie i wypełnienie Bożej misji, która z tą łaską jak najściślej się wiąże. Wiadomo, że każdy należący do *reszty*, „wpisany do księgi życia”, musi być świętym (Iz 4, 3). To prawda, że sam Bóg obmyje brud córę Syjonu i oczyści krew rozlaną w Jeruzalem (Iz 4, 4), ale prorok Amos ostrzega wyraźnie: „Szukajcie Jahwe, a żyć będziecie” (5, 6), „szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli. Wtedy Jahwe, Bóg Zastępów, będzie z wami” (5, 14). To samo czyni także Izajasz, stawiając wiarę jako warunek łaskawej interwencji Bożej: „Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się” (7, 9).

nie tylko dalszym, ale i bliższym, jak również wnioski na niej oparte, będą zastrzeżenia. Dotyczy to m. i. interpretacji Iz 7, 3 (s. 208), 28, 16 (s. 208 n.) i Am 5, 15 (s. 212). Autor tutaj zdaje się nie doceniać wolnego współdziałania człowieka w realizacji planów Bożych.

³⁵ Inne teksty akcentują miłosierdzie Boga (Am 5, 15), względnie przebaczenie (Jer 50, 20; Mi 7, 18); por. *Theol. Wört.*, IV, 209.

Ta wiara wymaga pełnej ufności Bogu (Iz 8, 16—18) i świętości (Iz 4, 3; Sof 3, 12 n.).

Z tego nie wynika, że wszyscy należący do *reszty* są bez grzechu. Wiadomo przecież, że wybrana jako *reszta* córka Syjonu wymaga oczyszczenia (Iz 4, 4), że Bóg odpuści występki *reszcie* dziedzictwa swego (Mi 7, 18; por. Jer 50, 20). A więc nie zasługi garstki Izraela wpłynęły na jej ocalenie, ale to Bóg sam ją wybrał ponownie i stwarza na nowo *resztę* jako wyraz swej wiecznej miłości. To on sam sprawi, że część Izraela ocaleje i tę część przeprowadzi przez ogień, oczyści ją, jak oczyszczają srebro, i wypróbuje, jak się to uczyni ze złotem (Zch 13, 8 n.). Tę odnowę *reszty* przypisują prorocy Ezechiel i Joel Duchowi Bożemu (Ez 36, 27; 37, 23 n.; 39, 29; Jl 3, 1 n.). I to będzie owo nawrócenie *reszty*, zapowiedziane chyba już w samym imieniu syna proroka Izajasza: *sz'e'ar jaszub* — „reszta się nawróci” — (Iz 7, 3, i postulowane jako warunek ponownego wybrania części Izraela.³⁶

b) Posłannictwo *reszty*

Skoro ustanowienie *reszty* jest wyrazem wiecznej miłości Boga, wydaje się, że zadaniem ocalonej *reszty* wynikającym z samej jej istoty jest świadczenie o tej nieskończonej Bożej miłości. Według Ez 14, 22 *reszta* ma dać również świadectwo sprawiedliwości Bożej, która wymierza zasłużoną karę za grzechy. Ale główne posłannictwo *reszty* wiąże się z rolą wyznaczoną w przepowiadaniu proroków Syjonowi. Bo to przecież Syjon pozostaje jako *reszta* (Iz 1, 8) i w Jeruzalem wpisani zostaną ocaleni do księgi życia (Iz 4, 3). Więc *reszty* z Syjonem jest w nauczaniu proroków bezsporna (Iz 37, 32; por. 4 Krl 19, 31; Mi 4, 1 nn; Jer 31, 6.7; Jl 3, 5; Zach 8, 1—6 itd.).³⁷

Ta właśnie *reszta* nawróci się do Boga Mocnego (Iz 10, 21). Ale bóg Mocny (*el gibor*) — to według Iz 9, 5 — Mesjasz, któ-

³⁶ W świetle tych tekstów wziętych razem (kontekst dalszy) interpretacja S. H. Blank'a (*The Current Misinterpretation of Isaiah's Sh'ar Yashoub*, JBL 67 (1948) 211—215) i E. Heaton'a (*The Root S'r and the Doctrine of the Remnant*, J Th St N S 3 (1952/53) 27—39), jakoby *sz'e'ar jaszub* oznaczało tylko skromną resztę wojowników powracających z wypraw Achaza, wydaje się być nieuzasadnionymubożeniem idei *reszty*. Por. U. Stegemann, *Der Restgedanke bei Isaias*, w: *Biblische Zeitschrift* 13 (1969) 175.

³⁷ Temat *Reszta* — Syjon por. V. Hertrich, *Leimma*, art. cyt., 211.

ry będzie dany *reszcie*, jako ocalonej garstce wewnątrz ludu Bożego (por. Iz 8, 16—18; 9, 5; 11, 1—11). Zapowiedź mesjańską łączy wyraźnie z *resztą* Jeremiasz (23, 3. 5 n.) i Micheasz 5, 1 n.). Ten kierunek myśli rozwinie Deuteroizajasz, ukazując *Sługę* jako reprezentanta ludu Bożego i fundament nowej gminy. Tak więc główne posłannictwo *reszty* dotyczy realizacji nieodwołalnych i niezmiennych obietnic mesjańskich.

Z tym to istotnym posłannictwem łączy się rola *reszty* w planie zbawienia ludzkości, określona jasno w znanej wizji u proroka Izajasza 2, 2—4 i Micheasza 4, 1—5. W czasach mesjańskich do Jeruzalem, do świątyni, dążyć będą wszystkie narody, aby tam nauczyć się dróg Pańskich i przyjąć prawo, które zapewni prawdziwy i stały pokój między narodami. Bo nie wszystkie narody zostaną zniszczone, choć sąd nad nimi jest stałym tematem przepowiadania proroków. I spośród nich powstanie *reszta*. Deuteroizajasz wzywa ocalonych pogan: „Zbierzcie się i wyjdźcie, przystąpcie wszyscy, wy ocaleni z narodów... Nawróćcie się do mnie, by się zbawić, wszystkie krańce świata, bo ja jestem Bogiem i nikt inny”. (Iz 45, 20. 22; por. Zach 9, 7; 14, 16; Ez 36, 3. 5. 36). I oni, ci ocaleni spośród pogan, zostaną także powołani i wezmą czynny udział w służbie Jahwe (Iz 66, 18—21).

Można więc powiedzieć, że posłannictwem *reszty* jest dawanie świadectwa o miłości, sprawiedliwości i wierności Boga, wyrażającej się w trwałości i niezmienności Jego mesjańskich obietnic.

c) Podwójna perspektywa *reszty*

Jest faktem, na który zwróciliśmy uwagę na początku p. 3, że idea *reszty* pojawia się w przepowiadaniu proroków w kontekście eschatologicznym, a ściślej mesjaniczno-eschatologicznym i to w trójczłonowej strukturze: 1° groźba całkowitej zagłady; 2° zapowiedź wybawienia i 3° wezwanie do szukania Boga. Ta właśnie trójczłonowa struktura przepowiadania proroków implikuje podwójną perspektywę *reszty*: jedną przyszłą związaną z dniem Jahwe (Am 5), ostatecznym sądem (Ez 9, 8; 11, 13,) i czasami mesjańskimi (Iz 11, 1—11; Jer 23, 3. 5 n.; Mi 5, 1 n.), a drugą teraźniejszą, rozpoczynającą się w momencie nauczania proroka.

³⁸ Por. tamże, 215.

Do współczesnych sobie zwraca się prorok z wezwaniem do nawrócenia, do szukania Boga (Am 5, 6) i to stawia nawet jako warunek ich ocalenia (Iz 7, 9), które jednak przez to nie przestaje być dziełem Bożym, wyrazem Jego Wiecznej miłości (Jer 31, 2—3; por. Iz 37, 32).

Wiadomo także, że według Iz 8, 16—18 *resztą* w Izraelu jest sam prorok i dani mu przez Boga uczniowie. W innym miejscu (Iz 46, 3) Bóg zapewnia współczesną prorokowi *resztę* — pozostałych z domu Izraela, iż od urodzenia ich nosił i piastował i że będzie to czynił aż do ich starości, że ich podtrzyma i ocali.

3. „Reszta” w literaturze judaistycznej pozabiblijnej

Ideę *reszty* przejęła ze St. Testamentu literatura żydowska okresu międzytestamentarnego i współczesna pierwotnemu chrześcijaństwu. I tutaj pojawia się *reszta* w kontekście wybrania Izraela i przymierza, w ścisłym związku z ziemią świętą (4 Ezdr 9, 7 n.; 12, 31—34; 13, 26, 48; 1 QM 13, 8; 14, 8, 9; 1 Q H 6, 10 n.; C D 3, 12—14) i zbawieniem mesjańskim w czasach ostatecznych (4 Ezdr 6, 25; 12, 34; 1 Q S 9, 11)³⁹. Ale jednocześnie zawęża się ją w porównaniu z prorocत्वami St. Testamentu, zwłaszcza Deuteroizajasza, do nielicznej grupy Izraela (w tekstach podanych wyżej oraz Hen. etiop. 90, 30).

Ten nacjonalistyczny charakter *reszty*, właściwy całej literaturze żydowskiej, występuje w szczególnie jaskrawej postaci w teologii rabinicznej. Jako warunek przynależności do *reszty* podaje się tu przestrzeganie Tory (Targ Iz 4, 3; ⁴⁰ Sanh b, 98 a ⁴¹), a przede wszystkim studium Tory (Sanh b, 92 a ⁴²; Meg b, 6 a ⁴³; por. 1 Q Š 5, 2; C D 6, 2—11).

Bliższa prorocत्वom St. Testamentu jest idea *reszty* w dokumentach qumrańskich. Społeczność qumrańska była przekonana, że to właśnie ona stanowiła tę wybraną przez Boga *resztę*. W *Regule Wojny* w bezpośrednim związku z zapowiedzią doszczętnego wyniszczenia wszystkich bezbożnych narodów

³⁹ Poglądy mesjańskie gminy w Qumran opracował wyczerpująco A. S. v. der Woude, *Die Messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, Assen 1957; por. K. Schubert, *Die Messiaslehre in dem Texten von Chirbet Qumran*, w: *Bibl. Zeitschr.* 1 (1957) 177—197.

⁴⁰ H. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, 125.

⁴¹ Tamże, II, 104.

⁴² Tamże, II, 617.

(1 Q M 14, 6—8) znajduje się wypowiedź: „Lecz my jesteśmy resztą Twojego ludu. Niech będzie błogosławione imię Twoje, Boże łaskawości, który dochowałeś Przymierza ojcom naszym i wszystkim naszym pokoleniom. Ty zesłałeś łaski Twoje reszcie ludu izraelskiego podczas panowania Beliala”⁴⁴.

Interwencja Boża nie ogranicza się tutaj do wybrania *reszty*, ale zgodnie z nauką proroków, Bogu przypisuje się oczyszczenie *reszty* i wspieranie jej stałą opieką: „Wiedziałem, że w krótkim czasie podniesiesz pozostałych przy życiu z Twojego ludu i resztę z dziedzictwa Twojego. Oczyszczyłeś ich, aby wszystkie ich czyny dokonywały się w Twojej Prawdzie i w Twojej łaskawości” (1 Q H 6, 8—10).

Rzecz znamienna, że w odróżnieniu od judaizmu ortodoksyjnego, rabinicznego, pojawiają się w dokumentach qumrańskich akcenty uniwersalistyczne, związane z posłannictwem *reszty*. Mężowie zgromadzenia — członkowie *reszty* — będą głosić cuda Bożego miłosierdzia i przebaczenia tak gorliwie, że wszystkie narody poznają Prawdę Bożą. Mało, przyjdzie czas, że Bóg wprowadzi ich do (rady) swojej chwały (1 Q M 6, 9—12). Inaczej jednak wyobrażał sobie czasy ostateczne autor *Reguły Wojny* (1 Q M 14, 6—8). Jak widać, poglądy na ten temat nie były wśród Żydów jednolite. Idea *reszty* odgrywa w eklezjologii Pawła rolę główną, zwłaszcza w jego wypowiedziach o ludzie Bożym, o Izraelu. W liście do Rzymian (9—11) posłuży Pawłowi do wyjaśnienia aktualnej niewierności Żydów oraz ich roli w historii zbawienia⁴⁵.

ZAKOŃCZENIE

Reasumując to wszystko, co zostało powiedziane wyżej na temat wybrania, przymierza i *reszty*, warto zwrócić uwagę na wspólne trzem dziełom Bożym momenty określające istotę ludu Bożego, a mianowicie:

1° Jedyłą racją wybrania i zachowania ludu Bożego jest ojcowska miłość Boga.

⁴³ Tamże, II, 469.

⁴⁴ Teksty qumrańskie podaję według W. Tylocha, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1963.

⁴⁵ Por. ks. J. Stępień, *Rola Żydów*, art. cyt., 198—224.

⁴⁶ Por. W. Gesenius, *Hebr. u. aram. Handwört, über das A. T.*, Leipzig 1921, sub voce.

- 2° Istotę wybrania ze strony Boga wyraża lapidarnie słowo hebr. *chāszāq* — związać się, pierwotnie — zamknąć w ramionach⁴⁶, użyte w Pwt 7, 7, oraz 10, 15 w połączeniu z *bā-char* wybierać. Oznacza ono wyodrębnienie ludu wybranego spośród wszystkich narodów jako szczególnej własności (*segullah*) i zespolenie się z nim najsilniejszą więzią, której obrazem jest zamknięcie w ramionach istoty umiłowanej.
- 3° Odpowiedzią ludu wybranego na ten akt Bożej miłości, będącej jednocześnie jego posłannictwem, jest przyłgnięcie do Boga, co wspaniale i zwięźle oddaje hebr. czasownik *dābhaq* — przyłgnąć, zawisnąć na kimś⁴⁷, użyte m. in. w Pwt 30, 19—20: „Kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierz (Izraelu) życie, abys żył ty i twoje potomstwo (19). Miłuj zatem Jahwe, Boga twego, słuchaj Jego głosu i przyłgnij do Niego (*ul^edabh^eqah*), bo to jest życie twoje” (20)⁴⁸.

Biorąc pod uwagę, że czasownik *dabhaq* użyty jest również w znanym tekście Rdz 2, 24, to owo przyłgnięcie do Boga i na skutek tego ścisła więź z Bogiem da się porównać do więzi dwojga małżonków stanowiących jedno ciało⁴⁹. Silniejszej już więzi autor natchniony nie był w stanie wyrazić swym ludzkim językiem⁵⁰. Taką więź z Bogiem osiąga się przez słuchanie Jego głosu, wypełnianie Jego woli, ale i w świadomości, że się trwa zawsze z Nim, w Jego objęciach.

To jest istotna treść teologiczna zawarta w pojęciu ludu Bożego, jaką nam ukazują dokumenty przedchrześcijańskie, a przede wszystkim księgi św. Starego Testamentu. Tę właśnie treść przejął i wprowadził do swojej nauki o Kościele św. Paweł, apostoł narodów.

⁴⁷ Por. tamże, sub voce.

⁴⁸ Tekst polski podałem według ks. Cz. Jakubca, *Stare i Nowe Przymierze*, dz. cyt., 82 n., z jednym tylko wyjątkiem: zamiast zacieśniającego terminu „(Jego) nakazów” dałem wiernie z oryginałem *beqolo*: „głosu (Jego)”.

⁴⁹ Por. ks. Cz. Jakubiec, tamże, 83.

⁵⁰ Wybranie *reszty* i Nowe Przymierze nazywali prorocy nowymi zaślubinami: Oz 2, 16 n.; Iz 54, 2—8; 62, 4 n.; Jer 31, 3.

Les éléments constitutifs du Peuple de Dieu
dans les sources préchrétiennes

Résumé

L'article constitue le premier chapitre d'une étude plus vaste intitulée „L'Eglise — Peuple de Dieu dans les lettres de St. Paul”. L'auteur se propose de répondre à la question suivante: quel contenu de l'idée du peuple de Dieu Paul a-t-il pu puiser dans la théologie judaïque et, en particulier, dans l'Ancien Testament dont sa dépendance était si étroite.

Puisque toutes les définitions de l'Israël dans le sens ethnique et religieux qui se trouvent dans les lettres de Saint Paul peuvent être réduites aux trois éléments principaux: l'élection, l'alliance et le „reste”, l'auteur analyse ces idées dans trois chapitres consécutifs.

Dans le premier chapitre: l'Élection, il caractérise les sources de l'Ancien Testament et présente le fait de l'élection, ses motifs et son but.

Dans second chapitre; l'Alliance, il montre à tour le rôle d'alliance avec Abraham, au Sinaï et la Nouvelle Alliance, comme couronnement de l'idée de l'élection et l'expression particulière du lien du peuple avec son Dieu.

Au troisième chapitre: Le Reste, l'auteur expose la signification théologique du „reste” attirant notre attention sur la nouvelle élection, le message et la double perspective du „reste”; il se réfère aussi aux témoignages de la littérature judaïque non-biblique, y compris celle de Qumran.

L'auteur fait aboutir tout le raisonnement sur l'élection, l'alliance et le „reste” à trouver des moments communs dans ces trois oeuvres de Dieu, moments qui, d'après lui, définissent l'essentiel du Peuple de Dieu. Les voila:

- 1° L'unique raison pour laquelle Dieu a choisi et gardé son peuple c'est son amour paternel.
- 2° Le mot hébreux *chaszaq* — se lier ou plutôt (et ce fut sa première signification), embrasser, exprime l'essentiel du choix divin de la façon la plus concise et la plus complète. Il s'agit donc de l'union de Dieu avec les hommes la plus étroite dont l'image est de prendre dans ses bras l'être aimé.
- 3° Le peuple élu répond à l'acte de l'amour divin, et c'est aussi son message, par une adhésion à Dieu ce qui est merveilleusement exprimé par le mot hébreux *dabhaq* — adhérer.

Nous le trouvons dans Deut 30, 20 et aussi, entre autres, dans le texte bien connu de la Genèse 2, 29 ou est exprimé le lien des époux qui ne forment qu'un seul corps. C'est ce que l'auteur inspiré pouvait inventer de plus adéquat pour exprimer en langage humain le lien le plus fort.

Ce lien avec Dieu, le Peuple élu l'atteint en écoutant sa voix, accomplissant sa volonté, conscient qu'il demeure en Lui, dans son étreinte.

Voilà le contenu théologique de l'idée du Peuple de Dieu que St. Paul, apôtre des nations, avait hérité et introduit dans sa doctrine sur l'Eglise.