

to właśnie Jahwe (Ten, który jest) stanowi podmiot i jest sprawcą zbawienia ludzkości na całej przestrzeni dziejowej. „On”, ojciec wszystkich ludzi, „własnego Syna nie oszczędził, ale Go wydał za nas wszystkich” (Rz 8, 32).

Opole

Ks. ANTONI KUBIK

Ks. Kazimierz Romaniuk, Warszawa

ZBAWCZA INICJATYWA BOGA

(według Ef 1, 3—14)¹

Z całego listu do Efezjan fragment początkowy tego pisma, czyli tzw. hymn na cześć zbawczej woli Boga, doczekał się najliczniejszych opracowań. Uważamy, że w istniejących już komentarzach do EF nie zajmuje należnego jej miejsca idea zbawczej inicjatywy Boga, którą można uważać za kucz do zrozumienia całej soteriologii św. Pawła.

W artykule niniejszym poświęcimy najprzód (I) nieco uwagi formie literackiej tekstu Ef 1, 3—14, poddamy następnie (II) analizie egzegetyczno-teologicznej terminy użyte w Ef 1, 3—14 na wyrażenie zbawczej woli Boga, i wreszcie (III) zajmiemy się sprawą odwieczności i suwerenności zbawczej inicjatywy Boga. W rozważaniach części II, III spróbujemy także ukazać rolę miłości Bożej w podjęciu decyzji zbawienia człowieka.

I. ZAGADNIENIA FORMALNO - LITERACKIE

Mimo obfitego materiału bibliograficznego istnieje nadal wiele punktów spornych, gdy chodzi o literacką formę tekstu Ef 1, 3—14. Wydaje się, że próbom jej określenia poświęcono jak dotychczas zbyt wiele uwagi. Nie ulega wątpliwości, że ustalenie rodzaju lite-

¹ G. Castellino, *La dossologia della Lettera agli Efesini* (1, 3—13); *Analisi della forma e del contenuto*, Salesianum 8 (1946) 147—167; H. Coppieters, *La doxologie de la lettre aux Ephésiens. Notes sur la Construction syntaxique d'Eph 1, 3—14*, RB 6 (1909) 74—88; E. Lohmeyer, *Das Proömium des Epheserbriefes*, TBL 5 (1926) 120—125; J. T. Trinidad, *The Mystery Hidden in God*, Bib 31 (1950) 1—26; Ch. Maurer, *Der Hymnus von Eph 1 als Schlüssel zum ganzen Brief*, EvTh 11 (1951—1952) 151—172; J. M. Bover, *Doxologiae epistolulae ad Ephesios logica partitio* (Eph 1, 3—14), Bib 2 (1921) 458—460; N. A. Dahl, *Adresse und Proömium des Epheserbriefes*, TZ 7(1951) 241—264; Th. Inntzer, *Der Hymnus im Epheserbrief 1, 3—14*; ZKTh 28 (1904) 612—621; J. Cambier, *La Bénédiction d'Eph 1, 3—14*, ZNW 54 (1963) 58—104.

rackiego jest bardzo pomocne przy samej interpretacji tekstu². Jednakże nikt nie zaprzeczy, że nie forma lecz treść danego tekstu winna stanowić, zwłaszcza w teologii biblijnej, główny przedmiot badań. Tekst Ef 1, 3—14 nie należy do łatwych, gdy chodzi o pierwszą lekturę Listów Świętego Pawła. Jedenaście owych wierszy praktycznie stanowi jedno wielkie zdanie. Nic przeto dziwnego, że już E. Norden nazwał ten tekst *konglomeratem zdań najbardziej monstrualnym w języku greckim*³. Dziś panuje wśród egzegetów dość powszechne przekonanie, że tekst Ef 1, 3—14 posiada budowę rytmiczną, lecz w bardzo odmiennych kierunkach idą poszukiwania paraleli literackich dla tego rodzaju „poezji”. Ongiś próbowano odnaleźć w naszym tekście przynajmniej główne cechy klasycznej poezji greckiej, co jednak spotkało się ze zdecydowanym sprzeciwem bardzo wielu krytyków. Sięgnięto z kolei do poezji hebrajskiej, zestawiając nasz tekst zwłaszcza z niektórymi Psalmami. Poszukując wzorów jeszcze bardziej konkretnych przyrównywano także tekst Ef 1, 3—14 do kantyku *Benedictus* z Łuk 1, 68 ns. Jednakże najbardziej właściwe stanowisko w sprawie źródeł literackich dla Ef 1, 3—14 zajął ostatnio J. Cambier⁴. Autor ten utrzymuje, iż w tekście naszym mamy do czynienia z tzw. poezją mało-azjatycką, która stanowi gatunek literacki zbliżony do poezji hebrajskiej⁵ bardziej niż do klasycznych poematów greckich.

W Listach św. Pawła przykłady tego rodzaju poezji odnajdujemy — zdaniem autora — w następujących tekstach: Flp 2, 6—11; Kol 1, 15—20; Ef 5, 17 ns. Według tych samych zasad kolometrycznych zbudowany jest także prolog do Ewangelii św. Jana (J 1, 1—8). J. Cambier dopatruje się wielu podobieństw między naszym tekstem a Janowym prologiem: ten sam w obydwu tekstach rytm prozodyczny mocno uwydatniony w pierwszych wierszach, słabnący zaś coraz bardziej w miarę zbliżania się ku końcowi; obydwa teksty stanowią swoiste streszczenie doktrynalne materiału, który potem następuje.

Egzegeci dalecy są od jednomyślności, gdy chodzi o podział tekstu Ef 1, 3—14 na strofy. Niektórzy dostrzegają w nim trzy strofy sądząc przy tym, że strofa pierwsza poświęcona jest tematowi wybrania (ww 4—5), druga mówi o odkupieniu (ww 6—10, tematem zaś trzeciej jest sprawa naszego dziedzictwa w Jezuse Chrystusie (ww. 11—14)⁶. Inni, dokonując podziału tekstu również na trzy strofy

² Por. J. Cambier, art. cyt. 59.

³ „das monströseste Satzkonglomerat in griechischer Sprache” — cyt. za E. Lohmeyerem, art. cyt., ThBl 5 (1926) 120.

⁴ *La Bénédiction d'Eph 1, 3—14*, art. cyt.

⁵ Por. G. Castellino, art. cyt. 147.

⁶ Por. np. Th. Innitzer, art. cyt. 612—621; G. Castellino, art.

i także w oparciu o jego treść, dopatrują się w całym hymnie tylko tematu wybrania, z tym że pierwsza strofa mówi o samej akcji wybrania, druga o sposobie wybrania a trzecia o jego celu⁷. Sądźmy, że podział całego tymnu na trzy okresy — tak jak to zresztą czynią ostatnio P. Benoît i J. Cambier — jest najbardziej uzasadniony. Pierwszy fragment jest zbudowany niejako na idei wyrażonej czasownikiem *ekseleksato*. (ww. 4—6a), drugi ma za podstawę czasownik *echaritosen* (ww. 6b—7, a trzeci bazuje na słowie *eperisseusen* (ww. 8—10). Te trzy okresy są powiązane ze sobą za pomocą formuły *en Christo* powtarzającej się na przestrzeni całego hymnu — choć w odmiennym brzmieniu — aż pięć razy.

Podział na trzy strofy — lub mówiąc ogólniej: na trzy okresy — nie pokrywa się z podziałem całego tekstu na główne tematy. Tematów owych należy bowiem wyodrębnić przynajmniej sześć. Każdy z nich przedstawia oddzielne dobrodziejstwo Boga względem ludzi. Oto one: wybranie ludzi, przyjęcie ich za dzieci Boże, odkupienie ludzkości, wywyższenie Chrystusa, wybranie Izraela i powołanie pogan⁸.

Jeżeli chodzi o początki literackie tego tekstu, to nie ulega wątpliwości, że można w nim dostrzec pewne elementy katechezy pierwotnej⁹, słusznie jednak została odrzucona, nawet przez protestantów, teoria E. Lohmeyera, który utrzymywał, że mamy tu do czynienia z pewnym hymnem liturgicznym, świadomie i po prostu wprowadzonym później do Pawłowego Listu¹⁰.

Podobieństwo naszego tekstu do 1 P 1, 3—12, mogące wskazywać na wspólne pochodzenie obydwu perykop od wspomnianego hymnu, aczkolwiek niezaprzeczone — znajdujemy aż 28 słów wspólnych dla obydwu tekstów — nie powinno być wyolbrzymiane. Wystarczy dla przykładu nadmienić, że w 1 P 1, 3—12 nie spotykamy ani razu terminów takich jak: czenie, upodobanie, dekret, wola. Również owe eulogium z Listu Ef nie jest pozbawione paraleli w pozostałych listach Pawła, który gdzie indziej także akcentuje, choć w mniej wyraźny sposób, ideę zbawczej woli Boga Ojca.

cyt. 147—153; J. Fr. Bonnefoy, *La primauté du Christ selon l'Écriture et la Tradition*, Rome 1959, 240 ns.

⁷ Por. J. De Zwann, *Le Rythme logique dans l'Épître aux Ephésiens* RHPHil 7 (1927) 554 ns.

⁸ Por. P. Benoît, *Épître aux Ephésiens* (Bible de Jérusalem, tomy oddz.², s. 86—87).

⁹ Por. N. A. Dahl, art. cyt. 262—264; E. Käsemann, *Eine urchristliche Tauf liturgie* (Festschrift R. Bultmann), Stuttgart-Köln 1949, 133—148. Z katolików zob. M. E. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, RB 63 (1955) 182—208; J. Cambier, art. cyt. 98.

¹⁰ Por. art. cyt. 120—125. Stanowisko Lohmeyera odrzuca, między innymi, M. Dibelius, *An die Kolosser...* (Handkommentar zum Neuen Testament XII) Tübingen 1953³, s. 45.

II IDEA ZBAWCZEJ WOLI BOGA

Wstęp do listu Efezjan jest czasem nazywany — jak już zaznaczaliśmy — „hymnem na cześć Bożej woli zbawienia człowieka”¹¹. Aby wyrazić ideę tego zbawczego chcenia użył św. Paweł trzech następujących formuł:

1. *W miłości przeznaczył nas dla siebie* (w. 5)
2. *Przez to, że nam oznajmił tajemnicę swej woli* (w. 9)
3. *Z góry przeznaczeni zamiarem Tego, który dokonuje wszyst- go zgodnie z zamysłem swej woli* (w. 11).

Formuły powyższe, należąc do jednego z ostatnich a zarazem najbardziej dogmatycznych listów Pawła, zdają się być owocem długich refleksji Apostoła i streszczają niejako wszystko, co znajdujemy w pozostałych listach Pawła na temat zbawczej woli Boga. Trzykrotne powtórzenie tego samego tematu, specjalny dobór lub dokładniej, nagromadzenie podobnych w treści słów ukazuje nieprzeciętne znaczenie tematu zbawczej woli Ojca dla całej nauki św. Pawła o odkupieniu. Jednakże wszystkie aspekty owej inicjatywy Boga ukazać może jedynie bliższa analiza poszczególnych terminów, które wprost lub pośrednio oznaczają Boże chcenie. Właśnie tego rodzaju analizie pragniemy poświęcić dwa kolejne paragrafy.

1. Chcenie, upodobanie, postanowienie i wola Boża

Dość częsty w Nowym Testamencie rzeczownik „*thelêma*” posiada, zależnie od kontekstu, różne znaczenia, ale jeden tylko raz jest synonimem „pożądania zmysłowego” (Ef 2, 3). U synoptyków najczęściej oznacza „prawo”, „zakaz”, wobec którego możliwa jest postawa tylko uległości (Mt 6, 10; 7, 21; 12, 50; 21, 31; Mk 3, 35; Łk 12, 47; por. Dz 21, 14; 13, 22)¹². Podobny zresztą sens posiada ten termin w użyciu autora czwartej Ewangelii (7, 17; 9, 31; 6, 40), choć daje się tu zauważyć pewna nowość, polegająca na wprowadzeniu niespotykanej poza Janem formuły soteriologicznej: *abym czynił wolę tego, który mnie posłał* (4, 34; 5, 30; 6, 38), formuły, która zdaje się być echem Ps 40 (41), 8; *Oto ide! W nagłówku księgi napisano o mnie, abym czynił wolę Twoją, Boże mój*¹³.

Rzeczownik „*thelêma* = chcenie, jest bardzo bogaty pod względem swych znaczeń w użyciu św. Pawła. Przede wszystkim

¹¹ „Lobpreis der göttlichen Heilsveranstaltung” — G. Schrenk, ThWNT I, 634.

¹² Por. także Dz 13, 22. Zob. w związku z tym C. I. Mitton, *The Will of God: In the Synoptic Tradition of the Words of Jesus*, ExpTim 72 (1960—1961) 68—71.

¹³ Por. G. B. Caird, *The Will of God. In the Fourth Gospel*, ExpTim 72 (1960—1961) 115—117.

terminu tego używa Apostoł, gdy chce oświadczyć, że jest *apostolem z woli Boga* (1 Kor 1m1; 2 Kor 1, 1; Ef 1, 1; Kol 1, 1). Wolę Bożą oznacza następnie cała Ewangelia, którą ludzie żyć winni na co dzień (Rz 2, 17—19; Ef 5, 17). Wola Boża wreszcie — to pragnienie uświęcenia ludzi (1 Tes 4, 3; 5, 18; Por. Kol 1, 9; Rz 12, 2)¹⁴.

W kontekstach soteriologicznych odwoływanie się do woli Ojca ma na celu wykazanie, że istnieje doskonała harmonia między intencjami Ojca, a tym, czego dokonał Chrystus dla zbawienia ludzkości. Sytuacje tego rodzaju są do zanotowania w tekstach następujących: Gal 1, 4 i Ef 1, 5. 9. 11. W Gal 1,4 zwrot *według woli Boga i Ojca* wiążąc należy nie tylko z myślą *wydania się Chrystusa za nasze grzechy*, ani nie wyłącznie z zdaniem, *aby nas wybawić od zła tego życia*, lecz z całym kompleksem owych idei soteriologicznych, o których mowa w wierszach 3 i 4.

W Ef 1, 5. 9. 11 idea chcenia Bożego jest wyrażona złożeniem kilku synonimicznych terminów. O każdym z nich można powiedzieć że dla poznania ludzkiego wola Boża zawsze będzie mieć coś z tajemnicy. W rzeczywistości bowiem wyrażenie *tajemnica woli Bożej* (w. 9) jest tu synonimem całego dzieła odkupienia, u podstaw którego leży niezbadane dla człowieka (Rz 16, 25; Ef 3), „misterium” Bożej dobroci. Czyż właśnie owa niepojętość Bożej miłości nie powiększa jeszcze bardziej jej ogromu?

Można zatem stwierdzić, że „chcenie” Boże, gdy jest opisywane w kontekście soteriologicznym, oznacza nieodwracalne dążenie Stwórcy ku zbawieniu człowieka. Niedostępność dla umysłu ludzkiego ostatecznych racji tego chcenia sprawia, że zbawcze dzieło Jezusa ma między innymi za zadanie „ujawnić” nam tajemnicę woli Jego (Ef 1, 9; por. Dz. 22, 14; Rz 2, 18).

Pewien aspekt Bożego chcenia wyraża też rzeczownik „*eudokia*”, który najwłaściwiej chyba będzie przetłumaczyć na język polski przez „upodobanie”. Oprócz trzykrotnego użycia przez synoptyków (Mt 11, 26; Łk 2, 14; 10, 21) termin ten występuje w Nowym Testamencie tylko u Pawła i oznacza prawie zawsze „upodobanie Boga w czynieniu dobrze ludziom”.

W Flp 1, 15 mowa jest o „upodobaniu ludzkim”. *Niektórzy wprowadzie z zazdrości i w duchu zwady, ale inni z upodobania głoszą Chrystusa*. Przeciwwstawienie zazdrości i zwady upodobaniu, pozwala zrozumieć, przynajmniej po części naturę tego ostatniego uczucia. Jest to nie tylko spontaniczne przyłgnięcie sercem do czegoś lub kogoś, lecz także szczerłość, uczciwość i prostota w całym postępowaniu.

Owa szczerłość i prostota są jeszcze bardziej widoczne kiedy się wiąże wprost, jak w Rz 10, 1 z rzeczownikiem „*serce*”: *Bracia*,

¹⁴ Por. A. Gorge, *La volonté de Dieu selon saint Paul*, Christus 17 (1958) 3—17.

upodobanie serca mego i błagalna do Boga modlitwa ma ich zbawienie na celu.

W przeciwieństwie do upodobań ludzkich, które mogą być czasem moralnie złe (por. np 2 Tes 2, 12), „beneplacitum” Boże jest właściwie synonimem i normą zarazem prawdziwego i niewątpliwego dobra (1 Kor 1, 21). W Ef 1, 5 temat upodobania Bożego przez związek z ideą „postanowienia od wieków”, wyraża jakby całą „prehistorię” naszego zbawienia. Godna zanotowania jest absolutna wolność Boga, podejmującego decyzję zbawienia człowieka. Jedynie w dobroci Bożej znaleźć można ostateczną rację dla zbawczego upodobania sobie Boga w ratowaniu człowieka.

W Ef 1, 9 upodobanie Boże zdaje się poprzedzać — przez analogię do naszego sposobu bycia — pewna „refleksja”, aprobująca niejako pierwszy odruch życzliwości. Oto co czytamy we wspomnianym tekście: *...objawił nam tajemnicę swej woli według upodobania, które miał w nim.*

Również w Kol 1, 19—20 całe dzieło odkupienia wyrasta z upodobania Boga.

Tak więc przyszłe, wiecznotrwale dobro człowieka, od samego początku ekonomii zbawienia było przedmiotem szczególnej miłości i upodobania Bożego.

c) W słowniku autorów natchnionych Nowego Testamentu ideę „chcenia” wyraża także termin „prothesis”. Nie jest to zwykłe tylko chcenie, lecz raczej mocna decyzja, postanowienie, dekret Boży. Tylko trzy razy w całym Nowym Testamencie (Dz 11, 23; 27, 13; 2 Tym 3, 10) rzeczownik ten ma za podmiot ludzi. We wszystkich pozostałych wypadkach mowa jest o postanowieniach i dekretach Bożych.

W 2 Tym 1, 9 przestrzega Apostoł przed mniemaniem, że to uczynkom naszym należy zawdzięczać zbawienie. Darmowość zbawienia jest zresztą szczególnie zaakcentowana ideą łaski, dla której nie masz wytłumaczenia poza miłością Boga względem ludzi (Tt 3, 5). Otóż postanowienie zbawcze Boga nie tylko zakłada pojęcie łaski, lecz jest poniekąd jej synonimem.

W Ef 1, 11 postanowienie Boże jest jednym z ogniw w „chronologicznym” porządku ekonomii zbawienia. Tekst przypomina nam mimo woli następujący fragment listu do Rzymian: *Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według (Jego) zamiaru. Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył...* (8, 28 ns).

Nie trzeba dodawać, że owo postanowienie zbawcze rodzi się wyłącznie z miłosierdzia Bożego. Jest bowiem przedwieczne i nie poprzedzają go żadne zasługi ludzkie, na co Paweł zwróci uwagę pisząc w Rz 9, 11: *Bo gdy one jeszcze się nie urodziły ani nic*

dobrego czy złego nie uczyniły — aby niewzruszone pozostało postanowienie Boże, powzięte na zasadzie wolnego wyboru¹⁵. Mowa tu co prawda o Jakubie i Ezawie, lecz nikt nie wątpi, że słowa te mają zastosowanie do wszystkich ludzi. Prócz wykluczenia zasług ludzkich jako ewentualnej przyczyny zbawienia, tekst powyższy podkreśla dobitnie nieodwołalny charakter zbawczej decyzji Boga, czemu zresztą jest poświęcony cały dziewiąty rozdział listu do Rzymian, w którym po opisie odstępstw Izraela znajdują się między innymi te oto znamienne słowa: *Nie znaczy to jednak wcale, że słowo Boże zawiodło* (Rz 9, 6).

Tak więc postanowienie, dekret Boży oznacza w języku Pawła decyzję zbawczą zrodzoną przed wiekami z miłości a obejmującą tak samo przyszłe zbawienie jak i wszystkie środki potrzebne do jego osiągnięcia.

d) To, co zwykle się wyrażać znanym już terminem *eudokia*, autorzy natchnieni oddają czasem przy pomocy rzeczownika „*boulê*”. Pod względem użycia jest to termin raczej rzadki w Nowym Testamencie: spotykamy go 10 razy u Łukasza — 2 razy u Pawła: 1 Kor 4, 5 i Ef 1, 11).

W 1 Kor 4, 5 chodzi o ukryte zamiary, pragnienia a może nawet już powzięte decyzje serc ludzkich, co przypomina mimo woli znany nam już tekst Dz 10, 1 (por. także 1 Tes 2, 4).

Dla soteriologii Pawła znamienne jest użycie rzeczownika *boulê* w Ef 1, 11. Zdeterminowanie, nieodmienność woli Bożej są tu zaakcentowane szczególnie wskutek zestawienia dwu terminów wyrażającym Boże chcenie: *boulê* i *thêlema*. *Thêlema* jako skłonność na ogół niesprecyzowana, żywiołowa, jest tu niejako aprobowaną przez bardziej refleksyjną *boulê*¹⁶. Tak więc to, co wyraża idea wybrania i przeznaczenia Bożego wyrasta ostatecznie z postanowienia woli Bożej. Nie trzeba znów dodawać, że u podstaw tej zbawczej decyzji znajduje się łaska Boża.

2. Obietnica, wybranie, przeznaczenie i powołanie człowieka

Idea zbawczej woli Boga dochodzi również do głosu w tematach takich jak: obietnica, wybranie, przeznaczenie i powołanie.

a) O obietnicy mówi św. Paweł zwłaszcza wtedy¹⁷, kiedy chce

¹⁵ Doskonałą egzegezą cytowanego tu tekstu Ml 1, 2—5 podaje G. J. Botterweck, *Jacob habe ich lieb, Esaw hasse ich. Auslegung von Malachias 1, 2—5*, Bibel u. Leben 1 (1960) 28—30; 100—109; 179—183; 253—260.

¹⁶ „... certa illa ac constans in animi sententia permansio quae, capto, semel de se quapiam concilio, haberi solet”. ZORELL, *Lexicon graecum, sub voce*.

¹⁷ „... personne n'a insisté autant que saint Paul sur la promesse de Dieu, qui s'est réalisé dans le Christ Jésus”. J. Huby, *Saint Paul*,

przedstawić całkowitą niemoc prawa wobec konieczności zbawienia człowieka. Obietnica stanowiła jeden ze szczególnych przywilejów, którymi Bóg obdarzył naród wybrany¹⁸. Wykluczenie od udziału w obietnicy było równoznaczne — w mniemaniu Izraelitów — z wiecznym potępieniem. Tego rodzaju „teologię” korygował Paweł niejedyn raz i to w bardzo radykalny sposób (por. Rz 2, 1—3, 20 oraz szczególnie 2, 11: *... u Boga bowiem nie ma względu na osobę*), lecz mimo to i on trwa w przeświadczeniu, że *Ewangelia jest mocą Bożą ku zbawieniu każdego wierzącego, najpierw Żyda a potem Greka* (Rz 1, 16), co powie również — według relacji Łukasza — antiocheńskim Żydom: *Wam to przede wszystkim należało głosić słowo Boże, ale że je odrzucacie ... oto zwracamy się do pogan* (Dz 13, 46).

Zbawcze obietnice Boga stanowią swego rodzaju tajemnicę i nie można ich wytłumaczyć inaczej jak tylko miłosierdziem i dobrocią Boga. Z drugiej strony — i to jest myśl, do której czyniliśmy już pewne aluzje — rozwijając temat obietnicy pragnie Paweł przypomnieć, że zbawcza dobroć Boga była przyrzeczona już Ojcom w Starym Prawie.

Przedmiotem obietnicy jest czasem dziedzictwo Boże (Rz 4, 13; Gal 3, 18. 29), życie (Gal 3, 21; Rz 4, 16), albo dokładniej: życie wieczne (1 Tym 4, 8; Tt 1, 2; 2 Tym 1, 1; por. Jk 1, 12; 1 K 2, 25) królestwo (Jk 2, 5), sprawiedliwość (Gal 3, 21), duch (Gal 3, 14), Ef 1, 13) lub wreszcie dziecięstwo Boże (Gal 4, 22 nss; Rz 9, 8); krótko chodzi zawsze o kogoś z dóbr mesjańskich, będących synonimem miłości Boga względem ludzi. Szczególnie jednak ów soteriologiczny charakter obietnic Bożych jest uwydatniony w 2 Kor 1, 20: *Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie są w Nim*, „tak”. Dlatego też przez Niego wypowiada się nasze „Amen”, Bogu na chwałę.

Owo wszystko, które się dokonało w „Nim”, oznacza niewątpliwie całe życie Chrystusa, ale głównie Jego zbawczą mękę, śmierć i zmartwychwstanie.

Tak więc obietnica w swej treści wyraża coś więcej niż rozpatrywane przedtem wszystkie synonimy Bożego chcenia. Obietnica, lub przyrzeczenie nie tylko suponują wyraźną wolę ze strony obiecującego, lecz pozwalają się spodziewać — zwłaszcza, gdy tym co przyrzeka jest sam Pan Bóg — że zapowiadana przyszłość stanie się niewątpliwie kiedyś naszym udziałem. W ten sposób właśnie obiet-

Epître aux Romains (Verbum Salutis X), Paris 1957², 42; zob. także D. M. Stanley, *Theologia promissionis apud Paulum*, VD 32 (1952) 130 ns.

¹⁸ Por. L. Cerfaux, *Le privilège d'Israël selon saint Paul*, ETL 17 (1940) 5—6.

nica stanowi fundament chrześcijańskiej nadziei i pewności zbawienia.

b) „Chronologicznie” — jeżeli może tu być mowa o jakiejś chronologii — pierwszy akt Boga wprowadzającego w życie dane ludziom obietnice jest wybranie tych ostatnich do zbawienia¹⁹.

Termin „wybranie” zdarza się w listach Pawła nieraz i w zależności od kontekstu różne posiada znaczenie. Jednakże miłosierdzie Boga jest we wszystkich wypowiedziach fundamentem wybrania. To właśnie z miłości Boga do ludzi zrodziło się wybranie Patriarchów (Rz 9, 11) i całego Izraela (Rz 11, 6.7), co zresztą Paweł wyraźnie stwierdzi mówiąc: *Co prawda — gdy chodzi o Ewangelię — są oni nieprzyjaciółmi (Boga) ze względu na wasze dobro, gdy jednak chodzi o wybranie, są oni — ze względu na przodków, przedmiotem miłości (Rz 11, 28).*

Oprócz tekstów mówiących o wybraniu jednostki (Rufus w Rz 11, 13), pewnej społeczności (Rz 11, 5; 2 Tes 2, 14; 1 Tes 1, 4), lub całego ludu (Rz 11, 28), kilka razy przedmiotem wybrania jest w listach Pawła cała „nowa ludzkość”, tzn. wszyscy wierni bez względu na to, gdzie i kiedykolwiek żyją. Mamy tu na myśli szczególnie następujące teksty: Ef 1, 4; Rz 8, 33 i 9, 11.

W Ef 1, 4 powszechność wybrania wyraża zaimek osobowy „nas”, który odnieść należy co prawda w pierwszym rzędzie do Pawła i Efezjan, nie zapominając jednakże, iż w ten sposób są reprezentowani wszyscy Grecy i Żydzi. Formuła „w Chrystusie” określa z jednej strony sposób wybrania, które się dokonało przez zejście Chrystusa do ludzkości²⁰, z drugiej zaś zakłada już w pewnym sensie pozytywną odpowiedź ze strony tych, którzy zostali wybrani przez Boga.

Tak więc wybranie wyraża również miłość Boga, który pragnie zbawienia wszystkich ludzi (Rz 1, 16; 1 Tym 1, 15; 2, 2; Tt 2, 11). Właśnie w świetle tych ostatnich tekstów okazuje się, że idei wybrania Bożego nie można interpretować w sposób zacieśniający jakąś liczbę wybranych. Wybrana jest w pewnym sensie cała ludzkość, którą Chrystus, w momencie swego wcielenia, przyjął niejako do siebie.

Miłość Boża jako ostateczna racja naszego wybrania przez Boga jest widoczna w tekście Rz 8, 33; *Któż może wystąpić z oskarżeniem przeciw tym, których Bóg wybrał? W wierszu poprzednim mowa była o Chrystusie, którego Ojciec nie zaoszczędził, lecz wydał za nas*

¹⁹ W związku z tematem wybrania, zob. K. Koch, *Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel*, ZAW 67(1955) 205—226; R. Martin — Achar, *La signification théologique de l'élection d'Israël*, TZ 16 (1960) 331—341; H. Wildeberger, *Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditions-geschichte und Theologie des Erwählungsgedanken*, Stuttgart 1960.

²⁰ Por. T. F. Torrance, *Universalism or Election?* ScotJT 2(1949) 315.

wszystkich. Tak więc wybranie ma tu charakter typowo soteriologiczny i dokonuje się najrzeczywiściej w zbawczej męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Ten sam Ojciec ofiarował Syna i dokonał naszego wyboru. Znowu jest też podkreślona — i to w szczególności — idea nadziei przyszłego zbawienia, nadziei wyrastającej z faktu naszego wybrania przez Boga: nic złego nie może się przytrafić tym, których wybrał sam Pan Bóg.

Gdybyśmy chcieli znaleźć w Starym Testamencie pewne paralele do nowotestamentalnej nauki o wybraniu, musielibyśmy przede wszystkim uwzględnić tekst Pwt 7, 6, gdzie jest powiedziane wyraźnie, że wybranie Izraela dokonało się bynajmniej nie wskutek wielkości tego ludu ani dzięki innym jego cnotom, lecz tylko i wyłącznie przez miłość Boga do ludzi (Por. także Wj 19, 5).

Tak więc w centrum całej nauki o naszym wybraniu przez Boga znajduje się myśl, że wybranie owo, zależy wyłącznie do dobroci i miłości Boga, co pozwala niektórym autorom utożsamiać do pewnego stopnia wybranie z miłością Bożą.

c) Zbawczą inicjatywę Boga Ojca ilustruje nadto w Listach Pawła czasownik „przeznaczyć”, od którego zostało urobione z czasem teologiczne pojęcie przeznaczenia. Czasownik „*προοριζειν*”, poza Dz 4, 28, występuje tylko u Pawła, w sensie zaś wyraźnie soteriologicznym tylko w Liście do Rzymian i do Efezjan²¹. Tym, który przeznacza jest Pan Bóg, przeznaczonymi zaś są zawsze — prócz 1 Kor 2, 7 — ludzie.

W Rz 8, 29—30 idea przeznaczenia pozostaje w ścisłym związku ze wszechwiedzą Boga: *Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to...* Nie ma potrzeby dodawać, że w działaniu Bożym nie ma następstwa chronologicznego czasu; z drugiej strony jednak nie ulega wątpliwości, że poznanie poprzedza akty woli. Tak więc i ludzkość jest poznana po to, by była następnie przeznaczona.

Celem naszego przeznaczenia jest upodobnienie się do Syna, lub raczej upodobnienie nas przez Ojca do Syna: *aby się stali podobni do Syna Jego, który miał być pierworodnym między braćmi* (Rz 8, 29). Decyzja takiego zbliżenia nas do Syna jednorodzonego jest ze strony Ojca niewątpliwym dowodem miłości względem ludzi. W tekście Rz 8, 30 przeznaczenie stanowi jedno z powołaniem Bożym *A których przeznaczył, tych i wezwał...* Bliskość obydwu pojęć, tzn. przeznaczenia i powołania, jest zrozumiała tym bardziej, że cała ludzkość stanowi przedmiot zarówno jednego jak i drugiego aktu Boga: obydwa wyrażają wolę Bożą, która przynajmniej w porządku lo-

²¹ Rzeczownik *προορισμος* (przeznaczenie) w Nowym Testamencie nie występuje w ogóle. W LXX zaś nie ma wcale czasownika *προοριζειν*.

gicznym, jest bardziej zrealizowana w powołaniu niż w przeznaczaniu.

W Ef 1, 5 zapewnia nas Paweł, że *Bóg z miłości i z postanowienia swej woli przeznaczył nas dla siebie na synów przybranych przez Jezusa Chrystusa*. Tekst przypomina mimo woli Rz 8, 29. Nasze zbliżenie się do Boga według tamtej wypowiedzi miało się dokonać przez upodobanie do „obrazu Syna Jego”, tu zaś — wskutek przybrania nas za dzieci Boże. W obydwu tekstach postawą przeznaczania jest miłość, szczególnie jasno uwydatniona w Ef 1, 5.

Temat przeznaczania należy też do treści dwukrotnie cytowanego tekstu Ef 1, 11: *W Nim dostąpiliśmy działu i my, z góry przeznaczeni zamiarem Tego, który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli*. Owo „postanowienie woli Bożej” sprawia, że i przeznaczanie, o którym tu mowa, posiada charakter decyzji nieodwołalnej.

Wspomnieliśmy już o związku, jaki istnieje między wybraniem a przeznaczaniem. Jeśli zaś chodzi o różnice, to bynajmniej nie należy sądzić, że wybranie wyraża pewien element negatywny w działaniu Boga względem ludzi, podczas gdy przeznaczanie oznaczałoby aspekt pozytywny tejże działalności. O tej samej bowiem zbawczej miłości Boga świadczy zarówno przeznaczanie jak i wybranie. Abstrahując tu od rozważań czysto teologicznych co do natury przeznaczania, należy jednak zauważyć, że na pewno nie chodzi żadnemu z autorów natchnionych o przeznaczanie bezpośrednie do chwały wiecznej, lecz raczej o przeznaczanie do otrzymania łask skutecznych. Dlatego to kończąc możemy powtórzyć za F. Pratem, że przeznaczanie oznacza odwieczny i absolutny dekret Boży, logicznie późniejszy od Boskiej „prescientii”, przydzielający człowiekowi w pewnym sensie dobra nadprzyrodzone, lecz nie wprost życie wieczne jako takie²².

d) Z pojęciem przeznaczania często występuje łącznie, oprócz wybrania także temat powołania („klêsis”). Tylko Bóg jest tym, który powołuje, co potwierdza ogólne w Nowym Testamencie przeswiadczenie, że cała inicjatywa zbawienia należy do Ojca. W kontekstach soteriologicznych powołanie zdaje się tworzyć stadium, które logicznie następuje po wybraniu nas przez Boga.

Na ogół wiara jest tą rzeczywistością, do której Bóg nas powołuje²³, lecz zdarza się i tak, że mówiąc o powołaniu, Paweł spojrzaniem retrospektywnym sięga aż do „prehistorii” naszego zbawienia.

I tak np. według Rz 8, 28 *miłujących Boga wszystko wspomaga ku dobremu, tych, którzy z postanowienia zostali wezwani*. Wzmianka „postanowienia” opisanego tak dokładnie w Ef 1, 3 — 14 umieszcza nasze powołanie także w perspektywie wieczności. Tę samą myśl

²² Por. *La théologie de saint Paul*, I, 509—510.

²³ 1 Kor 1, 26; 7, 20; Ef 1, 18; 4, 1. 4; Flp 3, 14; 2 Tes 1, 11.

w 2 Tym 1, 9 wyrażają słowa: *według danej mocy Boga, który nas wybawił i wezwał wezwaniem świętym, nie dzięki naszym czynom, lecz stosownie do własnego postanowienia i łaski, która nam dana została w Chrystusie Jezusie przed wiecznymi czasami*. Wyrażenie „według własnego postanowienia” oznacza, że powołanie jest jakoś zawarte już w samym zbawczym dekreście Boga.

Czasem „powołani” znaczy tyle co „odkupieni”, „uświęceni” i to właśnie wiąże się z teologią Starego Testamentu, wedle której Izrael, z powodu swego powołania, uchodził za lud „oddzielony od świata” (Pwt 7, 6; 14, 2, 21; 26, 19; 28, 9; Wj 19, 6) i przeznaczony do pielęgnowania prawdziwego kultu Bożego. Dlatego też i w Nowym Testamencie „powołani” nazywają się „ludem świętym” (1 P 2, 9) lub „świętymi w Chrystusie Jezusie” (Rz 1, 7; 1 Kor 1, 2).

Jak wybranie, tak też i apel Boży zależy tylko od łaskawości i dobroci Boga; *który nas wybawił i wezwał — zapewnia św. Paweł — wezwaniem świętym, nie dzięki naszym czynom, lecz stosownie do własnego postanowienia i łaski* (2 Tym 1, 9). Podobnie w Rz 9, 12 mowa jest o absolutnej wolności Boga, który nie z uczynków, ale z woli swego powołania zsyła ludziom przeróżne dobrodziejstwa. To też i tytuł, który Paweł sobie przypisuje: „powołany apostoł” (Rz 1, 1; 1 Kor 1, 7) zakłada miłosierdzie Boże okazane Szawłowi w sposób szczególny pod Damazkiem.

Jeśli chodzi o stosunek powołania do wybrania, to należy zauważyć, iż różnicy między tymi dwoma dobrodziejstwami Bożymi Paweł nie podkreśla tak bardzo jak np. Mateusz, u którego czytamy: *Albowiem wielu jest wezwanych, lecz mało wybranych* (22, 14)²⁴. Wybrani — jeśli chodzi o wiernych — w teologii Pawła utożsamiają się z powołanymi. Zarówno wybranie jak i wezwanie wcale nie powinno nasuwać myśli, że Bóg, jednych w sposób szczególny kocha, drugich zaś świadomie i jawnie opuszcza. Należy jednak pamiętać, że „wybranymi” i „powołanymi” zwykle Pismo nazywać będzie tylko tych, którzy odpowiedzieli pozytywnie na wybranie lub apel Boży i przyswoili sobie jakoś owoce zbawczej męki Jezusa. Myśl ta ukazuje się aż nazbyt wyraźnie w 1 Kor 26—31. Jednakże patrząc na całą sprawę od strony Boga, apostoł zwykł również odróżniać do pewnego stopnia wybranie i powołanie jako dwa etapy w urzeczywistnieniu ekonomii zbawienia.

Kończąc zauważmy, że wszystkie przeanalizowane dotąd terminy wyrażające ideę zbawczej woli Boga, nie są zwykłymi tylko synonimami. Każdy z nich wyraża jakiś inny aspekt Bożego chcenia.

²⁴ W związku z tym tekstem zob. E. Driessen, *De auxilio Dei et de salute hominis apud S. Paulum*, VD 20(1940) 304; M. Brunec, *Multi vocati — pauci electi*, VD 26(1948) 88—97; 129—144; 277—299.

To prawda, że czasownik „przeznaczać” pozostaje w bezpośrednim związku z wyrażeniem „upodobanie woli Jego” i z rzeczownikiem „dekret”, „postanowienie Boga”, lecz wniosek stąd płynący nie powinien prowadzić do stwierdzenia braku jakichkolwiek różnic między tymi pojęciami. Paweł chce pokazać, że przeznaczenie człowieka jest skutkiem wielokształtnej, lecz do jednego zmierzającej woli Boga.

Lecz tym, co owe tematy łączy, jest niewątpliwie miłość, łatwo dostrzegalna we wszystkich prawie uwzględnionych dotychczas tekstach.

Można by też zapytać, dlaczego tak mocno akcentuje Paweł ideę zbawczej woli Ojca. Trzykrotny nawrót do tego tematu w Ef 1, 3—14, by nie cytować innych tekstów, nie może być uważany za chęć stworzenia tylko pewnego refrenu po to, by poszczególne fragmenty tego tekstu lepiej były uwydatnione.

Jako pierwsza odpowiedź nasuwa się mniemanie — słuszne bez wątpienia — iż Paweł chciał wszczepić głęboko w umysły słuchaczy myśl, że inicjatywa zbawienia ludzkości należy do Boga Ojca.

Prócz tego Apostoł usiłował wykazać, że zbawienie ludzi jest przedmiotem nie tylko woli, lecz także odwiecznej miłości Boga. Wszystko, czego dokonał Syn, stało się z upodobania woli Ojca. To właśnie prowadzi do trzeciej myśli, którą można wyrazić słowy: jedność Ojca i Syna w planach zbawienia człowieka. Być może kryją się w takim ujęciu pewne akcenty polemiczne przeciwko żydującym, którzy Boga samego uważali za ostateczną przyczynę wszystkich zjawisk i rzeczy. Pomniejszychali świadomie wkład Chrystusa w dzieło naszego zbawienia. Ów tak dosadnie uwzględniony temat zbawczej woli Boga stanowił też zapewne źródło wielu pouczeń, które były przeznaczone dla chrześcijan nawróconych z hellenizmu. Tym ostatnim, nie mniej niż żydującym, należało również wyłożyć harmonię dwu Testamentów. Gdy bowiem „iudaizantes” zbyt wielkie nadzieje pokładali w Prawie, chrześcijanie nawróceni z pogaństwa, wskutek dawnej niechęci do Żydów, nie doceniali jak należało całej teologicznej treści Starego Testamentu. Niech więc wiedzą, że swoje zbawienie, podobnie zresztą jak i Żydzi, zawdzięczają jednakowej w obydwu Testamentach, pełnej miłości, woli Boga Ojca.

Może też właśnie chrześcijanom nawróconym z pogaństwa, pragnął Paweł przedstawić autentyczną koncepcję prawdziwego Boga, który nie tylko pozwala, by ludzie do Niego przyszli, lecz sam zstępuje do ludzi. W stosunkach zaś z Bogiem to nie człowiek działa pierwszy, jeno zawsze Bóg jest w was sprawcą chcenia i działania dla (spełnienia Jego) woli (Flp 2, 13).

III

ODWIECZNOŚĆ I SUWERENNOŚĆ ZBAWCZEJ INICJATYWY BOGA

Mówiąc o wybraniu nas przez Boga cytowaliśmy między innymi następujące słowa św. Pawła: *W Nim bowiem nas wybrał przed założeniem świata* (Ef 1, 4). Zatrzymajmy się obecnie przy drugiej części tego wyrażenia, tj. przy słowach *przed założeniem świata*. Treść teologiczna tej formuły zdaje się odgrywać bardzo zasadniczą rolę w Pawłowej koncepcji odwieczności planów zbawienia.

1. Dwie formuły

Na oznaczenie przeszłości, która czasami, przez swą odległość jest synonimem wieczności, Nowy Testament używa między innymi dwu następujących wyrażeń: pro (apo) katabolēs kosmou i apo (pro) aiōnos, aiōniōn),

a) Formuła pierwsza u synoptyków znana jest tylko Mateuszowi (13, 35; 25, 34) i Łukaszowi 11, 50; spotykamy ją nadto kilka razy u św. Jana (17, 8. 24; Apok 13, 8); jest do zanotowania u Pawła (Ef 1, 4) oraz w liście do Hebr 4, 3 i w Pierwszym Liście św. Piotra (1, 20).

We wszystkich złożeniach z apo, katabolēs oznacza nie wieczność jako taką jeno moment stworzenia, założenia świata.

Tak np. u Mt 13, 35 mowa jest o przepowiadaniu przez proroków rzeczy ukrytych od założenia świata. Chodzi tu zresztą nie o słowa samego ewangelisty, lecz o cytat Ps 77, 2, lub dokładniej jego części znajdujące zastosowanie w tym kontekście.

W tekście Mt 25, 34 czytamy: *błogosławieni Ojca niebieskiego zapraszani są w dzień sądu ostatecznego do objęcia królestwa, które im było przygotowane od założenia świata*. O prorokach jest też mowa u Łk 11, 50. Piętnując obłudę faryzeuszy mówi Chrystus o krwi proroków, która przez to plemię jest wylana od stworzenia świata.

W Hebr 4, 3 mowa o *dziełach, które były dokonane od stworzenia świata*, a w Obj 13, 8 wzmiankowani są mieszkańcy ziemi, których *imię od stworzenia świata nie jest zapisane w księdze żywota*, co powtarza się prawie dosłownie w Obj 17, 8²⁵.

²⁵ Wyrażenie apo katabolēs kosmou w tekście tym należy wiązać nie z participium esphagmenou, lecz z czasownikiem gegraptaí. Por. E. B. Allo, *Saint Jean L'Apocalypse* (Etudes bibliques). Paris 1933 3, 209; J. Bonsirven, *L'Apocalypse de saint Jean* (Verbum Salutis XVI), Paris 1951, 224, nota 1; A. Jankowski, *Apokalips świętego Jana, Wstęp — przekład z oryginału — komentarz* (Katolicki Uniwersytet Lubelski: Pismo święte Nowego Testamentu w 12 tomach, t. 12), Poznań 1959, 216.

W trzech innych tekstach nowotestamentalnych katabolē poprzedzone przymikiem pro oznacza wieczność.

I tak u J 17, 24 czytamy *Ojczy, chcę, aby i ci, których mi daleś byli ze mną tam, gdzie ja jestem, aby oglądali chwałę moją, jaką im daleś, boś ty mnie umiłował przed stworzeniem świata.*

W liście do Efezjan (1, 4) św. Paweł mówi o wybraniu nas przez Boga przed stworzeniem świata, według zaś 1 P 1, 20 Chrystus jako Baranek był przeznaczony przed stworzeniem świata, na śmierć dla naszego zbawienia²⁶.

b) Znacznie rzadszy pod względem użycia jest w Nowym Testamencie termin aiōn, przy czym kompozycja pro aiōnos w ogóle nie występuje. Spotyka się natomiast kilka razy wyrażenie ap'aiōnos i ono zdaje się również posiadać niekiedy sens zwrotu pro aiōnos. Tak np. u Łk 1, 69—70 czytamy: *I moc zbawczą wzbudził w domu sługi swego, Dawida, jak od wieków (ap'aiōnos) zapowiadał był przez usta świętych proroków swoich.* W znanym nam już, zupełnie analogicznym tekście Łk 11, 50 będzie użyty ten sam przymiek apo, lecz w połączeniu z rzeczownikiem katabolē. Podobnie Dz 3, 21 mówią o odnowieniu wszechrzeczy, co przepowiedział Bóg od wieków przez usta świętych proroków swoich. Wreszcie w Dz 15, 18 cytowane jest prorocтво Amosa 9, 11—12, po którym następuje, różnie zresztą przez różne manuskrypty zaświadczone, wyrażenie: *mówi Pan, który sprawia, że znane to jest od wieków (hina gnōsin hamatis akousta epoiesen tauta ap'archēs).* Znowu dochodzi do głosu temat „przepowiadania od wieków”. Tak więc zwrot ap'aiōnos używany jest w Nowym Testamencie tylko przez Łukasza i tylko w tekstach, które mówią o „dawności” przepowiadaniu proroków”. Wyrażenia tego, jak widać, nie można tłumaczyć zbyt dosłownie. Mamy tu bowiem do czynienia nie tylko z „odwiecznością” co raczej właśnie z „dawnością”²⁷.

Specjalnie potraktować należy tekst Kol 1, 26, gdzie rzeczownik aiōn występuje w liczbie mnogiej i jest nadto wzmocniony zwrotem synonimicznym kai apoton genon. Obydwa wyrażenia służą na określenie przeszłości, w której zakryte były przed ludźmi zbawcze plany Boga. Treści obydwu zwrotów przeciwstawia się przyszłość nyn jako wyraz terażniejszości, w której tajemnice Boże zostały objawione ludziom, *kiedy to w Chrystusie wieczność wkroczyła do czasu*²⁸. Podobny, soteriologiczny sens posiadają dwa inne teksty

²⁶ Ideę wieczności wyraża też w pewnym sensie tekst J 9, 32, w którym mowa jest o tym, że od wieków (ek tou aiōnos) nie słyszano, aby kto ślepemu od urodzenia wzrok przywrócił. Jest to jedyny zresztą przypadek użycia przymiaka ek- zamiast pro- w połączeniu z rzeczownikiem aiōn.

²⁷ Por. O. Cullmann, *Christ et le temps*, dz. cyt. 43 ns.

²⁸ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła. Do Fili-*

Pawła, tzn. 2 Tym 1, 9 oraz Tt 1, 2. Występuje w nich jednak nie sam rzeczownik *aion*, lecz urobiony odeń przymiotnik *aionios*.

W 2 Tym 1, 9 mowa jest o łasce, danej nam w Chrystusie *Jeżusie przed wiekami*. Zwróćmy uwagę na zmianę przymyka: pro zaamiast częstszego *apo*, co sprawia, że cały zwrot wyraża idee nie tyle „dawności”, co raczej „odwieczności”. Według Tt 1, 2 życie wieczne zostało obiecane przed wiekami przez nieomylnego Boga. Tekst, zarówno brzmieniem samej formuły, jak i treścią jest bardzo zbliżony do 2 Tym 1, 9.

2. Suwerenność, odwieczność, miłość

Obydwe wspomniane wyżej formuły występując w kontekstach zbawczego działania Boga oznaczają przede wszystkim absolutną suwerenność Boga tak pod względem czasu, jak wobec ewentualnych zasług ze strony człowieka. To, co powiedział Paweł o Jakubie i Ezawie odnosi się do całej ludzkości: *Bo gdy one jeszcze się nie urodziły nic dobrego czy złego nie uczyniły — aby niewzruszone pozostało postanowienie Boże, powzięte na zasadzie wolnego wyboru, powiedziano jej: starszy będzie służyć młodszemu* (Rz 9, 11).

Z drugiej jednak strony tego rodzaju wypowiedzi soteriologiczne nasuwają problem swoistej „chronologii” dzieła odkupienia. Piszemy „swoistej” umieszczając nadto chronologię w cudzysłowie, gdyż nie ma w Bogu żadnego następstwa czasu²⁹. Szczególnie zaś ponadczasowy charakter mają jego zamiary względem człowieka. Tym nie mniej użycie, i to tylokrotne, zwrotów o znaczeniu „chronologicznym” przy opisach odkupienia zdaje się zdradzać jakieś świadome zamiary i konkretne myśli teologiczne autorów natchnionych³⁰. Cóż by to były za myśli?

Jedną z nich — i tą tylko zajmiemy się w naszych rozważaniach — dotyczy przedwieczności zamiarów Bożych mających przybliżyć jednak jak najbardziej stworzenie ku Stwórcy. Wyjątkowo chyba syntetycznie sprawę tę ujmuje św. Paweł w Kol 1, 26. 27. Z kontekstu jasno wynika, że chodzi o ekonomię zbawienia, zakrytą od wieków, ujawnioną zaś w osobie Chrystusa. Istotną treścią owej tajemnicy miało być „bogactwo Chwały” przygotowane ludziom od wieków. Cała ekonomia zbawienia nazwana gdzie indziej przez Pa-

pian — *Do Kolosan* — *Do Filemona* — *Do Efezjan*. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz KUL: Pismo święte Nowego Testamentu w 12 tomach — tom 8, Poznań 1962, 249.

²⁹ Por. J. F. Bonfroy, *La primauté du Christ selon l'Écriture et la tradition*, dz. cyt. 418 nss. W związku z biblijną problematyką czasu, zob. L. R. Stachowiak, *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, RBL 17(1964) 291—303.

³⁰ Tamże.

wła łaską daną nam przed wiecznymi czasami (2. Tym 1, 9)³¹. Tę samą myśl pozytywnego działania Boga, który przysparzył nam siebie „przed założeniem świata”, wyraża Paweł w Ef 1, 4, gdy mówi o wybraniu nas do świętości i czystości w obliczu Boga.

W 1 P 1, 20 mowa jest o poznaniu, przewidzeniu nas przed stworzeniem świata. Wiadomo jednak, że owo poznanie, zwłaszcza w kontekstach soteriologicznych nie oznacza aktu wyłącznie intelektualnego, lecz suponuje współudział woli i serca. Jest to tak zwana „praecognitio approbativa”.

Mt 25, 34 zdaje się nawiązywać do tego samego tematu, gdy mówi o królestwie niebieskim przygotowanym dla sprawiedliwych „od założenia świata”.

Dwa spośród wymienionych tekstów (Ef 1, 4; Kol 1, 26—27) w ogóle nie wspominają o grzechach ludzi. Co prawda są ludzkie upadki wzmiankowane w kontekście następującym (Ef 1, 7) albo poprzedzającym Kol 1, 21. 22), lecz może to właśnie dlatego wcześniej jeszcze podkreśla się przedwieczność działania Bożego, aby się komuś wydało, że jest ono jakoś uwarunkowane postępowaniem człowieka. Przypomina się znów mimo woli tekst Rz 9, 11.

Formuły apo (pro) kataboles kosmou lub apo ton aiōnōn określają nie tylko absolutny charakter wszechwiedzy Bożej, lecz także całkowitą niezmiennność Bożych planów. W tym miejscu warto zauważyć, że wszystkie wspomniane wyżej teksty wprost lub pośrednio mówią o miłości Boga względem ludzi.

I tak — w związku z Ef 1, 4 — miłość Boga jest ostatecznym motorem wybrania zarówno Izraela w Starym Testamencie, jak i całej ludzkości według Nowego Prawa³².

To samo można powiedzieć o zbliżonym do wybrania powołaniu (2 Tym 1, 9). Stanowcze wykluczenie naszych uczynków jako ewentualnego tytułu do uzyskania łaski wybrania, sprawia, że to ostatecznie może być uznane za dzieło tylko i wyłącznie miłości Bożej.

„Chcienie” Boże wspomniane w Kol 1, 27 zostało wyrażone czasownikiem *ethelēsen*, o którym wiadomo, że oznacza nie decyzję poprzedzoną pewnymi refleksjami, jak np. *boulesthai*³³, lecz jakby żywiołowe pragnienie zwane czasem inaczej potrzebą serca.

Ci, których, według Mt 25, 34, zwywa Chrystus do królestwa przygotowanego od stworzenia świata, są nazwani błogosławionymi

³¹ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt. s. 249; J. Cambier, mówi przy tej okazji o „la stabilité du dessein de Dieu et l'éternité de son amour”. *La Bénédiction d'Eph 1, 3—14*, ZNW 54(1963) 70.

³² Por. J. T. Trinidad, *The Mystery Hidden in God (Eph 1, 3—14)*, Bib 31(1950) 1—26; W. Bieder, *Das Geheimnis des Christus nach Epheserbrief*, TU 11(1955) 329—344.

³³ Por. K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul* (Analecta biblica 15), Roma 1961, 169—176.

Ojca. Nie ma potrzeby dowodzić, ile miłości równie ojcowskiej kryje się pod tym tytułem *eulêgomenoi*.

O idei miłości, którą suponuje *participium proeognomenou* (1 P 1, 20) mowa już była wyżej.

Tak więc wszystkie wspomniane teksty w zasadzie opisują tę samą dobroczynną miłość Boga. Odwieczność owej miłości ma zarazem wyrażać jej absolutną niezmiennność. Grzech pierwszego człowieka w niczym nie zmienił tego samego, miłością podyktowanego nastawienia Stwórcy do stworzenia. Miłość Boga względem ludzi jest absolutnie niezależna od takiej czy innej postawy tych ostatnich. *Ukochał nas* — mówi Paweł — *gdyśmy jeszcze byli grzesznikami* (Rz 5, 8; por. Ef 1, 4). Z tego jednak nie wynika, że miłość owa jest tak samo skuteczna wobec grzesznika, jak i sprawiedliwego. Człowiek jest w stanie „oprzeć się” działaniu miłości Bożej, lecz to właśnie suponuje zmianę nie w Bogu, jeno w człowieku. Dlatego prosi św. Paweł Koryntian: *Tak więc w imieniu Chrystusa spełniajmy posłannictwo jakby Boga samego. W imieniu Chrystusa nalegamy: pojednajcie się z Bogiem* (2 Kor 5, 20). Prawda to, że człowiek sam nie może się pojednać z Bogiem. Inicjatywa należy w tym wypadku wyłącznie do Stwórcy. Lecz „*reconciliatio*” nie dokonałaby się na pewno, gdyby nie zaszła w człowieku zmiana polegająca na czynnym zwróceniu się ku miłości Boga.

Niedostateczne uwzględnienie tego rysu miłości Bożej prowadzi do fałszywego pojęcia odkupienia jako ekspiacji. W rzeczywistości ekspiacja za grzechy nie na tym polega, że Pan Bóg, prześlagnany ofiarą złożoną przez Chrystusa, zmienia swe wewnętrzne nastawienie do człowieka: jego „złość” i „gniew” przeradzają się w uczucia przyjaźni względem człowieka. Znowu musimy zaznaczyć z całym naciskiem, że zmiana dokonuje się nie w Bogu, jeno przy pomocy Bożej, tylko i wyłącznie w człowieku, a polega na rzeczywistym zniszczeniu grzechu, co czyni człowieka miłym w „oczach” Bożych. W ten sposób przez Chrystusa i w Chrystusie urzeczywistnia się, oparte na odwiecznej miłości (1 J 4, 8) przebaczenie win i pojednanie się Boga z ludźmi. Zanotujmy wreszcie fakt ze wszechmiar godny uwagi: oto tej samej formuły, która występowała w opisach odwieczności działania Bożego względem ludzi, użyje św. Jan (17, 24) mówiąc o miłości Ojca do Syna: „Ojczy, chcę, aby ci, których mi dałeś, byli ze mną tam, gdzie ja jestem, aby oglądali chwałę moją, jaką im dałeś, boś ty mnie umiłował przed stworzeniem świata”.

Tak więc można zakończyć stwierdzeniem, że miłość Boga nie zna żadnych zakłóceń od strony Boga jako podmiotu miłującego. Poczęta przed stworzeniem świata, lub dokładniej jak wszystko w Bogu, odwieczna, obejmuje najprzód syna a w nim wszystkich ludzi, których przeznaczył Bóg dla siebie na synów przybranych

przez Jezusa Chrystusa (Ef 1, 5), lub jak chce inny tekst — których wezwał Bóg *świętym wezwaniem nie dla uczynków, ale według postanowienia i łaski danej nam w Chrystusie Jezusie przed wiekui-stymi czasy* (2 Tym 1, 9).

Warszawa

Ks. KAZIMIERZ ROMANIUK

Ks. Feliks Grylewicz, Lublin

INTERPRETACJA APOKALIPSY ŚW. JANA.

Zrozumienie tego, co jest treścią Apokalipsy całej i poszczególnych jej części napotykało dawniej i napotyka jeszcze dziś ciągle takie trudności, z jakimi nie spotykamy się przy żadnej innej księdze Nowego Testamentu. Równocześnie zaś stwierdzamy, że do wyjaśnienia Apokalipsy zabierało się więcej pisarzy, aniżeli do komentowania innych biblijnych ksiąg. W ciągu wieków ci właśnie egzegeci niejednokrotnie opierający się na subiektywnych kryteriach wypowiedzieli się i rozpowszechnili tak wiele opinii nie mających prawie żadnych podstaw, że wytworzył się z tego chaos, w którym z wielkim trudem tylko zorientować się można¹. Zorientowanie się zaś jest tym trudniejsze, że kierunki interpretacji Apokalipsy u żadnego z autorów nie występują w formie czystej.

U najstarszych autorów chrześcijańskich występują równocześnie dwa kierunki interpretacji Apokalipsy. Kierunek chiliastyczny lub milenarystyczny mówił o Apokalipsie jako o dziele prorockim wyznaczającym dzieje Kościoła i świata, z tym jednak, że zwolennicy chiliaizmu np. Hipolit przed końcem świata spodziewali się tysiącletniego pełnego władania Chrystusa Pana nad światem. Drugi kierunek, którego głównym przedstawicielem był Orygenes i Metodiusz, wszystkie szczegóły, o których mówi Apokalipsa interpretował w sposób alegoryczny. W natchnionym dziele św. Jana Orygenes widział podstawy do ascetycznych pouczeń dla wiernych, dlatego apokaliptyczne obrazy jego zdaniem były symbolami tylko cnót, wad itp.

W chrześcijańskiej starożytności powstał jeszcze trzeci kierunek interpretacji Apokalipsy, tzw. *recapitulatio*. Podstawową zasadą tego kierunku było twierdzenie, że różne apokaliptyczne obrazy nie podają różnej treści, ale mówią o tym samym, a wnoszą tylko pewne uzupełnienia, nowe aspekty; że mówią one o wycinkach dziejów mając na uwadze ich całości. Kierunek ten reprezentował Augustyn, a jeszcze obecnie w katolickiej egzegezie uznaje się jego dużą wartość.

Egzegeci całego średniowiecza byli przekonani, że najlepsza jest ta interpretacja Apokalipsy, której zarysy podali: cysters Joachim