



„Dzięki Bogu za Jego dar niewypowiedziany”

(2 Kor 9, 15)

Boże dary i ludzka odpowiedź

Prace osób związanych z Katedrą Teologii Biblijnej

Redakcja

ks. Wiesław Alicki

**„Dzięki Bogu za Jego dar niewypowiedziany”
(2 Kor 9, 15)
Boże dary i ludzka odpowiedź**

Prace osób związanych z Katedrą Teologii Biblijnej

Książki związane z działalnością Katedry Teologii Biblijnej:

Beskur Z. i in., *Matce Chrystusa*, red. T.M. Dąbek, Kraków 2001.

Stachowski G. i in., „*Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny*” (Łk 6, 36), red. T.M. Dąbek, Kraków 2002.

Lachowicz O. i in., „*Utwierdzaj twoich braci*” (Łk 22, 32), red. T.M. Dąbek, Kraków 2003.

Szarlej J. i in., „*Jawicie się jako źródła światła w świecie*” (Flp 2, 15), red. T.M. Dąbek, Kraków 2010.

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny
Katedra Teologii Biblijnej

**„Dzięki Bogu za Jego dar niewypowiedziany”
(2 Kor 9, 15)
Boże dary i ludzka odpowiedź**

Prace osób związanych z Katedrą Teologii Biblijnej

red. ks. Wiesław Alicki

Kraków 2020

Recenzja wydawnicza

dr hab. Jolanta Szarlej, prof. Akademii Techniczno-Humanistycznej
w Bielsku Białej

ks. dr hab. Bogdan Zbroja, prof. UPJPII

Korekta

Katarzyna Kastelik

Skład, projekt okładki

Justyna Kastelik

Projekt finansowany z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie przyznanej
przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2020.

Copyright © 2020 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-875-7 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7438-876-4 (wersja online)

DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374388764>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel. (12) 422 60 40, e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl

Wstęp

Kolejny, piąty tom prac osób związanych z Katedrą Teologii Biblijnej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie przedstawiamy w roku życia konsekrowanego. Zgodnie z tradycją zapoczątkowaną przez o. prof. Augustyna Jankowskiego OSB nie proponuje się seminarzystom tematów prac magisterskich według założonego programu, ale powstają one zależnie od ich osobistych zainteresowań. Pokazuje to bogactwo zagadnień poruszanych w Biblii, w której szukamy odpowiedzi na pytania związane z naszym życiem w konkretnej sytuacji, w konkretnym czasie i miejscu.

Bóg nieustannie obdarza człowieka – życie religijne ludzi ma być świadomą odpowiedzią na Jego miłość. Rozważymy różne dary, jakie otrzymujemy od Boga, który pozwala nam się poznawać, pokazuje drogę życia prowadzącą do pełnej jedności z Nim, działa w Kościele, który założył Jego Jednorodzony Wcielony Syn.

W pierwszym opracowaniu ks. mgr Władysław Takuśki opowie o kontekście literackim i strukturze opisu powołania Abrahama, w drugim mgr lic. Danuta Gaida omówi zachowywanie przykazań odnoszących się do czci Boga jako wyraz miłości Izraela do Boga i wierności zawartemu przymierzu (Wj 20, 1–11). W tekście trzecim o. mgr Maciej Pawlik OSB zainteresowany szczególnie Księgą Jeremiasza przedstawi próbę rekonstrukcji starotestamentalnego modelu antropologii na podstawie Lm 3, 1–33, w czwartym ks. mgr Marcin Bradtke, przygotowujący się w czasie pisania magisterium do pracy w USA, zajmie się Jezusową deklaracją „Ja Jestem” jako świadectwem Jego Boskiej godności i równości z Ojcem.

W piątym artykule ks. mgr Tomasz Bochnak pochylił się nad Eucharystią jako uobecnieniem Jezusowego daru pokoju w Ewangelii św. Jana, w szóstym o. mgr Paweł Subik OSPPE omówi Nowe Prawo w Chrystusie, w siódmym teście mgr lic. Małgorzata Walczak (na podstawie pracy pisanej pod kierunkiem ks. dr. Wiesława Alickiego) przedstawi naukę św. Pawła o mądrości, której uosobieniem jest Chrystus.

Ważnym zagadnieniom godności i powołania kobiety poświęcona jest publikacja pt. *O zamyśle Bożym względem kobiety* – praca s. Bernadety Kłaty OSB ap, klauzurowej siostry benedyktynki od nieustającej adoracji Najświętszego Sakramentu z klasztoru w Warszawie, związanej przez wiele lat ze śp. o. prof. Augustynem Jankowskim, oraz tekst żyjącego w małżeństwie mgr. Kazimierza Batora *Nowatorstwo postawy Jezusa wobec kobiet*.

Ks. mgr lic. Wojciech Dzioboń z seminarium ks. prof. Bogdana Zbroi przedstawi *Znaczenie teologiczne tytułu Κύριος Ἰησοῦς w Corpus Paulinum*. O. mgr Paweł Bielak OSPPE omówi troskę św. Pawła o jedność w Kościele w Koryncie, ks. adiunkt dr Wiesław Alicki w artykule *Paweł w świecie bez granic* ukaze model duszpasterza na tle różnych sytuacji granicznych, natomiast o. Tomasz Dąbek przybliży myśl św. Pawła o tym, co najważniejsze w chrześcijańskim życiu.

Publikacja prac pokazuje wartość kilkuletniego trudu absolwentów i osób związanych z katedrą oraz stanowi okazję do zapoznania się z poruszaną tematyką i stosowanymi metodami naukowego studium Biblii. Ich treść jest też okazją do refleksji nad własnym pojmowaniem Bożych darów i odpowiedzialności, jakie na nie dajemy. Życie konsekrowane to konsekwentne wypełnianie obietnic, jakie wszyscy składamy na chrzcie. Warto, by nie tylko osoby konsekrowane, ale wszyscy wierni dążący do dojrzałości w wierze coraz lepiej rozumieli swoje powołanie i konsekwentnie je pełnili.

Tommasz M. Dąbek OSB

Ks. Władysław Takuński

Kontekst literacki i struktura opisu powołania Abrahama (Rdz 12, 1–3)

Opowiadanie o historii Abrahama ma szczególne znaczenie. Z jednej strony jest pomostem pomiędzy prologiem a epoką patriarchów; przechodzi ze skali globalnej do życia poszczególnych osób; od wielu narodów do jednego; a z drugiej strony powołanie Abrahama jest punktem odniesienia do wszystkich wydarzeń jego życia. W niniejszym artykule zbadany zostanie kontekst literacki i struktura opisu powołania Abrahama. Jednakże istotnym aspektem, który przyczynia się do lepszego poznania narracji o Abramie, jest uwzględnienie naukowych badań na temat historyczności patriarchów, a w szczególności patriarchy Abrahama. Jest to niezbędny element do ujęcia starożytnej perykopy z punktu widzenia naszych czasów.

1. Naukowe badania historyczności patriarchów

Znajomość poglądów głoszonych przez czołowych biblistów przyczynia się do lepszego zrozumienia omawianego kontekstu literackiego. Debata naukowa na temat historyczności patriarchów rozpoczęła się pod koniec XIX wieku. Pierwszą hipotezę postawił autor teorii źródeł¹, nie-

¹ Teoria źródeł, zwana też hipotezą źródeł, teorią czterech źródeł, teorią JEDP, hipotezą dokumentów, wyjaśnia poniekąd genezę Pięcioksięgi. Polega ona na tym, że z używania innych imion Boga i rozbieżnościach w stylu literackim wnioskuje o tym, kiedy tekst mógł być napisany lub zredagowany, co stanowi pewnego rodzaju dokument. Rozróżnia zatem cztery dokumenty: J – jahwistyczny, używa imienia Boga Jahwe, charakteryzuje się stylem żywym, opisującym szeroko pojętą historię, jest najstarszym tekstem pochodzącym z cza-

miecki biblista, luteranin, Julius Wellhausen² (1844–1918), twierdząc, że możliwe jest jedynie zrozumienie epoki, w której spisano patriarchalne opowieści z okresu monarchii, natomiast wiedza historyczna dotycząca postaci patriarchów jest niemożliwa do uzyskania. Z jego teorii wynika, że Abraham nie był postacią historyczną, a – z największym prawdopodobieństwem – stworzoną przez autora. Ojciec krytyki formalnej, badań historii form i gatunków literackich, luteranin, niemiecki teolog Hermann Gunkel (1862–1932) kontynuował tę myśl, traktując wątki patriarchalne jako swego rodzaju opowieści ludowe, będące echem dawnych czasów. Według niego były one tak dalece zmieszane z fantazją, że nie mogły stanowić wiarygodnego źródła dotyczącego wydarzeń i miejsc związanych z osobami patriarchów.

W połowie XX wieku pojawiło się całkiem nowe podejście, odbiegające od wcześniej stawianych tez, rzucające nowe światło na kwestię historyczności patriarchów. Przyczyniły się do tego niezwykle odkrycia epigraficzne oraz archeologiczne, a także zmiany w ogólnych zarysach historii biblijnego tekstu. Chociaż nurt ten pojawił się już w latach trzydziestych XX wieku, to jednak dopiero po ważnych odkryciach archeologicznych uzyskano dowody, które przewyższyły twierdzenia stworzone jedynie na podstawie odczytywania tekstu biblijnego.

sów monarchii Dawida i Salomona; E – elohizyczny, posługuje się imieniem Boga Elohim i uwzględnia moralne, duchowe i osobowe postawy ludzi, powstaje podczas upadku Samarii; D – deuteronomiczny, z czasów króla Jozjasza, styl bardziej precyzyjny, ujawniający się zwłaszcza w Księdze Powtórzonego Prawa; P – kapłański, zajmuje się centralizacją kultu, znaczeniem przysięgi, kodeksem ofiar składanych w Świątyni Jerozolimskiej i prawem czystości kultowej, pochodzi z czasów Ezdrasza po niewoli babilońskiej (Kpł 1 – 7; 11 – 15; 18). Syntezy hipotezy źródeł dokonał Julius Wellhausen, opierając się na pracy swych poprzedników, takich jak: Baruch Spinoza, Richard Simon, Henning B. Witter, Jean Astruc, Wilhelm de Wette, Hermann Hupfelda, Abraham Kuenen, Alexandre Gedeses, Johann Severin Vater, Heinrich Ewald, Johann J. Stahlin, Friedrich Bleek. Ponadto trzeba wspomnieć, że obecnie ta klasyczna teoria źródeł jest kwestionowana i okazuje się, że nie wystarcza do rozwiązania genezy Pięcioksięgu. Nowe ujęcia podkreślają rolę ideologii i skupiają się na źródle H, którego termin pochodzi od niemieckiego słowa *Heiligkeitsgesetz*, a dotyczy Kodeksu Świątości z Księgi Kapłańskiej. Jednakże jak dotąd nie wypracowano rozstrzygnięcia tego tematu.

² Przedstawił swą krytykę źródeł w dziele *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (1878) i w *Prologomena zur Geschichte Israels* (1883).

Czołowymi biblistami nurtu opartego na poszukiwaniu dowodów historyczności ery patriarchalnej za pomocą odkryć archeologicznych byli: William F. Albright (1891–1971), amerykański archeolog, erudyta bibliistyki, filolog; Nelson Glueck (1900–1971), rabin, archeolog; następnie: George E. Wright (1909–1974), profesor Starego Testamentu i biblijnej archeologii, ekspert starożytnego Bliskiego Wschodu; John Bright (1909–1995), teolog, uczony biblista, autor wielu książek, w tym niezwykle istotnej dla tematu książki *Historia Izraela*, wydanej po raz pierwszy w 1959 roku, która upowszechniła osiągnięcia archeologii biblijnej w Ameryce. Omawiając temat, należy również wspomnieć wiodących rzeczników tego nurtu. Byli to: Cyrus H. Gordon (1908–2001), znawca kultur Bliskiego Wschodu i języków starożytnych; Ephraim A. Speiser (1902–1965), asyriolog. Ta „amerykańska szkoła” otrzymała największe poparcie od francuskiego archeologa Rolanda G. de Vaux (1903–1971), dominikanina, który przewodził katolickiej grupie pracującej nad badaniem zwojów znad Morza Martwego. W swoim dwutomowym dziele *Starożytny Izrael* opisał on wszystkie aspekty odkryć archeologicznych, odsłaniających historię starożytnego Izraela. Drugim uczonym, będącym orędownikiem tych teorii, był Harold H. Rowley (1890–1969), brytyjski znawca Starego Testamentu. Wymienieni wyżej bibliści – co należy podkreślić – nie ignorowali stosowania rekonstrukcji źródłowych lub tradycji historycznych, jednak argumentowali, że opowiadania patriarchalne posiadały historyczną bazę, która mogłaby być przypisana do konkretnego okresu. Było to znaczące odejście od teorii dokumentów³.

Mimo rozpowszechniania się nurtu opisanego powyżej nadal pozostało wielu zwolenników teorii Wellhausena. Albrecht Alt (1889–1956), czołowy niemiecki, protestancki teolog; Martin Noth (1902–1968), krytyk tradycji, niemiecki biblista, i Gerhard von Rad (1901–1971), niemiecki teolog i profesor Uniwersytetu w Heidelbergu, podjęli dysputę z rozwijającą się „szkołą archeologiczną” w latach 50. i 60. XX wieku. Martin Noth, wobec dowodów, jakie przyniosły odkrycia archeologiczne tamtych czasów, przyznał, że patriarchowie byli postaciami historycznymi, jednak nadal był przekonany, iż niewiele można zdobyć informacji na temat towarzyszących im wydarzeń i ludzi. Zgodził się, że migracje z początku drugiego

³ K.A. Mathews, *Genesis 11:27–50:26*, t. 1B, Nashville 2005, s. 27–28.

tysiąclecia mogły być sceną dla pojawienia się patriarchów w Kanaanie, lecz sprzeciwiał się optymizmowi tych, którzy uważali, że autentyczność szerokiego zakresu historii patriarchów została potwierdzona przez „łopatę” archeologa⁴.

W latach 70. dwie monografie odegrały wielką rolę w toczącej się dyskusji, odrzucając w swej treści postulaty szkoły amerykańskiej, a przynosząc początek biblijnego minimalizmu. Thomas L. Thompson (1938–), emerytowany profesor teologii z Uniwersytetu w Kopenhadze, stwierdził, że źródło jahwistycznej (J) narracji o patriarchach przypada na początek pierwszego tysiąclecia, kwestionując jej tradycje jako starożytne i wiarygodne⁵. Natomiast Jan Van Seters (1935–), emerytowany profesor Uniwersytetu w Północnej Karolinie (w Stanach Zjednoczonych), uznał, że źródło redakcji jahwistycznej (J) powstało dopiero w czasie niewoli babilońskiej w VI wieku p.n.e.⁶. Obaj w swych dziełach są zgodni, że rekonstrukcja czasów patriarchalnych jest wręcz niemożliwa, gdyż narracja nie zawiera prawdziwych starożytnych przekazów, a jest tylko odbiciem tamtego czasu, stworzonym w późniejszym okresie. Z ich teorii wynika, że Biblia nie jest wiarygodnym źródłem na temat historii starożytnego Izraela i powinna zostać pominięta w badaniach na ten temat, gdyż nie można doszukiwać się w niej historiografii.

Chociaż zwolennicy minimalizmu, zwanego także „szkołą kopenhaską”, nadal forsowali swoje tezy, to jednak nurt archeologiczny, po pewnych modyfikacjach, był popierany przez wielu biblistów. W 1981 roku pojawiło się trzecie wydanie słynnej książki Johna Brighta⁷. Dwa lata później ukazały się eseje opisujące ważne dowody z dziedziny archeologii i socjologii. Redagowali je znawcy starożytności: Alan R. Millard i Donald J. Wiseman. Ukazywali, że patriarchowie są historycznymi postaciami, a świadectwa biblijne są starożytne. Architekt chronologii egipskiej natomiast, Kenneth A. Kitchen, doszedł do konkluzji, że relacje o patriarchach są historycznie wiarygodne, a ich korzenie sięgają do początku drugiego tysiąclecia p.n.e. Opierał się na swej wcześniejszej pracy naukowej pod tytułem *On*

⁴ M. Noth, *The History of Israel*, New York 1958, s. 120–26.

⁵ T. Thompson, *Historicity of the Patriarchal Narratives*, New York 1974, s. 324–26.

⁶ J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975, s. 120–22.

⁷ J. Bright, *A History of Israel*, 3d ed., Westminster 1981, s. 67–103.

Reliability of the Old Testament. Przedstawił on bardziej wszechstronną rewizję dowodów na to, że relacje patriarchalne ukazują epokę, która dobrze odzwierciedla realia polityczne i kulturowe panujące w Syrio-Palestynie z początków drugiego milenium p.n.e. Ponadto dwóch profesorów Starego Testamentu, jeden ze Stanów Zjednoczonych – Phillips V. Long, a drugi z Wielkiej Brytanii – Iain W. Provan, opracowali hermeneutykę odpowiedzi na debatę między minimalistami (kręgiem zwolenników teorii źródeł) a maksymalistami (kręgiem archeologicznym). Obydwaj byli współautorami (wraz z Tremper Longman) książki zatytułowanej *A Biblical History of Israel*. W części pierwszej (*Historia, Historiografia i Biblia*) autorzy odchodzą od metodologii i założeń, że historia biblijna umarła, idą natomiast w stronę stworzenia historii biblijnej, w której biblijny tekst jest sercem poszukiwań⁸.

Kenneth Kitchen pisze: „W końcu powinno być jasne, że główne cechy narracji patriarchalnej albo specyficznie odpowiadają do pierwszej połowy drugiego tysiąclecia lub są zgodne z takim datowaniem; niektóre cechy wspólne dla tej epoki i późniejsze okresy muszą wyraźnie być związane z początkiem drugiego milenium”⁹. Idąc za tym, przyjmuje się, że czas patriarchalny mógłby być umiejscowiony pomiędzy rokiem 2200 a 1550 p.n.e. Jednak większość współczesnych biblistów identyfikuje go bardziej szczegółowo, dzieląc na dwa okresy. Pierwszy, według nich, to środkowa epoka brązu, przejściowy okres pomiędzy wielkimi cywilizacjami epoki wczesnego brązu (2200–2000 r. p.n.e.). Drugi okres to środkowa epoka brązu (2000–1700 r. p.n.e.)¹⁰.

Wiele świadczy o tym, że patriarchowie są postaciami historycznymi: doniosłość tradycji ustnej, która jest ewidentna u ludów starożytnych¹¹; przełomowe dane archeologiczne, które zawierają informacje o sytuacji kulturowej, etnicznej i religijnej z terytorium Mezopotamii i Palestyny¹². Są to

⁸ K.A. Mathews, *Genesis 11:27–50:26*, t. 1b, Nashville 2005, s. 31.

⁹ K.A. Kitchen, *Reliability of the Old Testament*, Cambridge 2003, s. 372, tłum. własne.

¹⁰ G.J. Wenham, *Genesis 16–50*, t. 2, Dallas 2003, s. 22.

¹¹ T. Brzegowy, *Najnowsze teorie powstania Pięcioksięgu – próba oceny*, „Collocanea Theologica” 2002, nr 71/1, s. 11–44; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002, s. 96, 138–139; W. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 2002, s. 69–70.

¹² J.A. Thompson, *Biblia i Archeologia*, Warszawa 1965, s. 17–30; L. Stachowiak, *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 85–98; J. Kudasiwicz, *Biblia, Historia, Na-*

postacie realne, „dobrze zakorzenione w środowisku geograficzno-politycznym, w zwyczajach i prawach ówczesnych ludzi Bliskiego Wschodu”¹³.

2. Historyczność Abrahama

Według naszych standardów nie możemy podchodzić do starożytności z mniemaniem, że dokładnie znamy datę urodzin i śmierci Abrahama. To są bardzo odległe czasy. W przypadku pierwszego patriarchy mamy do czynienia z sagą plemienną społeczności, która nie rządziła wielkim mocarstwem, była jakby rodziną złożoną z wielu rodzin żyjących poza zasięgiem wielkiej historii. Być może tak jak jest dzisiaj w odniesieniu do historii zwykłej, niczym nie wyróżniającej się rodziny, która w skali globalnych wydarzeń jest zasadniczo niczym; nie mówi się o tym, jak ojciec i matka ciężko pracują, nie wymienia się ich imion, nie pisze się o ich pochodzeniu; dla szerokiego świata nieznane są nawet ich dzieci; są i dzisiaj zapomnianą rodziną. Nie są częścią polityki wielkich tego świata, o których prasa, radio i telewizja bez przerwy podają wiadomości. Tym bardziej utrudnione są poszukiwania historyczności Abrahama. Oprócz tekstu biblijnego nie ma bezpośrednich pozabiblijnych danych.

Jednakże komentarz do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu wskazuje na istniejący zapis na steli faraona Szeszonka w Megiddo¹⁴. Upamiętnia ona zwycięską kampanię tegoż faraona prowadzoną w Syrii – Palestynie około 926 r. p.n.e. Dowiadujemy się z niej o istnieniu w pobliżu Hebronu „pola Abrama”. Jest to zgodne z „biblijną tradycją, według której Abram i Sara ostatecznie osiedlili się w Hebronie i tam zostali pochowani (Rdz 23, 9. 19; 25, 9)¹⁵. Jest też podkreślone, że „nazwa

uka. *Rozważania i dyskusje Biblijne*, Kraków 1986, s. 244–249; G. Perego, *Przewodnik po Świecie Biblii. Pismo Święte, Geografia, Archeologia i Teologia w konfrontacji ze sobą*, Częstochowa 2003, s. 6–18; J.S. Synowiec, *Na Początku*, Lublin 1987, s. 75–91; A. Millard, *Skarby czasów Biblii*, Warszawa 2000, s. 50–60.

¹³ T. Brzegowy, *Pięćoksiąg Mojżesza, Wprowadzenie Egzegeza Teologia*, Tarnów 2010, s. 103.

¹⁴ Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2009, s. 52.

¹⁵ Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Najnowszy przekład...*, dz. cyt., s. 52.

miejsca wskazuje (prawdopodobnie) na obecność i wagę tradycji Abrahama/Abrahama w X w. p.n.e.”¹⁶.

Poprzez stulecia dla większej części starożytności szczegółowe daty nie były ważne. Jednakże pozabiblijne informacje pradawnych czasów pozwalają zgódnie z biblijnymi faktami określić wiek, w którym się dokonywały. Jest to o tyle znaczące, że można mówić o Abrahamie, że był prawdziwą osobą, której historia życia, choć przekazana przez innych, została rzetelnie zachowana. Jest to istotne dla wszystkich, którzy opierają swą wiarę na Biblii. Wiara nie jest ślepa. Wiara poszukuje rozumienia. Bóg powołał Abrahama, obiecując wierność jemu i jego pokoleniom. On był posłuszny i doświadczył Bożej wierności. Bez Abrahama podwaliny judaizmu, chrześcijaństwa i islamu leżą w gruzach. Fikcyjny Abraham, bez racjonalnych przesłanek wiary, staje się typowo ludzkim dziełem projekcji własnych potrzeb.

Czas, w którym żył Abraham, można określić tylko w sensie ogólnym. Zagadnienie to podejmuje wielu biblistów. Alan Millard, znawca starożytnych języków semickich, uważa, że Abraham żył na początku drugiego milenium przed Chrystusem¹⁷. John Bright wskazuje, że Abraham wpisuje się w kontekst starożytnego Bliskiego Wschodu w środkowej epoce brązu. Pierwszymi istotnymi faktami są znaczące w swoim wymiarze wędrówki grup ludzi w okresie od około 2200 do 1800 roku p.n.e. Zauważa się, że w tym okresie obserwuje się wyjątkowy napływ ludów, zwłaszcza północno-zachodnich semitów, często utożsamianych z Amorytami, do Kanaanu¹⁸. Natomiast William Albright twierdzi, że wędrówka Abrahama jako wodza plemiennego z Mezopotamii przez Charan do Kanaanu zgadza się z tym obrazem migracji Amorytów¹⁹. Amerykański katolicki teolog Scott Hahn twierdzi, że Abraham żył około dwóch tysięcy lat przed Chrystusem²⁰. John Thein, amerykański autor antropologii chrześcijańskiej,

¹⁶ Por. H. Shanks, *Starożytny Izrael, Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*, Warszawa 2018, s. 56.

¹⁷ A.R. Millard, *Abraham (Person)*, w: *The Anchor Yale Bible Dictionary*, ed. by D.N. Freedman, New York 1992, s. 40.

¹⁸ J. Bright, *A History of Israel*, New York 1992, s. 48–49, 82–83, 86.

¹⁹ W. Albright, *From the Stone Age*, New York 1992, s. 40.

²⁰ S. Hahn, *Catholic Bible Dictionary*, New York 2009, s. 236.

wskazuje, że Abraham urodził się w Ur około roku 2000 p.n.e.²¹. Anthony R. Pyles, kanadyjski ewangelicki biblista, określa czas życia pierwszego patriarchy w szerszej skali, pomiędzy XXII a XX stuleciem lub XIX a XVII stuleciem p.n.e.²².

Opinie biblijnych naukowców są podzielone zarówno co do historyczności, jak również co do daty tradycji Abrahama. Pierwszym poglądem, utrzymywanym jeszcze dzisiaj przez niektórych krytyków, jest przekonanie, że Abraham żył około roku 1800 p.n.e. Druga koncepcja dotyczy narracji Abrahama, której początki sięgają okresu osiedlenia Izraela w Palestynie około 1200 p.n.e. Uznaje się także, że tradycja jest zasadniczo literacką fikcją z czasów epoki wygnania (około 550 p.n.e.)²³.

Warto podkreślić, że wśród uczonych pomija się jeden, ale bardzo ważny, a wręcz niezaprzeczalny fakt, że ustna tradycja odgrywała wielką rolę w starożytności. Dzieci uczyły się na pamięć imion swoich przodków. Przekazywano także w ten sposób tkwiące w pamięci wielu pokoleń istotne wydarzenia związane z ich rodem. W jakimś sensie powtarzano „wierne echo ustnych tradycji” z pokolenia na pokolenie. Zatem źródła ustne czy pisane jakiegoś dzieła są nieodzowne ze względu na to, że świadczą o genezie i rozwoju. Nie można ich zastąpić tylko studium dzieła literackiego w samym sobie²⁴. Na podstawie redakcji kapłańskiej dotyczącej narracji Abrahama nie można ostatecznie stwierdzić, że Abraham nie istniał. Choć dostrzega się wyraźne zmiany w narracji powodowane różnorodnością przekazów, nie stanowi to jednak żadnego argumentu przeciwko historyczności Abrahama. Wiadomo, że postać Abrahama ewoluuje: od zwykłego bohatera w zwykłym opowiadaniu o charakterze ekumenicznym do protoplasty narodowego Izraela. Zauważa się też, że późniejsze niż kapłańskie redakcje stosują proces naciona-

²¹ J. Thein, *Ecclesiastical Dictionary: Containing, in Concise Form, Information upon Ecclesiastical, Biblical, Archeological, and Historical Subjects*, New York 1900, s. 6.

²² A.R. Pyles, *Abraham*, w: *The Lexham Bible Dictionary*, ed. by J.D. Barry, D. Bomar, D.R. Brown, R. Klippenstein, D. Mangum, C. Sinclair Wolcott, Bellingham 2016, s. 8.

²³ F.L. Cross, E.A. Livingstone, *Abraham*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, New York 2005, s. 6.

²⁴ Por. T. Brzegowy, *Kompozycja Pięcioksięgu Według Johna Van Setersa*, „Analecta Cracoviensia” 2001, s. 345.

lizacji jego postaci: ikona ojca i patrona wielu plemion do przodka tylko jednego plemienia – narodu izraelskiego²⁵.

Przekazy o Abrahamie są „zbiorem dość luźno powiązanych ze sobą epizodów, który został skonsolidowany przez jednego z jego edytorów za pomocą kilku wyraźnie zarysowanych linii teologicznych”²⁶. Oznacza to, że historiografia hebrajska ma charakter sakralny, teologiczny – „jest objawieniem się Boga i terenem Jego działania”²⁷.

Pośród wielu teorii naukowych publikowanych na temat Pięcioksięgu przez ponad sto lat, jak do tej pory, nie ma jednoznacznych konkluzji. Miejsce Abrahama w historii starożytnego Bliskiego Wschodu stanowi przedmiot poważnej debaty. Jedni bibliści uważają go za historyczną osobę, drudzy za eponima, tj. osobę, od której wywodzi się jakaś nazwa. A ze względu na samą naturę opowiadania uczeni twierdzą, że nie ma co dyskutować o historycznym Abrahamie²⁸.

Wśród antagonistycznych stanowisk nie brakuje opracowań udowadniających, że „Abraham jest nie tylko legendarnym bohaterem, królem czy prorokiem, jest indywidualnym człowiekiem, antenatem i ojcem narodu, co wiąże go z tradycją rodzinną”²⁹.

3. Narracja perykopy Rdz 12, 1–3

Poprzedzający rozdział 12. rozdział 11., począwszy od wersetu 27., rozpoczyna narrację o postaci Abrama, syna Teracha. Jego brat Haran umiera w Ur chaldejskim. Pozostawia po sobie syna Lota i dwie córki: Jiskę i Milkę. Milka wychodzi za mąż za Nachora, brata Harana. Abram natomiast żeni się z niepłodną Saraj (11, 27–30). Następne wersety 31. i 32., o udaniu się Teracha, Abrama, Saraj i Lota do Kanaanu, zatrzymują się w Charanie. Tam wszyscy się osiedlają i tam też Terach umiera w wieku 205 lat.

²⁵ Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018, s. 206–209.

²⁶ Por. D. Dziadosz, *Geneza biblijnych tradycji o patriarchach w Rdz 12–36*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 5 (2008), s. 242.

²⁷ Por. Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze strony Biblii*, Warszawa 1997, s. 75.

²⁸ M. Glazier, M. Hellwig, *Abraham*, w: *The modern Catholic encyclopedia*, Collegeville 2004, s. 5.

²⁹ J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002, s. 199.

W rozdziale 12, 1–3 ukazany jest Abram, którego wzywa Pan, by opuścił swą ziemię, swą rodzinę, dom swego ojca i by udał się do ziemi, którą mu wskaże; w zamian obiecuje, że uczyni go wielkim narodem, będzie mu błogosławił, rozszlawi jego imię, i że on stanie się błogosławięństwem. Ponadto upewnia Abrama, że będzie błogosławił błogosławiącym mu, a przeklinających go – przeklnie, że przez niego rozciągnie swe błogosławięństwo na wszystkie ludy ziemi.

Dalszy ciąg narracji 12, 4–9 przedstawia gotowość Abrama do wypełnienia Bożego wezwania. Abram opuszcza Charan, wyrusza w drogę z żoną i Lotem, z całym swym dobytkiem i służbą, kierując się w stronę ziemi kananejskiej. Przechodząc tamtędy, napotyka na osiedlone tereny, dochodzi do Sychem, gdzie Pan wskazuje mu, że te ziemie daje jego potomstwu. Abram buduje tam ołtarz. Potem przemieszcza się w okolice Betel, rozbija namioty, ponownie buduje ołtarz i wzywa imienia Pana. Po jakimś czasie wędruje na południe do Negebu.

4. Forma literacka

Rdz 11, 27 to początek narracji patriarchalnej. Terach nie jest jednym z patriarchów, ale jako ojciec Abrahama uczestniczy w jego życiu. Rdz 11, 27–32 to przygotowanie do opisu patriarchów. Wersety 27b–30 są przejściem od tego, co ich poprzedziło, do tego, co następuje; od pradawnych opowieści do patriarchalnej historii, stanowią genealogię. Wersety 31–32 podkreślają to, co nowe, co się zaczyna, a mianowicie mówią o migracji.

Perykopa 11, 27–32 wprowadza narrację i jest tak ułożona, że wersety 27a i 32 stanowią jej ramy i należą do pism kapłańskich (P) tak jak 12, 1–4a do pism jahwistycznych (J). Redaktor określił także dwa wprowadzenia. Każde ma swój własny charakter i funkcję. P wprowadza J w. 27b–30, podobnie jak P (12, 4b–5) jest wzięty z (może nawiązuje do ???) J (11, 31)³⁰.

Werset 12, 1 jest zdaniem jakby zawieszonym w kontekście, zakłada zarówno słowo ויאמר „rzekł”, jak i imię „Abram”. Teologiczne wprowadzenie 12, 1–3 jest połączone z planem wyjścia z Ur chaldejskiego, ale rozszerzonym według polecenia opuszczenia swej ziemi, swej rodziny i domu swego ojca. Rdz 12, 1–9 ma dwie części: 12, 1–4a i 12, 4b–9. Wersety 7, 8, przedstawiają prawdziwe życie Abrama, ściśle związane z Bogiem.

³⁰ C. Westermann, *A Continental Commentary: Genesis 12–36*, Minneapolis 1995, s. 136.

5. Struktura tekstu

Perykopa 12, 1–3 jest przedmiotem wielu poważnych dociekań, ponieważ wersety te są kluczem do zrozumienia Księgi Rodzaju. Współcześni bibliści uważają, że ten wątek nie występuje samodzielnie, ale stanowi pierwszą część cyklu Abrahama.

Oto jej struktura tekstu:

Nagłówek: „Oto dzieje potomków Teracha...” (11, 27 a)

Rodzina Teracha: (27b–30)

Jego synowie (27 b)

Śmierć Harana (28)

Małżeństwa jego innych synów (29–30)

Podróż Teracha z Ur chaldejskiego do Charanu (31)

Śmierć Teracha (32)

Boska obietnica dla Abrama (12, 1–3)

Podróż Abrama z Charanu do Kanaanu (4–6)

Boska obietnica (7a)

Ółtarz zbudowany przez Abrama (7b)

Abram wędruje z Sychem do Negebu (8–9)

Pierwsza część cyklu Abrahama dzieli się na dwie sekcje: 11, 27–32 i 12, 1–9. Wykazują one podobieństwa dotyczące relacjonowanych wydarzeń: „Wyruszyli [...] aby udać się do ziemi Kanaan [...] przyszedli do Charanu, osiedlili się tam” (11, 31) i „Wyruszyli, aby udać się do Kanaanu [...] przybyli do Kanaanu” (12, 5). Podobnie jest pod względem zdarzeń. Wątek z 11, 27–32 zawiera dwa raporty o śmierci (11, 28–32), a 12, 1–9 zawiera dwa Boskie objawienia, po których Abram udaje się do dwóch miejsc.

Pomimo że 11, 27 – 12, 9 łączy podróż Abrama, to jednak 11, 27–32 tworzy odrębną jednostkę. Chodzi tutaj o genealogię. Tak jak opisywana jest ona od 5, 32 do 9, 29, tak samo tutaj mamy do czynienia z genealogicznymi opisami, które zostały podzielone na: 11, 27b – jej skrócone wzniesienie; 11, 26 – jej typowe otwarcie; 11, 32 – jej zwyczajne zamknięcie. Podobne przedstawienie występuje zarówno w 6, 8, jak i w 11, 27. Redaktor najwyraźniej odwołał się do pierwotnie krótkiej genealogicznej wypowiedzi o życiu Teracha, by podkreślić formułę תולדות (toldot) – „To są dzieje potomków...” (11, 27). To znaczy, że nowe dzieje ludzkości się rozpoczęły.

Jednakże jest to nieco dziwne, że historia Abrahama jest określana jako: „Oto dzieje potomków Teracha”. Wyraźnie jest napisane w 6, 8: „Oto dzieje

Noego”. Następne wersety przedstawiają historię Noego i potop. Jeszcze bardziej zaskakującym jest to, że w 11, 32 opowiada się o śmierci Teracha, a wszystkie późniejsze opowiadania w ogóle go nie wspominają.

Co zatem się dzieje? Ten problem przybliżyła nam charakterystyka opowieści patriarchalnych. Łatwo można zauważyć, że nagłówek wspomina o ojcu, podczas gdy opowiadania skupiają się na synach. Widzimy to w 25. rozdziale Księgi Rodzaju, werset 19.: „Oto dzieje potomków Izaaka, syna Abrahama”. Tytuł mówi o ojcu, a przedstawiona historia dotyczy Jakuba i Ezawa. Taki sam schemat pojawia się w 37. rozdziale, w wersecie 2.: „Oto dzieje potomków Jakuba”, a z opowiadania wynika, że cała historia nie dotyczy ojca, ale syna jego, Józefa. Te dwa przypadki ukazują coś, co jest faktem oczywistym – że tak jest zapewne dlatego, iż Izaak był głową wielkiej rodziny przez cały okres obejmujący wydarzenia przedstawione w Rdz 25, 19 do 35, 29 – tak więc opis dziejów Jakuba i Ezawa ma taki nagłówek, tę wstępną formułę. Podobnie Jakub był nadal głową rodziny od 37, 2 do 49, 33, z tego też względu stosowany jest ten rodzaj opisu. Podobną logiką kieruje się redaktor nagłówka: „Oto dzieje potomków Teracha” (11, 27).

Tymczasem rodzi się problem. Terach zmarł w Charanie. Tak jest napisane w Księdze Rodzaju 11, 32: „Terach doczekał dwustu i pięciu lat życia i zmarł w Charanie”. Powstaje pytanie, czy Terach nie był głową rodziny przez cały czas? Może chociaż przez większość życia Abrahama? Czy nagłówek o potomkach Teracha jest czymś innym od pozostałych nagłówków? Chodzi tutaj o szczegóły opowieści. Terach odszedł z tego świata, mając 205 lat, a Abram miał wtedy 135 lat (11, 32; 11, 26). Rozwiązanie tego zagadnienia tkwi w pozornie nieistotnej informacji zawartej w tekście masoreckim. Abraham miał dwa lata więcej, to znaczy 137 lat, gdy zmarła mu jego żona Sara (23, 1; 17, 17). Z tej informacji wynika, że Terach żył i przypuszczalnie był głową rodziny przez większość okresu objętego cyklem Abrahama. Ta informacja pozwala nam potwierdzić, że użycie zwrotu wprowadzającego „Oto dzieje potomków Teracha” (11, 27) zgadza się z poprzednimi zastosowaniami nagłówków w 25, 19 i 37, 2.

Shokującą wiadomością jest werset 11, 32 mówiący o tym, że śmierć Teracha została tak wcześnie odnotowana. Sprawia to wrażenie, że Terach nie żył, gdy Abram posłuszny Słowu Boga wybiera się do Kanaanu. Jest to niewątpliwie literacki błąd, zbyt duże odstępstwo od porządku chronologicznego. Jak to wytłumaczyć? Księga Rodzaju ma swoisty styl zaj-

mowania się najpierw mniej znaczącymi zagadnieniami³¹. Opis potomków Izmaela (25, 12) następuje jako pierwszy, a potem jest zarys dziejów Izaaka (25, 19). Podobna relacja odnosi się do potomków Ezawa (36, 1) i potomków Jakuba (37, 2). Pierwsza, mniej znacząca, charakteryzuje się krótszym tekstem, a druga, bardziej znacząca, dłuższym, z bardziej szczegółową deskrypcją potomków. W tym znaczeniu może być to odniesione do Teracha. Po tym, jak jego rodzina dotarła do Charanu, jego śmierć została zarejestrowana przedwcześnie (11, 32), ponieważ nie odgrywa on później żadnej roli w historii. Ponadto może istnieć jeszcze inne, jakieś symboliczne znaczenie. Prawdziwe życie można znaleźć tylko w Kanaanie, a Terach, wyruszając do Kanaanu, osiadł w Charanie i tam umarł.

W rozdziale 12, 1–9 Abram kontynuuje podróż, która rozpoczyna się od opisu w wersecie 11, 31. Jest to druga sekcja wyodrębnionej jednostki znaczeniowej zawartej w 11, 27, 31 i 12, 1–9. Pierwsza sekcja, już analizowana, dotyczy rodziny i ojczyzny Abrama. Druga natomiast, 12, 1–9, przedstawia słowa Boga, które jeszcze bardziej angażują Abrama do rozpoczętej już wędrówki (12, 1–3) i ukazują jego odpowiedź na Boskie wezwania (12, 4–9). Droga jego kończy się w Negebie. Wyraża ona nieokreśloną naturę istnienia Abrahama, obcego w ziemi obietnicy. Wygląda zatem, że ta sekcja jest jednocześnie wstępem i podsumowaniem powołania Abrahama. W sposób formalny ta sekcja dzieli się na dwie główne części:

- A. Słowo Boga (12, 1–3)
 - Rozkaz (1)
 - Obietnica (2)
 - Obietnica (3)
- B. Odpowiedź Abrama (4–9)
 - Wędrówka (4–5)
 - Wędrówka (6–7)
 - Wędrówka (8–9)

Każda część rozpoczyna się od kluczowego słowa „idź” הלך (4,1). To słowo wyraża się również w końcowym wersecie 9. Włączenia oznaczają początek i koniec akapitów. Werset 1. ma słowo ארץ. Werset 3. ma wyrażenie ארדמה. Wersety 4. i 5. mają połączenie צא. Natomiast werset 4. stanowi

³¹ Por. G.J. Wenham, *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary, t. 1, Dallas 1998, s. 269.

klucz, to znaczy spełnienie, i z tego powodu jest odwrócona kolejność poleceń z wersetu 1. Wygląda to na chiasm w następujący sposób³²:

Werset 1.

PAN

do

Abrama

„Wyjdź”

Werset 4.

„Udał się”

Abram

do niego

PAN.

Bibliści tacy jak Pierre Auffret i Eberhard Ruprecht w swoich artykułach piszą o tym, że kompozycja tej perykopy jest starannie dopracowana. Każdy werset jest połączony jeden z drugim³³. Stanowi więc o integralności całej kompozycji tekstu. Ale na pierwszy rzut oka można nie dostrzec ścisłych powiązań zdań, paragrafów, z opisywaną historią. Kompozycja pozostaje jednak wyjątkową aż do tego stopnia, że za każdym razem, kiedy używamy terminu בָּרַךְ „błogosławieństwo”, przywołuje także imię אַבְרָם „Abram”.

W tej sekcji Abram, Sara, Lot to główni bohaterowie. Bardzo ważnym problemem Sary jest jej nieplodność. Jest też wspomniany bliski związek Lota z jego stryjem Abramem, który wydaje się, że adoptował go po śmierci ojca Lota (Rdz 11, 27–32). Przełomowym wątkiem jest wezwanie Pana do Abrama. Musi opuścić swoją ojczyznę i swoją rodzinę, ponieważ obiecano mu nową ziemię, wielu potomków, Boską ochronę i że będzie on źródłem błogosławieństwa dla narodów (Rdz 12, 1–3).

Obietnice, które zostały wypowiedziane po raz pierwszy, wyjaśniają znaczenie powołania Abrama i jego następców. Czterokrotna obietnica ziemi, potomków, przymierza i błogosławieństwa dla narodów stopniowo wypełnia się w Księdze Rodzaju i w następnych księgach Pięcioksięgu.

³² Por. G.J. Wenham, *Genesis 1-15...*, dz. cyt., s. 270.

³³ Por. P. Auffret, *Essai sur la structure littéraire de Gn 12, 1-4a(a)*, „Biblische Zeitschrift” 29, 1982, s. 243–248; E. Ruprecht, *Vorgegebene Tradition und Theologische Gestaltung in Genesis XII 1-3*, „Vetus Testamentum” 29, 1979, s. 171–88, 444–464.

6. Wnioski

Badania naukowe biblistów nie są jednoznaczne odnośnie do historyczności postaci Abrahama. Wiele jest hipotez, ale nie ma kluczowych rozwiązań. Redakcje opisu życia Abrahama wiążą się z wieloma źródłami. Tekst, opracowany w wersji ostatecznej, jest spójny w sensie zamiarów autora. Jeśli nie czyta się tekstu biblijnego w szerszym kontekście, można dojść do niewłaściwych wniosków. Przykładem może być ojciec Abrahama, Tera, który, według narracji, zmarł w Charamie przed wyjściem Abrama do Kanaanu, a później okazuje się, że tak nie jest. Styl zachowuje swoistą semicką formę w postaci chiazmu. Należy jednak podkreślić, że według norm autora zachowana jest integralność kompozycji tekstu.

SUMMARY

The literary context and text structure of Gen 12, 1–3 has some surprises. From the scientific research of famous biblists we learn that there is no consensus on the historical Abraham. The text itself shows that the father of Abraham died in Haran before Abram set his journey towards Canaan. In a larger perspective we come to know that he lived at that time and much longer. The written text sustains integrity according to its ancient standards. Surprising element is found about the author. He gives less description to the less important and pays more attention to those who are very important by using a long narration. The style indicates that Semitic chiasm is in play. It should be pointed out that the composition of the text is integral.

Danuta Gaida

Zachowywanie przykazań odnoszących się do czci Boga odpowiedzią na miłość Boga do Izraela i zawarte przymierze (Wj 20, 1–11)

Miłość Boga do ludu izraelskiego wyraziła się w zawarciu z nim przymierza i nadaniu prawa w postaci Dekalogu. Na Synaju rozegrały się wydarzenia o zasadniczym znaczeniu dla religijnego i narodowego życia Izraela. Zawarcie przymierza Jahwe z Izraelem zostało wyrażone w słowach:

וְעַתָּה אִם־שָׁמוּעַ תִּשְׁמָעוּ בְקוֹלִי וְשִׁמְרְתֶם אֶת־בְּרִיתִי

A teraz jeżeli (słuchając) usłuchacie głosu Mojego
i będziecie przestrzegać przymierza Mojego (Wj 19, 5a)¹

Bóg przyjął Izraelitów za swój lud, powołując go do spełniania szczególnych zadań w swoim planie zbawczym; uczynił go ludem świętym (Wj 19, 6; Pwt 7, 6), wyłączając go spośród innych narodów. Określił jego status jako „własność”² (Wj 19, 5; por. Pwt 4, 20). W odpowiedzi na Boże wybranie Izrael powinien miłować Boga i wiernie przestrzegać Jego

¹ Por. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. R. Kittel, Stuttgart 1967/77. Zob. *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięctoksiąg. Przekład interliniarny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem rdzeni*, opr. A. Kuśmirek, Warszawa 2003, s. 283. W dalszej części pracy podaję tekst hebrajski za wymienionymi pozycjami.

² Por. P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 240.

praw; okazać wdzięczność Temu, który go w ten sposób wybrał i obdarował; miał zachowywać i strzec praw i nakazów, które Jahwe polecił mu wypełnić (Pwt 4, 40; 11, 1).

Zawarcie przymierza wiązało się z wyrażeniem zgody ludu Izraela na przestrzeganie prawa Bożego. Obietnicą, nagrodą za wierność w przestrzeganiu Bożego prawa miało być „powodzenie” oraz „długie życie” (por. Pwt 4, 39). W Dekalogu są zawarte przepisy moralne, które Izrael miał obowiązek przestrzegać. Zachowywanie przykazań przez lud izraelski miało wyrażać jego wierność Bogu i zawartemu przymierz. Przykazania Dekalogu różnią się od innych praw tym, że nie są one obwarowane karą. Dekalog ma formę apodyktyczną, przez co jest umieszczony bardziej w kategorii przymierza niż prawa. Przepisy nie są nakazami prawnymi, ale pouczeniem o woli Boga Jahwe; są środkiem służącym do zapewnienia pomyślności tym, którzy je przyjmują. Przestrzeganie ich staje się warunkiem osiągnięcia szczęścia, a ich pogwałcenie prowadzi do nieszczęścia. Bóg kocha naród, który wybrał, dlatego pragnie, żeby Izrael przestrzegał Jego praw i nakazów (Pwt 7, 7–11).

Dekalog umiejscowiony jest na samym początku długiego bloku materiałów prawnych. Stanowi on podsumowanie całej tradycji o przymierzu. Jest w samym sercu Tory (Prawa). Na określenie dekalogu Biblia używa nazw: „tablice świadectwa” (Wj 31, 18; 32, 15; 34, 29), „tablice przymierza” (Pwt 9, 9; Hbr 9, 4), „dziesięć słów” (Wj 20, 1). Jest streszczeniem naturalnego prawa moralnego. Stanowi on katechetyczną syntezę, jest rachunkiem sumienia sprawdzającym, czy jesteśmy wierni przykazaniom. Stosownie do omawianego zagadnienia związanego z zachowywaniem przykazań, które odnoszą się do czci Boga, na użytek niniejszego opracowania dokonujemy analizy pierwszych trzech przykazań Dekalogu (Wj 20, 3–11) określających stosunek człowieka do Boga.

1. Nadanie Prawa, Dekalog

Zawierając przymierze z ludem izraelskim, Jahwe ogłosił Izraelitom „dziesięć słów”. Słowa te stały się przepisami moralnymi, które lud izraelski miał przestrzegać, aby zachować więź z Jahwe. Hebrajskie בְּרִית (Rdz 9, 13) w języku polskim oznacza: przymierze, układ, testament, pakt, kon-

trakt, zobowiązanie, obietnica³. Zawarcie Przymierza zawierało w sobie zgodę ludu na przestrzeganie prawa Bożego, w którym zawarte są przepisy moralne Dekalogu, będącego w samym sercu הַרְוּחַ „Prawa”⁴. Etymologia *berit* ma dużo analogii z przykazaniami Dekalogu (Pwt 4, 13; 10, 4). Autor natchniony, określając Dekalog słowem „przymierze”, chciał zaznaczyć, że stanowi on podstawowe prawo całego przymierza. Wszystkie inne prawa, jakie Izrael otrzymał od Boga podczas zawierania z Nim przymierza, były objaśnieniem Dekalogu⁵. W rozumieniu Izraelity Prawo jest żywą nauką, która powinna być stosowana w konkretnych okolicznościach życia. Jest ona także „wskazówką”, lub mówiąc inaczej, jest przyuczeniem do życia w wolności. Bóg Jahwe uwolnił Izraela z niewoli egipskiej oraz ustalił wzajemny, wyłączny stosunek Boga do ludu. Ta wyłączna relacja została oparta na wybraniu przez Boga, została podyktowana miłością Jahwe do ludu, który szczególnie go wyróżnił wśród innych narodów (Pwt 7, 7–8).

Prawo regulowało życie religijne i narodowe Izraelitów. Określało ono relacje narodu do Boga Jahwe, a także stosunki społeczne pomiędzy członkami narodu izraelskiego. W większości języków mówi się o Prawie Mojżeszowym. Hebrajskie słowo *tôrāh* (Kpł 7, 37) tłumaczy się przez „prawo” i oznacza „pouczenie” (tzn. naukę, a także dyrektywę). *Tôrāh* jest najwyższym źródłem mądrości⁶. Prawo jest darem łaski Boga związanym

³ Por. P. Briks, *Podręczny słownik...*, dz. cyt., s. 65. Także por. S. Wypych, *Pięcioksiąg*, Warszawa 1987, s. 108–109, według E. Kutscha najbardziej trafnym przekładem jest „obietnica” oraz „zobowiązanie”, „wymaganie”. Por. S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa. Studium z teologii biblijnej Starego Testamentu*, Kraków 2003, s. 152; S. Łach, *Co nazywamy Dekalogiem Biblijnym*, „Ateneum Kapłańskie” 38 (1946), t. 45, s. 335. Można tę formę wprowadzić z hebrajskiego czasownika *brh* „postanowić, wybrać”.

⁴ Por. M.I. Alves, *Przymierze, Dekalog i Ewangelia*, „Communio” 1 (1973), s. 62. Por. także *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1020: wymagania oraz przymierze nazywa się *Torą* (Pwt 31, 25–26), a więc określa się słowem, które pierwotnie znaczyło „nauczanie, wskazówka”. W kontekście przymierza słowo to znaczy tyle co prawo. Ze względu na to, że Księga Przysłów (Prz 3, 1; 4, 2; 7, 2) używa słowa „tora” w jego pierwotnym znaczeniu społecznym (rodzice pouczają lud), użycie tego słowa w kontekście przymierza może sugerować, że chodzi o Boga, który poucza Izraela.

⁵ Por. S. Łach, *Co nazywamy Dekalogiem...*, dz. cyt., s. 335.

⁶ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Naród Żydowski i jego Święte Pisma w Biblii Chrześcijańskiej*, Kielce 2002, s. 84. Prawo zajmuje centralne miejsce w Pismach narodu żydowskiego, w jego praktykach religijnych od epoki biblijnej aż do naszych czasów. Także zob. *Komentarz Żydowski do Nowego Testamentu*, red. D.H. Stern, Warszawa 2005, s. 33, w ju-

z wybraniem, z ujawnieniem się oblicza Boga. Dawało ono możliwość prawego życia. Umożliwiała ono życie zgodne z wymaganiami przymierza; było chwałą i ozdobą Izraela, jego nieutralną własnością, źródłem zbawienia i życia. Izraelici byli przekonani, że prawo jest wyrazem woli Boga w odniesieniu do narodu izraelskiego.

Jahwe uroczyście ogłosił: „wszystkie słowa te” (Wj 20, 1)⁷. W języku polskim przyjęła się nazwa „Dziesięciu Przykazań” (Dekalog). Trzeba zaznaczyć, że nigdzie w Biblii nie znajdujemy wyrazu „Dekalog”. Po raz pierwszy użył go Klemens Aleksandryjski⁸. Nazwa „Dekalog” pochodzi od greckiego wyrażenia *dekalogos* („dziesięć słów”). Jest to dosłowne tłumaczenie hebrajskiego wyrażenia *עֲשָׂרַת הַדְּבָרִים* (Wj 34, 28, por. Pwt 4, 13; 10, 4)⁹. Dekalog zawiera serię przykazań, które przez Mojżesza Bóg dał narodowi wybranemu. Trzeba zauważyć, że nazwa „dziesięć przykazań” akcentuje element obowiązku, grozy; natomiast termin „słowo” wprowadza nas na płaszczyznę komunikacji, łączności, miłości. Na określenie Dekalogu Biblia używa także nazw: „tablice świadectwa” (Wj 31, 18; 32, 15; 34, 29), „tablice przymierza” (Pwt 9, 9; Hbr 9, 4).

Stary Testament podaje dwie wersje Dekalogu (Wj 20, 2–17, Pwt 5, 6–21). Zawierają one w zasadzie ten sam tekst (z drobnymi różnicami

dażmie słowo „tora” oznacza: Pięcioksiąg (*Chumasz*), Proroków i Pisma (*Tanach*), Torę ustną, obejmującą Talmud i inne materiały poprawne, wszelkie religijne pouczenia rabinów (materiały etyczne i agatyczno-homiletyczne).

⁷ Por. *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg...*, dz. cyt., s. 286.

⁸ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 415. Według tego autora po raz pierwszy nazwy Dekalog użył Klemens Aleksandryjski. Zob. S. Łach, *Co nazywamy Dekalogiem...*, dz. cyt., s. 333: nazwy Dekalog nie ma w LXX ani w innych tłumaczeniach greckich. Według S. Łacha po raz pierwszy użył wyrazu Dekalog św. Ireneusz (*Adv. Haereses* 4, 15; PG 7, 1012). Także por. R. Krawczyk, *Dekalog. Kodeks etyki społecznej Starego Testamentu*, Siedlce 1994, s. 9: LXX przetłumaczyła omawiane wyrażenie dosłownie na *toùs dêka lóγous* „dziesięć słów” (Wj 34, 28). Ojcowie Kościoła do określenia „dziesięć słów” zastosowali nazwę *ho dekalogos*. Jako pierwszy uczynił to Klemens Aleksandryjski w dziele *Paedagogus* 3, 89. Pozostając w zgodzie z duchem Biblii, należałoby na określenie Dekalogu używać nazwy dziesięć Bożych „słów”, a nie dziesięć „przykazań”.

⁹ Por. W. Węgrzyniak, *Aksjologiczne odczytanie Dekalogu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 53 (2010), nr 3 (211), s. 26. Także zob. *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu...*, dz. cyt., s. 36.

w szczególach). Według Wj 20, 1–17 autorem Dekalogu jest Jahwe¹⁰. Mojżesz otrzymał na górze Synaj dwie tablice z przykazaniami (Wj 24, 12; 32, 15), spisane ręką samego Boga (Wj 24, 12). Przyjmowany podział dziesięciu przykazań był różny. W Księdze Wyjścia jest tylko ogólna wzmianka dotycząca wypisania ich na dwóch tablicach. Mojżesz podał je w porządku, w jakim Jahwe wypisał je na dwóch tablicach. Przesunięcia nastąpiły na skutek wielokrotnego ich przepisywania. Już tłumacze LXX podają przykazania w odmiennym porządku w stosunku do TM. Zmiany występują w różnych odpisach hebrajskiego tekstu Dekalogu (np. tekst samarytański, papirus Nash) oraz w tłumaczeniach na języki późniejsze (Wulgata)¹¹. Kościół katolicki łączy dwa przykazania z Wj 20, 3–6 w jedno przykazanie, dzieli na dwa przykazania zawarte w Wj 20, 17. Wymieniony podział wszedł w życie i w praktykę Kościoła, począwszy od Klemensa Aleksandryjskiego i Augustyna¹². Na początku znajdują się przykazania regulujące stosunek do Boga. Później zaś Dekalog normuje obowiązki człowieka względem bliźniego. W Pwt 5, 6–21 tekst Dziesięciu Przykazań jest częścią mowy Mojżesza o historii zbawienia. Mowa ta jest wyrazem ostatniej woli Mojżesza i jego testamentem.

Dekalog zawiera w dziesięciu przykazaniach krótką syntezę istotnych obowiązków Izraelity względem Boga i bliźniego. Syntezy takiej nie mieli

¹⁰ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia...*, dz. cyt., s. 417: egzegeci opowiadają się za stopniową drogą rozwoju Dekalogu, odchodząc od pochodzenia Mojżeszowego w obecnej jego formie. Zob. C. Levin, *Der Dekalog am Synai*, „Vetus Testamentum” 35 (1985), s. 170; W.H. Schmidt, *Die Zehn Gebote im Rahmen alt-testamentlicher Ethik*, Darmstadt 1993, s. 30–31; F.L. Hossfeld, *Der Dekalog Seine Späten Fassungen die originale Komposition und seine Vorstufen*, Freiburg–Göttingen 1982, s. 281–282.

¹¹ Por. S. Łach, *Poszczególne przykazania dekalogu*, „Ateneum Kapłańskie” 39 (1947), t. 46, s. 342: według hellenistów żydowskich (Filona Aleksandryjskiego i Józefa Flawiusza) pierwsze przykazanie to wersety 2–3, drugie przykazanie to wersety 4–6. Cztery pierwsze przykazania dotyczą Boga, sześć kolejnych dotyczy obowiązków wobec bliźniego: piąte – oddawać cześć rodzicom, szóste – zakaz zabójstwa, siódme – cudzołóstwa, ósme – kradzieży, dziewiąte – składania fałszywego świadectwa, dziesiąte – zakaz pożądania cudzej żony, własności.

¹² Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia...*, dz. cyt., s. 416. Zob. S. Łach, *Poszczególne przykazania dekalogu...*, dz. cyt., s. 341, 344–345, podziałowi augustiańskiemu należy oddać pierwszeństwo. Uznaje on wersety 3–6 za jedno przykazanie mające dwie uzupełniające się części: nakaz wiary jedynie w Jahwe i zakaz czci podobizn Jahwe sporządzonych ręką ludzką.

ani Babilończycy, ani Egipcjanie, ani inne narody starożytnego Wschodu¹³. Daje on ludowi Pana podstawowe linie kształtowania życia według objawionej woli Boga, istotne kryteria przymierza Bożego. Ustanawia granice, które musi szanować ten, kto chce trwać w przymierzu z Bogiem.

Schemat formuły przymierza (Dekalog) obejmuje: przedstawienie się Jahwe: Wj 20, 2a (por. Pwt 5, 6a), następnie prolog historyczny Wj 20, 2b (por. Pwt 5, 6b) i postanowienia szczegółowe, poszczególne przykazania Wj 20, 3–6; 20, 7–20, 17b (por. Pwt 5, 7–21). Ze względu na treść przykazań Dekalog można podzielić na dwie grupy. Grupa pierwsza to przykazania od pierwszego do trzeciego. Określają one stosunek do Boga (kierunek pionowy, wertykalny). Drugą grupę stanowią przykazania od czwartego do dziesiątego. Określają one stosunek człowieka do bliźnich (kierunek poziomy, horyzontalny). Zwięzłość i jasność Dekalogu uczyniły zeń fundamentalne prawo przymierza, które Jahwe zawarł ze swym narodem (Pwt 4, 13). Dekalog jest wykładnikiem prawa przyrodzonego. Jego znaczenie, ze względu na zasady ogólnoludzkie i moralne, jest wiecznie aktualne i obowiązujące. Stał się on także w chrześcijaństwie ważnym skrótem obowiązków religijno-moralnych. W Nowym Przymierzu przykazania pozostają, jednakże zmienia się ich sens: stare formuły napełniają się nową treścią. Różnica dotyczy natury Nowego Testamentu, w którego centrum jest Chrystus. Jest On źródłem i wzorem zasad moralnych¹⁴. Jezus Chrystus nie znosi obowiązywania Dekalogu. Nawiązuje On do dziesięciu przykazań w rozmowie z „bogatym młodzieńcem”. Jezus zachęca go do przestrzegania przykazań, ale jednocześnie wyjaśnia ich sens. Zachowanie przykazań nie wystarczy do osiągnięcia doskonałości. Trzeba jeszcze zrezygnować z przywiązania do posiadanych dóbr ze względu na królestwo niebieskie (Mt 19, 17–24). Przykazania i ich przestrzeganie nie są celem samym w sobie; mają one prowadzić do życia z Bogiem w wieczności.

¹³ Por. S. Łach, *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1964, s. 180–181.

¹⁴ Por. M. Chrostowski, *Katolicka hermeneutyka biblijna w świetle Adhortacji Apostolskiej Verbum Domini Ojca Świętego Benedykta XVI*, „Collectanea Theologica” 81 (2011), nr 2, s. 16.

2. Bóg przemawia do ludu – prolog (Wj 20, 1–2)

Bóg kocha lud Izraela, wybrał go i znalazł w nim upodobanie. Jest Bogiem wiernym, zachowującym przymierze i miłość (Pwt 7, 7–9), dlatego dał mu określony zbiór praw, który pozwoli na trwanie w bliskości z Nim. Dany zbiór praw obejmuje całokształt obowiązków Izraelitów związanych przymierzem z Jahwe. Zachowanie przykazań miało być odpowiedzią ludu izraelskiego na miłość Boga (Pwt 7, 12–13).

W Dekalogu Bóg zwraca się do człowieka w sposób bardzo bezpośredni, w drugiej osobie. Dziesięciu przykazań społeczność przymierza miała strzec, zachować w pamięci i je wypełniać (Pwt 5, 1). Większość z nich ma podobną formę. Zaczyna się od wyrażenia „Nie będziesz”, po którym następuje czasownik (np. $\text{לֹא תַעֲשֶׂה$, „nie będziesz wykonywał” Wj 20, 10). Apodyktyczna forma „Dziesięciu przykazań” (nakazując lub zakazując określonych czynności) umieszcza je bardziej w kategorii przymierza niż prawa. „Dziesięć słów przymierza” na równi z przymierzem ma wymiar trwały. Odnosi się do każdego pokolenia, które wyznaje, że Jahwe jest jego Bogiem. Zakłada osobową relację pomiędzy Bogiem a człowiekiem wyrażoną w instytucji przymierza. Dekalog to słowa Boże wypowiedziane bezpośrednio przez Jahwe. Skierowane one były do wszystkich Izraelitów zgromadzonych pod górą Synaj. Pierwsze zdanie nie pozostawia wątpliwości, kto jest prawodawcą Dekalogu, gdyż to sam Bóg mówił te wszystkie słowa. Bóg przemawia do ludu, który staje się ludem przymierza. Pamięć o tym, że Jahwe mówił na Synaju, była żywa w tradycji religijnej Izraela (por. Wj 19, 9; Pwt 4, 10–14; Ne 9, 13). Zbiór praw był przekazywany w kontekście objawienia Boga, a także zawarcia z Nim przymierza, dlatego też wszystkie przykazania i zakazy Dekalogu trzeba odczytywać i rozumieć w perspektywie wprowadzenia: „Ja jestem Pan, Bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Wj 20, 2). W odpowiedzi lud winien w wierze, nadziei, miłości i wdzięczności być Jahwe posłuszny za Jego zaangażowanie się w życie i w historię swojego ludu, za troskę o Jego los oraz ze względu na to, kim jest Bóg („Ja jestem JHWH”, por. Wj 20, 2)¹⁵.

¹⁵ Por. *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu...*, dz. cyt., s. 36, w judaizmie cytowanie danego fragmentu Pisma odbywa się zawsze przy uwzględnieniu całości jego kontekstu, czyli wszystkich Dziesięciu Przykazań, a nie tylko samych przytaczanych słów.

Imię Jahwe pierwotnie pisano spółgłoskami יהוה, który to zapis stanowi najstarsze, oryginalne i pełne brzmienie imienia Bożego¹⁶. Transkrypcje greckie w pismach Klemensa Aleksandryjskiego (†215) i Teodoreta z Cyru (†458) potwierdzają, że spółgłoski *Jhwh* czytano jako *Jahwe*¹⁷. Imię JHWH wyraża charakter Boga w znaczeniu Jego niezmienności w realizacji złożonych obietnic. Wyraża także moc sprawczą w realizacji obietnic (wyprowadzenie narodu izraelskiego z Egiptu)¹⁸. Bóg chciał wejścia w relację wspólnoty z Izraelem, gdyż sam go wybrał, okazując mu w ten sposób swoją miłość. Jahwe, zawierając przymierze z Izraelem, wziął go w swoją opiekę. Izrael zawsze mógł liczyć na Jego pomoc. Określenie Boga jako Jahwe miało wzbudzić u Izraelitów cześć i szacunek do Niego. W formie, w której Jahwe został przedstawiony, zawarte zostało przypomnienie uwolnienia Izraelitów z niewoli egipskiej. Jest w tym obecne uzasadnienie, że Jahwe ma prawo swemu ludowi rozkazywać, zaś Izraelici mają obowiązek spełniać wszystkie słowa Jahwe (Pwt 4, 6. 14). Objawieniu się Jahwe jako „Boga dla Izraela” ma odpowiadać głębsze zawierzenie

¹⁶ Por. J. Lemański, *JHWH – Bóg, który pozostaje wierny swoim obietnicom*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 12 (2007), s. 140–141: imię Boże JHWH wyprowadzane jest także od koniugacyjnej formy czasownika *hwj* z prefiksowym formantem *ja-* należącym do 3 os. l. poj. Chodzi tutaj o osnowę przyczynowo-sprawczą *hifil*, która dla tego rdzenia nie jest znana w innych językach semickich poza syryjskim. Użycie wymiennej formy imienia Bożego spowodowało to, że nabrała ona cech rzeczownika. Rdzeń *hwj* wyraża ideę wydawania dźwięku lub dmuchania (forma rdzenia może być onomatopeją). W opinii J. Wellhausena pierwotny sens imienia JHWH mógł brzmieć: „JHWH dmuchnął”. Według H. Langkammera Imię to jest trzecią osobą imperfectum czasownika *hwh* – „być”. Występuje ona jako pierwotna forma w języku aramejskim (w pierwszej osobie przybiera formę *āhjā* – „jam jest”). Młodszą formą jest *hjh*. Zob. także H. Langkammer, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Legnica 2007, s. 49.

¹⁷ Por. J. S. Synowiec, *Pięcioksiąg. Wprowadzenie do ksiąg: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej Liczb i Powtórzonego Prawa*, Kraków 2000, s. 327. Także por. J. Lemański, *JHWH – Bóg, który pozostaje wierny swoim obietnicom...*, dz. cyt., s. 139–140, przedmasorecka tradycja fonetyczna w odczytywaniu tetragramu brzmiała *Jahwe*.

¹⁸ Por. J. Lemański, *JHWH – Bóg, który pozostaje wierny swoim obietnicom...*, dz. cyt., s. 145; imię JHWH pojawia się także na kartach Nowego Testamentu. Jezus – *Jezua* – zawiera ten sam rdzeń co imię Jahwe (*jhwh*) i oznacza „Jahwe jest zbawieniem”. Zob. także H. Langkammer, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu...*, dz. cyt. s. 50; krótsza forma tetragramu weszła jako część składowa do imienia Jezusa – *jehōšúa`* (Pwt 3, 21); składa on się z dwóch elementów *jehō* oraz *šua`* (od *š*). Imię Jezus oznacza „Jahwe jest zbawieniem”, „Jahwe zbawia”, „O, Jahwe zbaw”. Po niewoli babilońskiej przyjęło ono formę *ješua`* (Ne 7, 7).

i oddanie się Jemu. Umożliwiło to pełniejszą niż dotąd wspólnotę Izraela ze swoim Bogiem.

3. Wyłączne oddawanie czci Jahwe, pierwsze przykazanie (Wj 20, 3–6)

Pierwsze przykazanie Dekalogu nakazuje oddawanie czci wyłącznie Jahwe. Jest ono fundamentem dla całego Dekalogu, dając podstawy pod więź, jaka wynikła z przymierza pomiędzy Jahwe a Izraelem. Literalnie ma ono brzmienie:

לֹא יִהְיֶה-לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל-פְּנֵי:

Nie będziesz miał bogów innych przed obliczem moim
(Wj 20,3)¹⁹

Przymierze wymaga od Izraelitów kształtowania życia bez bałwochwalstwa. Podstawą relacji Jahwe – Izrael winna być wiara w jedynego Boga. Miało to być wyrazem wierności Izraela i odpowiedzią na miłość Jahwe. Jednakże wydaje się, że wiara Izraela w jednego Boga nie wykluczała istnienia innych bogów poza Izraelem (monolatria)²⁰. Izraelici otrzymali wymóg wierzenia tylko w jednego Boga, ale Dekalog nie wyśmiewa, nie demaskuje wyobrażeń innych bóstw, jak mamy tego przykład w Pwt 27, 15; Iz 2, 8.

Pierwsze przykazanie było ostrzeżeniem dla Izraela, aby był on wierny jednemu Bogu. Stary Testament w kilku miejscach uzasadnia zakaz oddawania czci obcym bogom (Wj 20, 5; 34, 14; Pwt 6, 14), wskazując na gorliwość Jahwe. Gorliwość ta jest utożsamiana z Jego odrębnością (Joz 24, 19). Bóg jest święty, czyli wzniosły i radykalnie inny. Ta inność wyraża się w tym, że nie może być mylony z siłami natury, gdyż On włada nimi.

Bóg jest ponad całą naturą. Jest absolutnie transcendentny wobec świata. Obrazą dla Jahwe są wyobrażenia plastyczne Boga, dlatego powiedział do ludu Izraelskiego:

¹⁹ Por. *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg...*, dz. cyt., s. 286.

²⁰ Por. W.H. Schmidt, *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*, Darmstadt 1993, s. 41.

וְלֹא-תַעֲשֶׂה לְךָ אֱסֶמֶל, וְלֹא-תִשָּׂא אֱסֶמֶל, וְלֹא-תִשָּׂא אֱסֶמֶל, וְלֹא-תִשָּׂא אֱסֶמֶל.

Nie zrobisz sobie posągu, żadnego obrazu
(Wj 20, 4)²¹

Ludy Wschodu uważały, że obrazy są identyczne z przedmiotem, który przedstawiają. W obrazie bóstwa miała być zamknięta jego moc, co prowadziło do utożsamiania obrazu z bóstwem (Iz 44, 9–20; Jr 10, 1–16; Oz 8, 4)²². Bóg jest duchem; najpełniej objawił się On, działając w historii Izraela, a nie poprzez jakieś wyobrażenie. Zakaz wizerunków w Izraelu wynikał stąd, że przedstawiały one bożki religii politeistycznej²³. Bóg, godząc się na zawarcie przymierza z Izraelem, postawił warunki. Domagał się wyłącznego kultu Jahwe i odrzucenia bałwochwalstwa (Wj 20, 3nn; Pwt 5, 7); domagał się przestrzegania Jego nakazów, poleceń i praw (Pwt 8, 11). Konsekwencją było odrzucenie jakiegokolwiek kompromisu i układów z ludami pogańskimi (Wj 23, 24; 34, 12–16). W zależności od spełnienia tych warunków spływały na lud błogosławieństwa lub przekleństwa (Wj 23, 20–33; Pwt 28, 2. 15; Kpł 26). Ten, który zawsze „Jest” (por. Wj 3, 14), ofiarowuje swoją obecność Izraelowi i nie ma tu miejsca na obecność innych bogów. Jahwe chce być dla Izraela Bogiem jedynym i nie chce z nikim dzielić należnej Mu czci.

Zachowanie omawianego przykazania przez lud izraelski wymagało oddawania Bogu wyłącznej czci. Taka nietolerancyjna wyłączność jest unikatem w historii religii, gdyż antyczne kultury zostawiały swobodę swym czcicielom w oddawaniu czci innym bóstwom. Jahwe żąda, aby cały Izrael należał do Niego (Pwt 18, 13). Słowo „czcić” pochodzi od greckiego

²¹ Por. *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg...*, dz. cyt., s. 286.

²² Por. S. Lach, *Księga Wyjścia...*, dz. cyt., s. 184: bóstwami ówczesnych imperiów był babiloński Marduk, egipski Amon, kananejski Baal, Dagon i Astarta. Omawiane pierwsze przykazanie zakazywało czci wymienionych bóstw, a także kultów prywatnych, a zwłaszcza kultu zmarłych.

²³ Por. M. Wojciechowski, *Biblijny pogląd na świat, Bóg, człowiek, etyka*, Częstochowa 2009, s. 35. Wizerunki służące celom zdobniczym i symbolicznym zostały w judaizmie i w chrześcijaństwie przyjęte. Teologiczną racją dla przedstawiania Boga stało się Jego wcielenie w Chrystusie, tzn. obecność wśród ludzi w widocznej postaci.

aidesthai, które oznacza „lękać się”, „uwielbiać”²⁴. Boga nie można sprowadzać do Jego wizerunku (bo jest On absolutem i transcendencją). Słowa: „nie będziesz im służył” (Wj 20, 5) można rozumieć w sensie: nie dasz się im ujarzmić. Bałwochwalstwo niesie ze sobą ryzyko niewoli. Człowiek staje się niewolnikiem wytwarzanych przez siebie rzeczy (por. Ps 115, 4–8). Ratunek, jaki ludzie otrzymują od Boga, polega na ich uwolnieniu. Bóg daje wolność w wymiarze zewnętrznym (uwolnienie od ciemności, np. faraona w Egipcie) i wewnętrznym (wolność prowadząca do życia w dobru i w prawdzie).

Wierność Izraela wielokrotnie zawodziła. W sytuacjach prób nie potrafił on wytrwać w wierności wobec Boga (Wj 32, 4). Nakaz wyłącznego oddawania czci Jahwe stał się szczególnie ważny po zajęciu Kanaanu przez Izraelitów. Pierwsze przykazanie wymagało postawy walki z massebam, a także z aszerami, tj. kultowymi słupami kamiennymi, palami drewnianymi (por. Kpł 26, 1; Pwt 16, 22); usankcjonowało ono monoteizm patriarchów. Starożytność bezobrazowego kultu izraelskiego wynikała z faktu, że Bóg Izraelitów od samego początku jest Bogiem-Wybaczącą, który wyprowadził Izraelitów z Egiptu. Nie jest On uosobioną siłą natury jak w przypadku bogów innych ludów. Boga, który jest obecny i działa w historii narodu, się słucha, natomiast bogów natury zmusza się, aby byli ludziom użyteczni poprzez zlokalizowanie ich siły w sporządzonym obrazie. Jahwe, władca natury, nie da się zamknąć w obrazie, gdyż jest ponad całą naturą. Pomimo Jego bliskości wobec Izraela jednak istnieje przepaść pomiędzy Bogiem i stworzeniem. Boga nie można ogarnąć zmysłami. Dlatego też wszelki kult Boga powinien być bezobrazowy. Zakaz sporządzania obrazów oraz zakaz oddawania czci obcym bogom wypowiedział walkę skłonemu do błędów ludzkiemu rozumowi. W świecie współczesnym nie ma bożków takich, jak w Kanaanie i w świecie greckim. Bożkami jednakże stają się wytwory postępu i rąk ludzkich.

W przymierzu synaickim Jahwe był stroną nakazującą, zaś Izrael słuchającą, wykazującą lęk i uległość. Jednakże są pewne postawy wspólne obydwu partnerom – wspólna jest miłość.

²⁴ Por. A. Grün, *Dziesięć przykazań. Drogowskazy ku wolności*, Częstochowa 2008, s. 46–47. Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006, s. 13: αἰδομαι posiada znaczenie: „wstydić się”, „lękać się”, „czcić”, „szanować”, „litować się”.

Etyka przymierza zachodzi pomiędzy Bogiem i człowiekiem, który powinien naśladować swego Stwórcę w Jego dobroci i wierności. Wybranie Izraela zostało oparte na niezłomnej wierności Boga. Wybranie trwa i nie kończy się, gdyż wierność Boga trwa na wieki²⁵. Na Bogu lud izraelski może polegać z tego powodu, że On nie zawodzi i jest niezmienny: *litościwy, pełen łaski i wierności* (Wj 34, 6; Ps 86, 15). Jego działanie odznacza się życzliwością i stałą dobrocią. Wierność Boga obejmuje tak poszczególne osoby, jak i cały naród. Mówiąc, że Bóg jest wierny obietnicom, które dał, mamy na myśli przymierze zawarte z narodem i obietnice. Wierność i sprawiedliwość to konkretne postawy charakterystyczne dla obustronnej miłości wynikającej z przymierza. Wierność, zachowanie przykazania stanowiły pozytywną odpowiedź na miłość Boga.

Hebrajskie *אֱמוּנָה* jest związane z zachowywaniem przymierza. Starotestamentalna wierność zawiera w sobie pierwiastek wolności w tym, żeby obydwie strony świadczyły sobie nawzajem dobro i miłość. Wykracza ona poza jurydyczne zobowiązania; zakłada istniejącą wspólnotę pomiędzy jednostkami czy pomiędzy społecznościami. Wierność ta potwierdza i ustawicznie dokumentuje fakt wspólnoty. W absolutnym znaczeniu przysługuje ona Jahwe, gdyż to On: „Okazuje *Hesed* aż do tysięcznego pokolenia tym, którzy Go miłują i strzegą Jego przykazań” (Wj 20, 6)²⁶. Wierność, gdy jest połączona z łaskawością, staje się klasycznym przymiotem Bożym (Wj 34, 6). Określenia mówiące o zachowywaniu przymierza i świadczeniu wierności pełnej łaskawości (czyli *hesed*) stają się synonimiczne (Pwt 7, 9). Trzeba jednakże podkreślić, że istnieje różnica pomiędzy wiernością, którą okazuje Bóg, a wiernością człowieka. Pierwsza to łaska Jahwe, druga to gotowość człowieka do podjęcia dialogu z Bogiem; jest ona gwarantem przymierza oraz współpracy z Jego łaską. Dla zachowania ciągłości i ważności przymierza konieczne było dochowanie wierności przymierzu przez naród izraelski.

²⁵ Por. W. Chrostowski, „Dekalog” dialogu Kościoła Katolickiego z Żydami i judaizmem, „Studia Bydgoskie” 4 (2010), s. 13, na określenie wierności Boga służą rzeczowniki: *emet* i *emunah* oraz imiesłów *ne`eman*. Pochodzą one od rdzenia *mn* „być stałym”, „trwałym”, „niezawodnym”. Por. S. Łach, *Wierność fundamentem etyki Przymierza*, w: *Biblia Księga życia ludu Bożego*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, s. 20–22, 29, 36.

²⁶ Por. L. Stachowiak, *Wartości etyczne tradycji o Przymierzu*, w: *Biblia Księga życia ludu Bożego...*, dz. cyt., s. 20–22.

Dla chrześcijan bałwochwalstwem staje się stawianie na pierwszym miejscu wytworów pracy człowieka, gdyż nikt nie może dwóm panom służyć: Bogu i mamonie (Mt 6, 24). Mamoną staje się dążenie do posiadania rzeczy z jednoczesnym odsuwaniem Boga na drugi plan. Bogu należy się szacunek i cześć; nie można wymawiać imienia Bożego w złości, lekkomyślnie, posługując się Nim dla zysku materialnego. Postępowanie w wierności w Nowym Przymierzu jest możliwe do spełnienia dzięki łasce Chrystusa. Droga do życia wiecznego z Bogiem prowadzi przez wypełnienie i zachowanie „Dziesięciu słów Boga”. Jezus zachęcał do zachowywania przykazań (Mt 19, 16–17; Mk 10, 19; Łk 18, 18–20).

4. Święte Imię Boże, drugie przykazanie (Wj 20, 7)

Drugie przykazanie kładzie akcent na godność i świętość imienia Bożego:

לֹא תִשָּׂא שְׁמֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹן

Nie będziesz wzywać imienia JHWH,
Boga twójego, na próżno
(Wj 20, 7)²⁷

Istnieje ogólne przekonanie, że imię nie jest zwyczajną etykietą, którą dano człowiekowi bez żadnego uzasadnienia. W świecie starożytnym imię było częścią składową tego, który je nosił²⁸. Imię oznacza przystęp do tego, który je nosi. Wymówienie imienia jakiejś osoby nad danym przedmiotem było uznaniem władzy nad nim. Zmienić imię osoby to poddać ją pod swoją władzę (np. zwycięzcy królowie zmieniają pokonanym władcom ich dawne imię; por. 2 Krl 23, 34; 24, 17)²⁹. Używanie imienia Jahwe było

²⁷ Por. *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg...*, dz. cyt., s. 287.

²⁸ Por. S. Łach, *Księga Wyjścia...*, dz. cyt., s. 189. Także zob. J. Nagórny, *Etyka Przymierza Starego Testamentu. Próba ustalenia zasadniczej problematyki moralnej*, red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa, Lublin 2009, s. 174. Por. M. Wojciechowski, *Biblijny pogląd na świat...*, dz. cyt., s. 30; określając Boga imieniem, stwierdza się, kim jest Bóg, i wyznaje wiarę w Niego. Imię Boże określa tożsamość Boga. Kto zna imię, zna osobę, która je nosi.

²⁹ Por. A. Bartoszek, *Znaczenie imienia na starożytnym Bliskim Wschodzie*, „Commuio” 14 (1979), nr 1, s. 22; S. Łach, *Księga Wyjścia...*, dz. cyt., s. 189–190.

dostępne dla wszystkich w Izraelu i w narodach ościennych. Powszechnie stosowanie imienia Bożego było ograniczane po niewoli babilońskiej. Zamiast imienia Jahwe pojawiają się inne imiona Boga np. Elohim (Rdz 1, 2; 4, 26; 15, 2), Adonai (Rdz 15, 2)³⁰. Imię Boże zajmowało centralne miejsce w życiu religijnym, a także kultycznym Izraela. Było to imię święte, podobnie jak sam Bóg jest święty. Nie mogło być ono używane w codziennym życiu w celach pozareligijnych. Wzywanie imienia Jahwe zapewniało Jego opiekę. Dlatego też gdy kapłan błogosławił zebranych, to wymawiał imię Jahwe nad ludem.

Imię JHWH wskazuje na charakter Boga, który jest niezmienny w realizacji obietnic, które składa. Bóg jest obecny, żeby ludowi izraelskiemu pomagać i nim kierować. Imię to często występuje na kartach Starego Testamentu (np. Rdz 2, 22, Lb 6, 22; Pwt 5, 2). W Księdze Wyjścia imię JHWH zostaje objawione Mojżeszowi na Synaju (Wj 3, 14–15). Inne imię Boga to אֲנִי אֶהְיֶה אֲנִי „Jestem, który Jestem” (Wj 3, 14) wskazujące na Jego stałą, niezmienną obecność. Pod tym imieniem Izraelici znali i czcili Boga. Do tego imienia odnosili przykazanie, aby nie wymieniać imienia Bożego nadaremno; miało ono na celu dobro samego Izraela, zabezpieczając przed zerwaniem przymierza.

Przykazanie zabraniało wzywania imienia Bożego „na próżno”, to znaczy do rzeczy mało ważnych, powszednich, zabraniało także wykorzystywać Boga i Jego moc do czegoś bez znaczenia. Można było „zbezczcić” imię Boże przez przekleństwo czy krzywoprzysięstwo. Omawiane przykazanie podkreśla potrzebę uszanowania świętości Boga.

Imię bóstwa odgrywało wielką rolę w magii wszystkich ludów. W świecie starożytnym uważano, że można zmusić bóstwo do określonej czynności (por. 1 Krl 18, 26–28)³¹. Mając to na uwadze, można było także próbować wykorzystywać imię Boże do celów magicznych.

³⁰ Por. A. Bartoszek, *Imię Jahwe w Izraelu*, „Communio” 14 (1979), nr 1, s. 41, stosowane są także określenia „Najwyższy” (Dn 4, 21), „Król niebieski” (Dn 4, 34), „Wiecznie żyjący” (Dn 12, 7), „Przedwieczny” (Dn 7, 13). Por. M. Wojciechowski, *Biblijny pogląd na świat...*, dz. cyt. s. 30–31. Izraelici zastępują imię Boże słowami „Pan” lub „Imię”. Zob. S. Łach, *Księga Wyjścia...*, dz. cyt., s. 191. W literaturze rabinackiej poza cytowaniem tekstów biblijnych, które miały imię Jahwe, nie pisano tego imienia. Uczni żydowscy nigdy nie pisali go w pełnej formie, lecz w skróconej, pisząc tylko literę jod (1–3 razy). Po wprowadzeniu wokalizacji przez Masoretów dano tetragramowi samogłoski zapożyczone z wyrazów Adonaj i Elohim.

³¹ Por. S. Łach, *Księga Wyjścia...*, dz. cyt., s. 190.

Zachowanie drugiego przykazania jest związane z zakazem używania imienia Bożego w gniewie, przy składaniu fałszywego świadectwa (Wj 23, 1), przysięgi, w sposób lekkomyślny (por. Pwt 6, 13; 10, 20). Uzasadnione jest tłumaczenie „na próżno”. Wymawianie imienia Bożego nadaremnie oznacza wykorzystywanie go dla potwierdzenia kłamstwa zamiast prawdy (por. Jr 4, 2). Imienia Bożego można było nadużyć przy składaniu fałszywych świadectw oraz przysięg³². Omawiane przykazanie podkreśla, żeby mówić jedynie to, co jest prawdziwe i słuszne (Mt 5, 33–37; Jk 3, 2–11). Wezwanie imienia Bożego w sprawach nieuczciwych lub w sposób lekkomyślny powodowało ściąganie na grzesznika Jego wyroku (por. Ml 3, 5; Ps 59, 13). Kto wzywa imię Boga, ten wyznaje w ten sposób wiarę w Niego (Jr 10, 25; Ps 79, 6) i prosi Go o pomoc (Ps 99, 6). JHWH nie pozostawi nadużycia swego imienia bez kary. Bóg jest najwyższym Sędzią.

Wierność wobec Boga nie opiera się na deklaracjach czy obietnicach. Za słowami musi iść życie, wewnętrzne zaangażowanie. W tym wyraża się odpowiedź miłości na czynną miłość Boga. Nadużyciem jest powoływanie się na Boga w próbach przeforsowania własnych decyzji jako woli Boga czy też czysto formalne wzywanie imienia Bożego, bez wewnętrznego zaangażowania.

5. Szabat dniem poświęconym Bogu, trzecie przykazanie (Wj 20, 8–11)

Trzecie przykazanie jest najdłuższe w całym Dekalogu. Jego rozbudowany charakter może być wynikiem szczególnej trudności w jego respektowaniu (por. Am 8, 4–8). Zaczyna się ono od słów:

יְשַׁבֵּת יְהוָה מְנוּחָתוֹ יְהוָה מְנוּחָתוֹ יְהוָה מְנוּחָתוֹ

Pamiętaj o dniu szabatu, abyś święcił go
(Wj 20, 8)³³

Uświęcenie dnia oznacza przeżywanie szabatu jako dnia Bożego. W szabacie przejawia się zjednoczenie człowieka z Bogiem i z dziełem stwórczym.

³² Por. M.A. Klopfenstein, *Die Lüge nach dem Alten Testament*, Zürich–Frankfurt 1964, s. 316–321. Por. *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown i in., Warszawa 2004, s. 86.

³³ Por. *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg...*, dz. cyt., s. 287.

Uznając w szabacie dzieło Boże, człowiek uznaje istnienie jedyne Boga. Uznaje Jego panowanie nad światem i nad życiem. Tekst przykazania z Wj 20, 11 przywołuje przykład Boga, który w siódmym dniu „odpoczął” po dokonanych dziele stworzenia (Rdz 2, 2–3; Wj 31, 17). To oznacza, że szabat był obecny już u początku istnienia świata. Pan ustanowił dzień siódmy (por. Rdz 2, 1–3) dla obrony wolności człowieka. Szabat objawia zjednoczenie człowieka z Bogiem oraz z dziełem stwórczym. Człowiek uczestniczy w tym dziele. Konieczne jest, żeby uznać w szabacie dzieło Boże, wtedy uznaje on także istnienie jedyne Boga, a także to, że On panuje nad światem i nad życiem.

Przykazanie nakazujące zaprzestania pracy w dniu siódmym tygodnia i poświęcenia go Bogu nie było znane poza Izraelem³⁴. Księga Wyjścia wskazuje na szabat jako na znak, po którym można rozpoznać lud Jahwe (Wj 31, 12–13). Zachowanie przykazania o szabacie oznaczało, że każdy Izraelita powinien świętować wolność, którą otrzymał przez wybawienie narodu z niewoli egipskiej (Pwt 5, 15). Uroczyste obchodzenie jednego z siedmiu dni było tym, o czym Izraelici mieli pamiętać (Wj 20, 8). Był to dzień oddzielony od tego, co zwyczajne, gdyż: „Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym” (Rdz 2, 3). Od tej chwili dzień szabatu miał być obchodzony jako święty (Wj 20, 8; 31, 14; Pwt 5, 12). Miał także być okazją do zwołania świętego (Kpł 23, 3). W świecie biblijnym oznaczało to oddalenie się tego dnia od wszystkiego, co świeckie, po to, by w całości poświęcić ten dzień Bogu. Człowiek uświęca siódmy dzień, przeznaczając go poprzez kult oraz modlitwę na służbę Bogu. W ten sposób wyraża pragnienie podtrzymania więzi z Bogiem, odpowiada na Jego miłość do narodu, do człowieka. Judaizm w sposób szczególny kultywował szabat w czasie następującym po niewoli babilońskiej (por. 1 Mch 2, 32–41).

Przestrzeganie szabatu wprowadza pewien porządek w życie codzienne danej społeczności: „Sześć dni będziesz pracował, a dnia siódmego zaprzestasz pracy” (por. Wj 23, 10–11). Oddzielenie szabatu od innych dni tygodnia jest związane z przedstawianiem go jako znaku przymierza dla narodu Izraela, który także został oddzielony dla Boga jako Jego lud

³⁴ Por. W.W. Hallo, *New Moons and Sabbaths: A Case Study in the Contrastive Approach*, „Hebrew Union College Annual” 48 (1977), s. 1–18. Także S. Łach, *Wartości etyczne Dekalogu*, w: *Biblia Księga życia ludu Bożego...*, dz. cyt., s. 39–41.

wybrany. Przestrzeganie szabatu jest obowiązkiem i przymierzem pomiędzy Bogiem a ludem Izraela (Wj 31, 16–17). Tekst Kpł 24, 8 mówi o zachowywaniu szabatu jako wiecznym przymierzu pomiędzy Bogiem a Izraelem. W późniejszych księgach prorockich mowa jest o przestrzeganiu szabatu jako trwaniu w przymierzu z Bogiem (Iz 56, 6). Sam szabat jest ukazany jako znak pomiędzy Bogiem a Izraelem (Ez 20, 12. 20).

Omawiane przykazanie wskazuje na to, że wszyscy ludzie powinni pracować i wypoczywać³⁵. Zapał do pracy, a także gorliwość w pracy wypływały z Bożego mandatu danego człowiekowi, by ten czynił sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1, 28–29). W świecie starożytnym do pracy byli przeznaczeni niewolnicy i kobiety. Zakaz obejmował pracę zawodową (Wj 34, 21; por. Iz 58, 13–14; Ez 20, 13), a także przygotowanie posiłku (por. Wj 16, 23–24; Lb 15, 32–36). Siódmy dzień tygodnia dotyczył przerwania zwykle wykonywanych czynności (por. Kpł 23, 21). W tradycji izraelskiej słowa: „Nie będziesz wykonywał żadnej pracy” odnosiły się do: „gotowania potraw” (Wj 16, 23), „zbierania manny” (Wj 16, 26–30), „orania i siania” (Wj 34, 21), „rozpalania ognia” (Wj 35, 3), „zbierania drzewa” (Lb 15, 32–36).

Bóg chce czynić człowiekowi dobro. W Nowym Testamencie Jezus poprzez przykład własnego postępowania i nauczanie przedstawił właściwe znaczenie i przeżywanie szabatu. Jezus w szabat udawał się do synagogi, czytał słowo Boże (Łk 4, 16), czynił dobro, uzdrawiając ludzi chorych (Mt 12, 12–13; Łk 6, 9–10; J 9, 14). Jezus, podkreślając wartość człowieka, zaznacza, że szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie odwrotnie (Mk 2, 27). Wszelkie prawo tworzone przez ludzi ma służyć dobru człowieka. Jezus podsumował rozważania na temat szabatu stwierdzeniem, że Syn Człowieczy jest panem szabatu (Łk 6, 5). To oznacza, że On jest ostatecznym autorytetem i Jemu przynależy ostatnie słowo co do jego interpretacji.

Szabat to także czas, w którym ludzie powinni dostrzegać swoją pierwotną wolność. Człowiek, rezygnując z pracy w tym dniu, czas wolny powinien poświęcić na kontakt z Bogiem, oddawanie Mu czci i nawiązywanie z Nim więzi³⁶.

³⁵ Por. C. Houtman, *Exodus III*, Kampen 2000, s. 43, omawiane przykazanie wskazuje na obowiązek odpoczynku, ale też i pracy w pozostałych dniach tygodnia. Także zob. J. Nagórny, *Etyka Przymierza Starego Testamentu...*, dz. cyt., s. 176.

³⁶ Por. A. Grün, *Dziesięć przykazań...*, dz. cyt., s. 55, Jezus świadomie przekroczył ciasne reguły (Mk 2, 27). „Co wolno w szabat: uczynić coś dobrego czy coś złego? Życie

Wraz z wprowadzeniem niedzieli jako dnia Pańskiego i pamiątki zmartwychwstania, przejmując ona dawne funkcje szabatu. Właściwie świętujemy niedzielę, jeśli uświadamiamy sobie, że Jezus Chrystus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie uwolnił nas od mocy tego świata, które czynią nas niewolnikami. W niedzielę powinniśmy być otwarci na doświadczenie obecności Boga poprzez formy kultu oraz wspólnotowe i rodzinne świętowanie.

Zakończenie

Jahwe obdarzył lud izraelski na wiele sposobów, uwalniając go z niewoli egipskiej, zawierając z nim przymierze, tworząc lud Boży. Przymierze synajskie nałożyło prawne zobowiązania etyczne. Izrael został zobowiązany przez Jahwe do zachowania przykazań w postaci „dziesięciu słów” – Dekalogu. Przykazania miały pomóc ludowi izraelskiemu w trwaniu w przymierzu, być narodem Jahwe. Zachowywanie przykazań obejmowało kult, który w narodzie izraelskim należał się wyłącznie Jahwe, zakaz nadużywania imienia Bożego oraz uznawanie szabatu jako dnia świętego. Podstawowymi warunkami etycznymi przymierza były: miłość, wierność pełna łaskawości oraz sprawiedliwość. W odpowiedzi na wybranie przez Jahwe lud powinien odpowiadać swojemu Bogu miłością i wiernością, zachowywaniem Jego słów, przykazań. Wierność ludu miała przejawiać się w życiu osobistym, społecznym, kulcie, szczerym usposobieniu, naśladowaniu, prawdomówności, życzliwości wobec innych. Izrael miał postępować w dobroci, wierności i sprawiedliwości.

Poprzez pierwsze przykazanie lud izraelski został zobowiązany do odrzucenia jakiegokolwiek bałwochwalstwa; Izrael miał być wierny jednemu Bogu, tylko Jego miał czcić. Zachowanie drugiego przykazania wiązało się z okazywaniem szacunku wobec świętości Boga i Jego imienia. Zakazywało ono Izraelitom powoływania się na imię Boga w sprawach nieuczciwych, w sposób lekkomyślny. Trzecie przykazanie akcentowało pojęcie szabatu jako dnia świętego, ustanowionego przez Boga z racji dzieła stworzenia świata. Zachowanie szabatu miało zapewnić Izraelitom

ocalić czy zabić?” (Mk 3, 4). Ten, kto trzyma się tylko litery prawa, ostatecznie wyrządza zło i niszczy życie. Jezus Chrystus uzasadnia czynienie dobra w szabat (Łk 14, 3–6).

właściwy rozwój, regulując rytm pracy i wypoczynku; szabat był znakiem odróżniającym lud izraelski od innych narodów.

Zachowywanie przykazań Dekalogu odnajduje swoje pełne znaczenie w nowej ekonomii zbawienia dopełnionej w Jezusie Chrystusie. Dopiero w niej odśladania właściwą swoją głębią i treścią. Jedność planu Bożego obejmującego Stare i Nowe Przymierze pozwala we wszystkich wydarzeniach (od początku istnienia ludzkości po dzień dzisiejszy) dostrzec jedną, ukierunkowaną ku pełni, ekonomię zbawienia.

Wszystko, co Jahwe uczynił dla Izraela, uczynił także dla Kościoła, a tym samym dla nas. Tak w Starym, jak i w Nowym Testamencie inicjatywę w przymierzu ma Bóg. Do dziś brzmią w uszach słowa, które św. Jan Paweł II wypowiedział w Koszalinie podczas czwartej pielgrzymki do Ojczyzny: „Oto dekalog: dziesięć słów. Od tych dziesięciu prostych słów zależy przyszłość człowieka i społeczeństw, przyszłość narodu, państwa, Europy, świata” (Koszalin 1991)³⁷. W Nowym Testamencie został ukazany odnowiony sens „dziesięciu słów”. Przykazania, realizowane w życiu, powinny odzwierciedlać postawę wewnętrzną człowieka. Realizuje się przepowiednia proroka Jeremiasza dotycząca wypisania przykazań na żywych tablicach serc, a nie na kamiennych tablicach (Jr 31, 33; por. 2 Kor 3, 3). W Nowym Testamencie człowiek został wyzwolony z niewoli grzechu przez Jezusa Chrystusa. W odpowiedzi człowiek został wezwany do wierności; winien on odrzucać wszystko, co prowadzi do niewoli, zależności, poniżenia przez grzech. Współczesny człowiek, ulegając żądzy zdobywania świata, zapomina o Bogu i o konieczności zabiegania o własne zbawienie. Treścią życia religijnego powinna być wierność przyrzeczeniom złożonym na chrzcie świętym, zachowywanie przykazań, naśladowanie Jezusa w wierności i miłości wobec Ojca i wobec bliźnich.

³⁷ Por. *Dekalog, Przemówienia i homilie Jana Pawła II. IV pielgrzymka do Ojczyzny*, Pelplin 1991, s. 29.

Maciej Pawlik OSB

„Jam człowiek, co zaznał boleści” (Lm 3, 1)

**Próba rekonstrukcji starotestamentalnego
modelu antropologii na podstawie Lm 3, 1–33**

„Musimy ukazywać Słowo Boże jako otwarcie na nasze własne problemy, jako odpowiedź na nasze własne pytania”¹. Zachęta papieża Benedykta XVI, wyrażona w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Verbum Domini*, skłania do spojrzenia na objawienie biblijne przede wszystkim z perspektywy przymerza. W zbawczym dialogu człowiek odczytuje prawdę o sobie, jak również spotyka się ze swoim Stwórcą, który do niego przemawia. Dlatego tak cennym wydaje się poszukiwanie inspiracji antropologicznych właśnie w Biblii. Celem poniższych rozważań nie jest bynajmniej całościowe ujęcie biblijnej myśli o człowieku, lecz zarysowanie jej głównych nurtów, wyłaniających się z 3. rozdziału Księgi Lamentacji.

Punkt wyjścia w podejmowanej refleksji stanowić musi stwierdzenie może nie nazbyt odkrywcze, ale niezwykle istotne: hebrajska antropologia nie zna dualizmu duszy i ciała, obcy jest jej podział na materię i formę. Biblijna antropologia wprowadziła swoistą dialektykę duszy i ciała, ale nie tę w ujęciu platońskim. Biblijne pojęcie ciała odpowiada bowiem jedności „ciała” i „duszy”². Od samego początku refleksja nad kondycją człowieka będzie ogniskować się wokół kwestii życia. Człowiek został obdarzony przez Boga oddechem życia (נִשְׁמַת הַיִּיִם, *niszmāt hajīm*), stał się

¹ Benedykt XVI, *Adhortacja apostołska Verbum Domini*, nr 23.

² Por. C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 108.

w ten sposób istotą żyjącą (נֶפֶשׁ חַיָּה, *nefeš hajā*). To pierwszeństwo życia, rozumianego w znaczeniu biologicznym, jak i w aspekcie odnoszącym się do relacji ze Stwórcą, wyklucza wszelkie tendencje manichejskie w podejściu do człowieka. Po poczynieniu tych wstępnych uwag można przejść do analizy egzegetycznej fragmentu Lamentacji Trzeciej.

Trzecia Lamentacja charakteryzuje się wielką różnorodnością form literackich, sprzyjających pogłębionej refleksji teologicznej. Analizowany przez nas fragment to indywidualna skarga, której źródeł szukać trzeba w kultowych uroczystościach żałobnych³. Lamentacja rozpoczyna się opisem cierpień, których doświadczył podmiot (ww. 1–16). W środkowej części znajdują się słowa beznadziei i zwątpienia (ww. 17–20), które przechodzą ostatecznie w wyznanie ufności w miłosierdzie Boga (ww. 21–33). W perspektywie dobroci i sprawiedliwości Boga cierpienie uzyskuje głęboki sens.

Trzeba zapytać na początku, kim jest ów *człowiek, który zaznał boleści*. W historii egzegezy znajdujemy różne odpowiedzi na to pytanie. Część badaczy przypisywała te słowa prorokowi Jeremiaszowi. Według innych ich autorem był król Jehojakim⁴. Próbowano także utożsamiać podmiot lamentacji z cierpiącą wspólnotą (por. skargi Syjonu w Lm 1 i 2). Sprzeciwia się temu zdecydowanie indywidualny charakter pieśni. W istocie gatunek lamentacji kultowej nie wymaga wyeksponowanej postaci autora. Lamentująca jednostka nie jest postacią historyczną, lecz swoistym typem człowieka cierpiącego, everymanem. Taka perspektywa sprzyja uniwersalnemu odczytaniu prawdy o człowieku wyłaniającej się z Lamentacji Trzeciej.

Już pierwsze zdanie jest niezwykle bogate w treść. Po jednej stronie znajduje się cierpiący człowiek, którego skarga przypomina lament Hioba (por. Hi 30, 16. 27). Istotny wydaje się tutaj czasownik ra'a (widzieć). Jego zakres semantyczny w tym kontekście nie ogranicza się jedynie do percepcji zmysłowej, lecz sięga daleko głębiej. Widzenie będzie tu oznaczało osobistą konfrontację z cierpieniem, stanięcie twarzą w twarz z rzeczywistością Bożego gniewu. Po drugiej stronie znajduje się zagniewany Bóg, którego działanie przedstawione jest w symbolu różgi gniewu. W Drugiej Księdze Samuela czytamy: „Ja będę mu ojcem, a on będzie Mi synem, a je-

³ L. Stachowiak, *Lamentacje. Księga Barucha. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1968, s. 55.

⁴ D. Hillers, *Lamentations*, New York 1982, s. 63.

zeli zawini, będę go karciał różgą ludzi i ciosami synów ludzkich” (2 Sm 7, 14)⁵. Słowa te skierowane do Dawida jasno wskazują, że przymierze stanowi uprzywilejowaną relację bliskości między Bogiem a człowiekiem. Trzeba odczytać ten tekst szerzej, nie ograniczając go jedynie do obietnicy złożonej królom Izraela. Słowa te rzucają także światło na pierwsze zdanie Lamentacji Trzeciej. Różgi Bożego gniewu nie można uznać za wyraz kaprysu Boga, lecz za konsekwencję złamania przymierza, sprzeniewierzenia się obietnicy. Bóg i człowiek od samego początku są partnerami dialogu, który może przybierać często dramatyczne formy. I to dla obu stron⁶.

Kolejne wersy stanowią opis nędzy, w jakiej znajduje się ów cierpiący człowiek. Paralelne fragmenty można znaleźć w indywidualnych lamentacjach w Księdze Psalmów, Księdze Hioba i Księdze Jeremiasza⁷. Przyjrzyjmy się bliżej tym obrazom. Życie człowieka ukazane jest jako droga pod Bożym przewodnictwem. Niestety zamiast w świetle przebiega ona w ciemności. Dychotomia światła i ciemności jest niezwykle wymowna. Światło stanowi obraz Bożego działania, zbawczego zaangażowania w dzieje człowieka. Ciemność kojarzy się z obszarem wyjętym spod Bożego spojrzenia, obszarem trwogi i samotności człowieka. Szczególnie wyraźnie widać to w opisie Księgi Wyjścia: „Nastąpiła ciemność gęsta w całej ziemi egipskiej. Ale Izraelici mieli światło w swoich mieszkaniach” (Wj 10, 22b. 23b). Autor Lamentacji skarży się, że jego życie przebiega wśród ciemności. Bóg wydaje się bardzo daleki, a Jego ręka zwrócona przeciw człowiekowi. Dramatyzm wyznania jest tym większy, że przecież tą samą ręką i wyciągniętym ramieniem wyprowadził Bóg Izraelitów z Egiptu (por. Pwt 11, 2). Ten fragment tak skomentował Orygenes: „Stwierdzenie: odwrócił swą rękę, może oznaczać, że ten, który dawniej udzielał dóbr, teraz wymierza karę tak, jakby odwrócił rękę”⁸. Oba przedstawienia zatem: ciemności i zwróconej

⁵ Cytaty biblijne z wydania piątego Biblii Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich, wyd. V, Poznań 2000.

⁶ Na temat *pathosu* Boga zob. A.J. Heschel, *Prorocy*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2014, s. 375–392.

⁷ Zob. C. Westermann, *Lamentations. Issues and Interpretation*, Minneapolis 1994, s. 171–175.

⁸ Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza. Komentarz do Lamentacji Jeremiasza. Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, tłum. S. Kalinowski, Warszawa 1983, s. 270.

przeciwko człowiekowi Bożej ręki są ze sobą głęboko związane. Nieprzypadkowo uwidaczniają się one w kontekście wyjścia z Egiptu, stanowiącego paradygmat zbawczej interwencji Boga. Wyznania autora Lamentacji są w istocie głębokim wołaniem o zbawienie.

W wersji 4. padają doniosłe dla semickiej antropologii sformułowania: *ciało, skóra i kości*. Ciało (בָּשָׂר, *bāšār*) oznacza sferę wspólną ludziom i zwierzętom⁹. Pojęcie to odnosić się może do człowieka jako takiego, w jego zewnętrżności, przemijalności, znikomości. Choć ciało ludzkie zostało ukształtowane przez Boga, w myśli biblijnej przedstawiane jest jako element mniej doskonały. Księga Rodzaju określa człowieka mianem *istoty cielesnej*, używając właśnie terminu *bāšār* (Rdz 6, 3). To ciało stanowi o różnicy między Bogiem a człowiekiem. Wyraził to doskonale Hiob w swoim pytaniu skierowanym do Boga: „Czy oczy Twoje cielesne lub patrzysz na sposób ludzki?” (Hi 10, 4). Z drugiej strony Bóg troszczy się o to ciało, zapewnia człowiekowi pokarm. Jest ono zatem mniej doskonałe, co nie znaczy gorsze pod względem ontologicznym. Na początku zostało wspomniane, że biblijnej antropologii obcy jest wszelki dualizm (por. Ps 136, 25). Bóg rozciąga swoją władzę nad wszelkim ciałem jako Stwórca utrzymujący wszystko w istnieniu (por. Jr 32, 27). Za terminem *bāšār* stoi zatem prawda o cielesności człowieka, jego niedoskonałości i oddzieleniu od Boga. Ale zawiera w sobie także nadzieję opartą na prawdzie stworzenia i związanej z nią trosce Boga o życie człowieka. Można powiedzieć zatem, że semickie pojęcie ciała dialektycznie wyraża relację łączącą Boga i człowieka, rozpiętą między bliskością a dystansem. W Lamentacji Trzeciej Bóg przedstawiony jest jako Ten, który niszczy ciało, czyli zrywa wszelką relację, porzucając staranie o człowieka.

Kolejnym terminem ważnym z punktu widzenia antropologii jest skóra (עוֹר, *’or*). Pojęcie to pokrywa się z terminem *bāšār* w znaczeniu zewnętrznej sfery człowieka i związanej z nią witalności (por. Hi 10, 11). Dla uzyskania pełnego oglądu musimy sięgnąć jeszcze do dwóch tekstów: Hi 19, 26 i Ez 37, 6. Hiob w niezwykle tajemniczych słowach wyraża głęboką ufność, że Bóg ostatecznie stanie po jego stronie. Egzegeza aleksandryjska

⁹ J. Jaromin, *Antropologia*, w: *Teologia Starego Testamentu*, red. M. Rosik, Wrocław 2011, s. 39.

dostrzegają w wersecie 26. myśl o zmartwychwstaniu¹⁰. Przyodzianie skóry ma być wyrazem wiary w cielesne zmartwychwstanie. Nie wdając się w szczegóły dotyczące słuszności takiej interpretacji, powiedzmy, że za konkretnym obrazem skóry kryje się stwórcza aktywność Boga, Boga obdarowującego życiem. Podobną wymowę można znaleźć w wizji wyschłych kości zawartej w rozdziale 37. Księgi Ezechiela. W pierwszym rządzie trzeba ją uznać za obietnicę powrotu z niewoli i ponownego zamieszkania Izraela w swej ojczyźnie¹¹. W szerszym kontekście pokazuje ona wszechmoc Boga, zapowiadając rozwiniętą później naukę o zmartwychwstaniu („chcę przybrać was w skórę” – Ez 37, 6)¹². Kiedy przyjmiemy tę szerszą interpretację hebrajskiego *’ôr*, dostrzeżemy wyraźnie napięcie pojawiające się w Lamentacji Trzeciej. Oto Bóg niszczy ciało i skórę. Naznacza bólem doczesność człowieka, nie pozwala mu odnaleźć nadziei na odkupienie. Autor skarży się więc na konkretne, namacalne cierpienie, które obejmuje nie tylko jego ciało, lecz także, jeśli można się tak wyrazić, jego nadzieję.

Bogaty w znaczenie jest także obraz połamanych kości (תִּלְוָה, *’acmôt*). Wyraża on utratę sił życiowych¹³, wycieńczenie, słabość (por. Ps 22, 15 oraz Iz 38, 13). W kościach zawiera się istota człowieka: „Wszystkie kości moje powiedzą: któż, o Panie, podobny do Ciebie” (Ps 35, 10). Może właśnie obraz skruszonych kości pokazuje szczególnie wyraźnie nie tyle fizyczną skalę cierpienia, ile jego głębię, sięgającą samej istoty człowieka.

Z punktu widzenia terminologii antropologicznej ważny jest wersec 13. Lamentacji Trzeciej. Pojawia się w nim słowo nerki (תִּלְוָה, *kilîôt*). Nerki oznaczają intymną sferę myśli, emocji i pragnień¹⁴. Sfera ta poddana jest Bożemu wglądowi i osądowi (por. Jr 11, 20 oraz Jr 17, 10). Obraz przeszły nerek przedstawia bezpośrednie zagrożenie życia. Dodatkowo cierpienie potęgują urągania współziomków – motyw dobrze znany zarówno z Księgi Jeremiasza, jak i z Księgi Hioba. W ten sposób prześledziliśmy

¹⁰ A. Tronina, *Księga Hioba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013, s. 291.

¹¹ J. Homerski, *Księga Ezechiela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Lublin 2013, s. 255.

¹² T. Dąbek, *Życie po śmierci i co dalej...*, Kraków 2013, s. 19.

¹³ L. Stachowiak, *Lamentacje...*, dz. cyt., s. 58.

¹⁴ J. Jaromin, *Antropologia*, w: *Teologia...*, dz. cyt., s. 48–49.

najważniejsze terminologiczne aspekty antropologii starotestamentalnej wyłaniającej się z Lamentacji Trzeciej.

Trzeba zwrócić jeszcze uwagę na motywy oddające dramatyczną relację Boga i człowieka. Wspominaliśmy już o znaczeniu teologicznym ciemności. W wersecie 6. staje się ona także obrazem Szeolu, krainy umarłych, miejsca, w którym nie ma mowy o żadnej wspólności z Bogiem (por. Ps 88, 12). Stojący na progu śmierci człowiek czuje się osaczony, uwięziony. Wzniesiony mur nie zapewnia bezpieczeństwa (por. Ezd 9, 9), lecz jest wyrazem oddalenia Boga. Nie przyjmuje On pełnych żalu modlitw, pozostaje zamknięty na prośby zgnębionego człowieka. Pełne dramatyzmu porównanie Boga do niedźwiedzia i lwa ma charakteryzować Jego nieprzyjazne działanie względem człowieka, działanie często nie do przewidzenia („czyhający”, „w kryjówce” Lm 3, 10). Dusza cierpiącego człowieka nie może znaleźć pokoju, nie widzi dobra wokół siebie. Kulminację stanowi wyznanie: „przepadła ufność moja” (Lm 3, 18). Księga Przysłów poucza: „Przewlekłe czekanie raną dla duszy, zniszczone pragnienie jest drzewem życia” (Prz 13, 12). Zdanie to doskonale opisuje położenie autora Lamentacji. Nadzieja pozostawiona bez odpowiedzi, milczący, oddzielony Bóg, upadek wiary w sens życia, zranione ludzkie serce. Ostatnie słowo należy mimo wszystko do ufności.

Przejsie od opisu cierpienia do dziękczynienia i wyznania nadziei jest charakterystyczne dla literatury lamentacyjnej. Warto jednak sięgnąć głębiej i zastanowić się, jakie przesłanki sprawiają, że wiara w sens zwycięża. Wspomnienie cierpienia i biedy napędza człowieka gorączką. Autor wyznaje, że jego dusza się uniaża, jest jak ciche dziecko (Ps 121, 2). Tu właśnie może tkwić klucz do zrozumienia budzącej się wbrew wszystkiemu nadziei. Pokora pozbawia człowieka złudzeń, że sam zdoła znaleźć odpowiedź na pytanie o sens cierpienia. Dlatego, pomimo bólu, próbuje on z powrotem odszukać drogę do Boga. Czyż nie możemy się tutaj dopatrzeć logiki obumarłego ziarna?

Nadzieja ta jest ściśle powiązana z sercem. Serce to najczęściej występujące w Starym Testamencie pojęcie antropologiczne¹⁵. Stanowi ono ośrodek życia emocjonalnego, wolitywnego i intelektualnego. Można je uznać za szczególnie intymne miejsce odpowiedzi na Boże wezwanie, w najgłębszej

¹⁵ J. Jaromin, *Antropologia*, w: *Teologia...*, dz. cyt., s. 42–44.

duchowej warstwie przymierze rozgrywa się właśnie w sercu. Bardzo cennym źródłem w analizie pojęcia serca pozostaje Księga Jeremiasza, zwanego przez niektórych prorokiem serca. Często odwołuje się on do tego słowa, aby opisać dramatyzm swoich przeżyć związany z ciężarem prorockiej misji (por. Jr 4, 19 oraz Jr 23, 9). Wewnętrzny dialog między Bogiem a człowiekiem rozbrzmiewa w sercu (por. Jr 12, 3). Jeremiasz wspomina także o sercu Boga, sercu wrażliwym, współodczuwającym, pragnącym wyświadczać dobro (por. Jr 32, 41 oraz Jr 48, 36). Widać zatem, że w sercu człowieka tkwi ogromny potencjał usłyszenia głosu Boga, doświadczenia Jego obecności, obecności pełnej łaskawości (חֶסֶד, *hesed*), litości (רַחֲמִים, *rahamîm*) i wierności (אֱמוּנָה, *’emûna*). Odkrycie takiego Boga pozwala autorowi wznieść się ponad cierpienie.

Dla biblijnej antropologii niemniej ważny jest także obraz Boga, skoro jej fundament zasadza się na prawdzie przymierza. Przyjrzyjmy się więc wymienionym wyżej przymiotom Boga. Boża łaskawość wypływa z zawartego pod górą Synaj przymierza, przedstawianego w literaturze prorockiej jako zaślubiny (por. Jr 2, 2). W ową łaskawość wpisana jest niezawodność (por. Iz 55, 3), co może być szczególnie ważne w kontekście rozważania problemu cierpienia. Serce Boga pozostaje otwarte. Wskazuje na to także hebrajskie słowo *rahamîm*, oznaczające w pierwszym rzędzie łono matczyne (por. Wj 13, 2). W odniesieniu do działania Boga oddane jest terminem litość, wyrażającym Jego głębokie zaangażowanie w losy człowieka, co może najlepiej przedstawia Księga Jeremiasza: „Ilekcroć bowiem się zwracam przeciwko niemu, nieustannie go wspominam. Dlatego się skłaniają ku niemu moje wnętrzności: muszę mu okazać miłosierdzie” (Jr 31, 20). W Bogu płonie pragnienie wyświadczenia dobra, a to owoc Jego miłości do każdego. I wreszcie trzecią podstawę ufności człowieka cierpiącego może stanowić Boża wierność, sięgająca niebios, niezmienna. W tym sensie jest pewnym oparciem, ciągłym punktem odniesienia, nawet wśród bólu i łez. Ostatecznie autor Lamentacji wyznaje, że jego działem jest Pan (Lm 3, 24). Wyznanie to nie jest wyrazem jakiegoś samopocieszenia się, lecz stanowi konsekwencję spotkania z Bogiem pełnym łaskawości, litości i wierności, Bogiem przymierza, Bogiem przygarniającym do siebie jak czuła matka. Motyw działu (הֵלֵךְ, *hēleq*) odsyła nas do wydarzeń przymierza i przekazania Izraelowi Ziemi Obiecanej, w świetle których odczytujemy, że Bóg jest podstawą wszelkiego istnienia.

Przeanalizowaliśmy, w jaki sposób obraz Boga wpływa na kształt antropologii. Kolejna część Lamentacji Trzeciej (ww. 25–33) ma charakter parenetyczny, co jest dość częstym zjawiskiem w psalmach lamentacyjnych¹⁶. Stanowi ona doskonale podsumowanie dotychczasowych rozważań. Można potraktować ją jako zwornik łączący opis cierpień autora i wyznanie nadziei złożonej w Bogu. Słowa te płyną ze spotkania ludzkiej niedoli z pełnym dobroci Bogiem. Zwrócimy uwagę na kilka kluczowych sformułowań. Wersety 25–28 rozpoczynają się od tego samego przymiotnika *tôb* (טוב) – dobry. Mają one być szczególnym wychwalaniem Bożej dobroci i wielkoduszności. W jaki sposób człowiek może odpowiedzieć Bogu? Po pierwsze, poszukiwać Go, jak to wyraża Księga Powtórzonego Prawa, z całego serca i z całej duszy (Pwt 4, 29). Ogrom doznawanej Bożej dobroci domaga się pełnego zaangażowania człowieka w relację ze Stwórcą. Po drugie, tylko w Bogu upatrywać źródła zbawienia, bo jedynie On jest wieczny (por. Iz 45, 17). Poszukiwanie ratunku bez zwrócenia się ku Bogu skazane jest na porażkę. Autor Lamentacji Trzeciej wskazuje dalej postawy, które sprzyjają rozwijaniu relacji z Bogiem. Pierwsza z nich to milczenie. Milczenie jest postawą pokory i oczekiwania, szczególnie właściwą w czasie próby i cierpienia (por. Am 5, 13). Ciszę można określić siostrą kontemplacji, w której człowiek lepiej rozpoznaje Boży plan, staje się wrażliwszy na Jego Słowo. Druga postawa to samotność. Taka samotność, która nie wynika z odtrącenia przez środowisko albo z wycofania się z niego dla wygody. Duchowa samotność, otwierająca na refleksję, na trwanie w obliczu Boga. Terminu *badad* używa się także na opisanie spustoszenia, zwłaszcza w literaturze prorockiej. Może to stanowić cenną inspirację: chwile cierpienia konfrontują człowieka z rzeczywistością Bożą, staje się z Nim wtedy twarzą w twarz. W takich momentach lepiej odłożyć na bok słowa i rady innych. Konieczna jest intymność, aby rzeczywiście doświadczyć uzdrawiającej obecności Boga, aby zrozumieć tę podstawową prawdę, że „nie jest zamiarem Pana odtrącić na wieki” (Lm 3, 31).

Doszliśmy do końca naszych rozważań. Miały one być jedynie naświetleniem prawdy o człowieku wyłaniającej się z kart Starego Testamentu. Literatura lamentacyjna, „przesiąknięta” człowieczeństwem, stanowi wdzięczne źródło. W żaden sposób nie aspiruje ona do całościowego wy-

¹⁶ L. Stachowiak, *Lamentacje...*, dz. cyt., s. 61.

jaśnienia, kim jest człowiek. Klucz do człowieczeństwa ma ostatecznie jedynie Bóg. Dlatego niezbędne było odwołanie się w naszej refleksji do obrazu Boga, ponieważ to właśnie w dialogu przymierza konstytuuje się człowiek. Począwszy od stworzenia, przez Synaj, aż po misterium paschalne Jezusa Chrystusa. Przedziwne są przeplatające się w historii świata losy Boga i człowieka. Doskonale ukazuje to Lamentacja Trzecia, pokazując przebieg tej szczególnej rozmowy między stworzeniem i Stwórcą. Od pełnej żalu skargi, wyrzutu pośród bezsensu cierpienia, przez konfrontację w milczeniu i samotności z rzeczywistością, aż po zaufanie odbudowujące sens. Aby jednak odnaleźć nadzieję w Bogu, trzeba przestać być samowystarczalnym, zdanym jedynie na własne siły. „Cierpienie samo z siebie nie jest oczyszczające, jak to się często mówi. Cierpienie i porażka to interwencja Boga po to, by człowiek nie usadowił się w sytuacji, która nie jest szczęściem, jego powołaniem”¹⁷. Genialna myśl Tresmontanta wskazuje, że cierpienie nie zbawia – ratunek pochodzi od Boga, którego człowiek może bardziej poszukiwać, gdy skonfrontuje się ze słabością. To Bóg zbawia – tak banalnie proste wydaje się podsumowanie antropologii opartej na egzegezie Lamentacji Trzeciej, a raczej wszelkiej biblijnej antropologii. Niech zwieńczeniem naszych rozważań będą słowa ks. Józefa Tischnera: „Na końcu naszego rozumienia świata, rozumienia dramatów ludzkich, a także własnego dramatu, patrzysz na samego siebie, widzisz, coś przeżył, coś przecierpiał, ile rzeczy przegrałeś, widzisz to wszystko, coś wygrał, i nagle – może pod koniec życia – oświeca cię ta świadomość, że «dobre było» [...]. Powtarzasz słowa Boga, mówisz «dobre było». Może właśnie o to naprawdę chodzi, może jesteśmy na tym świecie po to, żeby na końcu wypowiedzieć najpiękniejsze słowa, jakie Pan Bóg wypowiedział w dniu naszego stworzenia: «Dobre było»”¹⁸.

¹⁷ C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. E. Tarnowska, Kraków 1996, s. 177.

¹⁸ J. Tischner, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 2010, s. 67.

Ks. Marcin Bradtke

Jezusowa deklaracja „Ja Jestem” jako świadectwo Jego boskiej godności i równości z Ojcem

Kim był Jezus we własnych oczach? Kim był dla apostołów? Kim był dla siebie współczesnych ludzi, którzy poznali Go w okresie „działalności”? Jezus zdawał się często mówić tak bardzo niejasno, tak nieprzejrzystym językiem, że momentami nietrudno się dziwić apostołom, którzy nieraz pod wpływem słów nauk głoszonych przez Niego tracili orientację, o czym On mówi, i nie byli w stanie Go zrozumieć. Co jednak zastanawia? Bardzo wyraźne poczucie pewności znaczenia słów, które wypowiadał do innych o sobie. Owo tajemnicze „Ja Jestem”, imię Jezusa z Nazaretu, stało się tematem rozważań niniejszego artykułu. Pomocą będzie Czwarta Ewangelia, która zdaje się najwyraźniej rozwiązać owo zagadnienie.

1. Tożsamość Jezusa

Ewangelia św. Jana pozwala szukać odpowiedzi na pytanie: „Kim jest Jezus?” w opisach cudów, w nadawanych Mu tytułach i w Jego przemówieniach¹. Ewangelia Janowa ukierunkowana jest chrystocentrycznie, a proklamacja samoświadomości Jezusa konstryuuje jeden z jej głównych aspektów². W teźże chrystologii bardzo wyraźną funkcję odgrywa formuła

¹ Por. M. Rosik, *Teologia Nowego Testamentu, Dzieło Janowe*, t. II, Wrocław 2008, s. 43.

² Por. M. Rosik, *Teologia Nowego Testamentu, Dzieło Janowe...*, t. II, dz. cyt., s. 54.

ἐγώ εἰμι (gr. ja jestem). W tekście możemy odnaleźć jej użycie z orzecznikiem i w postaci absolutnej. W pierwszym użyciu formuła ta pojawia się siedmiokrotnie w tekstach, w których Jezus opisuje siebie, podkreślając istotne cechy w odniesieniu do swej funkcji soteriologicznej:

- „Ja jestem chlebem życia” (J 6, 35. 41. 48).
- „Ja jestem światłem świata” (J 8, 12).
- „Ja jestem bramą owiec” (J 10, 7. 9).
- „Ja jestem dobrym pasterzem” (J 10, 11. 14).
- „Ja jestem zmartwychwstanie i życie” (J 11, 25).
- „Ja jestem drogą i prawdą i życiem” (J 14, 6).
- „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym” (J 15, 1).

W postaci absolutnej formuła ἐγώ εἰμι występuje w sposób niezależny, nie zawiera żadnego orzecznika. W czwartej Ewangelii jej zastosowanie spotkać możemy siedem razy:

J 4, 26 – Tu Jezus kończy swój dialog z Samarytanką, stwierdzając: „Ja jestem, który z Tobą mówię”.

J 6, 20 – Jezus, krocząc po jeziorze, woła do przestraszonych uczniów: „Ja jestem, nie bójcie się!”.

J 8, 24 – „Jeżeli nie uwierzycie, że Ja jestem, pomrzecie w grzechach swoich”.

J 8, 28 – „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że Ja jestem”.

J 8, 58 – „Zanim Abraham stał się, Ja Jestem”.

J 13, 19 – „Już teraz, zanim się to stanie, mówię wam, abyście, gdy się stanie, uwierzyli, że Ja jestem”.

J 18, 5. 6. 8 – „Rzekł do nich Jezus: Ja jestem [...] Skoro więc rzekł do nich: Ja jestem, cofnęli się i upadli na ziemię [...] Jezus odrzekł: Powiedziałem wam, że Ja jestem”³.

W Ewangelii według św. Jana często jest mowa o udzielanym przez Jezusa życiu wiecznym, natomiast w rozdziale 8. formuła ἐγώ εἰμι, jak widać

³ Por. M. Rosik, *Teologia Nowego Testamentu, Dzieło Janowe...*, t. II, dz. cyt., s. 27.

powyżej, występuje nawet trzykrotnie, ściśle łącząc się z Jezusową mocą wskrzeszania umarłych: „Powiedziałem wam, że pomrzecie w grzechach swoich. Tak, jeżeli nie uwierzycie, że Ja jestem, pomrzecie w grzechach swoich” (J 8, 24). „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeśli ktoś zachowa moją naukę, nie zazna śmierci na wieki. Rzekli do Niego Żydzi: Teraz wiemy, że jesteś opętany. Abraham umarł i prorocy – a Ty mówisz: Jeśli kto zachowa moją naukę, ten śmierci nie zazna na wieki. Czy Ty jesteś większy od ojca naszego, Abrahama, który przecież umarł? I prorocy pomarli. Kim Ty siebie czynisz?” (J 8, 51–53)⁴. Słowa i czyny Jezusa są wezwaniem do otwarcia się na życie wieczne, które jest darem pochodzącym od Boga, Jego Ojca. Reakcja ludzi wobec Jezusa, którą zaobserwowaliśmy powyżej, jest wyznacznikiem ich relacji wobec Boga⁵.

W tle formuły $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ pojawia się starotestamentalne Imię z Wj 3, 14, które Bóg objawia Mojżeszowi („Jestem, który Jestem”). W Starym Testamencie zwrot „Ja jestem” był wprowadzeniem do formuły objawienia się Boga, natomiast w Septuagincie także niejednokrotnie zastępował imię Boże. Warto dodać, że w literaturze międzytestamentalnej żydowscy uczeni tego sformułowania używali z coraz większą ostrożnością, z traktowaniem jak imię Boże, którego wymawiać nie wolno, co w tamtejszej tradycji pozostało po dziś dzień. Jezus, używając zatem zwrotu „Ja jestem” w odniesieniu do własnej Osoby, traktuje go jako własne imię, dając tym do zrozumienia, że jest Bogiem, bowiem imię to przysługuje jedynie Bogu⁶.

Jezus, świadomy swojego bóstwa i objawiając je, wielokrotnie wobec swych przeciwników musi je bronić. Prawdopodobnie najwyraźniejsze apologie występują: przy sadzawce Betesda po uzdrowieniu chorego (J 5, 19–47), gdzie Jezus ogłasza się Synem Bożym i równym Ojcu oraz podczas pobytu w Jerozolimie na Świątce Poświęcenia Świątyni (J 10, 22–39), gdzie zwraca uwagę na dzieła, których nikt inny dokonać nie może, tylko Syn Boży. Argumenty Jezusa Żydom jednak nie wystarczyły. Dramat odrzucenia bóstwa Jezusa najbardziej widoczny jest w zawartym w 8. rozdziale Ewangelii Janowej dialogu (J 8, 12–59), gdzie ostateczne potwierdzenie swej boskiej natury Jezus wyraża w znanych już słowach J 8, 58, tym samym jed-

⁴ Por. M. Rosik, *Teologia Nowego Testamentu, Dzieło Janowe...*, t. II, dz. cyt., s. 29.

⁵ Por. M. Rosik, *Teologia Nowego Testamentu, Dzieło Janowe...*, t. II, dz. cyt., s. 30.

⁶ Por. M. Rosik, *Teologia Nowego Testamentu, Dzieło Janowe...*, t. II, dz. cyt., s. 54.

nocześnie ogłaszając siebie prawdziwym Bogiem. Żydzi, doskonale rozumiejąc tę wypowiedź, uznali ją za bluźnierstwo i chcieli ukamienować Go. Na tej postawie doprowadzono do pojmania i skazania Jezusa na śmierć.

Zarówno imię Boże „Jahwe”, jak i formuła „Ja jestem” oznaczają „bycie” Boga, a także Jego zbawcze „bycie”, gdyż Bóg, będąc w całej pełni, jest dla człowieka Zbawicielem. Podobnie jest z ukazywanym na kartach Czwartej Ewangelii Chrystusem. Używana przez Jezusa formuła „Ja jestem” oznacza, że Bóg objawia się w Nim, swoim Synu, a poprzez Niego jest obecny pośród ludzi, których zbawia. Podobnie dzieje się przez naukę i cuda Jezusa, w których objawiając siebie, objawia Boga Ojca⁷.

2. Imię Zbawiciela w Nowym Testamencie

Uwzględniając popelnione już rozważania o Jezusowym imieniu „Ja jestem”, warto przyrzeć się temu imieniu szerzej w Nowym Testamencie. I tak ewangelie sugerują cztery chrystologiczne modele, dla których istnieją specyficzne słowa Jezusa, bliżej precyzujące ów dany model. Wymienia się następujące modele: Jezusa proroka, Syna Człowieczego, Mesjasza oraz Syna Bożego. Preferowane w ewangeliach modele chrystologiczne często pokrywają się z tytułami odnoszonymi do Jezusa. Stanowią one pewien owoc refleksji inspirowanej myślą Starego Testamentu, a ostatecznie kształtowanej w środowisku powstawania ewangelii. W sumie Nowy Testament podaje 55 różnych tytułów godnościowych, które określają Jezusa. W tej liczbie mieści się oczywiście „Ja jestem”, które najczęściej odnotowujemy u św. Jana. U synoptyków pojawia się ono znacznie rzadziej. Na tle obecnej w nich chrystologii określone zostaną miejsce i znaczenie formuły „Ja jestem”.

2.1. Formuła „Ja jestem” u synoptyków

„Ja jestem” jako formuła imienia Jezusa w ewangeliach synoptycznych pojawia się zaledwie kilka razy.

Mateusz i Marek umieszczają ją w kontekście niezwykłego zjawiska, kiedy Jezus, chodząc po morzu, upomina uczniów: „Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się!” (Mt 14, 27; Mk 6, 50). Użyty tu zwrot ἐγώ εἰμι zapew-

⁷ Por. M. Rosik, *Teologia Nowego Testamentu, Dzieło Janowe...*, t. II, dz. cyt., s. 56.

ne jest czytelny dla uczniów, choć stanowi pewnie nieoczekiwane novum w ustach Jezusa. Dotychczas znany jako wyłączny atrybut Boga, stawia ich Mistrza w zupełnie nowym świetle. Ta niezwykła sytuacja zagrożenia na jeziorze i Jego wybawiającej obecności ma im pomóc dostrzec kolejny aspekt Jego mocy i niezwykle cechy osobowości. Zarówno cudowne rozmnożenie chleba, jak i ta nadprzyrodzona moc wobec sił natury uspokaja uczniów oraz wzbudza zaufanie do Jezusa i dodaje im odwagi. Pełne mocy Boże „Ja jestem” wychodzi naprzeciw zagrożeniu i wynikającemu stąd lękowi u człowieka. Ma ono uzmysłwić Ludowi Bożemu, że jest to imię Pana, poza którym nie ma nikogo, kto by wspomagał i zbawiał (por. Iz 43, 10). Piotr i uczniowie znajdujący się wówczas w łodzi zrozumieli to najwyraźniej, bo „upadli przed Nim, mówiąc: Prawdziwie jesteś Synem Bożym” (Mt 14, 33). I tak swoją wiarę wypowiadają przy pomocy konkretnych tytułów chrystologicznych. Nie należy jednocześnie zapominać, że są one zarazem wynikiem chrystologii popaschalnej.

3. Jezusowe „Ja jestem” na tle J 8

Omawiany fragment zasługuje na szczególną uwagę. Jezus rozmawia z Żydami, a naczelnym tematem ich dyskusji jest świadectwo. Jezus jawi się jako świadek prawdy objawionej. Jego świadectwo jest poparte przez Ojca (por. J 8, 17), Abraham również świadczy za Jezusem⁸. Na podstawie całości tekstu widzimy, że objawienie ma charakter jednorazowy. Swoistym kontrastem tego objawienia jest wielokrotne zapytanie Żydów: „Kim Ty jesteś?”⁹. Tego typu pytanie oraz odpowiedź Boga objawiającego się spotykamy w Wj 3.

Roszczenie Jezusa, że jest światłością świata, wiąże się z poprzedzającym tę dyskusję wydarzeniem, mianowicie z przebaczeniem cudzołożnej kobiecie (por. J 8, 1–8). Przebacząc kobiecie, która została schwytana na cudzołóstwie, Jezus udowadnia swoje roszczenie i przytacza na jego poparcie świadectwo Boga o Nim samym. Światłość w Piśmie Świętym jest ukazywana jako zasada życia, a nie śmierci (por. Rdz 1, 3; J 1, 4). Jest

⁸ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1 – 12. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, cz. I, Częstochowa 2010, s. 676.

⁹ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1 – 12...*, dz. cyt., s. 679.

również zasadą prawdziwego poznania Boga oraz wyzwala nas z grzechu, który z kolei w biblijnej symbolice jest przedstawiany jako ciemność¹⁰.

Jezus, deklarując siebie jako „światłość świata”, prowadzi do życia tych, którzy w Niego wierzą (8, 12–20). Jego przeciwnicy trwają w obłudzie, która jest poważną przeszkodą na drodze ku wyzwoleniu (8, 31–37).

Wzmianka o wywyższeniu Syna Człowieczego uwydatnia, że ten fakt będzie ostatecznym dowodem tego, iż jest Zbawcą, i ostatecznym argumentem na korzyść Jego roszczeń¹¹. Wywyższenie, które dokonało się na krzyżu, w pełni objawiło, że Jezus jest Panem (por. Flp 2, 6–11)¹².

Zobaczmy teraz tę wypowiedź Jezusa w kontekście obchodów Święta Namiotów, bo właśnie tak owo wydarzenie zostało ukazane w Ewangelii Janowej. Większość badaczy przyjmuje, że podstawą tej wypowiedzi była wieczorna ceremonia zapalenia lamp na złotych świecznikach na dziedzińcu niewiast. Tę interpretację potwierdza wzmianka o skarbcu świątynnym (8, 20), który przylegał do wspomnianego dziedzińca. Ten obrzęd miał przypominać Izraelitom ognisty słup w czasie wędrówki Izraela na pustyni (Wj 13, 21). Objawiając się jako *Ja jestem światłością świata*, Jezus identyfikuje się z Bogiem, który był obecny w słupie ognistym w czasie wyjścia Izraelitów. Jezus – *światłość świata* – niejako zastępuje świeczniki w jerozolimskiej świątyni, by jaśnieć w całym świecie. Świątynią jest Jego uwielbione ciało na drzewie krzyża, natomiast światło wyobraża Boże życie, które Jezus przyniósł w swojej Osobie, aby człowieka przemienić i zmienić jego relację z Bogiem¹³. Jezus jest światłością, która nie tylko daje nowe widzenie, lecz nowe życie. Światłość, którą przynosi i której jest źródłem Jezus, ma swoistą nazwę – wiara¹⁴.

Kolejną wypowiedź $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ spotykamy w tymże rozdziale w wierszu 18.: „Ja jestem świadczącym” ($\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota\ \omicron\ \mu\alpha\rho\tau\rho\upsilon\omega\tilde{\nu}$). Możemy zauważyć

¹⁰ Por. T. Okure, *Ewangelia według św. Jana*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2000, s. 1338.

¹¹ Por. T. Okure, *Ewangelia według św. Jana*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 1338.

¹² Por. D.A. Carson, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1991, s. 345.

¹³ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 679.

¹⁴ Por. A. Salas, *Ewangelia wg św. Jana. Jezus – Ten, który stwarza nowego człowieka*, Częstochowa 2002, s. 79–81.

w tym miejscu aluzję do Iz 43, 10¹⁵. Jezus powołuje się na własne świadectwo jako *Ja*, które wykracza poza Jego ludzkie świadectwo o sobie, ponieważ występuje tutaj jako Syn Boży, i na świadectwo Ojca. Wobec tego świadectwa, żaden dowód człowieka nie może być ważniejszy¹⁶.

Ja jestem w wersecie 24. ukazuje Jezusa jako sędziego. Kryterium Jego osądu jest wiara. Wierzyć w Jezusa, który mówi o sobie *Ja jestem*, znaczy uwierzyć w Tego, który objawił się Mojżeszowi w krzaku ognistym, oraz tego, który jawi się w teologii nowego przymierza, a którą spotykamy w Deutero-Izajasza (por. Iz 41, 4; 43, 10; 46, 4; 48, 12). Stąd też w J 8, 24 *Ja jestem* jest powiązane z przetrwaniem, mimo śmierci, w przyszłym, nieograniczonym i niezniszczalnym życiu¹⁷.

W wierszu 25. znowu powraca pytanie: „Kim Ty jesteś”. Po wielu wypowiedziach Jezusa na ten temat ma ono szczególne znaczenie. Ewangelista pragnie podkreślić ten fakt, że słuchacze mają swoją wizję Mesjasza i swoje wyobrażenia na ten temat. Również oświadczenia Jezusa pragną zrozumieć we własnych kategoriach¹⁸.

Kulminacją wypowiedzi Jezusa na własny temat oraz jako ostateczny argument wobec niewiary przedstawicieli judaizmu jest wypowiedź umieszczona przez Ewangelistę w wierszu 28.: „Rzekł więc do nich Jezus: «Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że JA JESTEM i że Ja nic od siebie nie czynię, ale że to mówię, czego Mnie Ojciec nauczył»”. W wersji Janowej jest to zapowiedź śmierci Jezusa w czasie Jego publicznej działalności. Podobnie jak w innych miejscach, gdzie czytamy zbliżoną zapowiedź, tak również i tutaj omawiana zapowiedź jest związana z wywyższeniem Syna Człowieczego¹⁹.

Tekst mówi o objawieniu się Syna Człowieczego na krzyżu, z mocą Bożą, aby ludzie przyjęli Go z wiarą lub odrzucili Go, innymi słowy – roz-

¹⁵ Por. Ch.H. Talbert, *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, Macon 2005, s. 163.

¹⁶ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 683.

¹⁷ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 685.

¹⁸ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 686.

¹⁹ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 690.

poznali w Nim Zbawcę lub Sędziego. Wynika z tego, że owo wywyższenie ma charakter epifanijny²⁰. Objawienie *Ja jestem* w wydarzeniu krzyża osiągnie swoją pełnię. Będzie to decydujące i ostateczne słowo Ojca dane do wierzenia. Śmierć Jezusa na krzyżu będzie potwierdzeniem Jego wspólnoty z Ojcem; wspólnoty, która zawsze objawia się w wypełnianiu woli Ojca²¹. Mówiąc o objawieniu *Ja jestem*, na krzyżu Jezus niejako kreśli pewną granicę, której nie można podołać bez wiary: „Tam, gdzie Ja idę, wy pójść nie możecie” (J 8, 21). Jeden z najwybitniejszych teologów XX wieku Hans Urs von Balthasar, komentując zapis winy Jezusa w wersji Łukaszowej, tak napisał o tej tajemnicy: „Po to, aby trzy narody tamtego świata mogły przeczytać napis i zrozumieć go: To jest Jezus Król Żydowski. Zrozumieć to, co jest dla nich niezrozumiane, co leży zdecydowanie poza progiem, do którego ich rozumienie może i chce sięgnąć. Sięga ono bowiem do pewnego miejsca, na drodze prowadzącej na Golgotę, po czym na drodze tej rozwiera się przepaść, której nie można przekroczyć, lecz która wymaga skoku wiary, do jakiego potrzebna jest pomoc tej drugiej strony”²².

²⁰ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 686.

²¹ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 691–692.

²² Por. H.U. von Balthasar, *Ty masz słowa życia wiecznego*, Kraków 2000, s. 91.

Ks. Tomasz Bochnak

Eucharystia jako uobecnienie Jezusowego daru pokoju w Ewangelii św. Jana

1. Eucharystia w Czwartej Ewangelii

Ewangelia św. Jana to tekst zredagowany w zupełnie innym stylu niż ewangelie synoptyków. Pomimo to głosi tę samą dobrą nowinę o Jezusie, Synu Bożym, jedynym zbawicielu człowieka, który przyszedł na świat, aby „dać swoje życie na okup za wielu” (por. Mt 20, 28; Mk 10, 45), „aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16)¹. Mimo znaczących różnic i tekstów typowo własnych porusza problem wszystkich najważniejszych wydarzeń mających znaczenie dla zbawienia człowieka.

Dziwić może jednak trochę w tym kontekście fakt, że w jego Ewangelii nie znajdziemy nigdzie opisu ustanowienia Eucharystii, jednego, jak się wydaje, z najważniejszych darów, jaki zostawił nam Chrystus. Synoptycy, wszyscy, choć w kilku zdaniach, przywołują tamto wydarzenie (por. Mt 26, 26–29; Mk 14, 22–25; Łk 22, 15–20). Trudno wyobrazić sobie, aby ten, „[...] którego miłował Jezus, a który to w czasie uczy spoczywał na Jego piersi” (J 21, 20) mógł przeoczyć tak ważny moment, zwłaszcza że „Jan przedstawia w swojej Ewangelii bardzo dokładnie drugorzędne sprawy, jak

¹ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań–Kraków 1999, s. 415.

np. miejscowości, okresy czasu”². Czyżby zatem dla Jana Eucharystia nie miała aż tak wielkiego znaczenia? Taka teza nie wydaje się być uzasadniona, zwłaszcza gdy dokładniej przyjrzymy się jego Ewangelii.

Są różne hipotezy próbujące wytłumaczyć brak słów ustanowienia Eucharystii w Czwartej Ewangelii³. Św. Jan pisał swoją Ewangelię jako ostatnią. Zapewne przed jej napisaniem znał tradycje, które przed nim zostały napisane o Osobie Jezusa Chrystusa⁴. Dlatego wydaje się, że Jan celowo opuścił te słowa, aby nie pisać jeszcze raz o tym, co napisali już wcześniej synoptycy⁵. Może się jednak budzić wątpliwość co do takiego rozumowania. Przecież Jan podaje wiele faktów, o których piszą także synoptycy, znacznie mniejszej rangi niż Eucharystia⁶. Jednak wnikliwy czytelnik może zauważyć, że w większości tych, wydaje się drugorzędnych, opisów można dopatrzeć się nie tyle historycznego ujęcia faktów, co objawienia Chrystusa jako Kogoś wyjątkowego. Dla św. Jana zasadniczym celem było doprowadzenie czytelnika do wiary, która daje życie wieczne. Dlatego inna jest redakcja jego Ewangelii. Pominięcie słów ustanowienia Eucharystii wcale nie świadczy o małym jej znaczeniu. Po prostu w kontekście celu redakcji Czwartej Ewangelii nie było to konieczne. Jan w centrum swojej Ewangelii stawia krzyż, ponieważ to właśnie z niego wypływa dla wierzących dar życia⁷.

Wszyscy synoptycy podają tylko słowa ustanowienia. Poza nimi o Eucharystii nie mówią nic. Jan natomiast, choć nie wspomina tych słów, wydaje się, że mówi nam o niej najwięcej. W 6. rozdziale swojej Ewangelii

² J. Sossalla, *Milczenie Ewangelii św. Jana o słowach ustanowienia Eucharystii Świętej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 16 (1963), s. 253.

³ Por. J. Sossalla, *Milczenie...*, dz. cyt., s. 251.

⁴ Por. J. Sossalla, *Milczenie...*, dz. cyt., s. 251.

⁵ Por. J. Sossalla, *Milczenie...*, dz. cyt., s. 252.

⁶ Np. działalność Jana Chrzciciela (Mt 3, 1–12; Mk 1, 11–12; Łk 3, 1–18; J 1, 19–34), Jezus kroczący po jeziorze (Mt 14, 22–33; Mk 6, 45–52; J 6, 16–21), zapowiedź zburzenia Świątyni (Mt 21, 12–17; Mk 11, 15–19; Łk 19, 45n; J 2, 13–22), rozmnożenie chleba (Mt 14, 14–21; Mk 6, 34–44; Łk 9, 11–17; J 6, 1–15), uczta w Betanii (Mt 26, 6–13; Mk 14, 3–9; J 12, 1–11), uroczysty wjazd do Jerozolimy (Mt 21, 1–11; Mk 11, 1–11; Łk 19, 29–40; J 12, 12–19), ujawnienie zdraycy (Mt 26, 20–25; Mk 14, 17–21; Łk 22, 21nn; J 13, 21–30) i inne.

⁷ Por. J. Giblet, *Eucharystia w Ewangelii św. Jana (J 6)*, „Concilium” 1–10 (1968), s. 573.

podaje nam jej zapowiedź⁸, mówiąc o Chlebie żywym. Jest to dowód na to, że Eucharystia, choć nie jest wyraźnie zaznaczona, zajmuje w jego Ewangelii szczególne miejsce. W kontekście swojej teologii mówi o jej wyjątkowo ważnym dla człowieka znaczeniu.

Tak jak synoptycy, św. Jan przedstawia jeden z największych cudów Jezusa, w którym można dopatrzeć się aluzji do Eucharystii⁹. Tym cudem jest rozmnożenie chleba. Cud, jakiego dokonał Jezus, był rzeczywiście wielki. Apostoł Filip przerażony ilością tłumów, mówi: „Za dwieście denarów nie wystarczy chleba, aby każdy z nich mógł choć trochę otrzymać” (J 6, 7). Cały zapas żywności, jaki posiadali, to pięć chlebów i dwie ryby. Rezultat podzielenia tego, co mieli, był zaskakujący. Św. Jan pisze, że „ułamkami z pięciu chlebów jęczmiennych, które zostały po spożywających, napełnili dwanaście koszów” (J 6, 13). Na tym stwierdzeniu kończy się relacja synoptyków. Św. Jan natomiast traktuje to wydarzenie jako początek jednego z największych objawień Jezusa¹⁰. Po krótkim opisie cudownego przejścia przez jezioro Genezaret, gdy Jezus oddalił się z powodu złej interpretacji cudu przez lud (chciano Go obwołać królem), wygłasza dłuższą mowę w Kafarnaum, rozpoczynając od nawiązania do cudu, który się dokonał na ich oczach. Wywiązuje się wtedy następujący dialog:

²⁶ [...] rzekł im Jezus: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Szukacie Mnie nie dlatego, żeście widzieli znaki, ale dlatego, żeście jedli chleb do sytości.

²⁷ Troszczcie się nie o ten pokarm, który ginie, ale o ten, który trwa na wieki, a który da wam Syn Człowieczy; Jego to bowiem pieczęcią swą naznaczył

⁸ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010 (NKB.NT, IV, 1), s. 555, 605; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny...*, dz. cyt., s. 458–459, 469. Ewangelie synoptyczne wszystkie mówią o „łamaniu chleba” w ramach cudu, którego dokonał Jezus (por. Mt 14, 13–21; Mk 6, 34–44; Łk 9, 12–17). To określenie było potem technicznym określeniem Eucharystii. Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny...*, dz. cyt., s. 458–459; R. Sikora, *Gest łamania chleba w Nowym Testamencie, w: Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 124. Natomiast Jan mówi o określeniu „dziękczynienie” (εὐχαριστήσας). Jest to niedwuznaczne nawiązanie, a raczej antycypacja ustanowienia Eucharystii. Także gest rozdawania żywności przez Jezusa, tak jak podczas Ostatniej Wieczerzy, wydaje się mieć taki sam sens. Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny...*, dz. cyt., s. 458–459.

⁹ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny...*, dz. cyt., s. 460.

¹⁰ Por. J. Giblet, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 568–569.

Bóg Ojciec”.²⁸ Oni zaś rzekli do Niego: „Cóż mamy czynić, abyśmy wykonywali dzieła Boże?”.²⁹ Jezus, odpowiadając, rzekł do nich: „Na tym polega dzieło *zamierzone przez Boga*, abyście uwierzyli w Tego, którego On posłał”.³⁰ Rzekli do Niego: „Jakiego więc dokonasz znaku, abyśmy go widzieli i Tobie uwierzyli? Cóż zdziałasz?”³¹ Ojcowie nasi jedli mannę na pustyni, jak napisano: Dał im do jedzenia chleb z nieba”.³² Rzekł do nich Jezus: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Nie Mojżesz dał wam chleb z nieba, ale dopiero Ojciec mój da wam prawdziwy chleb z nieba.³³ Albowiem chlebem Bożym jest Ten, który z nieba zstępuje i życie daje światu”.³⁴ Rzekli więc do Niego: „Panie, dawaj nam zawsze tego chleba!”.³⁵ Odpowiedział im Jezus: „Jam jest chleb życia. Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął; a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie.³⁶ Powiedziałem wam jednak: Widzieliście Mnie, a przecież nie wierzycie.³⁷ Wszystko, co Mi daje Ojciec, do Mnie przyjdzie, a tego, który do Mnie przychodzi, precz nie odrzucę,³⁸ ponieważ z nieba zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał.³⁹ Jest wolą Tego, który Mnie posłał, abym ze wszystkiego, co Mi dał, niczego nie stracił, ale żebym to wskrzesił w dniu ostatecznym.⁴⁰ To bowiem jest wolą Ojca mego, aby każdy, kto widzi Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne. A Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym”.⁴¹ Ale Żydzi szemrali przeciwko Niemu, dlatego że powiedział: „Jam jest chleb, który z nieba zstąpił”.⁴² I mówili: „Czyż to nie jest Jezus, syn Józefa, którego ojca i matkę my znamy? Jakżeż może On teraz mówić: «Z nieba zstąpiłem»?”.⁴³ Jezus rzekł im w odpowiedzi: „Nie szemrajcie między sobą!⁴⁴ Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który Mnie posłał; Ja zaś wskrzeszę go w dniu ostatecznym.⁴⁵ Napisane jest u Proroków: Oni wszyscy będą uczniami Boga. Każdy, kto od Ojca usłyszał i nauczył się, przyjdzie do Mnie.⁴⁶ Nie znaczy to, aby ktokolwiek widział Ojca; jedynie Ten, który jest od Boga, widział Ojca.⁴⁷ Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto we Mnie wierzy, ma życie wieczne.⁴⁸ Jam jest chleb życia.⁴⁹ Ojcowie wasi jedli mannę na pustyni i pomarli.⁵⁰ To jest chleb, który z nieba zstępuje: kto go spożywa, nie umrze.⁵¹ Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata”.⁵² Sprzeczali się więc między sobą Żydzi, mówiąc: „Jak On może nam dać *swoje* ciało do spożycia?”.⁵³ Rzekł do nich Jezus: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia

w sobie.⁵⁴ Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym.⁵⁵ Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem.⁵⁶ Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim.⁵⁷ Jak Mnie posłał żyjący Ojciec, a Ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przez Mnie.⁵⁸ To jest chleb, który z nieba zstąpił – nie jest on taki jak ten, który jedli wasi przodkowie, a poumierali. Kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki”.⁵⁹ To powiedział, ucząc w synagodze w Kafarnaum.⁶⁰ A spośród Jego uczniów, którzy to usłyszeli, wielu mówiło: „Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?”.⁶¹ Jezus jednak świadom tego, że uczniowie Jego na to szemrali, rzekł do nich: „To was gorszy? ⁶² A gdy ujrzycie Syna Człowieczego, jak będzie wstępował tam, gdzie był przedtem? ⁶³ Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda. Słowa, które Ja wam powiedziałem, są duchem i są życiem. ⁶⁴ Lecz pośród was są tacy, którzy nie wierzą”. Jezus bowiem na początku wiedział, którzy to są, co nie wierzą, i kto miał Go wydać.⁶⁵ Rzekł więc: „Oto dlaczego wam powiedziałem: Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli mu to nie zostało dane przez Ojca”.⁶⁶ Odtąd wielu uczniów Jego się wycofało i już z Nim nie chodziło.⁶⁷ Rzekł więc Jezus do Dwunastu: „Czyż i wy chcecie odejść?”.⁶⁸ Odpowiedział Mu Szymon Piotr: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. ⁶⁹ A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Bogą”.⁷⁰ Na to rzekł do nich Jezus: „Czyż nie wybrałem was dwunastu? A jeden z was jest diablem”.⁷¹ Mówił zaś o Judaszu, synu Szymona Iskarioty. Ten bowiem – jeden z Dwunastu – miał Go wydać (J 6, 26–71).

Tak więc, choć nie wprost, św. Jan zdaje się mówić najwięcej o Eucharystii spośród pozostałych ewangelistów.

Podstawowy problem, jaki przysparza powyższy fragment, to kwestia jego interpretacji, zwłaszcza tego, co Jezus powiedział o chlebie¹¹. Są różne opinie na temat podziału tego fragmentu, jak i jego rozumienia¹². Powszechnie uznaje się jednak, że wiersze od 51c. do 58. mają niezaprzeczalnie

¹¹ Por. F. Gryglewicz, *Chleb, wino i Eucharystia w symbolice Nowego Testamentu*, „Sprawy biblijne” Poznań–Warszawa–Lublin 1968, z. XIX, s. 22.

¹² Por. H. Lessig, *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900*, Bonn 1953, s. 378n, 533–536.

sens eucharystyczny¹³. Fragment ten zawiera kilka istotnych elementów, na które warto zwrócić uwagę.

Po pierwsze, już sam początek tego fragmentu, a mianowicie werset 51c. przypomina formułę ustanowienia Eucharystii¹⁴. „Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata (καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἢ σὰρξ μου ἔστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς)”. Fragment ten jest bardzo podobny do formuły ustanowienia, którą przekazał nam św. Łukasz: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον)” (Łk 22, 19). Mimo typowego dla Jana zwrotu: „za życie świata” jest to raczej wyraźna aluzja do ustanowienia Eucharystii¹⁵. Choć św. Jan nie opisuje jej ustanowienia, zna dobrze ten fakt jako ten, „który to w czasie uczty spoczywał na Jego piersi” (J 21, 20).

Chrystus, mówiąc o sobie jako o Chlebie, przechodzi do pełni objawienia nowego pokarmu. Dlatego w kolejnych wersetach, od 53. do 56., mówi o konieczności spożywania ciała, ale także picia Jego krwi¹⁶. Są to eucharystyczne dary¹⁷, których ustanowienie podają nam synoptycy. „A gdy oni jedli, Jezus wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo, połamał i dał uczniom, mówiąc: «Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje». Następnie wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im, mówiąc: «Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów»” (Mt 26, 26–28).

Także użyty tu czasownik τρωγέω (jeść) wskazuje na powolne spożywanie pokarmu, zwłaszcza na uczenie. Żydzi, czując niesmak i wyrażając wątpliwość w słowach: „Jak On może nam dać swoje ciało do spożycia (φαγεῖν)?”, słyszą wyraźną odpowiedź: „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli ży-

¹³ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju*, Poznań 1962, s. 208; S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 570, 597–600.

¹⁴ Por. J. Giblett, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 572; F. Gryglewicz, *Chleb, wino i Eucharystia...*, dz. cyt., s. 60.

¹⁵ Por. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, II/1, Freiburg i. B. 1961, s. 181n.

¹⁶ Por. H. Langkammer, *Organiczna symbioza ofiary z uczty*, w: *Biblia o Eucharystii...*, dz. cyt., s. 40.

¹⁷ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny...*, dz. cyt., s. 468; V. Schmitt, *Die Verheißung der Eucharistie bei den Vätern*, Bd. I–II, Würzburg 1900/03.

cia w sobie. Kto spożywa (τρῶγων) moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne¹⁷. O takim spożywaniu (τρῶγων) mówi Jezus cztery razy. W takim więc ujęciu spożywanie Ciała i Krwi Chrystusa miałyby charakter uczty sakralnej, a więc Eucharystii¹⁸.

Warto również podkreślić, że św. Jan w tym krótkim fragmencie (w. 51c–58) wezwanie do spożywania krwi i ciała powtarza aż sześciokrotnie¹⁹. Widać, że dla św. Jana jest to niezwykle istotne. To, co synoptycy wyrazili w krótkim „To czyńcie na moją pamiątkę”, Jan wyraża przez powtórzenie, i to zarówno w formie pozytywnej, jak i negatywnej²⁰.

Podsumowując, trzeba zaznaczyć, że choć w wersetach od 51c. do 58. można dostrzec wyraźną aluzję do Eucharystii i jej znaczenia dla człowieka, nie jest to jedyny fragment do niej nawiązujący. Tę myśl można dostrzec już wcześniej, począwszy od cudownego rozmnożenia chleba²¹. Wydaje się, że to nie przypadek, iż właśnie od rozmnożenia chleba Jezus rozpoczyna mowę eucharystyczną²². Samo rozdawanie chleba przez Jezusa, co tylko zaznacza św. Jan, jest już aluzją do ustanowienia Eucharystii, kiedy to Jezus „wziął chleb, odmówiwszy dziękczynienie, połamał go i podał, mówiąc: «To jest Ciało moje, które za was będzie wydane»” (Łk 22, 19)²³. Zastanawiać może jedynie fakt, że św. Jan nic nie wspomina o łamaniu chleba, co wyraźnie sugerowałoby interpretację eucharystyczną. Można przypuszczać, że chodziło mu o podkreślenie, że chleb, który rozmnożył Jezus, jest tylko zwykłym chlebem. W ten sposób całe zainteresowanie

¹⁸ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 602.

¹⁹ 1) ⁵¹ Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki.

2) ⁵³ Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie.

3) ⁵⁴ Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym.

4) ⁵⁶ Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim.

5) ⁵⁷ Kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie.

6) ⁵⁸ Kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki.

²⁰ Por. F. Gryglewicz, *Chleb, wino i Eucharystia...*, dz. cyt., s. 97.

²¹ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 605.

²² Por. F. Quievreux, *Le récit de la multiplication des pains dans le quatrième évangile*, „Recherches de science religieuse” 41 (1967) s. 105.

²³ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 555.

skupia na Osobie Jezusa²⁴. Ten, kto przyjmuje Jezusa wiarą, jako Chleb Życia, będzie Go także przyjmował w sakramencie Eucharystii²⁵. Dlatego wydaje się, że dialog o chlebie ma dwie równoczesne płaszczyzny rozumienia. Pierwsza dotyczy wiary w Jezusa, druga natomiast Eucharystii²⁶.

2. „Ja jestem Chlebem Żywym”

Życie to jeden z zasadniczych i najważniejszych tematów, które podejmuje Ewangelia św. Jana. Łączy się ono bardzo ściśle z celem redakcji tej Ewangelii, co już kilkakrotnie wspominaliśmy w tej pracy. „I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej książce, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc, mieli życie w imię Jego” (J 20, 30–31)²⁷. Słowo życie w Czwartej Ewangelii występuje aż 46 razy (druga w kolejności jest Ewangelia Łukasza; chociaż jest dłuższym tekstem, wyrazu tego używa tylko 27 razy²⁸). Jest to zatem znak, że dla Jana życie ma szczególne znaczenie.

Dla Jana jedynym dawcą życia jest Chrystus²⁹. Wielokrotnie i wyraźnie mówi o tym w ramach swojej Ewangelii. Już na samym początku, mówiąc o odwiecznym Słowie, stwierdza, że „w Nim było życie” (J 1, 4), a nieco dalej pisze: „Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi: mieć życie w sobie samym” (J 5, 26). Św. Jan nie lęka się nawet nazwać Jezusa życiem wiecznym³⁰. Jezus jako Ten, który posiada życie, ten dar przyniósł ludziom na ziemię i chce go hojnie udzielać. „Ja przyszedłem po to, aby owce miały życie i miały je w obfitości” (J 10, 10). Św. Jan

²⁴ Por. A. Paciorek, *Motyw manny w mowie eucharystycznej Jezusa (J 6, 26–58)*, w: *Biblia o Eucharystii...*, dz. cyt., s. 168.

²⁵ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 605.

²⁶ Por. H. Schürmann, *Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6, 53–58*, „Trierer theologische Zeitschrift” 68 (1959), s. 40, 118; S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 605.

²⁷ Por. J. Czerski, *Pojęcie życia w przerośnięciach czwartej Ewangelii*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 169.

²⁸ Pozostali synoptycy: Marek używa tego słowa 11 razy, a Mateusz 20.

²⁹ Por. S. Lach, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 86.

³⁰ Por. F. Gryglewicz, *Chleb, wino i Eucharystia...*, dz. cyt., s. 116.

przedstawia życie w postaci różnych metafor³¹. Jedną z nich, a zarazem zawierającą najbogatszą treść, jest chleb życia³². Jezus mówi dwukrotnie: „Jam jest chleb życia” (J 6, 35a. 48) oraz „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba” (J 6, 51a).

Chrystus utożsamia się z Chlebem jako prawdziwym pokarmem z nieba dającym życie. Kontekstem tych stwierdzeń jest motyw manny z Księgi Wyjścia. Żydzi myśleli, że prawdziwym chlebem z nieba była właśnie manna. Dlatego Chrystus mówi: „Jam jest chleb życia. Ojcowie wasi jedli mannę na pustyni i pomarli. To jest chleb, który z nieba zstępuje: kto go spożywa, nie umrze. Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” (J 6, 48–51b). Manna zaspokajała głód tylko na chwilę, natomiast kto przychodzi do Jezusa, nie będzie łaknął; a kto w Niego wierzy, nigdy pragnąć nie będzie (por. J 6, 35). Chleb Jezusa zapewnia życie wieczne³³, jest pokarmem nadprzyrodzonym.

Jezus w dalszej części swojego przemówienia precyzuje określenie chleba życia: „Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata”. Prawdziwe życie otrzyma tylko ten, kto spożywa ciało Chrystusa. Jezus w interesującym nas fragmencie (w. 51c–58) mówi z pełnym realizmem, nie mając na myśli żadnego obrazu³⁴. „Jeśli kto spożywa (φάγη) ten chleb, będzie żył na wieki”. Potwierdza to także takie dosłowne zrozumienie tych słów przez Żydów³⁵: „Jak On może nam dać swoje ciało do spożycia (φαγῆν)?”. Jezus jeszcze wyraźnie potwierdza to, co przed chwilą powiedział. Uściśla swoje wezwanie, mówiąc już nie tylko o spożywaniu ciała, ale i Jego krwi. „Kto spożywa (τρῶγων) moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne”. Użyty tutaj czasownik τρώγων usuwa wszelkie wątpliwości. Ma on znaczenie znacznie mocniejsze od ἐσθίω (jeść)³⁶ i tłumaczony

³¹ Por. J. Czerski, *Pojęcie życia w przerośniach czwartej Ewangelii*, w: *Egzegeza Ewangelii...*, dz. cyt., s. 169–180.

³² Por. J. Czerski, *Pojęcie życia w przerośniach czwartej Ewangelii*, w: *Egzegeza Ewangelii...*, dz. cyt., s. 180.

³³ Por. J. Czerski, *Pojęcie życia w przerośniach czwartej Ewangelii*, w: *Egzegeza Ewangelii...*, dz. cyt., s. 179.

³⁴ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 601.

³⁵ Por. F. Gryglewicz, *Chleb, wino i Eucharystia...*, dz. cyt., s. 62.

³⁶ Por. R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2007, s. 132.

jest jako przeżuwanie, rozgryzanie³⁷ lub pożeranie³⁸. W odniesieniu do ludzi oznacza powolne spożywanie pokarmu, zwłaszcza na uczcie. Jezusowi wyraźnie chodziło o „jedzenie” Jego Ciała. Jest ono konieczne, ponieważ Jezus jest źródłem życia³⁹. Kto Go przyjmuje, nosi Jego życie w sobie. Tak jak spożywanie zwykłego chleba zaspokaja głód fizyczny i podtrzymuje życie doczesne, tak spożywanie Chleba Eucharystycznego, Ciała Chrystusa, zapewnia życie wieczne. Wydaje się, że Żydzi doskonale zrozumieli słowa Jezusa, ale wydały się im one niedorzeczne, skoro mówili: „Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?”. Tak samo stwierdzenie Jezusa: „To was gorszy?” potwierdza niesmak, który wywołało wezwanie do spożywania Ciała i Krwi Chrystusa.

Warto także zauważyć, że w tych ośmiu wersetach aż sześciokrotnie ukazany jest związek spożywania Ciała i Krwi Pańskiej z życiem, które posiada i udziela Jezus. W sposób wyraźny widać, że Jezusowi bardzo zależało na podkreśleniu związku, jaki istnieje pomiędzy spożywaniem eucharystycznych darów, Jego Ciała i Krwi, a życiem wiecznym. Spożywanie postaci eucharystycznych jest zatem niezwykle ważne dla tego, kto chce osiągnąć życie wieczne. Kto Go spożywa, ma życie wieczne, ponieważ On sam jest chlebem żywym, tzn. posiadającym życie w całej pełni⁴⁰.

Jedynym warunkiem przyjęcia tego życia jest wiara w Chrystusa⁴¹. Warto zauważyć, że już sama wiara zapewnia życie. „Kto wierzy w Syna, ma życie wieczne” (J 3, 36). Nie jest to jednak jedyny warunek i nie umniejsza to wcale ważności spożywania Eucharystii, wręcz przeciwnie. Wiara jest tutaj znakiem ścisłej łączności z Jezusem⁴². Zresztą na kartach Czwartej Ewangelii możemy znaleźć wiele warunków koniecznych do osiągnięcia życia wiecznego. Są nimi: zachowywanie przykazań, kroczenie za Chry-

³⁷ Por. J. Giblet, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 573.

³⁸ Por. F. Gryglewicz, *Chleb, wino i Eucharystia...*, dz. cyt., s. 63.

³⁹ Por. J. Giblet, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 573.

⁴⁰ Por. J. Czerski, *Pojęcie życia w przeobrażeniu czwartej Ewangelii*, w: *Egzegeza Ewangelii...*, dz. cyt., s. 179.

⁴¹ Por. S. Grzybek, *Typologia Eucharystii w Starym Testamencie*, w: *Eucharystia źródłem życia*, red. S. Grzybek, Kraków 1987, s. 13.

⁴² Por. S. Grzybek, *Typologia Eucharystii w Starym Testamencie*, w: *Eucharystia źródłem...*, dz. cyt., s. 14.

stusem, miłość bliźnich i pełnienie dobrych uczynków⁴³. Spożywanie Ciała i Krwi Chrystusa jest niezbędne dla osiągnięcia życia, ponieważ ten, kto nie nosi Bożego życia w sobie teraz, za życia, nie będzie umiał z niego korzystać potem⁴⁴.

3. Eucharystia źródłem pokoju

Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy w słowach ustanowienia Eucharystii wskazał na jej ścisły związek z ofiarą krzyża⁴⁵. „Wziął chleb, odmówiwszy dziękczynienie, połamał go i podał, mówiąc: «To jest Ciało moje, które za was będzie wydane: to czyńcie na moją pamiątkę!». Tak samo i kielich po wieczerzy, mówiąc: «Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana»” (Łk 22, 19–20). Choć Jan nie podaje nam tych słów, w sposób widoczny podkreśla tę zależność⁴⁶. W mowie o chlebie przytacza słowa samego Jezusa: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata” (J 6, 51). Użyty tutaj zwrot „za życie świata” (ὕπερ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς) jest aluzją do zbawczej śmierci Jezusa⁴⁷. Jest to w pewnym sensie nawiązanie do Łukasowego zwrotu „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane” (Łk 22, 19) z tym, że w Janowym fragmencie zostaje opuszczony czasownik „wydane”, który należałoby dodać w domyśle, czytając ten wiersz⁴⁸. Zastosowane tu słowo δῶσω wskazuje na oddanie życia. W takim znaczeniu Jan używa kilkakrotnie słowa τίθημι (por. J 10, 11. 15. 17. 18; 13, 37n; 15, 13)⁴⁹. Przyimek ὑπέρ, który w większości przekładów jest

⁴³ Por. F. Gryglewicz, *Chleb, wino i Eucharystia...*, dz. cyt., s. 116.

⁴⁴ Por. F. Gryglewicz, *Chleb, wino i Eucharystia...*, dz. cyt., s. 118.

⁴⁵ Por. P. Schäfer, *Eucharystia źródłem życia, w: Eucharystia źródłem...*, dz. cyt., s. 200.

⁴⁶ Por. J. Giblet, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 572–573.

⁴⁷ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 600; F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty, w: Teologia Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, t. III, Lublin 1986, s. 100.

⁴⁸ Tłumaczenie tego fragmentu w Komentarzu Praktycznym podaje słowo „wydane” w nawiasie kwadratowym. Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny...*, dz. cyt., s. 465.

⁴⁹ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 599.

w tym zdaniu tłumaczony jako „za”, w Janowej Ewangelii jest zazwyczaj używany w innym znaczeniu, mianowicie: na korzyść czegoś, dla kogoś⁵⁰. W takim ujęciu zwrot ten należałoby interpretować następująco: zbawcza śmierć Jezusa (wydanie Jego ciała na śmierć) dokonuje się na korzyść całego świata. Warto jeszcze zwrócić uwagę na to, że zdanie: *καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἢ σάρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* tłumaczone tutaj w sensie eucharystycznym: „Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata”, można także przetłumaczyć inaczej, mianowicie: „Chlebem, który Ja dam za życie świata, jest moje ciało”. W takim wypadku zaakcentowane byłoby raczej dobrowolne wydanie się Jezusa na śmierć niż rozdanie chleba przemienionego w Jezusowe Ciało podczas Ostatniej Wieczerzy⁵¹. Wszystko to pokazuje, jak te dwa wydarzenia: Ostatnia Wieczerza, podczas której Jezus ustanowił sakrament Eucharystii, i Golgota, gdzie wypełniło się dzieło naszego odkupienia, są ściśle ze sobą powiązane i wzajemnie się przenikają.

Św. Jan, mówiąc o konieczności spożywania ciała i picia krwi, także wskazuje na mękę. Ciało i krew to dwa istotne elementy ludzkiego życia⁵² niezbędne do ofiary, którą Jezus złożył na krzyżu⁵³.

Tak więc między każdą Eucharystią a ofiarą na krzyżu istnieje głęboki związek. Jest to przede wszystkim pamiątka tego, co dwa tysiące lat temu dokonało się w Jerozolimie, a więc Męki, śmierci oraz zmartwychwstania Chrystusa⁵⁴. Eucharystia przywołuje tamte wydarzenia, ale w sposób niezwykły. Czyni je bowiem obecnymi tu i teraz⁵⁵. Przypomina, a zarazem uobecnia. W postaciach chleba i wina realnie uobecnia się dzieło zbawienia⁵⁶. W Eucharystii staje pośród nas uwielbiony Chrystus, który ofiaruje

⁵⁰ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 600.

⁵¹ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny...*, cyt., s. 476.

⁵² Por. J. Czernski, *Pojęcie życia w przerośnięciach czwartej Ewangelii*, w: *Egzegeza Ewangelii...*, dz. cyt., s. 179.

⁵³ Por. H. Langkammer, *Organiczna symbioza ofiary z ucztą w Eucharystii*, w: *Biblia o Eucharystii ...*, dz. cyt., s. 40.

⁵⁴ Por. S. Chłąd, *Ustanowienie Eucharystii w świetle Nowego Testamentu*, w: *Eucharystia źródłem...*, dz. cyt., s. 27.

⁵⁵ Por. P. Schäfer, *Eucharystia źródłem życia*, w: *Eucharystia źródłem...*, dz. cyt., s. 201.

⁵⁶ Por. J. Kudasiewicz, *Poznanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, t. I: *Blogosławiony Pan Bóg Izraela (Łk 1, 68)*, Kielce 2000, s. 178.

nam swoje zbawienie. Wreszcie każda Eucharystia jest „antycypacją przyszłego i ostatecznego zbawienia”⁵⁷. Już teraz daje nam udział w tych darach, których pełnię otrzymamy na końcu czasów.

Eucharystia jest więc szczególnym darem. Jest zarazem ofiarą za nas i ucztą dla nas⁵⁸. W niej Chrystus nieustannie ofiaruje się Ojcu niebieskiemu za nas, a tym samym udziela nam każdorazowo darów, które wtedy nam wysłużył. W Eucharystii otrzymujemy zatem wszystkie łaski, które wypłynęły z ofiary krzyża, a które zmartwychwstały Chrystus udzielił swoim uczniom. Największą z nich jest pokój, czyli dar życia wiecznego. Jezus udzielił go uczniom, witając się z nimi słowami „Pokój wam”, wskazując przy tym na dzieło, którego dokonał, przez ukazanie śladów ran na rękach i boku. Dar życia, który wypływa z krzyża, każdorazowo uobecnia się w ofierze Eucharystii⁵⁹. Dlatego Chrystus mówi: „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie. Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym” (J 6, 53–54). Jezus w Eucharystii daje nam życie, które wysłużył nam na drzewie krzyża. Dlatego Eucharystia jest tak ważna dla każdego chrześcijanina. Zmartwychwstały Chrystus pragnie, aby przez tę Ucztę Jego zwycięstwo i życie trwały w każdym z nas.

W takim ujęciu „Eucharystia jest niewyczerpalnym źródłem Chrystusowego pokoju”⁶⁰. Jest uprzywilejowanym miejscem, w którym Kościół celebrytuje pokój jako owoc zmartwychwstania Chrystusa⁶¹. Tak rozumiany pokój nie może być jednak w pełni osiągnięty tutaj na ziemi. Dar ten całkowicie przekracza możliwości zdobycia go przez człowieka. Posiada go Chrystus, ponieważ On pojednał na nowo człowieka z Bogiem, zawierając nowe i wieczne przymierze. Eucharystia jest znakiem tego przymierza, przymierza, które jest trwałe i nie wygasa – i właśnie dlatego gwarantuje

⁵⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Poznawanie Boga...*, dz. cyt., s. 178.

⁵⁸ Por. H. Langkammer, *Organiczna symbioza ofiary z ucztą w Eucharystii*, w: *Biblia o Eucharystii...*, dz. cyt., s. 41.

⁵⁹ Por. H. Langkammer, *Organiczna symbioza ofiary z ucztą w Eucharystii*, w: *Biblia o Eucharystii...*, dz. cyt., s. 41.

⁶⁰ A. Durak, *Pokój w świetle Liturgii Eucharystycznej*, w: *Teologia pokoju*, red. S. Napiórkowski, Niepokalanów 1988, s. 92.

⁶¹ Por. N. Füglistner, *Il valore salvifico della Pasqua*, Brescia 1976, s. 51–81, 335–339.

prawdziwy pokój⁶². Ten, kto spożywa eucharystyczne postacie, może już teraz nosić w sobie jego zaczątek i wprowadzać go w codzienne życie, ponieważ w nim spotyka Chrystusa, który dzięki tajemnicy krzyża przynosi pokój i chce go hojnie udzielać wszystkim, którzy w Niego wierzą⁶³. Chrystus obecny w swoim Kościele nieustannie i obficie obdarza go pokojem. Nieustannie bowiem ofiaruje się Ojcu w tajemnicy Eucharystii i na nowo jedna i prowadzi nas do Ojca, zapraszając nas do udziału w Jego Boskim życiu. Uczestnicząc w Eucharystii i karmiąc się Ciałem i Krwią Chrystusa, uczestniczymy w dobrach paschalnych i odnawiamy przymierze zawarte przez krew Zbawiciela⁶⁴. W ten sposób realizuje się w Eucharystii obietnica mesjańska: „Nie zachwieje się moje przymierze pokoju” (Iz 54, 10).

Pokój, jakiego Chrystus w niej udziela, to dzieło wielkiej miłości Boga, który tak „umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Ta właśnie miłość jest źródłem i gwarancją szczęścia, do którego został wezwany człowiek, szczęścia, które wyraża się w Chrystusowych słowach skierowanych do każdego z nas: „Pokój wam”.

Zakończenie

Być może pozdrowienie: „Pokój wam”, które tak często słyszymy w Liturgii, było dla nas do tej pory tylko zwykłym zwrotem, przywitaniem, takim jak było wówczas, gdy wypowiadali go Żydzi, i słuchając go, nie przywiązywaliśmy do nich zbytnej uwagi ani nie wiązaliśmy z nimi wielkiego znaczenia. Nic w tym dziwnego, bo i apostołowie nie widzieli w nim nic szczególnego do czasu, gdy uwielbiony Chrystus stanął pośród nich i witając ich słowami: „Pokój wam”, pokazał im ręce i bok. Dla Jana był to jednoznaczny gest. To nie tylko pozdrowienie, to największy dar wpływający z przebitego boku Zbawiciela. Św. Jan pokój ściśle łączy z tajemnicą męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Umieszczając słowa o pokoju w kontekście tajemnic paschalnych, spina nimi najważniejsze dla człowieka wydarzenia. Dlatego też Jan w słowach, które w pozdrowie-

⁶² Por. A. Durak, *Pokój w świetle Liturgii Eucharystycznej*, w: *Teologia...*, dz. cyt., s. 89.

⁶³ Por. A. Durak, *Pokój w świetle Liturgii Eucharystycznej*, w: *Teologia...*, dz. cyt., s. 85.

⁶⁴ Por. A. Durak, *Pokój w świetle Liturgii Eucharystycznej*, w: *Teologia...*, dz. cyt., s. 90.

niu Zmartwychwstały Chrystus przynosi swoim uczniom, wyraża to, co dla człowieka najważniejsze – zbawienie, dar życia, który nie ma końca.

Pokój, który był doskonałą harmonią, darem Boga udzielonym człowiekowi w raju, a który człowiek zniszczył przez nieposłuszeństwo, został teraz na nowo w jeszcze doskonalszy sposób ofiarowany człowiekowi. Pokój, którego pragnienie jest głęboko zapisane w sercu i do którego człowiek dąży, może być przyjęty jedynie jako dar. Człowiek sam, o własnych siłach, nigdy w pełni go nie posiadzie. Ma go Bóg, bo On jest Panem życia.

Także i dzisiaj na nowo Chrystus pragnie rozdawać ten wielki dar w Eucharystii, aby nowe przymierze pokoju, które zawarł między Bogiem a człowiekiem, mogło trwać wiecznie.

Paweł Subik OSPPE

Nowe Prawo w Chrystusie

1. Mesjasz – wypełnienie proroctwa i Prawa

Słowo Mesjasz pochodzi z języka hebrajskiego מָשִׁיחַ (*maszizah*) i oznacza *namaszczony, pomazaniec Boży*, czyli osobę wybraną przez Boga do spełnienia Jego woli w momentach, które decydowały o losach Narodu Wybranego. Odpowiednikiem słowa Μεσσίας w Nowym Testamencie jest greckie słowo Χριστός¹.

W tekstach Starego Testamentu termin „namaszczony” odnosił się przede wszystkim do królów izraelskich. Również tym słowem określano kapłanów, a w czasach niewoli, gdy w narodzie izraelskim nie było króla, terminu tego używano w stosunku do arcykapłana (Kpł 4, 3; 5, 16), rzadziej do proroków i patriarchów (Ps 105, 15; 1 Krn 16, 22). Jednak najczęściej ten zwrot odnoszono do królów Narodu Wybranego².

Namaszczenie jest znakiem dla Izraela, wskazuje, że dana osoba była uważana za namiestnika Jahwe w narodzie izraelskim. W Starym Testamencie moment samego namaszczenia dotyczył osoby Saula (1 Sm 9 – 10), Dawida (2 Sm 2, 4; 5, 3), Salomona (1 Krn 1, 39), Sedecjasza (Lm 4, 20), a nawet pogańskiego króla Cyrusa (Iz 4, 20). Każdy, kto został namaszczony przez Boga, stawał się wśród Żydów osobistością świętą i godną czci:

¹ Por. J.F.A. Sawyer, *Mesjasz*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1997 (dalej: SWB), s. 512 (Prymasowska Seria Biblijna).

² Por. J.A. Fitzmyer, *Mesjasz*, w: *Encyklopedia Biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 2004 (dalej: EB), s. 725 (Prymasowska Seria Biblijna).

„Dawid odparł Abiszajowi: «Nie zabijaj go! Któż bowiem podniósłby rękę na pomazańca Pańskiego, a nie poniósł kary?»” (1 Sm 26, 9).

Armand Puig I Tàrrach w trakcie swoich badań historycznych nad fenomenem Jezusa i Izraela w Jego czasach stwierdza: „Życie i pobożność Żydów wyraża się w bezwarunkowym przyłgnięciu do Prawa, które jest doskonałym wyrazem woli Boskiej dla Izraela, wyjawionej w świętym Piśmie”³. Dlatego tak ważne jest umocowanie nadejścia mesjasza w Księdze: „Kiedy wypełnią się twoje dni i spocziesz obok swych przodków, wtedy wzbudzę po tobie potomka twojego, który wyjdzie z twoich wnętrzności, i utwierdzą jego królestwo. On zbuduje dom imieniu memu, a Ja utwierdzą tron jego królestwa na wieki” (2 Sm 7, 13).

Od momentu, kiedy prorok Natan związał – przez swoje prorocstwo – nadzieje Izraela z dynastią króla Dawida, każdy potomek wywodzący się z tego rodu i obejmujący władzę staje się Mesjaszem *aktualnym*, czyli królem, przez którego Bóg realizuje swoje plany względem narodu wybranego⁴. Do tego prorocstwa będą nawiązywać inne fragmenty Pisma Świętego, a w szczególności teksty z Księgi Izajasza (7, 14; 9, 1–6; 11, 1–9; 42, 1–9; 50, 4–9; 52, 13 – 53, 12; 61, 1–3), oraz fragment z Księgi Daniela (7, 13–14), który wskazuje Mesjasza jako tego, którego postać przybiera wymiar transcendentny⁵.

Również psalmy sprzed niewoli babilońskiej odnoszą termin Mesjasza do Dawida oraz wskazują na innych członków tego rodu, którzy zasiadali na tronie Dawidowym (Ps 2, 2; 18, 51; 20, 7; 28, 8; 84, 10; 89, 39)⁶.

Fundamentem mesjanizmu biblijnego jest przekonanie, że Jahwe wkraça w historię Izraela, zsyłając swego *pomazańca*, aby wyzwolił Jego naród od niebezpieczeństw i niesprawiedliwości. Biblia upatruje w poszczególnych osobach Starego Przymierza figurę Mesjasza. Przedstawienie Mesjasza dostrzegamy w osobie Mojżesza (Wj 2, 19; 3, 7–12) bądź Jozuego, lub w historii sędziów (Sdz 2, 16.18). Pod wpływem tych tradycji egzegeci dopatrują się kilku modeli mesjanizmu. Pierwszy model przypomina Da-

³ A.PI Tàrrach, *Gesu. La riposta agli enigmi*, Milano 2008, s. 94.

⁴ Por. P.E. Bonnard, P. Grelot, *Mesjasz*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994 (dalej: STB), s. 467.

⁵ Por. T. Jelonek, *Repetitorium biblijne*, Kraków 2009, s. 186–198.

⁶ Por. T. Jelonek, *Repetitorium...*, dz. cyt., s. 180.

wida, który dzięki swojej sile militarnej pokona siły zła (Rdz 49, 10; Lb 24, 17; Ps 2, 9; 18, 31–42) i wprowadzi rządy sprawiedliwości i pokoju (Iz 9, 2–7; 11, 1–5). Również niektóre fragmenty Pisma Świętego podkreślają jego szczególną mądrość pochodzącą od Boga (Iz 11, 2), jeszcze inne – łagodność i pokorę (Iz 42, 2–3; Za 9, 9–10)⁷. Drugi model to mesjasz pochodzący z rodu Aarona, będący jednocześnie i królem, i kapłanem. Wzmianki o tak pojmowanym mesjaszu pojawiają się w II wieku przed Chrystusem w dynastii Hasmonejczyków, a później potwierdzone są przez zwoje znad Morza Martwego (1QS 9, 1)⁸. Następnie pojmowano mesjasza jako proroka, który zostaje namaszczony, *by głosić dobrą nowinę ubogim* (Iz 61, 1; Łk 4, 18). Jest to wiara w powstanie proroka takiego jak Mojżesz (Pwt 18, 18; Dz 3, 22), który przywraca nadzieję i wyzwolenie. Ostatnia tradycja przedstawia namaszczonego jako cierpiącego sługę Jahwe, który jest odrzucony i prześladowany przez swój naród. Źródło tego spojrzenia znajduje się w psalmach przypisywanych Dawidowi (Ps 22; 55; 88) oraz w licznych sytuacjach z życia Mojżesza i proroków, którzy doświadczyli od swojego ludu odtrącenia i prześladowania (Wj 16, 2; 17, 2–4; Jr 11, 18–19; 20, 7–10; Mt 23, 37). Tak pojmowany Mesjasz ma ogromne znaczenie w mesjanizmie chrześcijańskim, ponieważ jego cierpienie i ofiara przynosi zbawienie tym, którzy w Niego uwierzą⁹.

W czasach, gdy Jezus rozpoczynał swoją działalność publiczną, nadzieja na przyjście Mesjasza była w szczególności sposobem pobudzona. Naród żydowski był w tym okresie okupowany przez Cesarstwo Rzymskie, a życie pod jego panowaniem było dosyć uciążliwe. Chociaż Rzymianie respektowali prawa religijne judaizmu, to przez swój ucisk podatkowy i krwawe rządy Heroda byli przez Izraelitów uważani za okupantów i wrogów narodu. Dlatego nadzieja powszechnego oczekiwania na Mesjasza wiązała się z przyjściem pomazańca Bożego, który na wzór Dawida będzie wybawicielem politycznym i założy królestwo, które zapewni Żydom panowanie nad wszystkimi narodami¹⁰.

⁷ Por. J.F.A. Sawyer, *Mesjasz*, w: SWB..., dz. cyt., s. 513.

⁸ Por. H. Schüngel, *Mesjasz*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994 (dalej: PSBibl), s. 718.

⁹ Por. J.F.A. Sawyer, *Mesjasz*, w: SWB..., dz. cyt., s. 513–514.

¹⁰ Por. T. Jelonek, *Repetitorium...*, dz. cyt., s. 224–225.

Na kartach Nowego Testamentu tytuł mesjasza (Χριστός) przypisuje się wyłącznie postaci Jezusa z Nazaretu. Imię to w najstarszych pismach Nowego Testamentu stało się drugim imieniem Jezusa (1 Tes 1, 1. 3; 5, 9; Ga 1, 1; 1 Kor 1, 1). Jedynie Paweł w swoich listach odwrócił kolejność na Χριστὸς Ἰησοῦς (1 Tes 2, 14; 5, 18), prawdopodobnie ze względu na ukazanie wartości, jakie niósł w sobie tytuł „mesjasz”, oraz wskazując na Jezusa jako oczekiwanego przez Żydów *pomazańca* Bożego (Rz 9, 5). Również w Dziejach Apostolskich używa się tej terminologii na określenie Jezusa (Dz 2, 36)¹¹.

W Ewangeliach wielokrotnie napotykamy na użycie terminu „mesjasz” w odniesieniu do Jezusa. Izraelici, będąc pod ogromnym wrażeniem słów i cudów oraz mocy, jaką On posiadał (J 7, 31), pytali: „[...] Czyż On nie jest Mesjaszem?” (J 4, 29). Również Żydzi, którzy Go słuchali, domagali się od Niego, aby zdeklarował się, czy jest oczekiwanym *pomazańcem* Bożym, na którego oczekują: „Otoczyli Go Żydzi i mówili do Niego: «Dokąd będziesz nas trzymał w niepewności? Jeśli Ty jesteś Mesjaszem, powiedz nam otwarcie!»” (J 10, 24). Z tekstów ewangelicznych dowiadujemy się, że Chrystus podzielił społeczność żydowską na dwa obozy. Z jednej strony władze żydowskie były zdecydowane, by ukarać każdego, kto uzna Jezusa za Mesjasza (J 9, 22), z drugiej strony natomiast stoją ci, którzy w Jego cudach i znakach dostrzegają *pomazańca* Bożego, nazywając Go Synem Dawida (Mt 9, 27; 15, 22; 20, 30), co jest jednoznaczne z wyrazem wiary, że jest Mesjaszem.

Podobny akt wiary możemy zauważyć wśród uczniów Jezusa, zanotowany przez Jana Ewangelistę: „Ten spotkał najpierw swego brata i rzekł do niego: «Znaleźliśmy Mesjasza – to znaczy: Chrystusa»” (J 1, 41), podobne wyznanie wiary składa Marta, której się objawia jako zmartwychwstanie i życie: „Odpowiedziała Mu: «Tak Panie! Ja mocno wierzę, że Ty jesteś Mesjasz, Syn Boży, który miał przyjść na świat»” (J 11, 27). Również wśród synoptyków został zanotowany moment szczególnie uroczystego wyznania wiary przez Piotra: „On ich zapytał: «A wy za kogo Mnie uważacie?». Odpowiedział Mu Piotr: «Ty jesteś Mesjasz»” (Mk 8, 29)¹². To wyznanie zapewne było szczere, ale niedoskonałe, ponieważ Piotr i apostołowie wiązali

¹¹ Por. J.A. Fitzmyer, *Mesjasz*, w: EB..., dz. cyt., s. 726.

¹² Por. P.E. Bonnard, P. Grelot, *Mesjasz*, w: STB..., dz. cyt., s. 469–470.

z Mesjaszem nadzieje polityczne, a ich myślenie jest skażone kategoriami swego czasu i narodu¹³.

Wyjawszy fragment z Ewangelii św. Jana (4, 25) Chrystus nigdy nie przypisuje sobie tytułu Mesjasza. Gdy uwalnia opętanych od złego ducha, zabrania, by zdradzali Jego prawdziwą tożsamość¹⁴. Gdy Piotr wyznał, że Jezus jest Mesjaszem, natychmiast został pouczony przez Mistrza, że mają o tym nikomu nie mówić: „Wtedy surowo im przykazał, żeby nikomu o Nim nie mówili” (Mk 8, 30)¹⁵. Zresztą od tego fragmentu podejmuje On radykalną próbę odpolitycznienia wizji Mesjasza, która była powszechna wśród Jego uczniów¹⁶. Tak pojmowana wizja będzie również widoczna w prośbie synów Zebedeusza o pierwszeństwo w królestwie mesjańskim (Mt 20, 20–23; Mk 10, 35–40)¹⁷.

Jezus ukazuje swoim uczniom prawdziwy sens mesjanizmu, przybierając formę Sługi cierpiącego. Ogłasza, że jako Syn Człowieczy wejdzie do chwały swego Ojca dzięki ofierze ze swego życia¹⁸. Według relacji synoptyków Jezus trzykrotnie zapowiada swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie, chociaż uczniowie, myśląc o Jego ziemskim panowaniu, nie mogą zrozumieć, dlaczego On głosi, że będzie umęczony i zabity (Mk 8, 31). Dlatego, gdy spełnia się zapowiedz męki i śmierci, uczniowie przeżywają tragedię, w której nie mogą się odnaleźć, a to, co im pozostało, zawarte jest w wypowiedzi uczniów udających się w stronę Emaus: „A myśmy się spodziewali” (Łk 24, 21)¹⁹.

Mimo tego, że Jezus stara się oczyścić pojęcie mesjańskie, to jednak w momencie wjazdu do Jerozolimy pozwala się nazywać Synem Dawida (Mt 21, 9). Również podczas sporu z faryzeuszami stara się ukazać wyższość potomka Dawida nad swoim przodkiem (Mt 22, 41–46). Ponadto podczas Jego procesu najwyższy kapłan wzywa Go do tego, aby wyznał, czy jest Mesjaszem²⁰.

¹³ Por. T. Jelonek, *Repetytorium...*, dz. cyt., s. 229.

¹⁴ Por. P.E. Bonnard, P. Grelot, *Mesjasz*, w: STB..., dz. cyt., s. 470.

¹⁵ Por. J.A. Fitzmyer, *Mesjasz*, w: EB..., dz. cyt., s. 726.

¹⁶ Por. H. Schüngel, *Mesjasz*, w: PSBibl..., dz. cyt., s. 719.

¹⁷ Por. T. Jelonek, *Repetytorium...*, dz. cyt., s. 229.

¹⁸ Por. P.E. Bonnard, P. Grelot, *Mesjasz*, w: STB..., dz. cyt., s. 470.

¹⁹ Por. T. Jelonek, *Repetytorium...*, dz. cyt., s. 229.

²⁰ Por. P.E. Bonnard, P. Grelot, *Mesjasz*, w: STB..., dz. cyt., s. 470.

Benedykt XVI w książce *Jezus z Nazaretu* podkreśla, że po nieudanym sformułowaniu oskarżeń przeciw Jezusowi dochodzi do bezpośredniej konfrontacji między Chrystusem a arcykapłanem, pełniącym najwyższy urząd w Izraelu. Ta konfrontacja ma również ogromne znaczenie dla przyszłych wspólnot chrześcijańskich, ponieważ będą uznawali Jezusa za definitywnego arcykapłana *na wzór Melchizedeka* (Ps 110, 4; Hbr 5, 6).

Pytanie skierowane przez arcykapłana Kajfasza o mesjańską tożsamość Jezusa oraz odpowiedź, jaką uzyskał, możemy przeanalizować dzięki redakcji Mateusza, Marka i Łukasza. Relacja z tego wydarzenia różni się od siebie w szczegółach u wszystkich synoptyków, ponieważ autorzy uwzględniają cały kontekst Ewangelii i dopasowują do możliwości jego zrozumienia przez odbiorcę. Papież uważa również, że tekst Marka pozwala nam najlepiej poznać pierwotną postać tego dramatycznego dialogu.

Według relacji Marka pytanie postawione przez arcykapłana brzmi: „Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?». Jezus odpowiedział: «Ja jestem. A ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego z obłokami niebieskimi»” (Mk 12, 61–62). Ustosunkowując się do tego pytania, Jezus odpowiada w sposób zupełnie prosty i jasny: *Ja jestem*. Przytaczając słowa z Psalmu (110, 1) i Daniela (7, 13), Jezus chce wskazać bliższe znaczenie tego, w jaki sposób należy rozumieć mesjańskość i synostwo²¹. Kardynał Albert Vanhoye dodaje w kontekście Listu do Hebrajczyków czytanego pod kątem Jezusowego kapłaństwa, iż: „Tekst ten wprowadza dwie główne nowości: aplikuje Jezusowi tytuł arcykapłana oraz dookreśla dokładnie, w jaki sposób Jezus owym arcykapłanem się staje”²².

Jezus, przyjmując z tradycji żydowskiej tytuł mesjasza, równocześnie jednak skonkretyzował go w taki sposób, że wydał na siebie wyrok skazujący, którego mógł uniknąć przez odrzucenie swej mesjańskiej godności. Jezus, potwierdzając, że jest mesjaszem, rości sobie również prawo do zasiadania po prawicy Boga, podobnie jak Syn Człowieczy w Księdze Daniela, oraz przyjścia od Wszechmogącego i zaprowadzenia ostatecznego królestwa w Jego imieniu²³.

²¹ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. II, Kielce 2011, s. 192–195.

²² A. Vanhoye, *Gesù Cristo, il mediatore nella Lettera ai Ebrei*, Assisi 2007, s. 31.

²³ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus...*, dz. cyt., cz. II, s. 195.

Od momentu, kiedy Sanhedryn skazuje Jezusa na śmierć, tytuł mesjasza jest przedmiotem szczególnych drwin, co paradoksalnie w odniesieniu do Jezusa spełnia przeznaczenie Sługi Pańskiego²⁴.

Giorgio Jossa zaznacza co prawda, że: „Jezus był uważany za pretendenta do tronu królewskiego, przez Piłata skazany został jednak jako polityczny rewolucjonista i buntownik, jest to jednak zadziwiające”²⁵. Zadziwiające, gdyż dla przesłuchującej Go Najwyższej Rady słowa te nie miały żadnego sensu, patrząc z punktu widzenia politycznego, lecz ze strony teologicznej Jezus przypisywał sobie udział we własnej istocie Boga, co zostało odczytane jako bluźnierstwo i targnięcie się na majestat Boga i Jego jedyność²⁶.

W momencie zmartwychwstania Jezusa określenie „mesjasz” skojarzone zostało na stałe tylko ze Zmartwychwstałym: „Przekazałem wam na początku to, co przyjąłem: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem” (1 Kor 15, 3–4)²⁷. „Racje przemawiające za używaniem tego tytułu mają charakter apologetyczny i teologiczny. Trzeba było wykazać Żydom, że mesjasz, przedmiot ich nadziei, przyszedł już w osobie Jezusa. To dowodzenie opiera się na teologii bardzo solidnej, uwydatniając ciągłość dwu Przymierzy i widzącej w drugim Przymierzu wypełnienie pierwszego. W ten sposób Jezus ukazuje się jako prawdziwy Syn Dawida (por. Mt 1, 1; Łk 1, 27; Rz 1, 3; Dz 2, 29n; 13, 23)”²⁸.

Naród Izraela oczekiwał, że wraz ze swoim przyjściem mesjasz przyniesie swoją Torę²⁹. W czasach Chrystusa Tora była przez Żydów traktowana jako rzeczywistość Boska, a zwój, który ją zawierał, szanowano w Synagodze jako przedmiot kultu. Tora była dla Izraelitów widzialnym sakramentem Bożego Słowa³⁰. Przyjście mesjasza było również zapowia-

²⁴ Por. P.E. Bonnard, P. Grelot, *Mesjasz*, w: STB..., dz. cyt., s. 470.

²⁵ G. Jossa, *Il processo di Gesù*, Brescia 2002, s. 14.

²⁶ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus...*, dz. cyt., cz. II, s. 196.

²⁷ Por. J.A. Fitzmyer, *Mesjasz*, w: EB..., dz. cyt., s. 727.

²⁸ P.E. Bonnard, P. Grelot, *Mesjasz*, w: STB..., dz. cyt., s. 471.

²⁹ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. I, Kraków 2011, s. 97.

³⁰ Por. J. Danielou, *Teologia judeochrześcijańska*, Kraków 2002, s. 223 (Myśl Teologiczna, 39).

dane przez proroków, którzy nauczali, że dopiero ono dokona wewnętrznej przemiany serc (Ez 36, 26–28)³¹.

Prawdopodobnie aluzje do tak rozumianej zapowiedzi czyni Paweł w swoim Liście do Galatów, gdy pisze o *Prawie Chrystusowym* (Ga 6, 2). Apostoł Narodów, jako wielki obrońca wolności od Prawa, swoją naukę na ten temat zwieńcza w 5. rozdziale Listu do Galatów, w zdaniu: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli!” (Ga 5, 1). Dodatkowo w tym samym rozdziale upomina braci, by wolności nie wykorzystywali do złych rzeczy: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie” (5, 13).

Zatem wolność, o której mówi Apostoł, ma określone treści i jest ukierunkowana na miłość. Dlatego Paweł sprzeciwia się takiej wolności, która wyzwala człowieka pozornie, a w rzeczywistości powoduje, że jeszcze bardziej staje się zniewolony. Zatem *Prawo Chrystusowe* jest czymś diametralnie innym³².

Również kluczem do zrozumienia nauki Jezusa na temat Prawa jest Kazanie na górze³³, gdzie po wprowadzeniu, które stanowią Błogosławieństwa, znajduje się wypowiedź pozwalająca lepiej zrozumieć Jezusową naukę dotyczącą Prawa Mojżeszowego. Chrystus w zadziwiających słowach odnosi się do Prawa i Proroków: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić. Zaprawdę bowiem powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przemina, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni. Ktokolwiek więc zniósłby jedno z tych przykazań, choćby najmniejszych, i uczył tak ludzi, ten będzie najmniejszy w królestwie niebieskim” (Mt 5, 17–19). Widzimy, że Jezusowi nie chodzi o zniesienie Prawa, ale o wypełnienie go z jeszcze większą sprawiedliwością³⁴: „Jeśli wasza sprawiedliwość nie

³¹ Por. A. Tronina, *Prawo i sądownictwo*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998 (dalej: ŻSB), s. 145.

³² Por. J. Ratzinger Benedykt XVI, *Jezus...*, dz. cyt., cz. I, s. 98.

³³ Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 61.

³⁴ „Jezus przyjął to pojęcie, choć posługuje się tym abstraktem tylko w Ewangelii św. Mateusza (siedemkróć). Za to często mówi o «sprawiedliwości», ale nie tak, jakoby odrzucił tamto pojęcie. Piętnuje tylko określoną formę i sposób przejawiania się «sprawiedliwości», a mianowicie sprawiedliwość pozorną i przekonanie o własnej sprawiedliwości;

będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszy, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 5, 20)³⁵.

Dla pobożnego Żyda fundamentalne pytanie brzmiało, w jaki sposób osiągnąć sprawiedliwość w oczach Bożych? Rabini żydowscy, odpowiadając na nie, twierdzili, że stanąć przed Bogiem usprawiedliwionym można dzięki przestrzeganiu Prawa i spełnianiu dobrych uczynków, tj. jałmużny, postu, uczynków miłosierdzia, studiów Tory, a one sprawią, że dany człowiek dzięki tym uczynom ostoi się na sądzie Wszechmogącego³⁶. Takie podejście do Prawa stanowi niebezpieczeństwo dla Żydów, ponieważ podobnie jak inni ludzie oni również są grzesznikami, mimo że mają Prawo (Rz 2, 21–27; Ga 6, 13; Ef 2, 3), ale przede wszystkim niebezpieczne jest to, że pokładanie ufności w swoich uczynkach (Rz 2, 17–20; Flp 3, 9; Ef 2, 8) zamyka ich na łaskę Chrystusa (Ga 6, 12; Flp 3, 18). Tak więc Prawo nie jest w stanie dać usprawiedliwienia, którego tak bardzo w uczynkach poszukiwali Izraelici (Ga 3, 11. 21–22; Rz 3, 20)³⁷.

Mowa Jezusa wygłoszona w Kazaniu na górze do swoich uczniów i ludu izraelskiego, który jako pierwszy z narodów nosił obietnice nowego królestwa, przekazuje mu nową Torę, w której już nie będzie decydowała przynależność cielesna do Izraela, ale duchowa. Każdy będzie mógł korzystać ze spuścizny wiary i życia Narodu Wybranego dzięki uczestnictwu we wspólnocie Jezusa Chrystusa, który *uduchowił* Prawo, czyniąc je drogą życia dla wszystkich³⁸.

W swoim nauczaniu Jezus nie sprzeciwia się Prawu żydowskiemu, wręcz przeciwnie, sam go wypełnia w rzeczach istotnych, tj. w płaceniu podatków w świątyni (Mt 17, 24–27), albo gdy chodziło o prawo Paschy żydowskiej (Mk 14, 12–14) lub pielgrzymowanie do Jerozolimy (J 2, 13–14; 5, 1; 7, 14; 10, 22n; 12, 12)³⁹.

uznaje jednak starotestamentowych «sprawiedliwych», a nawet czasem nazywa w ten sposób obywateli królestwa Bożego. W każdym razie nie jest to już naczelne pojęcie w nauce Jezusa; dla św. Mateusza wyrażenie «sprawiedliwość» było pożądane ze względu na jego judeochrześcijańskich czytelników” – R. Schnackenburg, *Nauka...*, dz. cyt., s. 62.

³⁵ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus...*, dz. cyt., cz. I, s. 99.

³⁶ Por. R. Schnackenburg, *Nauka...*, dz. cyt., s. 62.

³⁷ Por. *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006, s. 1586.

³⁸ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus...*, dz. cyt., cz. I, s. 99.

³⁹ Por. P. Grelot, *Prawo*, w: STB..., dz. cyt., s. 775.

W swoim nauczaniu dotyczącym Prawa natomiast stara się je udoskonalić i wprowadzić porządek hierarchiczny inny niż ustanowiony przez uczonych w Piśmie, którzy pomijali świadomie to, co najważniejsze – *sprawiedliwość, miłosierdzie i wiarę*, a wypełniali to, co drugorzędne (Mt 23, 16–26)⁴⁰. Również przez swoje głoszenie Jezus wyraźnie odcina się od ustnej tradycji wygłaszanej przez faryzeuszy, wykazując im, że nie trzymają się Tradycji głoszonej przez proroków (Mk 7, 1–13)⁴¹.

Nauczyciel z Nazaretu wskazuje, że dobro człowieka ma wyższość nad szabatem (Mk 2, 23–27; J 5, 18), a czystość wewnętrzna człowieka jest ważniejsza od obmywania rąk przed posiłkiem (Mt 23, 10)⁴². Nakaz miłości do bliźniego stawia wyżej niż legalistyczne wypełnianie Prawa (Mt 5). Ta postawa Jezusowa wobec Prawa wyjaśnia, dlaczego wszystkie stronnictwa Kościoła pierwotnego wzorowały się na przykładzie Mistrza z Nazaretu.

Dlatego dla legalistów z Jerozolimy łatwością było przyjęcie korelacji, jaka zachodziła między wiarą w Mesjasza a nakazami Tory. Z kolei helleniści przyjęli postawę bardziej liberalną, przeciwstawiając sobie Prawo i Ewangelię. Prawdziwe problemy w Kościele zaczęły się, gdy pogaanie, którzy nigdy nie zetknęli się z judaizmem, po usłyszeniu Ewangelii pragnęli przyjąć chrzest. Dla judeochrześcijan, którzy zostali wychowani przez faryzeuszy i uczonych w Piśmie, było naturalne, że kierunek do Kościoła Chrystusowego prowadzi przez synagogę i wypełnianie Prawa⁴³.

Paweł natomiast, prowadząc swoją działalność ewangelizacyjną na terenach pogańskich, głosił, że człowiek swoje usprawiedliwienie uzyska dzięki wierze w Jezusa Chrystusa, a nie przez skrupulatne wykonywanie Prawa (Ga 2, 16; Rz 3, 28). Tak głoszona nauka bardzo szybko znalazła swoich przeciwników zwłaszcza na ziemiach Galacji (Ga 1, 6–9; 4, 17–20).

To całe zamieszanie posłużyło Pawłowi do wygłoszenia nauki i poglądów na temat Prawa⁴⁴. Apostoł Narodów uważał, że „Chrystus położył kres Prawu” (Ef 2, 15; por. Rz 10, 4) *wypełniając je* (por. Mt 3, 15; 5, 17) w tym wszystkim, co pozytywne (Rz 3, 31; 9, 31), zwłaszcza przez swoją śmierć –

⁴⁰ Por. R. Schnackenburg, *Nauka...*, dz. cyt., s. 66.

⁴¹ Por. A. Tronina, *Prawo i sądownictwo*, w: *ŻSB...*, dz. cyt., s. 146.

⁴² Por. P. Grelot, *Prawo*, w: *STB...*, dz. cyt., s. 775.

⁴³ Por. A. Tronina, *Prawo i sądownictwo*, w: *ŻSB...*, dz. cyt., s. 146.

⁴⁴ Por. P. Grelot, *Prawo*, w: *STB...*, dz. cyt., s. 776.

najwyższy wyraz miłości (Rz 5, 8; 8, 35.39; Ga 2, 20; Flp 2, 5–8). Przez to uczynił jednocześnie zadość wymaganiom Prawa w odniesieniu do grzeszników, z którymi zechciał się uczynić solidarny (Ga 3, 13; Rz 8, 3; Kol 2, 14). Wyswobodził On synów spod opieki wychowawcy (Ga 3, 25n). Razem z Nim oni umarli dla Prawa (Ga 2, 19; Rz 7, 4–6; por. Kol 2, 20), spod którego On ich *wykupił* (Ga 3, 13), aby uczynić z nich przybranych synów (Ga 4, 5). Przez ducha obietnicy udziela On nowemu człowiekowi (Ef 2, 15) wewnętrznej mocy wypełnienia dobra polecanego przez Prawo (Rz 8, 4n). Ten porządek łaski, wchodzący na miejsce porządku starego Prawa, także może być nazwany prawem, lecz jest to *prawo wiary* (Rz 3, 27), *prawo Chrystusa* (Ga 6, 2), *prawo Ducha* (Rz 8, 2), które całkowicie sprowadza się do miłości (Ga 5, 14; Rz 13, 8–10; por. Jk 2, 8; J 13, 34), do uczestnictwa w miłości Ojca i Syna (Ga 4, 6; Rz 5, 5)⁴⁵.

Nie należy jednak zbyt łatwo wyciągać wniosków z żydowskiej pobożności, która opierała się na Torze, patrząc z perspektywy ostrej polemiki, jaką prowadził Paweł w swoich listach. Apostoł wielokrotnie podkreślał również, że Prawo i przykazania mają w sobie ogromną wartość: „Prawo samo jest bezsprzecznie święte, sprawiedliwe i dobre jest też przykazanie” (Rz 7, 12). Chociaż Prawo dla chrześcijan nie odgrywa roli usprawiedliwiającej i zbawczej, to nadal zachowuje swą wartość (Mt 5, 17).

Ogromny przełom pomiędzy *starym* Prawem i *nowym* polega na tym, że to sam Bóg bezpośrednio wkracza w historię ludzi, wykluczając wszelkie pośrednie instancje między sobą a ludźmi. W Jezusie Chrystusie zawiera się to wszystko, co zostało zapoczątkowane w Izraelu, a teraz jest obecne w Nim, jako Synu Boga rozkazodawcy⁴⁶.

Gdy Jezus został skazany na śmierć krzyżową zgodnie z przepisami Prawa: „Odpowiedzieli mu Żydzi: «My mamy Prawo, a według Prawa powinien On umrzeć, bo sam siebie uczynił Synem Bożym»” (J 19, 7), narodziło się wtedy nowe Prawo, ze swej natury inne, będące ściśle związane ze słowem Jezusa. Będzie to doskonałe Prawo wolności wypełniające się najlepiej w miłości do Boga i bliźniego⁴⁷. Pamiętać jednak należy, iż: „Pierwsi

⁴⁵ *Biblia Jerozolimska...*, dz. cyt., s. 1586.

⁴⁶ Por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001, s. 661 (Prymasowska Seria Biblijna).

⁴⁷ Por. P. Grelot, *Prawo*, w: STB..., dz. cyt., s. 778.

chrześcijanie nie byli niczym innym, jak tylko Żydami, którzy uwierzyli i rozpoznali w Jezusie z Nazaretu oczekiwanego przez Izraela mesjasza⁷⁴⁸.

2. Chrystusowe nowe Prawo Miłości

W Starym Testamencie na określenia miłości używano czasownika hebrajskiego אָהַב (āhab). Zakres tego słowa jest znacznie szerszy niż w języku polskim. Obejmował on bowiem miłość do Boga, miłość Boga do Jego ludu, a także miłość Boga do Jego ludu w kontekście przymierza, jako *niezachwianej miłości*, חֶסֶד (*hesed*)⁴⁹.

Natomiast Nowy Testament na określenie miłości używa dwóch słów greckich: φιλέω oraz ἀγαπάω.

Φιλέω oznacza w języku greckim kochać, być do kogoś dobrze nastawionym, pieścić, całować – w znaczeniu serdecznego związku (Łk 7, 38. 45; 15, 20; 22, 47; Dz 20, 37). Ewangelista Jan używa tego słowa, odnosząc go do relacji miłości Boga Ojca do Jezusa (J 5, 20). Również tym słowem jest określona miłość pomiędzy rodzicami i dziećmi (Mt 10, 37). Apostoł Piotr używa tego określenia, wyznając miłość Jezusowi, przy czym słowo φιλέω zestawione jest z drugim znaczeniem ἀγαπάω. W Nowym Testamencie ἀγαπάω ma szeroki wachlarz semantyczny. Słowo to obejmuje swoim znaczeniem wszelką prawdziwą miłość: miłość Boga do ludzi (J 3, 16), odwzajemnioną miłość ludzi do Boga (Mt 22, 39), odnosi się również do miłości nieprzyjaciół (Mt 5, 44), miłości wzajemnej męża do żony (Ef 5, 25. 28. 33). Ἀγαπάω może oznaczać również miłość egoistyczną, nieprawdziwą (Łk 11, 43; 2 Tm 4, 10; 2 P 2, 15; 1 J 2, 15)⁵⁰.

W ewangeliach synoptycznych słowo „miłość” znajduje się przede wszystkim w kontekście największego przykazania miłości Boga i bliźniego (Mk 12, 28–34; Mt 22, 34–40)⁵¹. Jezus w swoim nauczaniu na temat Prawa uznał podwójne przykazanie miłości Boga i bliźniego za fundament swojej nauki moralnej, bez której inne przykazania nie miałyby większego sensu⁵².

⁴⁸ G. Jossa, *Giudei o Cristiani?*, Brescia 2004, s. 94.

⁴⁹ Por. K. P. Donfieri, *Miłość*, w: EB..., dz. cyt., s. 751.

⁵⁰ Por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 493.

⁵¹ Por. K.P. Donfieri, *Miłość*, w: EB..., dz. cyt., s. 752.

⁵² Por. R. Schnackenburg, *Nauka...*, dz. cyt., s. 192.

Chrystusowa nauka o miłości nie była czymś nowym. Jezus jedynie stosując żydowską metodę interpretacji Pisma, związał te dwa przykazania ze sobą⁵³, ponieważ w Starym Testamencie w żadnym miejscu nie zbliża się tych przykazań do siebie. Nawet ówczesni rabini w swoim nauczaniu nie łączyli ich razem⁵⁴.

„Według Mateusza tak naprawdę istnieją tylko dwa przykazania, na których opiera się Prawo i Prorocy. Jest nim podwójne przykazanie miłości Boga i bliźniego”⁵⁵. Poza fragmentem, w którym jest sformułowane najważniejsze przykazanie, Jezus nigdzie w swoich wypowiedziach nie mówi wyraźnie o pierwszym przykazaniu, czyli miłości Boga. Ukazał jednak jej szerokie pole działania, zestawiając ją na równi z przykazaniem miłości bliźniego⁵⁶.

„Gdy faryzeusze posłyszeli, że zamknął usta saduceuszom, zebrali się razem, a jeden z nich, uczyony w Prawie, wystawiając Go na próbę, zapytał: «Nauczycielu, które przykazanie w Prawie jest największe?». On mu odpowiedział: «Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: ‘Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego’. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy»” (Mt 22, 34–40).

Faryzeusze po raz kolejny próbują złapać Jezusa za słowo, by w ten sposób sformułować akt oskarżenia przeciw podważaniu Prawa Mojżeszowego⁵⁷. Jezus zapytany przez faryzeusza, które przykazanie jest największe, odpowiadając na zadane pytanie, wymienia najpierw przykazanie miłości Boga, opierając swoją wypowiedź na tekście z Księgi Powtórzonego Prawa (6, 5). Czasownik אָהַב (’āhab – miłować) użyty na określenie miłości ludzkiej do Boga w Księdze Powtórzonego Prawa ma wiele znaczeń. Można

⁵³ Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 59.

⁵⁴ Por. *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008, s. 2190.

⁵⁵ A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 2, Częstochowa 2005, s. 377.

⁵⁶ Por. R. Schnackenburg, *Nauka...*, dz. cyt., s. 89.

⁵⁷ Por. A. Leske, *Ewangelia według św. Mateusza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2000, s. 1191.

go tłumaczyć jako miłość seksualną, przyjaciół, członków rodziny, lojalność polityczną, aż po miłość Boga⁵⁸.

Wymienione trzy władze: serce, dusza i umysł⁵⁹ oznaczają całego człowieka, którego zadaniem jest miłować Boga całym swoim jestestwem. Serce dla Izraelity jest siedliskiem m.in. inteligencji, a dusza uważana była za źródło wszystkich myśli i pragnień człowieka⁶⁰. Jednak w tej wypowiedzi nie chodzi o uczucie czy poryw serca, mistyczną błogość, ale w znacznym stopniu o wierność przymierzu, przykazaniom oraz posłuszeństwo i służbę Bogu⁶¹.

„Jako drugie przykazanie Jezus wymienia miłość bliźniego, przytaczając Kpł 19, 18. W stosunku do miejsca paralelnego w Mk 12, 31 Mateusz dodaje określenie *ἑμoυ*, zaznaczając w ten sposób ważność lub prawie takie samo znaczenie drugiego przykazania. Ważny jest kontekst Kpł 19, 11–18. Chodzi tam o etyczne zobowiązania nakładane przez Boga w stosunku do bliźnich, bliźnich w stosunku do ekonomicznie słabych oraz w stosunku do przeciwników sądowych. Jako synonimy paralelne występują tutaj: nie kraść, nie okłamywać, nie przysięgać fałszywie, nie ciemnić, nie złorzeczyć, nie nienawidzić, nie szkalować. Kpł 19, 34 dodaje ponadto: nie pogwałcić prawa cudzoziemca. Tak więc judaistyczne rozumienie *miłości bliźniego* ma na uwadze praktyczne, solidarne zachowanie. Bliźnim, według Kpł 19, 18 i w całym judaistycznym wykładzie, są jedynie Izraelici, którym Bóg dał swe prawa”⁶². Taka właśnie motywacja jest nie tyle zachętą, ile legalistycznym podejściem do bliźniego, widzeniem go głównie z perspektywy Prawa. W obliczu 613 przepisów i przykazań obowiązek miłości bliźniego wyłaniał się jako jeden z licznych przepisów.

⁵⁸ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 374–375.

⁵⁹ „Tekst Pwt 6, 5 wymaga od człowieka miłowania Boga z całego *serca, duszy i siły*. *Sila* została tu wyrażona słowem *umysł* (zawierało się to w hebrajskim rozumieniu terminu *serce*), nadal jednak chodziło o miłowanie Boga *całym sobą* (Pisarze Nowego Testamentu najwyraźniej nadal hebrajskiemu słowu *sila* wokalizację słowa *umysł* – obydwie wyrazy brzmiały podobnie. Taka zmiana wokalizacji była powszechnie stosowaną żydowską metodą interpretacyjną) – C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu...*, dz. cyt., s. 59.

⁶⁰ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1 Poznań–Kraków 1999, s. 135.

⁶¹ Por. B.T. Viviano, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2004, s. 968.

⁶² A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 375.

Dopiero później zaczęto oddzielać przykazania ważne, za które groziła kara śmierci, od przykazań lekkich, z których można było się oczyścić przez pokutę i złożenie przypisanej ofiary⁶³. Jezus natomiast naucza zupełnie inaczej, w Jego oczach bliźni to każdy człowiek, który potrzebuje pomocy (Mt 5, 43–48; 7, 12)⁶⁴.

Evangelista nie tłumaczy bliżej znaczenia zwrotu *jak siebie samego*, ale miłość samego siebie w całym Nowym Testamencie rozumiana jest nie w znaczeniu ograniczenia miłości bliźniego, lecz raczej jako zachęta do niej⁶⁵. W Nowym Testamencie zasada ta nie może być interpretowana na przykład w takim sensie, że miłość siebie samego stanowiłaby wzór miłości bliźniego oraz, jako wzór, miałyby wyższość nad miłością braterską. Tego typu interpretacja jest wykluczona w Nowym Testamencie ze względu na to, że sam Bóg oraz Chrystus postawieni są przed naszymi oczami jako wzory miłości bliźniego w ich nieograniczonej miłości dla człowieka. *Jak siebie samego* należy rozumieć raczej w tym sensie, że jeżeli czynisz wszystko to, co już możesz dla siebie samego, tym bardziej powinieneś działać w ten sposób w relacji do bliźniego⁶⁶. Samo porównanie tych przykazań było dla Izraelitów pewnym *novum*. Jezus pokazuje, że drugie przykazanie zostaje przez Niego podniesione do rangi pierwszego oraz że miłość do Stwórcy wyraża się w miłości do bliźniego⁶⁷. Chrystus w obu przykazaniach używa tego samego wyrażenia na określenie miłości, a rozróżnia je według wartości: pierwsze zwraca w stronę Boga, natomiast w drugim ukierunkowuje ją na drugą osobę⁶⁸.

„Miłość bliźniego jest więc z samej istoty religijna i nie można jej uważać za zwykłą filantropię. Jest religijna także ze względu na swój pierwotny wzór, tj. miłość samego Boga (Mt 5, 44n; Ef 5, 1n. 25; 1 J 4, 11n). Jest taką w końcu ze względu i przede wszystkim na jej źródło, i wreszcie dlatego, że jest to dzieło samego Boga w nas: jakże będziemy mogli okazać się

⁶³ Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, red. M. Peter, M. Wolniewicz, t. I, Poznań 1999, s. 126.

⁶⁴ Por. A. Paciorek, *Evangelia według świętego Mateusza...*, dz. cyt., cz. 2, s. 375.

⁶⁵ Por. R. Schnackenburg, *Nauka...*, dz. cyt., s. 193.

⁶⁶ Por. H. Ćmiel, *Teologia moralna szczegółowa*, Częstochowa 2005, s. 370–371.

⁶⁷ Por. C. Breuer, *Miłość nieprzyjaciół*, w: *PSBib1...*, dz. cyt., s. 742.

⁶⁸ Por. F. Drączkowski, *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983, s. 92.

miłosierni na wzór Ojca niebieskiego (Łk 6, 36), jeżeli nie nauczy nas miłości Pan, jeżeli Duch Święty nie rozleje jej w sercach naszych? (Rz 5, 5; 15, 30). Miłość owa pochodzi więc od Boga i znajduje się w nas na mocy samego faktu, że przyjmuje nas za synów (1 J 4, 7). Wyszedłszy od Boga, miłość wraca do Boga: miłując naszych braci, miłujemy samego Pana (Mt 25, 40)⁶⁹. Tak więc miłość skierowana na bliźniego jest darem, który pochodzi od Boga, a człowiek może jedynie na ten dar odpowiedzieć⁷⁰. Dlatego każdy akt prawdziwej miłości względem bliźniego będzie w ostatecznym rozrachunku aktem miłości Boga⁷¹.

Miłość do bliźniego, którą przykazuje Jezus Chrystus w Nowym Testamencie, nie tylko posiada większą intensywność, ale również szerszy zasięg. Odchodzą w zapomnienie wszystkie starotestamentalne ograniczenia, a przede wszystkim żydowskie nacjonalistyczne ograniczenia w określaniu różnych bliźnich. Widać to wyraźnie w Ewangelii św. Łukasza, gdzie po najważniejszym przykazaniu następuje przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 29–37). Pewien uczony w Prawie zadaje Jezusowi pytanie: „A kto jest moim bliźnim?”. Chrystus odpowiada zainteresowanemu, przytaczając przypowieść: mianowicie dwóch ludzi, którzy według Prawa Mojżeszowego winni wobec siebie być wrogo nastawieni, czyli Żyd i Samarytanin, spotykają się jako bliźni. Pokazuje to dwie ważne prawdy. Po pierwsze: miłość bliźniego, której wymaga Jezus, powinna obejmować wszystkich ludzi bez wyjątku. Po drugie: każdy człowiek znajdujący się w potrzebie, którego spotykamy na mojej drodze życia, staje się moim bliźnim⁷².

Bliźnim, którego należy miłować, w nauczaniu Jezusa jest również ten, kto jest moim nieprzyjacielem. Ta koncepcja miłości nieprzyjaciół była zapewne znana Jezusowi z Ksiąg Starego Testamentu (Wj 23, 4–5; Prz 25, 21–22). Jezus przypomina o tej zasadzie podczas wygłoszonego Kazania na górze: „A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują, abyście się stali synami Ojca waszego, który Jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad

⁶⁹ C. Wiener, *Miłość*, w: STB..., dz. cyt., s. 490.

⁷⁰ Por. E. J. Jezierska, *Żyjemy dla Pana... Umieramy dla Pana*, Wrocław 1993, s. 104.

⁷¹ Por. A. Sicari, *Święta historia miłości*, „Communio” 89 (1995), z. 5, s. 8–9.

⁷² Por. H. Ćmiel, *Teologia moralna...*, dz. cyt., s. 371.

złymi i nad dobrymi i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5, 44–45)⁷³. Mistrz z Nazaretu zespala nierozdzielnie przykazanie miłości nieprzyjaciół z przykazaniem miłości do bliźniego. Miłość nieprzyjaciół staje się zasadniczym znakiem dziedzictwa Bożego. Ma ona swoje źródło w miłości Ojca niebieskiego, która obejmuje wszystkich ludzi. Co więcej, przebaczenie i miłość nieprzyjaciół stanowi nową formę egzystencji człowieka, który żyje już w czasie zbawienia. Jezus przez swoje życie wskazuje, że przykazanie miłości do nieprzyjaciół jest możliwe do wypełnienia⁷⁴. W postawie tej ukazuje On, że prawdziwe kochanie nie kończy się na słowach, ale przechodzi w czyn⁷⁵. Najpełniej wyraził tę miłość w momencie swojej śmierci. „Pierwsze słowo Jezusa na krzyżu, wypowiedziane jakby jeszcze podczas czynności krzyżowania, jest prośbą o przebaczenie tym, którzy tak z Nim postępują: «Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią» (Łk 23, 34). To, co Pan głosił w Kazaniu na górze, tutaj sam tego dokonuje. Obca jest Mu nienawiść, nie woła o pomstę. Błaga o wybaczenie tym, którzy Go przybijają do krzyża i uzasadnia tę prośbę: «nie wiedzą, co czynią»⁷⁶. Bóg dopuszcza do śmierci swojego jedynego i niewinnego Syna, aby pojednał z Nim ludzi, którzy przez swoje grzechy wobec Boga stali się Jego nieprzyjaciółmi: „Jeżeli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, to tym bardziej, będąc już pojednanymi, dostąpimy zbawienia przez Jego życie” (Rz 5, 10)⁷⁷. To właśnie na krzyżu ostatecznie objawiła się pełnia miłości Boga do człowieka, a także jej wypełnienie i jej dramat. Cierpienie Jezusa było niezbędne, bo był to jedyny sposób na ukazanie uległości Syna względem Ojca i ogromu miłości do ludzi. Absolutna wolność Jezusa przebrnęła przez pozorne milczenie Boga i przez ludzkie osamotnienie. Dlatego też przebacza, co więcej, przygarnia ku sobie, dając wszystko bez jakichkolwiek zastrzeżeń tak Bogu, jak i ludziom⁷⁸.

⁷³ Por. K.P. Donferd, *Miłość*, w: EB..., dz. cyt., s. 752.

⁷⁴ Por. C. Breuer, *Miłość nieprzyjaciół*, w: PSBibl..., dz. cyt., s. 742.

⁷⁵ Por. P.Fredriksen, *Miłość*, w: SWB..., dz. cyt., s. 518.

⁷⁶ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus...*, dz. cyt., cz. II, s. 221.

⁷⁷ Por. C. Breuer, *Miłość nieprzyjaciół*, w: PSBibl..., dz. cyt., s. 742.

⁷⁸ Por. C. Wiener, *Miłość*, w: STB..., dz. cyt., s. 488.

Miłość stała się teologicznym *magnesem*, czyli tym, co przyciągało do rodzącego się chrześcijaństwa. Śmierć Chrystusa na krzyżu interpretowano przeważnie jako ostateczny wyraz miłości Boga do ludzi (J 3, 16)⁷⁹. U Pawła jest ona przedstawiana jako odbicie miłości samego Boga, który przez swą dobroć wydał za nas własnego Syna, dla zbawienia wszystkich grzeszników, bez naszej zasługi (Rz 5, 6–11). Jest to miłość powszechna, która nie uznaje żadnych barier społecznych, rasowych (Ga 3, 28) oraz nie ma nikogo w pogardzie, nawet nieprzyjaciół: „Nikomu złem za zło nie odpłacajcie. Starajcie się dobrze czynić wszystkim ludziom. Jeżeli to jest możliwe, o ile od was zależy, życie w zgodzie ze wszystkimi ludźmi” (Rz 12, 17–18)⁸⁰. Paweł swoją koncepcję miłości opiera nie tylko na Chrystusie, ale pełną garścią czerpie z nauki Starego Testamentu. Najwyraźniej widoczne jest to w Liście do Galatów (5, 14), gdzie Paweł cytuje Księgę Kapłańską: „Bo całe Prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego”. Również w Liście do Rzymian (13, 8–10) Paweł odwołuje się do Starego Przymierza, twierdząc, że nieposłuszeństwo władzy można okazać tylko wtedy, kiedy ona zabrania miłości bliźniego⁸¹.

Paweł w swoim nauczaniu zachęca chrześcijan, aby szukali miłości i przedkładali ją nad wszystkie dary pochodzące od Ducha (1 Kor 14, 1). Ten, kto naśladuje w pełnieniu miłości Jezusa, wypełnił całe Prawo, czyli wszystkie Boskie i ludzkie, wszystkie religijne i świeckie prawa, nakazy oraz ustawy⁸².

Również Jan Ewangelista w swoich pismach stawia w centralnym miejscu przykazanie miłości. Zasadniczym tekstem, do którego odwołuje się Jan w swoim nauczaniu o miłości, jest tekst: „Przykazanie nowe dam wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie. Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali”. Fragment ten jest przez Jana często przywoływany ze względu na jego wartość dla wspólnoty chrześcijańskiej (J 14, 15. 21. 23. 24; 15, 9. 12. 17). Ta główna koncepcja miłości,

⁷⁹ Por. P. Fredriksen, *Miłość*, w: SWB..., dz. cyt., s. 518.

⁸⁰ Por. C. Wiener, *Miłość*, w: STB..., dz. cyt., s. 490–491.

⁸¹ Por. K.P. Donfieri, *Miłość*, w: EB..., dz. cyt., s. 753.

⁸² Por. C. Breuer, *Miłość nieprzyjaciół*, w: PSBibl..., dz. cyt., s. 740.

ukazana w Ewangelii św. Jana (13, 34), spotykana jest również w trzech listach Jana oraz Apokalipsie. W podanych fragmentach listu (tj. 1 J 2, 7; 3, 23; 2 J 6; Ap 2, 4) zarysowuje się ścisły związek owych listów z 13. rozdziałem Ewangelii tegoż autora⁸³.

Bóg jest miłością, czytamy w Liście św. Jana. „Jest realny jako miłość i w miłości; jest w niej i daje siebie jako miłość. Ludzka miłość pochodzi od Boga, a ten, kto miłuje, pochodzi od Boga, zna Boga, doświadcza Go i spotyka” (1 J 4, 7–8)⁸⁴.

3. Łaska płynąca z wiary podstawą zbawienia

Słowo greckie χάρις (łaska), użyte w Nowym Testamencie, nie jest wynikiem rodzącego się chrześcijaństwa. Początki stosowania tego wyrażenia możemy wielokrotnie zauważyć w Starym Testamencie. Wśród hebrajskich słów najpełniej oddających znaczenie greckiego słowa χάρις możemy przytoczyć: חֵן (*hen*) oraz חֶסֶד (*hesed*). Obydwa wyrażają przychyłność, niezwykłą dobroć, życzliwość, łaskawość, współczucie, zmiłowanie, ale najczęściej świadczą o trwałej postawie miłosierdzia⁸⁵.

W Księdze Wyjścia Bóg na określenie samego siebie używa następujących słów: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i łagodny, nieskory do gniewu, bogaty w łaskę i wierność” (Wj 34, 6). Z tego fragmentu wyłania się obraz Boga, którego łaska jest równocześnie miłosierdziem pochylającym się nad nędzą człowieka, hojną wiernością względem swoich wyznawców i sprawiedliwością⁸⁶. To sformułowanie znajduje się również w wielu kluczowych miejscach Starego Testamentu (Lb 14, 18; Ne 9, 17; Ps 86, 15; 103, 8; Jl 2, 13).

Obecność Boga w historii ludzkości sprawiła, że jest to historia zbawienia, czyli dzieje, w których Bóg w szczególny sposób okazuje swoją łaskawość. Uwidacznia się ona od zarania ludzkości, czego dowodem jest biblijne opowiadanie o upadku pierwszych rodziców. Jest to opowiadanie

⁸³ Por. K.P. Donfird, *Miłość*, w: EB..., dz. cyt., s. 754.

⁸⁴ C. Wiener, *Miłość*, w: STB..., dz. cyt., s. 740.

⁸⁵ Por. W. Chrostowski, *Z Niepokalaną przyjmujemy Boże dary*, „Kwartalnik Stowarzyszenia Pomocników Mariańskich” (2004), nr 1 (37), s. 12.

⁸⁶ Por. J. Guillet, *Łaska*, w: STB..., dz. cyt., s. 438.

o grzechu i jego zgubnych skutkach. Lecz przede wszystkim ukazuje Boga, który nie dopuścił, by ludzie w pełni ponieśli karę, na jaką zasłużyli przez swój grzech. I odtąd zawsze ci, którzy popełniają zło, mogą skorzystać skutecznie z Bożego miłosierdzia, jeżeli tylko nawrócą się z błędnej drogi.

Tak było w Starym Testamencie, zarówno w odniesieniu do poszczególnych jednostek, jak i do całego Izraela jako Narodu Wybranego. Bóg, związuąc się z narodem izraelskim trwałym i nieprzemijalnym przymierzem, jest mu wierny mimo popełnianych występków i grzechów. Dlatego łaska to owoc Bożej wierności, która przejawia się nie tylko we wspomaganiu człowieka, ale również w upomnieniach, zwłaszcza prorockich, które nawiązują do nawrócenia i odwzajemnienia wierności przymierzu z Bogiem⁸⁷.

Doświadczenie łaskowości i miłosierdzia Boga dokonuje się zazwyczaj w sytuacji dialogu, jest następstwem wysłuchanej modlitwy często w krańcowych sytuacjach zagrożenia i udręczenia (Ps 6, 3; 9, 14; 41, 11; 51, 3; 86, 16). Człowiek wówczas doznaje Bożej pomocy, wskutek czego jest strzeżony i broniony przez samego Boga przed swoimi nieprzyjaciółmi, samotnością, szeolem, ale co najważniejsze – otrzymuje przebaczenie grzechów⁸⁸.

Łaska i miłosierdzie, jakie okazuje Bóg, przebacząc człowiekowi jego grzechy, jest wynikiem miłości Boga do swojego ludu (Wj 33, 19; Ps 103, 8–13; Iz 55, 3). Jest udzielana darmo bez jakiegokolwiek zasługi z ich strony (Pwt 7, 7–8; Jr 31, 7–8). Jedynym wyzwaniem, do jakiego został człowiek przez Boga zaproszony, jest otwarcie się na Jego łaskę, trwanie w niej, oraz gotowość do jej przyjęcia.

Otwarcie się na Bożą łaskę jest szczególnie widoczne w postawie Maryi. „Wybrana przez Boga na Matkę Syna Bożego, odpowiedziała z ufnością, dzięki czemu należy Ona z jednej strony do porządku zapowiedzi i obietnic, z drugiej zaś do porządku ich spełnienia. Pierwsze słowa niebiańskiego zwiastuna w Nazarecie zawierały nawiązanie do pełni łaski, którą Maryja została obdarzona i którą z najwyższym oddaniem przyjęła. Bardziej niż kiedykolwiek przedtem stało się widoczne, że łaskowość

⁸⁷ Por. W. Chrostowski, *Z Niepokalaną...*, dz. cyt., s. 12.

⁸⁸ Por. D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i współczesnej teologii*, Kraków 1997, s. 32.

Boga, by mogła się zrealizować, potrzebuje ufnej odpowiedzi człowieka, czyli jego współpracy⁸⁹.

Maryja zapoczątkowuje nowy wymiar łaski, która przepelnia cały Nowy Testament. Łaska i miłosierdzie w Nowym Testamencie, a także połączenie *łaski i prawdy* w Prologu Ewangelii Janowej (1, 14–17) pozostają pod głębokim wpływem hebrajskiego sposobu użycia tych terminów. Chociaż w tradycji ewangelicznej, którą spotykamy u synoptyków, nie ma słowa *łaska*, to jednak jest pełna świadomość tej rzeczywistości⁹⁰.

Rzeczownik χάρις (łaska) występujący w Ewangelii Łukasza (Łk 1, 30; 2, 40; 2, 52, 4, 22) wraz z formami czasownikowymi (Łk 7, 21. 42) oraz wieloma miejscami spisany na kartach Dziejów Apostolskich odzwierciedlają znaczenie tych pojęć, jakie zostały zastosowane w Biblii hebrajskiej. Słowo *łaska* w szczególny sposób jest akcentowane w wypowiedziach św. Pawła i św. Piotra (Dz 13, 43; 15, 11), a także w tekstach narracyjnych o apostołach (Dz 14, 3. 26; 15, 40; 18, 27; 20. 24. 32)⁹¹.

Jak ukazuje Nowy Testament, łaska jest darem w pełnym tego słowa znaczeniu. Dar ten streszcza w sobie wszelkie działanie Boga, który objawił swoje miłosierdzie najpełniej w Jezusie Chrystusie, o którym Jan Ewangelista pisze: „Z Jego pełności wszyscy otrzymali – łaskę po łasce. Podczas gdy Prawo zostało dane za pośrednictwem Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa” (J 1, 16–17)⁹².

Całe życie Jezusa było nacechowane czynami miłosierdzia. Wielokrotnie objawiał łaskę wszystkim liczącym na Jego dobroć, a także tym, którzy nie dość, że się jej nie spodziewali, to na nią w ludzkim pojęciu nie zasłużyli. Za jednych, jak i za drugich Jezus, wypełniając starotestamentowe zapowiedzi, umiera, okazując w ten sposób najwyższy stopień miłosierdzia, jakie mógł tylko ukazać. Czyni to po to, by otworzyć całą ludzkość na bogactwo łaski Boga samego, umożliwiając jednocześnie przejście do zupełnie nowego porządku łaski, w którym Bóg nie tylko miłosierdzie okazuje, ale także w swojej solidarności staje się człowiekiem⁹³.

⁸⁹ W. Chrostowski, *Z Niepokalaną...*, dz. cyt., s. 13.

⁹⁰ Por. J. Guillet, *Łaska*, w: STB..., dz. cyt., s. 439.

⁹¹ Por. E.F. Campbell, *Łaska*, w: SWB..., dz. cyt., s. 494.

⁹² Por. J. Guillet, *Łaska*, w: STB..., dz. cyt., s. 439.

⁹³ Por. W. Chrostowski, *Z Niepokalaną...*, dz. cyt., s. 13.

Z postaw i słów Jezusa Chrystusa wynika jasno, że wszelka pomoc pochodzi od Boga i w Nim ma swoje źródło, będąc zarazem jedyną przyczyną działania tej łaski: „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który Mnie posłał; Ja zaś wskreszę go w dniu ostatecznym” (J 6, 44)⁹⁴.

Jednak dopiero z chwilą, gdy Chrystus złożył dobrowolną ofiarę z własnego życia (Hbr 10, 19), wszyscy ludzie, dzięki Jego ofierze, mają dostęp do źródła łaski. Otóż świadomość owego posiadania dostępu do łaski jest nadzieją dla tych, którzy przyjmą ten dar, dzięki któremu będzie mógł ów człowiek liczyć na udział w chwale Bożej, której na skutek grzechu jest pozbawiony: „Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie” (Rz 3, 23). Owa nadzieja udziału w przyszłej chwale stanowi drugi rys nowego stanu, w jaki wkracza życie człowieka po dokonaniu przez Chrystusa zbawczego dzieła. Udział w owej chwale Bożej spowoduje, że człowiek na nowo odzyska swoje podobieństwo do Stwórcy⁹⁵.

To podobieństwo dokonuje się dzięki łasce wiary, którą otrzymuje każdy człowiek w sakramencie inicjacji chrześcijańskiej – chrzcie świętym. Istnieje ścisły związek pomiędzy śmiercią Chrystusa a pierwszym Sakramentem, dlatego że właśnie przez śmierć Jezusa na krzyżu człowiek w pełni zanurza się w darmość łaski. Wierzący zatem zostaje bezpośrednio włączony w śmierć Chrystusa i uczestniczy w jej podwójnym skutku: znika śmierć i grzech, a rodzi się łaska i życie⁹⁶. Gdy znikła owa zaporą w postaci grzechu, człowiek znów odzyskał dostęp do Boga, odzyskując swoją naturalną godność dziecka Bożego, a przez to może w pełni uczestniczyć w owocach Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Syna Bożego⁹⁷.

Zbawienie, jakie dokonało się dzięki Chrystusowi, jest darem Bożym, a nie zapłatą należną za poniesiony przez człowieka wysiłek: „Otóż temu, który pracuje, liczy się zapłata nie tytułem łaski, lecz należności. Temu jednak, który nie wykonuje pracy, a wierzy w Tego, co usprawiedliwia grzesz-

⁹⁴ Por. J. Buxakowski, *Łaska Ducha Świętego i człowieka*, Pelplin 2007, s. 193.

⁹⁵ Por. K. Romaniuk, *List od Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1978, s. 132.

⁹⁶ Por. H. Langkammer, *List do Rzymian*, Biblia Lubelska, Lublin 1999, s. 78.

⁹⁷ Por. K. Romaniuk, *List od Rzymian...*, dz. cyt., s. 132.

nika, wiarę jego liczy się za tytuł do usprawiedliwienia” (Rz 4, 4–5). Gdyby zbawienie miało być skutkiem tylko ludzkich wysiłków czy praktyk religijnych, to łaska nie byłaby łaską, a tylko wysiłkiem konkretnego człowieka⁹⁸.

Widać to szczególnie w polemice między Jezusem a faryzeuszami, gdzie zderzają się ze sobą dwie koncepcje usprawiedliwienia. Konflikt ten był w istocie konfliktem pomiędzy ludźmi Starego Przymierza, którzy swoje usprawiedliwienie czerpali z doskonałego wypełniania Prawa Mojżeszowego, a Jezusem, ukazującym koncepcję darmości zbawienia wynikającego z łaski, stanowiącej owoc krzyża (Mt 23, 1–23; Łk 11, 37–54).

Niewątpliwym przejawem takiej darmości działania Bożego miłosierdzia w życiu człowieka jest łaska nawrócenia, której w sposób szczególny doświadczył św. Paweł, zdążając do Damaszku. Konsekwencją tej łaski jest chociażby fakt, iż w dziełach św. Pawła termin χάρις stanowi centralne pojęcie jego teologii.

Warto zaznaczyć, że św. Paweł w swoich listach, używając pojęcia χάρις, stosuje je w liczbie pojedynczej. Jest to celowe działanie mające na celu podkreślenie, że łaska jest to coś niepowtarzalnego, jednorazowy czyn Boga, a nie zwiłokrotnione konsekwencje tego czynu⁹⁹. Sprawiedliwość i łaskawość Boga dokonują się na sposób jednorazowy, co więcej, ostateczny, bo niemożliwy do przewyższenia. W Liście do Rzymian (3, 24) ten zbawczy czyn Boga nazwany jest odkupieniem, które jest w Jezusie Chrystusie. Jest to czyn Boga, ponieważ poświęcił On za nas swojego Syna; jest to czyn Jezusa, ponieważ został urzeczywistniony dzięki Jego posłuszeństwu¹⁰⁰. Każdego dnia, we wszystkim, co podejmuje Chrystus zgodnie z wolą Bożą, ma pełnię łaski (Rz 5, 17). Chrześcijanin powinien mieć nadzieję na łaskę, ponieważ jest ona jedyną mocą, która może skutecznie pomóc: „Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali” (2 Kor 12, 9)¹⁰¹.

A zatem łaskę należy tu rozumieć najpierw jako sposób postępowania Boga z człowiekiem, który odpowiadając na łaskę Bożą, ulega przemianom. Ta przemiana dla św. Pawła polega przede wszystkim na zmianie myślenia,

⁹⁸ Por. J. Guillet, *Łaska*, w: STB..., dz. cyt., s. 440.

⁹⁹ Por. D. Oko, *Łaska i wolność*..., dz. cyt., s. 49–53.

¹⁰⁰ Por. P.H. Schüngel, *Łaskawość*, w: PSBibl..., dz. cyt., s. 682.

¹⁰¹ Por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon*..., dz. cyt., s. 459.

którego centralnym punktem jest usprawiedliwienie grzesznika, płynące z łaski.

Jeżeli św. Paweł zakłada, że łaska polega na usprawiedliwieniu grzesznika, to aby móc to zagadnienie przedstawić, rozpoczyna od nakreślenia sytuacji grzechu i winy wszystkich ludzi, zarówno Żydów, jak i pogan. Swoje rozumienie w kwestii usprawiedliwienia Paweł w sposób rzetelny i systematyczny opisuje w Liście do Rzymian, który jest streszczeniem chrześcijańskiej nauki o zbawieniu. Sprawiedliwość ta działa poprzez łaskę, a dokładnie mówiąc, poprzez wiarę z łaski, która dogłębnie przemienia egzystencję człowieka¹⁰².

Zmiana życia przynosi owoce uświęcenia, dając zadatek Ducha Świętego, co prowadzi jednocześnie do przyszłego uwielbienia: „Teraz zaś, po wyzwoleniu z grzechu i oddaniu się na służbę Bogu, jako owoc zbieracie uświęcenie. A końcem tego – życie wieczne” (Rz 6, 22; 7, 7).

Duch Święty, który jest darem Bożym, uzdalnia nas do bycia Synami Bożymi, którzy są w stanie nazywać Boga imieniem *Abba*¹⁰³. Skutkiem tej łaski jest usprawiedliwienie, które dokonuje w nas rozwój relacji Ojcowsko-synowskiej. Sprawia ono, że możemy być wobec Boga dokładnie tym, czego On po nas się spodziewa, mianowicie: dziećmi wobec Ojca. Tak więc odkrywając w łasce Bożej źródło wszystkich czynów Boga, chrześcijanin przybiera właściwą postawę wobec drugiego człowieka, zdobywa się na dumę autentyczną, która nie jest wyrazem chlubienia się ze wszystkiego, co się ma, lecz z tego, że wszystko, co się posiada, otrzymuje się od Boga, a przede wszystkim łaskę usprawiedliwienia. Paweł w swoich listach bardzo chętnie łączy słowa *duma* i *łaska* (por. Ef 1, 6; 2 Kor 12, 9; Rz 4, 2–4), a dzięki takiej łasce człowiek może być sobą¹⁰⁴.

Nie oznacza to jednak, że św. Paweł daje jakiegokolwiek przyzwolenie na grzech, jako że i tak nie ma on wpływu na darmość zbawiającej łaski.

¹⁰² Por. D. Oko, *Łaska i wolność...*, dz. cyt., s. 52–54.

¹⁰³ *Abba* – (Aram. wołacz: ojczy, mój ojczy). Wyraża wewnętrzny i serdeczny, nie znany w Starym Testamencie stosunek do Boga, którego podstawą jest dziecięctwo Boże. Dopiero w Nowym Testamencie u Jezusa (Mt 14,36), a później i dla wiernych (Rz 8, 15; Ga 4, 6) stanowi formułę modlitewną, dziecięce zwrócenie się do Boga jako Ojca. Por. S. Wójtowicz, *Abba*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sukowski, Lublin 1973, s. 5.

¹⁰⁴ Por. J. Guillet, *Łaska*, w: STB..., dz. cyt., s. 441.

Wręcz przeciwnie, stanowczo zaprzecza takiej interpretacji i podejściu do sprawy w taki sposób, mówiąc, że ci, którzy umarli dla grzechu, nie mogą nadal w nim żyć (por. Rz 6, 1). Z kolei dobre uczynki traktuje jako naturalną odpowiedź człowieka na miłość i łaskę Boga, które i tak nie mają wpływu na usprawiedliwienie osiąganego wyłącznie dzięki łasce: „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga, nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił” (Ef 2, 8–9)¹⁰⁵.

Wynika z tego, że łaska, mimo że jest darmowym i niezasłużonym darem Boga, to jednak zawiera w sobie element życia w sprawiedliwości i Bożej bojaźni, w ramach swojego nowego powołania, powołania Syna Światłości¹⁰⁶. Ta łaska pozwala żyć człowiekowi mądrze, rozumnie, pobożnie, a przez to i sprawiedliwie, pouczając wiernych, którzy chcą z nią współpracować, przygotowując się na ponowne przyjście w chwale Jezusa Chrystusa. W takim świetle spełnianie dobrych uczynków jawi się jako zupełnie naturalna wdzięczność¹⁰⁷. Ks. Dariusz Oko ujmuje ten fakt wdzięczności w następujący sposób: „Wystarczyłoby doprowadzenie ludzi do stanu uwierzenia i łaski, a cała reszta wynikałaby automatycznie z tego stanu początkowego”¹⁰⁸.

Sledząc Listy Pawłowe, widać także, że apeluje on nie tylko o przyjęcie wiary i płynącego z niej nowego życia, ale także o samą wiarę. Sprawa ta nie jest już tak wyraźna, jak w przypadku usprawiedliwienia i darmości łaski, lecz można ją dostrzec: „Wam bowiem z łaski dane jest to dla Chrystusa: nie tylko w Niego wierzyć, ale i dla Niego cierpieć” (Flp 1, 29), czy w cytowanym już fragmencie Ef 2, 8n. Dostrzec można wiarę połączoną z darem cierpienia bądź wiarę połączoną z darem łaski. Wskazuje to na to, iż wiara nie jest do końca łaską, tym bardziej że św. Paweł nigdzie o niej w ten sposób nie mówi. Raczej wzywając do wiary, ukazuje, że nie jest ona czymś całkowicie wlanym, danym przez Boga niczym *przeszczep* (Rz 10, 9n; Dz 16, 31; 17, 3; 18, 3). Z tej perspektywy widać, że wiara jest możliwa tylko dzięki łasce, ona jest wręcz niezbędna: „Otóż zapewniam was, że nikt, pozostając pod natchnieniem Ducha Bożego, nie może mó-

¹⁰⁵ Por. A.B. Luter, *Łaska*, w: *Słownik Teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa 2010 (dalej: STŚP), s. 448.

¹⁰⁶ Por. E.F. Campbell, *Łaska*, w: SWB..., dz. cyt., s. 494.

¹⁰⁷ Por. A.B. Luter, *Łaska*, w: STŚP..., dz. cyt., s. 448.

¹⁰⁸ D. Oko, *Łaska i wolność...*, dz. cyt., s. 56.

wić: «Niech Jezus będzie przeklęty!». Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus» (1 Kor 12, 3), ale w jakimś najmniejszym choćby stopniu musi być zależna od samego człowieka, od jego rozumności i wolności, bo inaczej człowiek stałby się jedynie miejscem rozgrywania wydarzeń łaska – wiara – usprawiedliwienie – zbawienie¹⁰⁹.

Wreszcie jako konkluzję i podsumowanie nauki św. Pawła o łasce należy przytoczyć użyte przez Pawła 165 razy pojęcie *esse in Christo*, czyli *Chrystus w nas* albo *my w Chrystusie*. Ukazuje ono tajemnicę życia łaski w każdym człowieku, które jest w rzeczywistości kontynuacją wewnętrznego życia Chrystusowego w nas. Stąd bierze się obowiązek moralny, sformułowany przez Apostoła – stania na straży wartości Bożych: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest świętą, a wy nią jesteście” (1 Kor 3, 16–17)¹¹⁰.

¹⁰⁹ Por. D. Oko, *Łaska i wolność...*, dz. cyt., s. 56–57.

¹¹⁰ Por. J. Buxakowski, *Łaska Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 154.

Małgorzata Walczak

Mądrość św. Pawła – Mądrość Chrystusa

Myśl Apostoła Narodów wyrosła z tego, co było mądrością Izraela. Rozważymy jego naukę o mądrości, a ściślej 1 Kor 1 – 4. Po przedstawieniu krótkiej historii Koryntu i wprowadzeniu w 1 Kor zastanowimy się nad zagadnieniem mądrości ludzkiej u Pawła Apostoła, aby na tym tle wydobyć unikatowość jego wizji mądrości Bożej, mądrości Krzyża. Chcemy też rozwinąć temat trynitarnego opisu mądrości u Apostoła, aby ostatecznie przedstawić jego osobę jako ideał człowieka postępującego za jej wskazaniem.

1. Korynt – rys historyczny

a) Historia miasta

Miasto Korynt położone jest na Półwyspie Peloponeskim, na przesmyku Istm. Jego początki mogą sięgać nawet czasów przedhistorycznych¹. Historyczna datacja przysparza pewnych trudności, ale zasadniczo przyjmuje się, że miasto powstało ok. 900 r. p.n.e. Geograficzna lokalizacja Koryntu była jego największym atutem. Leżąc na przecięciu szlaków komunikacyjnych i handlowych, było z natury miejscem zetknięcia się różnych kultur. Miasto posiadało dwa porty: Lechajon nad Zatoką Koryncką i Kenchry nad Zatoką Saroncką. Jego usytuowanie sprawiło również, że trwale zapisało się w historii Grecji, było jednym z ważniejszych miast, a nawet konkurowało z Atenami o pozycję stolicy. Kres temu położyli Rzymianie. W 146 r. p.n.e. miasto zostało zdobyte przez Lucjusza Mumiusza i doszczętnie znisz-

¹ Zob. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, Poznań 1965, s. 30.

czone. Zakazano ponownego osiedlania się na jego dawnych terenach. Dopiero w 44 r. p.n.e. Juliusz Cezar nakazał jego odbudowę jako kolonię dla weteranów wojennych, którą nazwał *Colonia Julia Laus Corinthiensis*². Św. Paweł zastaje Korynt w takiej właśnie sytuacji politycznej.

Koryntianie słynęli ze swoich wyrobów ceramicznych, dywanów oraz rozwiążności obyczajów, czego ślady można zobaczyć w istnieniu zwrotów np. κορινθιάζειν – „postępować po koryncku” czy „córa Koryntu”, jak określano prostytutki. Położenie miasta sprawiło, że stało się ono centrum spotkania wielu, właściwie wszystkich ówczesnych myśli filozoficznych (zwłaszcza cynizm zjednał sobie szczególnie dużo zainteresowanych) i kultów religijnych. Wśród tych ostatnich największą popularnością cieszył się kult Afrodyty, która posiadała swoją świątynię, Asklepiosa, do którego pielgrzymowano, prosząc o uzdrowienie, oraz innych bóstw greckich. Oprócz kultów rodzimych, za sprawą różnych przybyszów, czczono bóstwa Wschodu i Egiptu, szczególnie Kybele, Serapisa i Izydę. Nie brakowało także kultów misteryjnych i rozpusty sakralnej, z której znane były przede wszystkim kapłanki Afrodyty w jej sanktuarium.

b) Chrześcijaństwo w Koryncie

Początki chrześcijaństwa w Koryncie wiążą się z działalnością Pawła Apostoła, choć niewykluczone, że wśród korynckich przybyszów nie brakowało również wyznawców Jezusa Chrystusa³. Św. Paweł przybył do miasta prawdopodobnie zimą 50 r., co można ustalić z dużym przybliżeniem m.in. dzięki listowi cesarza Klaudiusza i wspomnieniu tam prokonsula Achai Galliona⁴. Paweł początkowo zatrzymuje się u małżeństwa judeochrześcijańskiego – Akwili i Pryscylli, by po konflikcie i postawieniu go przez Żydów przed wspomnianym Galionem, zerwać swoje kontakty z synagogą i zamieszkać u prozelity Tytusa Justusa, którego dom znajdował się w jej sąsiedztwie. Wizyta w Koryncie miała miejsce podczas jego drugiej podróży misyjnej i przypuszczalnie trwała ok. półtora roku. Opis pobytu Pawła w tym mieście odnajdujemy także w Dz 18, 1–18. W tym czasie Apostołowi udało się założyć fundamenty nowej, wydaje się, nie-

² Por. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian*, t. I, Opole 2006, s. 39.

³ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 41.

⁴ Por. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 43.

licznej wspólnoty, rekrutującej się przede wszystkim z niewolników i wyzwoleńców, choć nie brakowało wśród niej i najznamienitszych obywateli miasta, jak np. Erasta, skarbnika miejskiego. Na ten przekrój Kościoła korynckiego rzucają światło słowa samego Pawła z 1 Kor 1, 26: „Przeto przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu! Niewielu tam mędrców według oceny ludzkiej, niewielu możnych, niewielu szlachetnie urodzonych”.

2. Tło i tematyka 1 Kor

Udawszy się w dalszą podróż misyjną, Apostoł umacnia nowo założoną wspólnotę drogą epistolarną i jednocześnie zostawia ją pod opieką Sylasa⁵. 1 Kor został wysłany ok. 55 r. z Efezu⁶, dokąd dotarły do Pawła przez ludzi Chloe (1 Kor 1, 11) wiadomości o podziałach wewnętrznych. W swoim liście Paweł nie tylko próbuje rozprawić się z tym problemem, ale także odpowiada na pytania swojej wspólnoty dotyczące przede wszystkim małżeństwa i dziewictwa (1 Kor 7, 1–38), Eucharystii (1 Kor 11, 23–27), Kościoła jako Ciała Chrystusa (1 Kor 12, 12–31) oraz zmartwychwstania (1 Kor 15). Decyduje się posłać tam Tymoteusza i zapowiada swoje własne przybycie. Właśnie w kontekście istniejących sporów Apostoł przytacza przepiękną naukę o mądrości Bożej i słowie Krzyża, którą prezentuje w 1 Kor 1 – 4, a które to nauki są dla nas kluczowe. Warto też podkreślić źródła, na których opierał się Paweł, pisząc o σοφία. Bez wątpienia była to myśl biblijna i judaistyczna. Apostoł liczy się także z koncepcją filozofii hellenistycznej⁷ oraz wypracowaną już i tworzącą się nadal tradycją apostołską Kościoła, opartą na ewangeliach synoptycznych⁸.

3. Mądrość ludzka według św. Pawła

Aby wydobyć koncepcję mądrości, którą głosił przybysz z Tarsu, nie sposób nie scharakteryzować wcześniej tego, co wielokrotnie nazywa on *mądrością (tego) świata* (1 Kor 1, 20), *mądrością słowa* (1 Kor 1, 17) czy

⁵ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 48–49.

⁶ Por. T. Jelonek, *Wprowadzenie do listów św. Pawła*, Kraków 1998, s. 41.

⁷ Por. T. Jelonek, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 151.

⁸ Zob. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, Częstochowa 2009, s. 80–88.

też *mądrością ludzką* (1 Kor 2, 5). Określenia te stanowią antytezy do wyrażeń opisujących mądrość Bożą, co jest cechą charakterystyczną budowy 1 Kor 1, 10 – 4, 21. Już w perykopie 1, 10–17, rozpoczynającej tę część listu i mówiącej o powstałych wewnątrz wspólnoty podziałach, widać, że brak jedności demaskuje głupotę (*μωρία*) adresatów, tożsamą z brakiem Bożej mądrości. Na czym ona polega?

Zasadniczo chodzi o przeakcentowanie formy głoszonej przez apostołów nauki, słów, retoryki, ceniecie sobie bardziej tego, co Paweł nazywa *σοφία λόγου* (mądrością słowa), przy jednoczesnym pomniejszaniu tego, co naprawdę istotne, a więc jej treści zawartej w słowie *κήρυγμα*⁹. To przeakcentowanie wyraża się także w zbytnim przywiązaniu do darów duchowych (1 Kor 12, 13), które powinny budować jedno Ciało Kościoła Chrystusowego, a szczególnie do *λόγος σοφίας* (1 Kor 12, 8)¹⁰. Oba przypadki powodowały rozłamy wewnątrz wspólnoty.

Ludzi, którzy tak postępują, Apostoł nazywa *ψυχικοί* (2, 13). Słowo to określa tych, którzy w swoim rozumowaniu nie wychodzą poza to, co naturalne, fizyczne, zmysłowe, gdyż nie działa w nich Duch Boży, Dawca mądrości Bożej, a ta przekracza to, co rozumne po ludzku¹¹. Wśród przedstawicieli mądrości świata wymienia mędrca (*σοφός*), uczonego (*γραμματεὺς*), badacza tego świata (*σὺζητητῆς τοῦ αἰῶνος τούτου*) oraz władców tego świata (*οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου*)¹². Gorszą się oni Krzyżem Chrystusa (1, 23), żądają znaków (1, 22), a przez to nie poznają Boga (1, 21) i skazują się na potępienie (1, 18). To, co zostało objawione jako mądrość od Boga, traktują jako głupotę, jak Grecy szukający wyrafinowanej myśli ludzkiej kształtowanej przez różnego rodzaju filozofie, czy hańbę, jak to było w przypadku Żydów, wiernych nauczaniu Pwt 21, 21–23. Paradoksalne wydaje się to w odniesieniu do podanej przez Apostoła charakterystyki wspólnoty korynckiej, w której było „niewielu mędrców, niewielu

⁹ Por. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 116; więcej w: A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele apostołskim. Nowotestamentowa teologia głoszenia Słowa Bożego*, Częstochowa 1989.

¹⁰ Por. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 109.

¹¹ Por. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 145.

¹² 1 Kor 1, 20; 2, 8. Paweł mówi dosłownie o władcach tego wieku (*αἰών*), który określa czas i negatywną przestrzeń, a której główną cechą jest nietrwałość. Więcej w: J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 139.

możnych, niewielu szlachetnie urodzonych” (1, 26). Zdanie to doskonale ukazuje wyznaczniki mądrości czysto ludzkiej, a więc uczoność, wykształcenie, bogactwo i szlachetne pochodzenie. Paweł ukazuje, że nie powinno to być powodem wywyższania się Koryntian.

Za główny powód braku mądrości Paweł, zgodnie z tradycją biblijną, uznaje pychę. Jest ona dla niego postawieniem swojej mądrości w miejsce mądrości Boga, pewną usurpacją tego, co do człowieka nie należy¹³. Stąd też Apostoł nawołuje: „[...] aby w Panu [...] chlubił się ten, kto się chlubi” (1 Kor 1, 31, por. 1 Kor 1, 29), aby pycha nie była powodem odrzucenia Jego nauczania, natomiast w 1 Kor 4, 7 pyta: „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?”. Kierujący się mądrością ludzką nie dostrzegają, że to Bóg i Jego Ewangelia jest powodem ich chluby, a Jego moc, nie ludzkie słowo, objawia Królestwo (4, 20). Warto też wspomnieć 1 Kor 8, 1, gdzie Apostoł Narodów ukazuje, że „miłość buduje, a wiedza (γνῶσις) unosi pychę”. Chodzi tutaj o nieposłuszeństwo Bogu, które nie chce podporządkować się Jego mądrości (por. Rz 1, 24–31)¹⁴.

Paweł uważa Koryntian za cielesnych (3, 1), słabych (3, 2), ludzi potrzebujących mleka duchowego (3, 2), a więc pokarmu dla niedojrzałych w wierze. W 1 Kor 3, 1 nazywa ich wręcz *niemowlętami w Chrystusie* (οἱ νήπιοι ἐν Χριστῷ). Podkreśla to ich niezrozumienie spraw duchowych. Nie potrafią dostrzec tego, że to Bóg jest źródłem mocy, gdyż tylko On może sprawić wzrost wspólnoty (3, 7). Myśląc inaczej, wskazują na to, że postępują tylko po ludzku (3, 4), a budowla ich życia w ten sposób konstruowana w perspektywie eschatologicznej nie ma szansy na ostanie się (3, 14–15).

4. Mądrość Boża

Antytezą do mądrości ludzkiej jest w oczach św. Pawła *mądrość Boża* (1, 21 – σοφία τοῦ θεοῦ), *mądrość między doskonałymi* (2, 6 – σοφία ἐν τοῖς τελείοις), *słowo o Krzyżu* (1, 18 – ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ) bądź sam Chrystus, „który stał się dla nas mądrością od Boga” (1, 30 – ὅς ἐγενήθη

¹³ W kontekście stworzenia zob. J.S. Synowiec, *Mędracy Izraela*, Kraków 1990, s. 96; Rdz 2, 16; 3, 5.

¹⁴ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 117.

σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ). Nauczaniem Apostoła o Krzyżu zajmiemy się w kolejnym paragrafie.

Mądrość Boża, po pierwsze, zrywa ze schematami ludzkiej mądrości. Nie jest to mądrość oparta na sztuce wymowy czy na filozofii. Paweł nie neguje jednak żadnej z nich, sam odwołuje się do niektórych pojęć filozofii greckiej i posługuje się zasadami retoryki klasycznej i hebrajskiej¹⁵. Stawia je jednakże na właściwej płaszczyźnie w odniesieniu do tego, co stanowi jej prawdziwy sens. Mądrość Boża nie opiera się na mądrości języka¹⁶, retorycznej formie wypowiedzi, ale jest okazywaniem ducha i mocy (2, 4). Hellenistyczne pojęcie mądrości nie jest wystarczające¹⁷. Tylko Stwórca jest jej źródłem i tylko On może ją objawić i objawia przez swoje dzieła (1, 21), przez swojego Ducha (2, 10) i przez zbawcze dzieło Syna (1, 30). Człowiek nie jest w stanie sam jej zgłębić, a dostęp do niej ma tylko Duch, który jest z Boga, który przenika głębokości samego Boga (2, 10b) i który udziela dostępu do Boga wybranym (1, 12). Paweł nazywa mądrość po prostu *tajemnicą* (2, 7: σοφία ἐν μυστηρίῳ)¹⁸.

Na uwagę zasługują zestawienia: mądrość Boża – głupstwo dla świata (1, 20) oraz mądrość tego świata – głupstwo dla Boga, przez które spodało Mu się zbawić człowieka (1, 21). Bóg stworzył świat z mądrości (w. 21), której człowiek nie poznał, mimo że został przez Niego do tego wezwany. Świat odrzucił ten Boży plan, więc Bóg postanowił w inny sposób wyjść człowiekowi naprzeciw. Głupstwo głoszenia (ἡ μωρία τοῦ κηρύγματος) zostaje ustanowione mądrością¹⁹, której świat nie może pojąć. Przyjęcie głoszonego przez Pawła bądź innego apostoła kerygmatu, Dobrej Nowiny o zbawieniu przez Chrystusa Ukrzyżowanego, skutkuje oglądaniem rzeczy, których człowiek nie jest w stanie pojąć czy nawet

¹⁵ Więcej w: J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 63, 101–103.

¹⁶ Tak została ona nazwana w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań–Warszawa 1969, s. 410.

¹⁷ Zob. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 129–134.

¹⁸ Warto zauważyć, że Paweł nie waha się użyć pojęć filozoficznych mimo jego dystansu wobec samej filozofii. Jego celem nie jest negacja filozofii czy retoryki, o czym już wspomniano. Pojęcia użyte przez Apostoła to m.in.: μυστήριον, πνευματικοί czy też τέλειος. Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, s. 133.

¹⁹ W. Barclay trafnie zatytułował paragraf poświęcony 1 Kor 1, 26–31 *Chwała wstydu*. Zob. W. Barclay, *Listy do Koryntian*, Warszawa 1979, s. 39.

sobie wyobrazić (2, 9). To przyjęcie, będące konsekwencją wiary (1, 21), musi być motywowane miłością (2, 9), a ta powinna być skierowana na samego Chrystusa, a nie na głoszących. Właśnie taka postawa wskazuje na doskonałość (2, 6), dojrzałość w wierze i posiadanie Ducha Bożego, co charakteryzuje ludzi nazwanych przez Pawła *πνευματικοί*. Człowiek duchowy poznaje zamysł Boży, dostrzega, że „wybrał On to, co głupie w oczach świata, słabe, wzgardzone, nieszlachetnie urodzone i to, co nie jest”, aby zbawić człowieka (por. 1 Kor 1, 27–28) oraz aby mógł on posiadać pełnię darów duchowych (1 Kor 12). Mądrość ludzka przestaje być wtedy przeszkodą dla Ewangelii i Krzyża Chrystusowego, którego nie można zniweczyć (1, 17). Stąd ludzka słabość – tak jak w przypadku Pawła, który przemawiał *οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῆ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* – staje się przestrzenią, w której może się ukazać Boża chwała. Jest to nauka diametralnie różna od myśli filozofów greckich, którzy twierdzili, że władzę nad światem sprawują mędrcy, przypisując im tym samym wszelkie zasługi²⁰.

Chrystus staje się Bożą mocą, mądrością, usprawiedliwieniem i odkupieniem (1, 21. 30). Właśnie jego Apostoł Narodów nazywa *Panem chwały*²¹. Podkreśla to chwalebny charakter Krzyża oraz jego związek ze zmartwychwstaniem. Chrześcijańskie głoszenie to głoszenie Tego, który został ukrzyżowany, niebędące wyrazem jakiejś Bożej porażki, ale odwiecznego planu zbawienia (2, 7). Właśnie w Chrystusie (*ἐν Χριστῷ*) życie chrześcijańskie staje się prawdziwie mądre (4, 10), a być w Nim można tylko przez Jego Ewangelię (*διὰ τοῦ εὐαγγελίου*), głoszoną przez jej sługi. Nie jest ona własnością ani Pawła, ani żadnego innego apostoła. Chrystus jest wyznacznikiem prawdziwej Bożej mądrości i trwania w niej.

5. Nauka Krzyża istotą mądrości

Bardzo praktyczne, życiowe podejście Pawła do wiary zapoczątkowanej przez chrzest nie przeszkadza mu w zawarciu w 1 Kor syntetycznego

²⁰ H. Langkammer, *Pierwszy i Drugi List do Koryntian*, Lublin 1998, s. 33.

²¹ Zwrot stanowiący w Piśmie Świętym *hapax legomenon*. Więcej na ten temat w: W. Alicki, *Chrystus jako Pan Chwały w Nowym Testamencie*, w: T.M. Dąbek, *Jawicie się jako źródła światła w świecie (Flp 2, 15)*, Kraków 2010, s. 229–242.

wykładu o teologii Krzyża. Właśnie nauka Krzyża wzbudzała najwięcej kontrowersji wśród wspólnoty Koryntian. Dla Żydów przeklęty przez Boga był każdy zawieszony na drzewie (Pwt 21, 21–23). Dla Greków, rozmiłowanych w mądrości, ukazywanie przez Pawła wartości śmierci Krzyżowej, śmierci w totalnej słabości, bez krzty chwały, było po prostu niedorzecznością, czego Apostoł doświadczył tak dobitnie w Atenach (Dz 17, 32).

W wielkim kontraście wobec tego Paweł ukazuje, że to właśnie Krzyż jest mądrością. Łamiąc ludzką logikę i posługując się zasadami retoryki klasycznej, prezentuje dwa argumenty, przez które chce on przybliżyć wspólnocie mądrość Bożą. Pierwszy z nich opiera się na wierze i przekroju społecznym Koryntian²². Ukazuje, że nie ma wśród nich zbyt wielu mądrych w oczach świata (1 Kor 1, 26), a mimo to właśnie ich wybrał Bóg, aby objawić swoje dzieło (1, 27nn). Jedynym powodem chluby chrześcijańskiej powinien być właśnie Krzyż Chrystusa, o czym Paweł sam doskonale wiedział (Ga 6, 14), Krzyż, w którym człowiek jest usprawiedliwiony, odkupiony i napełniony mocą Bożą (1, 24. 30). Właśnie w nim człowiek został pojednany z Bogiem (Ef 2, 16) i został mu otworzony do Niego przystęp. Drugi argument opiera się już na samym nauczaniu Apostoła. Moc Boża jest oparta na kerygmacie, a jego treścią jest głoszenie Chrystusa Ukrzyżowanego (1, 23), który jest jej źródłem (1, 18)²³. Zetknięcie się z Krzyżem wymaga od człowieka decyzji, która, jeśli jest pozytywna, prowadzi do zbawienia lub do potępienia w przypadku jego odrzucenia (1, 18).

Ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ (1, 18) nie wzywa do ignorancji czy głupoty. Chodzi o postawienie tajemnicy Krzyża wyżej niż własnej mądrości, aby nie został on zniweczony (1, 17). Mądrość ludzka może bowiem przesłonić istotę Ewangelii. Aby to ukazać, Paweł przytacza słowa Iz 29, 14: „Wytracę mądrość mędrców, a przebiegłość przebiegłych zniweczę”. W Krzyżu Bóg ukazał światu, że Jego mądrość przekracza człowieka na niewyobrażalną skalę (3, 19). W tych, którzy przyjmują Krzyż i jego słabość, Bóg może objawiać swoją moc, która nie jest wtedy niczym przysłonięta. Wymaga to jednak zgody na podważenie dotychczasowych schematów myślowych i postaw, które często wydają się człowiekowi rozumne²⁴.

²² Por. H. Langkammer, *Pierwszy i Drugi List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 25.

²³ Por. H. Langkammer, *Pierwszy i Drugi List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 25, 27.

²⁴ Por. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 122.

Ciekawa jest też koncepcja Apostoła, jeśli chodzi o związek Krzyża i chwały. Krzyż nie tylko do niej prowadzi jak w 2, 9, jest drogą do udziału w niej (2, 7b), ale już ją objawia²⁵. Szczególnie wskazuje na to nowe określenie Chrystusa użyte przez Pawła. Chrystus Ukrzyżowany to dla niego *Pan chwały*. Nie widzi on tutaj sprzeczności. Usuwa ją Boża logika. Co więcej, to właśnie Ukrzyżowany jest szczytem objawiającej się człowiekowi mądrości i mocy, która niweczy mądrość ludzką.

Paweł jawi się w 1 Kor 1 – 4 jako apologeta Krzyża i słów Jezusa, mówiącego swoim uczniom: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mt 16, 24), którego „jarzmo jest słodkie, a brzemień lekkie” (por. Mt 11, 30). Krzyż staje się warunkiem naśladownictwa Chrystusa i granicą, która pozwala przyjąć nową ekonomię zbawienia²⁶. Mądrości Pana Chwały, którą głosił Apostoł, przyznają jednak słuszność wszystkie jej dzieci (por. Łk 7, 35)²⁷.

6. Trynitarny aspekt mądrości u św. Pawła

Przyglądając się 1 Kor 1 – 4, można dostrzec współdziałanie w dziele objawienia świata Bożej mądrości Osób Trójcy Świętej. Można zamknąć to w pewnym schematycznym podziale:

- a. Mądrość Boga Ojca w Jego zbawczym planie.
- b. Chrystus i Jego zbawcze dzieło jako mądrość Boża.
- c. Duch objawiający mądrość Bożą chrześcijanom.

Oczywiście nie jest to podział ścisły i nigdy taki nie będzie. Choćby dlatego, że „Ojciec jest w Synu, a Syn w Ojcu” (J 14, 10), a Duch od Nich obu zostaje posłany (np. J 14, 16–17; 15, 26). Natomiast warto zanalizować w tym aspekcie nauczanie Pawła.

²⁵ Por. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 142.

²⁶ Por. punkt *Teologia krzyża* w art.: J. Audusseau, X. Léon-Dufour, *Krzyż*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań–Warszawa 1973, s. 410 (dalej: STB).

²⁷ Więcej o Chrystusie jako mądrości zob. punkt *Jezus i mądrość* w art.: A. Barucq, P. Grelot, *Mądrość*, w: STB..., dz. cyt., s. 463–464.

To Chrystus posyła Pawła, aby ten głosił słowa życia zawarte w Ewangelii (1, 17), to Chrystus też jest mądrością, która jest głoszona po świecie (1, 24) i tylko ona jedna mu wystarcza (2, 2). Jest to zarazem mądrość ukryta przez Boga, której objawienie Ten przewidział odwiecznie (2, 7), mądrość od Boga (1, 30), moc Boża (1, 18). Celem mądrości jest Jego poznanie (1, 21), objawienie Jego chwały, która ma się ukazać przez uczynienie głupstwem mądrości świata (1, 20). Udział w tej chwale Boga zapewnia wierzącym przyjęcie mądrości Chrystusa, która zostaje im objawiona przez Ducha Świętego. Apostoł ukazuje działanie Ducha, posługując się filozoficzną zasadą o poznaniu wartości przez wartości równorzędne²⁸. Tak bowiem jak duch będący w człowieku kieruje nim, tak Boży Duch kieruje πνευματικός ku poznaniu tego, co duchowe (2, 13). Duch jest Tym, który jest w posiadaniu Bożej mądrości, ponieważ zna to, co Boskie (2, 11b. 14). Właśnie w Duchu Pana ta mądrość staje się dostępna dla wierzących, którzy są Jego świątynią (3, 16)²⁹. Daje On właściwy osąd Bożych spraw i ukazuje pierwszeństwo miłości, jak pisze Apostoł Narodów w 1 Kor 13, 13, która jest właściwą odpowiedzią daną Bogu³⁰.

Nie sposób nie zwrócić uwagi na tę współpracę Trójcy w realizacji Bożego planu zbawienia, a w naszym kontekście – w dziele objawiania świata Bożej mądrości między doskonałymi (2, 6). Doskonałymi są ci, którzy zostali zanurzeni przez chrzest w męce i zmartwychwstaniu Chrystusa i otrzymali Ducha Świętego do poznania Bożych tajemnic³¹.

7. Paweł – człowiek żyjący Bożą mądrością

Jako wzór życia Bożą mądrością Paweł stawia siebie i innych głosicieli Ewangelii. Szczególnie zestawia on ze sobą postawę Koryntian i swoją własną. Na tym tle jawi się zasadnicza różnica.

Paweł nie ceni sobie mądrości słowa. Wyznaje, że nie chce zniweczyć Krzyża (1, 17), a jego pojawienie się i nauczanie w Koryncie nie błyszczą

²⁸ H. Langkammer, *Pierwszy i Drugi List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 28.

²⁹ J. Czernski mówi o mądrości Ducha na podstawie 1 Kor 2, 13. Zob. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 144.

³⁰ Por. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 142.

³¹ Por. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 140.

mądrością, ale jest pełne bojaźni i drżenia (2, 3–4)³². Była to świadoma decyzja Apostoła (2, 1–2). Chrześcijanie korynccy przeciwnie, dali się uwieść greckiej retoryce. Dla niego Krzyż Chrystusa jest największym objawieniem mądrości i chwały Bożej. Członkowie wspólnoty mają co do tego wątpliwości, szukają mądrości ludzkiej, a ta rodzi podziały. Dla Apostoła jedynym autorytetem jest Chrystus, na którego się powołuje (1, 10), a stąd ma odwagę wezwać uczniów do naśladowania siebie (4, 16). Oni natomiast powołują się na tych, którzy są sługami Ewangelii, pomijając w jakiś sposób Tego, o którym ona mówi³³.

Paweł ukazuje się na kartach 1 Kor 1 – 4 jako dojrzały chrześcijanin będący świadom swojej godności: apostoła, ojca wierzących (4, 15), tego, który ma Bożego Ducha, i tego, który zna *zamysł Chrystusowy* (2, 16). Nie zapomina on jednak o tym, że wszystko, co ma, otrzymał od Boga (4, 7), który jako jedyny ma moc dać wzrost głoszonej nauce (3, 7). Co więcej, ma świadomość swojej słabości (2, 3–4). Szczególnie w rozdziale 4. Paweł jawi się jako heros Bożej mądrości i wierności jej, bo wie, że to jest wymaganie Chrystusa (4, 2). Ta wierność w życiu Apostoła owocuje zgodą na cierpienia, spotwarzanie, uznanie za głupca przez innych, zepchnięciem na margines (por. 4, 9–13). Widzi on, że w oczach świata (a wraz z nim inni poświęcający się Chrystusowi) jest jak śmieć (4, 13) skazany na śmierć (4, 9). W ten sposób jednak może się objawić w nim cała moc Bożej mądrości i chwały (zob. 2 Kor 12, 8–9). Zastanawiające i przejmujące jest to zestawienie, które ukazuje niesamowitą wartość tej Bożej mądrości, dla której wszystko inne po prostu nie ma znaczenia (zob. Flp 3, 7–12). Apostoł w Flp 3, 8 stwierdza: „I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, mojego Pana. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieć, bylebym pozyskał Chrystusa”. Paweł ma odwagę stać się głupim dla Chrystusa (1 Kor 4, 10), aby osiąść Jego mądrość.

Ci, którzy byli przyczyną rozłamów w Kościele korynckim, są jak dzieci, które nie potrafią zrozumieć, że przyjmując Chrystusa, otrzymali wszystko (1 Kor 1, 5). Szukają ludzkiej mądrości, jak Grecy, lub uwie-

³² Jest to typowy zwrot biblijny określający człowieka przeżywającego objawienie się Boga. Por. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 133.

³³ Według 1 Kor 1 – 4 byli to: sam Paweł, Apollos i Kefas.

ryztelnienia nauki przez znaki³⁴, jak Żydzi (1, 22). Natomiast Paweł, demaskując ich pychę (4, 6), odwraca perspektywę. To on, gdy zjawi się we wspólnocie, zobaczy, co naprawdę mogą uczynić ci, którzy powołują się na mądrość ludzką (4, 19), a wtedy zostaną zawstydzeni. Apostoł nie ma co do tego żadnych wątpliwości.

Mądrość św. Paweł widzi w nauce o Krzyżu, w Bożej logice, która przerasta to, co ludzkie, w wierności wobec niej. Jego Mądrością jest Ukrzyżowany Pan Chwały i Jego Ewangelia, której stał się apostołem. W tej perspektywie wszystko inne staje się nie tylko drugorzędne, ale nawet nieporównywalne.

8. *Novum* nauczania św. Pawła o mądrości

Po powyższej analizie myśli św. Pawła nie ulega wątpliwości, że myśl mądrościowa, którą zawarł w 1 Kor 1 – 4, diametralnie odbiega od koncepcji mądrości starożytnego Egiptu, Mezopotamii, Grecji i Rzymu, odbiega również od tradycji Izraela. Spróbujemy przedstawić syntezę, co wspólnego ma z nimi nauczanie św. Pawła, by następnie na tym tle uwypuklić różnicę, która rysuje się między nauką o Krzyżu św. Pawła a wszystkimi innymi dywagacjami na temat mądrości.

a) Elementy wspólne myśli Pawła i państw ościennych

To, że istnieją elementy wspólne charakteryzujące sapiencjalne nauczanie krajów sąsiadujących z rozwijającą się myślą chrześcijańską, a nawet myślą biblijną w ogóle, nie powinno wzbudzać najmniejszych wątpliwości. Wzajemne wpływy ludów Wschodu oraz kontakty na płaszczyźnie choćby tylko handlowej zaowocowały szeregiem wpływów kulturowych. Jednak nie wszystkie wspólne cechy można zawdzięczać ząbiebiającym się powiązaniom tych narodów. Wiele z nich mogło powstać po prostu na drodze naturalnej obserwacji człowieka, jego codziennych doświadczeń i przemyśleń. Drugorzędna jest dla nas próba dowiedzenia tego, do której kategorii powiązań dany element należy. Bardziej zasadne jest wydobycie wspólnego dziedzictwa.

³⁴ Więcej o biblijnym znaczeniu znaków zob.: P. Ternant, *Znak*, w: STB..., dz. cyt., s. 1143–1148.

Jeśli chodzi o cechy wspólne nauczania Pawła z myślą egipską, na pierwszy plan wysuwa się istnienie pewnego zbioru norm społecznych (*maat* bądź działanie zgodne z wiarą i natchnieniem Ducha Świętego), które w przypadku niezachowywania skutkują karą pośmiertną. W obu przypadkach zachodzi także pewien związek mądrości i słowa, które ją objawia. Także w myśli egipskiej człowiek posiada pewną Bożą iskrę, która podpowiada mu, jakie działanie jest zgodne z ładem kosmicznym.

Jeśli chodzi o mądrość Mezopotamii, z pewnością do podobieństw należy istnienie pewnej nieprzekraczalnej dla człowieka sfery będącej domeną tylko bóstwa (*tabu*), którego przekroczenie wzbudzało niepożądane dla człowieka konsekwencje. W chrześcijaństwie przekroczenie to nazywa się pychą lub ogólniej – grzechem. Można dostrzec tutaj również mądrościowy schemat udzielania rad synowi przez ojca charakterystyczny dla całego Wschodu.

Trudnością jest odnalezienie jednoznacznych podobieństw do koncepcji Apostoła w kulturze greckiej, a to z racji jej zróżnicowania, szczególnie ze względu na istnienie wielu odmiennych, czasem skrajnie różnych systemów filozoficznych. Niemniej można pokusić się o taką próbę. Grecy cenili sobie poszukiwania mądrości, czego św. Paweł wcale nie neguje, a wręcz w Dz 17, 22–23 chwali je otwarcie. Myśli greckiej zawdzięcza Paweł wiele pojęć, którymi się posługuje, choćby tak kluczowe jak *λόγος*. Zresztą oscylując w obrębie kultury greckiej, nie trudno o takie zapożyczenia, choć wykorzystane przez Apostoła wielokrotnie w bardzo odmienny sposób. Wspólne jest także wykorzystanie zasad retoryki w dowodzeniu swoich racji.

Rzymska mądrość znajduje swoje punkty wspólne z nauką zawartą w 1 Kor 1 – 4 w elementach łączących ją także z myślą grecką, na gruncie której wyrosła. Ceniono sobie dobro wspólne, pewną jedność w dążeniach. Zgodnie z filozofią Seneki mądrość dawała prawdziwą wolność, usuwała bariery społeczne, czyniąc wszystkich ludzi równymi. Podobnie Paweł jedyny powód chwały człowieka widział w Bogu, który sam był mądrością (1 Kor 1, 30–31), ganił wszelkie podziały (1 Kor 1, 10).

b) Elementy charakterystyczne tylko dla koncepcji Pawłowej

Podstawowa, a zarazem fundamentalna różnica pomiędzy nauką o mądrości Bożej u św. Pawła a innymi wyżej wymienionymi koncepcjami wynika z jej wykroczenia poza jakąkolwiek logikę ludzką. Jest to mądrość,

której bez objawienia Ducha Świętego nie można zrozumieć, a i wtedy jeszcze człowiek w pełni nie jest w stanie jej pojąć, gdyż jej źródłem jest niepojęty Bóg. Jej początkiem jest wiara, wyrażona w chrzcie, nie jest wyrazem jakiejś zasługi ze strony człowieka i jego wysiłków. Domaga się jednak odpowiedzi, którą jest miłość (1 Kor 2, 9).

W tym kontekście w poważnym kontraście staje myśl Wschodu i jego kultury misteryjne, wróżby i magia, mające poniekąd wykraść bóstwu tajemną wiedzę. Bogu św. Pawła nie można, ale i nie trzeba nic wykradać, gdyż Jego mądrość jest od wieków przeznaczona dla tych, których On wybrał (1 Kor 2, 7). Bóg nie staje w opozycji do człowieka, człowiek nie musi przed Nim uciekać z lękiem. Jest zaproszony do relacji miłości.

Warto podkreślić to złamanie naturalnego poznania człowieka, wyroczenie poza nie u Pawła. Okazuje się ono bowiem niewystarczające w spotkaniu z mądrością Boga, szczególnie wyrażoną w nauce o Krzyżu, która jest jej ukoronowaniem.

To Ukrzyżowany jest wywyższonym Panem chwały, odpowiedzią na wszystkie pytania człowieka. Nie wyraża się to jednak w kunsztownym posługiwaniu się słowem czy też w głębokich wywodach mędrców. „Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców” (1 Kor 1, 27). Bóg objawiający siebie i swoją mądrość przez swojego Ducha pokazuje światu, że człowiek nie ma powodu, żeby chlubić się przed Nim (por. 1 Kor 1, 29; zob. Ef 2, 8–9), bo „cóż ma człowiek, czego by nie otrzymał?” (por. 1 Kor 4, 7). Przyjęcie tej prawdy jest uznaniem własnej głupoty i słabości, a zarazem oddaniem wszelkiej chwały Bogu, co jest wyrazem prawdziwej Bożej mądrości. To nauczanie Apostoła Narodów odpowiada świetnej konkluzji proroka:

⁸ Bo myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami – wyrocznia Pana.

⁹ Bo jak niebiosa górują nad ziemią, tak drogi moje – nad waszymi drogami i myśli moje – nad myślami waszymi (Iz 55, 8–9).

S. M. Bernadeta Klata OSB ap

Zamysł Boży względem kobiety

Ktoś postawił pytanie: „Kobieca intuicja czy większe otwarcie na Boże natchnienia i działanie?”. Rzecz w tym, że łaska buduje na naturze i wykorzystuje jej możliwości, wydoskonala je, zaprzęga do Bożego dzieła¹. Kobieca intuicja (tzw. szósty zmysł) jest wrodzona i bierze się stąd, że mózg dziewczynki/kobiety jest tak zorganizowany, że lepiej reaguje na bodźce zmysłowe. U kobiet podział funkcji między lewą i prawą półkulą mózgową jest mniej określony niż u mężczyzn. Zarówno lewa, jak i prawa półkula bierze udział w czynnościach werbalnych i wizualnych. Konsekwencją tej różnicy jest fakt, że kobiety są lepiej przystosowane do otrzymywania szerszego zakresu informacji zmysłowych, do ich łączenia i do dostrzegania relacji między nimi. Mózg chłopca/mężczyzny lepiej sobie radzi z przedmiotami i twierdzeniami teoretycznymi. Mężczyźni preferują myślenie abstrakcyjne i ogólne, kobiety zaś wolą problemy praktyczne, konkretne, związane z drugą osobą. Istnieje odmienność w sposobie myślenia. Mówi się, że chłopcy i mężczyźni żyją w świecie przedmiotów i przestrzeni, natomiast dziewczynki i kobiety w świecie ludzi i związków między nimi. Stwierdzono, że nowo narodzone dziewczynki wykazują o wiele większe zainteresowanie ludźmi i ich twarzami niż chłopcy². Mężczyźni częściej przejawiają uzdolnienia techniczne, skłonność do ambicji, dąże-

¹ „Gratia non destruit naturam, sed supponit et perficit eam” – św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theol.*, I–II, q. 109, a. 2, Paryż 1932. „Łaska nie niszczy natury, ale ją zakłada i umacnia” – św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Tom 14. Nowe prawo i łaska (1 – 2; Q. 106 – 114)*, tłum. R. Kostecki, Londyn 1973.

² Por. D. Dzwig, „Żadna kobieta nie jest tylko kobietą”. *Edyty Stein studium o kobiecie*, Kraków 2003, s. 27n, gdzie korzysta z: A. Moir, D. Jessel, *Płeć mózgu*, Warszawa 1993.

nie do władzy, pragnienie zdobywania, mają uwagę przerzutną zajmującą się całością. Kobiety przejawiają skłonność do działalności filantropijnej, dążenie do porządku, wierność, uprzejmość, pilność, wrażliwość, i mają uwagę stałą zajmującą się szczegółami³. Arabskie przysłowie mówi, że mężczyźni widzą las, a kobiety drzewa i liście. Ks. Charles Journet zauważył, że kobieta „samorzutnie zwraca się do rzeczy bardzo małych i bardzo wielkich, do dziecka i do Boga”. Natomiast mężczyzna „z natury skłonny jest do dzieł zewnętrznych [...] a między rzeczami małymi a wielkimi wypełnia on całą przestrzeń”⁴.

Pan Bóg tak wyposażył kobietę ze względu na swój specyficzny zamysł względem niej, a który ukazany jest w Rdz 1–3. „Bóg rzekł: «Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc»” (Rdz 2, 18). „Termin «pomoc» (*‘ezer*) nie zawiera w sobie treści ujemnych, pomoc oznacza nie posługiwanie wyższemu, ale wsparcie, którego słaby i zagrożony potrzebuje ze strony silnego. Zwykle jest używany w odniesieniu do pomocy Bożej, ale oznacza też pomoc wojskową, np. w Iz 30, 5; Ez 12, 14; Oz 13, 9. Mężczyźni odpowiednią pomoc mogła zapewnić tylko istota, «która by mu całkowicie odpowiadała i była jego uzupełnieniem»”⁵. Wychodzi więc na to, że kobieta jest tą „silniejszą” od mężczyzny. A ponieważ z natury jest słabsza fizycznie, musi więc chodzić o moc ducha, o przymioty umysłu i serca. Podobny pogląd wyraził kard. J. Ratzinger: „Jest bezsporne, że kobiety otrzymały szczególne dary, że pod wieloma względami są bardziej odporne na cierpienie i silniejsze”⁶. A jest to fragment odpowiedzi na pytanie Petera Seewalda: „Niekiedy można odnieść wrażenie, że kobiety – stanowią jakby drugą próbę, ulepszone stworzenie – lepiej udały się Bogu niż mężczyźni. Wydają się nie tylko piękniejsze, ale też bardziej rozwinięte”⁷.

³ Por. N. Han-Ilgiewicz, *Odrębność psychiczna kobiety*, w: *Rola kobiety w Kościele*, pr. zb., Lublin 1958, s. 70.

⁴ Ch. Journet, *Kościół a kobieta*, w: *Rola kobiety w Kościele...*, dz. cyt., s. 28.

⁵ T.M. Dąbek, „*Nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteśmy jednym w Chrystusie Jezusie*” (Ga 3, 28). *Biblia o godności i powołaniu kobiety*, Kraków 2012, s. 11.

⁶ „*Bóg i świat – wiara i życie w dzisiejszych czasach*”. Z kard. J. Ratzingerem, *Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 75.

⁷ „*Bóg i świat – wiara i życie w dzisiejszych czasach*”. Z kard. J. Ratzingerem..., dz. cyt., s. 75.

Opisy z pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju są symbolicznymi obrazami zawierającymi wielką głębię. Adam został ulepiony z prochu ziemi (Rdz 2, 7) jak gliniane naczynie, natomiast kobieta została zbudowana *bānā(h)* (Rdz 2, 22) jak świątynia Salomona lub miasto warowne⁸. Żebro, z którego niewiasta została zbudowana, też wskazuje na coś mocnego, wytrzymałego, jest to część szkieletu, kość, a nie miękka tkanka. Choć jednocześnie kobieta z natury jest bardziej wrażliwa, bo zbudowana z materiału ludzkiego, z części żywego człowieka ożywionego tchnieniem Bożym (Rdz 2, 7), a nie z martwego prochu ziemi. „Bardziej wrażliwa” nie musi znaczyć bardziej „miękka” w ujemnym tego słowa znaczeniu. Maryja z całą swoją wrażliwością wytrzymała pod krzyżem wraz z innymi kobietami, podczas gdy mężczyźni uciekli. Nie brakowało męstwa Królowej Męczenników ani matce siedmiu braci męczenników z czasów machabejskich (2 Mch 7, 1–42). Żebro, część klatki piersiowej, ochrania serce i płuca, czyli to, co jest delikatne, a jednocześnie konieczne do podtrzymywania życia w każdej chwili, żeby się człowiek nie udusił.

„I ulepił JHWH Bóg człowieka (z) prochu ziemi i tchnął w nos jego oddech (*nišmat*) życia i stał się człowiek istotą (*lənepēš*) żyjącą” (Rdz 2, 7)⁹. Hebrajskie słowo *nəšāmā(h)* to: tchnienie, oddech, istota żywa, duch, dusza; natomiast *nepeš* znaczy: tchnienie, oddech, dusza, duch, życie, osoba, człowiek, uczucia, wola. Bóg tchnął w człowieka coś z siebie. Dał mu udział w swoim życiu, uczynił podobnym do siebie (Rdz 1, 26n). Skoro Bóg tchnął w nos, więc to tchnienie jest w płucach, w klatce piersiowej, gdzie jest również serce. Starożytni semici rozum łączyli nie z mózgiem, tylko z sercem, które było dla nich centrum życia psychicznego i moralnego, organem myśli. Hebrajskie słowo *lēb* znaczy: serce, wnętrze, uczucia, rozum, wola, sumienie, przychylność, usposobienie. Tak więc pojęcia *nəšāmā(h)*, *nepeš* i *lēb* zawierają to wszystko, co się składa na człowieczeństwo, na życie wewnętrzne, na stosunek do siebie, do Boga i do innych. Starożytni semici nie pisali traktatów filozoficznych jak Grecy, ale mądrość ludzką i prawdy objawione wyrażali w przypowieściach i obrazach. Kobieta zo-

⁸ W Litanii Loretańskiej do NMP mamy wezwanie: „Wieżo Dawidowa”, a w Godzinkach o NMP Maryja jest sławiona jako: „w szyku obóz silny”, „miasto Pańskie”, „miasto ucieczki”, „wieża utwierdzona”.

⁹ *Pięcioksiąg hebrajsko-polski. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi*, opr. A. Kuśmirek, Warszawa 2003.

stała zbudowana z części ciała, która jest najbliżej serca mężczyzny. Może mieć na nie wielki wpływ. W Bożym zamyśle ma ochraniać i rozwijać to tchnienie życia pochodzące od Boga, czyli życie ludzkie i nadprzyrodzone w mężu, a potem w dzieciach, członkach rodziny i w ogóle w relacjach międzyludzkich, lub w sensie macierzyństwa duchowego. Można więc mówić o formacyjnym przeznaczeniu i funkcji kobiety w relacjach z innymi już przez to samo, kim i jaka jest z natury, przez sposób bycia i wartości, które reprezentuje.

Chłopak daje dziewczynie kwiaty, bo wie, że kobiety są wrażliwe na piękno, na okazywanie sympatii, i że będąc dla niej wyrazem jego zainteresowania i uczuć, będą pobudzać ją do wzajemności. Podobnie pierwsza kobieta przez swoją wrodzoną skłonność do relacji, do zachwywania się pięknem przyrody (kobiety mają większe wycucie barwy, wyrobiony zmysł słuchu i smaku)¹⁰, miała z piękna stworzenia odczytać wielką miłość i hojność Boga i odpowiedzieć na nią wdzięcznością, zaufaniem, miłością. Z wielkości i piękna stworzenia mężczyzna byłby raczej skłonny odczytać wielkość, moc i mądrość Stwórcy, a kobieta właśnie miłość. Mieli się wzajemnie uzupełniać i dzielić tym poznaniem Boga i wspólnie rozwijać stan łaski, w jakim zostali stworzeni, i wzrastać w miłości. Można powiedzieć, że pierwsi ludzie za bardzo zajęli się sobą, na sobie wzajemnie się skoncentrowali kosztem rozwijania relacji z Bogiem, która pękła, gdy przyszła pokusa z zewnątrz. Za mało było miłości i ufności do Boga. Zapragnęli mieć wszystko, nawet zło, bo chcieli znać dobro i zło (Rdz 3, 5n). A poznać zło, to tak jak „poznać” żonę (Rdz 4, 1), czyli zjednoczyć się z nim, zaznać zła i chcieć samemu wybierać, co mi odpowiada, co uważam za dobre *dla mnie*. Czyli chcieć samemu decydować, co jest dobre, a co złe, bez odniesienia do obiektywnej Prawdy, którą jest Bóg. Ale kiedy człowiek odnosi coś do swojego subiektywnego osądu, czyli w konsekwencji do siebie, do swojego „ja” w miejsce Boga, to jest to pycha i egoizm, czyli przekreślenie miłości. Sprzeniewierzenie się miłości (która wyraża się przez posłuszeństwo), a przez to zerwanie więzi z Bogiem, spowodowało skutki ukazane w Rdz 3, 16–19. Śmierć duchowa stała się przyczyną śmierci

¹⁰ Por. N. Han-Ilgiewicz, *Odrębność psychiczna kobiety*, w: *Rola kobiety w Kościele...*, dz. cyt., s. 70.

ci ciała¹¹, czyli konieczności powrotu do ziemi, z której człowiek został wzięty (por. Rdz 3, 19), przyczyną zaburzenia ładu i harmonii w samym człowieku, w relacjach między ludźmi i z otaczającym światem. Zaczęło funkcjonować prawo silniejszego, które bardziej poszkodowało kobietę. Zadaniem kobiety było od początku wysubtelnić męską siłę, aktywizm i władczość, ukierunkowując je na troskliwą służbę z miłości, pobudzając do relacji z ludźmi i z Bogiem¹². Ewa zawiodła i sama stała się kusicielką przez zły przykład skwapliwie podchwycony przez mężczyznę. Grzech pierwotny skaził ludzką naturę, ale jej nie zniszczył zupełnie, a dzięki Bożej interwencji – zapowiedzi zbawienia (Rdz 3, 15) – nie unicestwił Bożego zamysłu. Od ludzkiej wolności zależy, czy jest on realizowany, czy mniej lub bardziej wypaczony, czy wręcz odrzucony.

Św. Edyta Stein trafnie stwierdziła: „Dojrzewać w miłosnym zespoleniu z drugim [...] a jednocześnie innych pobudzać do dojrzewania, jest najgłębszą tęsknotą kobiety, mogącą przybierać najróżniejsze formy, nawet spaczone i skostniałe. [...] Pragnienia specyficznie męskie ukierunkowane są silniej na działalność zewnętrzną, na czyn i dzieła oraz osiągnięcia obiektywne”¹³. „Oddać się w miłości, stać się całkowicie własnością kogoś drugiego i zarazem całkowicie go posiadać – oto najgłębsze pragnienie kobiecego serca. W tym streszcza się i zawiera dążenie do tego, co najbardziej osobiste, a obejmujące zarazem całość, rys specyficznie kobiecy. Tam, gdzie takie oddanie dokonuje się w odniesieniu do człowieka, może ono stać się przewrotnością: wydaniem się na łup, zakuciem w kajdany i nieusprawiedliwionym uproszczeniem, którego żaden człowiek spełnić nie może. Tylko Bóg może przyjąć takie oddanie i tylko Bóg może dać się w darze tak, że

¹¹ W języku hebrajskim przestroga Boga w Rdz 2, 17 brzmi dosłownie: „[...] ale z drzewa poznania dobrego i złego nie jedz z niego, bo w dniu, (kiedy) zjesz z niego, UMIERAJĄC, UMRZESZ”. Jest to semityzm, ale Duch Święty – główny Autor Biblii – nie bez głębszej myśli się nim posłużył. Cyt. za: *Pięcioksiąg hebrajsko-polski...*, dz. cyt.

¹² „Odwołując się do [...] teologii P. Evdokimova i H.U. von Balthasara, możemy wskazać, że to kobiety, przez fakt biologicznego powiązania z macierzyństwem, są bardziej religijne i otwarte na transcendencję. Mężczyźni, zorientowani przedmiotowo i utylitarnie, znajdują się w niebezpieczeństwie zamknięcia w immanencji. [...] Prawdziwe otwarcie na immanencję ludzkiego bytu oznacza prawdziwą transcendencję; odrzucenie immanencji oznacza pozorną transcendencję” – J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013, s. 26.

¹³ E. Stein, *Życie kobiety chrześcijańskiej*, w: *Kobieta jej zadania według natury i laski*, tłum. J.I. Adamska, Tuchów 1995, s. 53.

napelni sobą całą ludzką istotę, nie tracąc przy tym nic z siebie samego. Dlatego całkowite oddanie się jest zasadą życia zakonnego, a zarazem jedynym możliwym spełnieniem kobiecych tęsknot¹⁴. Słowa napisane kilkadziesiąt lat przed Soborem Watykańskim II przypominają słynne stwierdzenie, że człowiek stworzony z miłości i dla miłości na obraz Boga-Trójcy nie może w pełni zrealizować swojej istoty jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie¹⁵. Ze swej natury człowiek stworzony jest do relacji, ale u kobiety to się bardziej przejawia. Wynika to z jej struktury psychofizycznej. Według św. Tomasza z Akwinu dusza jest formą ciała. W związku z tym św. Edyta Stein pisze: „[...] «anima forma corporis». Gdzie ciała [mężczyzny i kobiety] tak zasadniczo się różnią w swym ukształtowaniu, tam przy wszystkich elementach wspólnych ludzkiej naturze – musi zaistnieć różny typ duszy¹⁶. W jej ujęciu różnica płci nie jest tylko przypadłością ciała spowodowaną prawidłowym lub ułomnym dopasowaniem formy (tzn. duszy) do materii w rozwoju płodowym, jak myślano w starożytności i średniowieczu¹⁷, ale dotyczy całej osoby¹⁸.

Dokument Kongregacji Nauki Wiary stwierdza: „Męskość i kobiecość są zatem objawione jako ontologicznie należące do stworzenia, i dlatego ich przeznaczeniem jest trwać również poza czasem teraźniejszym, oczywiście w przemienionej formie. W ten sposób charakteryzują one miłość, która «nigdy nie ustaje» (1 Kor 13, 8), choć przemienie doczesny i ziemski charakter płciowości, związany z porządkiem życia, w którym występują

¹⁴ E. Stein, *Etos zawodów kobiecych*, w: *Z własnej głębi*, t. II: *Pisma różne*, tłum. J.I. Adamska, Kraków 1978, s. 30.

¹⁵ „To podobieństwo [do Boga] ukazuje, że człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego” – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, nr 24.

¹⁶ E. Stein, *Etos zawodów kobiecych*, w: *Z własnej głębi...*, dz. cyt. s. 22.

¹⁷ Por. np. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 92, a. 1, ad 1 i q. 99, a. 2. Nt. rozumienia płci w myśli Platona i Arystotelesa zob. J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci...*, dz. cyt. s. 62–74.

¹⁸ Por. D. Dzwig, „*Żadna kobieta nie jest tylko kobietą...*”, dz. cyt. s. 31. Zmiana narządów przez operację w rzeczywistości nie zmienia płci osoby, bo nie może zmienić duszy stworzonej przez Boga odpowiednio do DNA, sposobu myślenia, budowy mózgu (por. wyżej).

narodziny i śmierć”¹⁹. Osoba wyraża się przez ciało, a organizm kobiety stworzony jest do dawania życia, do przyjęcia drugiej osoby i bycia dla niej. Odnosi się to przede wszystkim do macierzyństwa, ale i do relacji małżeńskiej, oblubieńczej czy siostrzanej (oczywiście na inny sposób)²⁰. Kobieta ma naturalną skłonność do dzielenia życia z innym, do brania udziału we wszystkim, co go dotyczy, i realizuje się to w stosunku do męża, do dzieci i innych osób. Pawłowe stwierdzenie, że kobieta została stworzona dla mężczyzny (1 Kor 11, 9) też o tym mówi, ale musi być odczytywane łącznie z innymi tekstami o małżeństwie, bo to pierwotne „dla” zostało naznaczone skutkami grzechu pierworodnego (Rdz 3, 16). Mężczyzna i kobieta zostali dla siebie nawzajem stworzeni i oboje razem dla miłości Boga w Chrystusie i dla przekazywania życia potomstwu: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28). Zarówno każde z nich indywidualnie, jak i razem stanowią obraz Boga-Trójcy²¹. Jak Syn pochodzi od Ojca, a Duch Święty od Ojca i Syna, tak z boku mężczyzny powstała kobieta, a oboje razem przekazują życie dziecku.

Człowiek jest na obraz Boga, ale nie na odwrót. „Bóg w żadnym wypadku nie jest obrazem człowieka. Nie jest ani mężczyzną, ani kobietą. Bóg jest czystym duchem, w którym nie ma miejsca na różnicę płci. «Doskonałość» mężczyzny i kobiety odzwierciedla coś z nieskończonej doskonałości Boga: doskonałości matki (por. Iz 49, 14n; 66, 13; Ps 131, 2n) oraz doskonałości ojca i małżonka (por. Oz 11, 1–4; Jr 3, 4–19)”²². „Bóg przekracza ludzkie rozumienie płci. [...] Przekracza także ludzkie ojcostwo

¹⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, wyd. pol. „L'Osservatore Romano” (2005), nr 11–12, s. 33–39 (dalej: KNW. WMiK).

²⁰ Wbrew temu, co pisze Prudence Allen (*Filozofia relacji w nowym feminizmie Jana Pawła II*, w: *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, red. M. Schumacher, tłum. M. Romanek, Warszawa 2008, s. 68), instynkt macierzyński i naturalne ukierunkowanie kobiety ku innemu człowiekowi są wrodzone i działanie biochemii nie jest ich początkiem. Instynkt macierzyński ujawnia się już we wczesnym dzieciństwie w doborze zabawek, w nianczeniu lalek, zwierząt i innych dzieci.

²¹ Por. Jan Paweł II, „*Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*”. *Chrystus odwołuje się do „początku”*, Rzym 1982.

²² Katechizm Kościoła Katolickiego, 370 (dalej: KKK).

i macierzyństwo (por. Ps 27, 10), chociaż jest ich początkiem i miarą (por. Ef 3, 14; Iz 49, 15): nikt nie jest ojcem tak jak Bóg²³.

Jak nieadekwatne jest stosowanie kategorii „męski” i „kobięcy” do Boga i „płciowa» teologia miłości trynitarnej²⁴, ilustruje cytat: „Ojciec – jako Ten, który aktywnie rodzi Syna – okazuje się w tym akcie «męski». Syn, który przyjmuje dar Ojca, okazuje się w swojej receptywności «kobięcy»²⁵. Wychodzi na to, że kobieta w swoim macierzyństwie – dając życie dziecku w swoim łonie i rodząc je – jest „męska”, a rodzący się chłopczyk jest „żeński”. Abstrakcyjne analizy oparte na uproszczeniach i uogólnieniach biorących aspekt za całość, prowadzą do absurdów. Ani męskość nie sprowadza się do dającej aktywności, ani kobiecość do receptywności. W powszechnym odczuciu to kobieta „oddaje się”, a mężczyzna jest bardziej skłonny do zmysłowości, brania, posiadania. Kobięca receptywność otwierająca się na przyjęcie drugiej osoby i oddanie siebie to dwie strony tego samego medalu. Mężczyzna uczy się tego w dzieciństwie od matki (córka oczywiście też), a potem od żony. „Wartości kobiece [...] są nade wszystko wartościami ludzkimi: sytuacja człowieka, mężczyzny i kobiety, stworzonych na obraz Boga, jest jedna i niepodzielna. Tylko dlatego, że kobietom wartości te są z natury bliższe, mogą być z nimi kojarzone i utożsamiane. Jednak w ostatecznej analizie przeznaczeniem każdej istoty ludzkiej, mężczyzny i kobiety jest być «dla innych». W tej perspektywie to, co nazywa się «kobiecością», jest czymś więcej niż tylko cechą płci żeńskiej. Słowo to oznacza w rzeczywistości z zasady ludzką zdolność do życia dla innych i dzięki innym²⁶. Przez ojcostwo i macierzyństwo małżonkowie realizują swoje podobieństwo do Boga. Kobięta jest pomocą dla mężczyzny w realizacji jego powołania do ojcostwa, czyli do stawania się jak Bóg przez bezinteresowną i ofiarną miłość. „Bądźcie [...] doskonali, jak doskonali jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). (Oczywiście głęboko niegodziwe i sprzeczne z Bożym zamysłem i z podobieństwem do Boga są wszelkie pomysły typu: „dziecko za wszelką cenę”. Uwłaczają one godności rodziców i dziecka, które zamiast być owocem miłości małżonków,

²³ KKK 239.

²⁴ J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci...*, dz. cyt., s. 150.

²⁵ J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci...*, dz. cyt., s. 150.

²⁶ KNW.WMiK 14.

staje się produktem techniki, wyrachowania i przedmiotem manipulacji. Dziecko wtedy nie jest traktowane jako dar Boży, ale jak egoistyczna zachcianka i niewolnik, wobec którego ludzie przewrotnie usurpują sobie boskie prawo decydowania²⁷.) „Mężczyzna nie posiada instynktu ojcowskiego w takim stopniu, jak kobieta obdarzona jest instynktem macierzyńskim”²⁸. „Musi pod wielu względami od matki uczyć się swego własnego «ojcostwa»”²⁹.

Podleganie żony mężowi jak Kościół Chrystusowi może być tylko na zasadzie, że i mąż będzie kochał jak Chrystus i na co dzień będzie dawał swoje życie zgodnie z Ef 5, 1n. 25–33. Wtedy oboje będą realizowali polecenie: „Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej” (Ef 5, 21). A im bardziej mężczyzna nie dorasta do swojej „Chrystusowej” roli i zaniedbuje swoje obowiązki, tym bardziej kobieta musi działać i brać ster w swoje ręce³⁰. Przykładem może być Abigail (por. 1 Sm 25).

Pan Bóg powierzył kobiecie to, co miał najcenniejszego i najdelikatniejszego – człowieka: i tego małego, który jest jak miękki wosk do ukształtowania, i tego dużego. A do tego potrzeba odpowiedzialności, wytrwałości i ofiarności oraz wrażliwości i dostrzegania małych codziennych rzeczy, które mają często duże konsekwencje, a których mężczyźni nie zauważają lub lekceważą jako nieistotne. Cechą kobiety jest praktyczność. „Nastawiona jest na osobiste podtrzymywanie życia i obejmuje wszystko całościowo. Nosić, karmić, strzec, chronić, żywić, dopomagać do wzrostu – oto jej naturalne inklinacje o macierzyńskim wydzwiku. Sprawy niezwiązane bezpośrednio z życiem interesują ją przede wszystkim ze względu na ich użyteczność temu, co żywe i osobiste, nie zaś wyłącznie na nie same. [...] Tej praktycznej dyspozycji odpowiada również teoretyczna: naturalnym sposobem kobiecego poznania nie tyle jest pojęciowo-analizujący,

²⁷ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Dignitatis personae” dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, Tarnów 2008.

²⁸ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 167.

²⁹ Jan Paweł II, *List apostolski o godności i powołaniu kobiety *Mulieris dignitatem**, nr 16 (dalej: MD).

³⁰ Zakaz matriarchatu z 1 Tm 2, 12: „Nauczać zaś kobiecie nie pozwalam ani przewodzić nad mężem...”, który apostoł wydał własnym autorytetem, jest w bezpośrednim sąsiedztwie zarządzeń odnośnie do biskupa. Wtedy biskupi byli żonaci. To wyświęceni szafarze mieli nauczać i przewodzić wspólnocie, a nie ich żony.

ile raczej zmierzający do konkretnego, oglądowy i intuicyjny (wczuwający się). Ta naturalna podstawowa skłonność dopomaga kobiecie pielęgnować i wychowywać własne dzieci. Trzeba jednak pamiętać, że nie zacieśnia się ona wyłącznie do nich, lecz odnosi się także do męża i do wszystkich istot w jej zasięgu³¹.

Podobne wnioski znajdują się w cytowanym już dokumencie: „Mimo iż pewne prądy feministyczne domagają się, by kobieta realizowała się «dla samej siebie», dzięki głębokiej intuicji czuje ona, że to, co najlepsze w jej życiu, jest związane z wydawaniem na świat potomstwa, jego wychowaniem i ochroną. To intuicyjne przeświadczenie związane jest z jej fizyczną zdolnością do dawania życia. Urzeczywistniana lub tylko potencjalna, owa zdolność jest czymś, co głęboko kształtuje osobowość kobietą. Pozwala jej bardzo wcześnie osiągnąć dojrzałość, świadomość wagi życia i wynikającej z tego odpowiedzialności za nie. Rozwija w niej poczucie rzeczywistości i szacunek dla niej, co przeciwstawia się abstrakcjom, często zgubnym dla życia osób i społeczności. To ona wreszcie, nawet w najbardziej beznadziejnych sytuacjach, o czym świadczą dawne i współczesne dzieje, odznacza się jedyną w swoim rodzaju zdolnością stawiania czoła przeciwnościom, organizowania życia nawet w sytuacjach ekstremalnych, zachowania wiary w przyszłość, i na koniec, przypomina własnymi łzami o cenie każdego życia ludzkiego³²».

W Ps 139, 5 mamy obraz dziecka w łonie matki: „Ty ogarniasz mnie zewsząd i kładziesz na mnie swą rękę”. Autor natchniony porównuje Boga do brzemiennej kobiety, która nosi dziecko pod sercem i nieustannie podtrzymuje jego życie i rozwój, a cały jej organizm nastawiony jest na bycie „dla”. Można powiedzieć, że kobieta i jej macierzyństwo są doskonalszym obrazem Boga, który nieustannie podtrzymuje nas w istnieniu, i Jego Ojcostwa (Syn w łonie Ojca) aniżeli ludzkie ojcostwo, które ogranicza się do aktu poczęcia, a potem jest troską, ale pośrednią, zewnętrzną. „Bo w rzeczywistości jest On [tzn. Bóg] niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 27n). Z kolei u Oz 11, 4: „Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę – schyliłem się ku niemu i nakarmiłem je”. To obraz matki karmiącej dziecko własnym

³¹ E. Stein, *Etos zawodów kobiecych*, w: *Z własnej głębi...*, dz. cyt. s. 22.

³² KNW.WMiK 13.

mlekiem, czyli czymś, co od niej pochodzi. Bóg sam siebie do karmiącej matki porównuje, utożsamia się z nią. Jest to zapowiedź (figura, typ biblijny) przebitego boku Chrystusa, który karmi nas własnym Ciałem i Krwią, i poi Duchem Świętym (por. J 7, 37nn), zapowiedź Eucharystii, Chrztu, Bierzmowania. Macierzyństwo jest obrazem Chrystusa, który nas karmi, albo Jego śmierci za nas, aby dać nam życie, gdy matka umiera przy porodzie. Z przebitego boku Chrystusa *zrodził się* Kościół.

Stary Testament często dla określenia miłosierdzia Bożego używa wyrażenia *rahāmim*, które w swoim źródłosłowie wskazuje na miłość matczyną, bo *rahām* to łono matczyne, a liczba mnoga od tego słowa podana wyżej znaczy: wewnętrżności, miłosierdzie, litość. To jakby zrodzenie człowieka na nowo, gdy uchwyci się on wyciągniętej ręki Bożego Miłosierdzia, które chce go wydobyć z bagna grzechu, ale nie może tego zrobić wbrew jego woli. Męka Chrystusa – to rodzenie w bólach. Chrystus jest najpełniejszym objawieniem Bożego Miłosierdzia. Oczywiście teomorficzność czy chrystomorficzność, czyli stopień upodobnienia się do Boga, nie zależą od płci, ale od stopnia miłości, bo „Bóg jest Miłością” (1 J 4, 8).

W 1 Tm 2, 15 mamy napisane, że kobieta „zbawiona zaś zostanie przez rodzenie dzieci (gr. *τεκνογονία*) [zbawione będą wszystkie] jeśli wytrwają w wierze i miłości i uświęceniu z umiarem (gr. *μετὰ σωφοσύνης*; z roztropnością, rozsądkiem, opanowaniem)”. W języku polskim wyrażenie „rodzenie dzieci” mówi tylko o biologicznym wydaniu na świat potomstwa. Natomiast pojęcie „macierzyństwo” obejmuje zarówno fizyczne poczęcie i zrodzenie dziecka, jak i całą troskę o nie, cały proces wychowawczy oraz głębię uczuć, relacji i więzi międzysobowych. I to w stosunku do swoich własnych dzieci, jak i adoptowanych czy też przygarniętych, lub wychowywanych w zakładzie. Obejmuje również macierzyństwo duchowe, czy to bezpośrednio przez pracę wychowawczą i apostołat, czy to przez modlitwę i ofiarę (czym innym jest nadprzyrodzone macierzyństwo duchowe, a czym innym więzi uczuciowe).

W starożytnej grece nie było słów abstrakcyjnych, takich jak np.: macierzyństwo, ojcostwo, rodzicielstwo. Św. Paweł pisał o swoim ojcostwie duchowym: „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje” (Ga 4, 19). A więc greckie słowo *τεκνογονία*, które dosłownie znaczy „rodzenie dzieci”, można i trzeba rozumieć i tłumaczyć

jako macierzyństwo, gdyż ma taki zakres znaczeniowy³³. Do zbawienia nie wystarczy tylko dzieci urodzić, a troskę o nie zostawić innym. Dziecko jest darem i zadaniem powierzonym przez Boga, który rozwija również samych rodziców. Pewna matka, mająca trójkę dzieci zdrowych, a czwarte najmłodsze z zespołem Downa, stwierdziła, że to upośledzone dziecko najwięcej jej dało, bo wymagało od niej najwięcej poświęcenia i cierpliwości, żeby je czegokolwiek nauczyć, nawet najprostszych czynności, i dzięki temu sama bardziej rozwinęła się w miłości i w innych cnotach. Kard. Stefan Wyszyński powiedział kiedyś: „Bóg ma szczególne upodobanie do tego, co małe, nieudolne i słabe, podobnie jak matka, która zawsze najbardziej kocha to nieudane dziecko”³⁴. Co za kontrast ze zbrodniczym wynaturzeniem, jakim jest aborcja eugeniczna. Chrystusowe powiedzenie: „Kto by przyjął jedno takie dziecko w imię moje, Mnie przyjmuje” (Mt 18, 5; por. Mk 9, 37; Łk 9, 47) odnosi się również do własnych dzieci. Z kolei nieplodność zamężnych kobiet nie jest przeszkodą do zbawienia (jak by to mogło wynikać z dosłownego rozumienia słowa *τεκνογονία*), gdyż mogą zrealizować powołanie do macierzyństwa, wychowując inne dzieci.

1 Tm 2, 15 trzeba też zestawzić z 7. rozdziałem Pierwszego Listu do Koryntian, w którym św. Paweł preferuje dziewictwo. „Nie mam zaś nakazu Pańskiego co do dziewic, lecz daję radę [...] kobieta niezamężna i dziewica troszczy się o sprawy Pana, o to, by była święta i ciałem, i duchem. Ta zaś, która wyszła za mąż, zabiega o sprawy świata, o to, jak by się przypodobać mężowi. [...] Żona [...] jeżeli mąż umrze, może poślubić kogo chce, byleby w Panu. Szczęśliwszą jednak będzie, jeżeli pozostanie, jak jest, zgodnie z moją radą” (1 Kor 7, 25. 34. 39n). Dziewictwo czy wdowieństwo konsekrowane nie może być wygodnym „staropanieństwem”, ale troszczeniem się o sprawy Pana, tzn. o zbawienie swoje i innych, czyli ma być macierzyństwem duchowym.

„Wiara działa przez miłość” (Ga 5, 6). Widać to zwłaszcza w zestawieniu z dalszym ciągiem Pierwszego Listu do Tymoteusza. „Ta zaś, która rzeczywiście jest wdową, jako osamotniona złożyła nadzieję w Bogu i trwa w zanoszeniu prośb i modlitw we dnie i w nocy. [...] I to nakazuj, żeby

³³ Por. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Roma 41990, kol. 1306.

³⁴ S. Kard. Wyszyński, *Kromka chleba – wybór myśli i aforyzmów z kazań, przemówień i rozważań*, opr. Z. Peszkowski, Rzym, (brak roku wyd.), s. 59.

były nienaganne [...] Do spisu należy wciągać taką wdowę, która ma co najmniej lat sześćdziesiąt, była żoną jednego męża, ma za sobą świadectwo o dobrych czynach: że dzieci wychowała, że była gościnna [...], że zasamuconym przysłała z pomocą, że pilnie brała udział we wszelkim dobrym dziele. Młodszych zaś wdów nie dopuszczaj [do służby Kościołowi]! Odkąd bowiem znęciła je rozkosz przeciwna Chrystusowi, chcą wychodzić za mąż. Obciąża je wyrok potępienia, ponieważ złamały pierwsze zobowiązanie. Zarazem uczą się też bezczynności, krążąc po domach. I nie tylko są bezczynne, lecz i rozgadane, wścibskie, rozprawiające o rzeczach niepotrzebnych. Chcę zatem, żeby młodsze wychodziły za mąż, rodziły dzieci, były gospodyniami domu, żeby stronie przeciwnej nie dawały sposobności do rzucania potwarzy. Już bowiem niektóre zeszyły z drogi prawej” (1 Tm 5, 5. 7. 9–15). Doświadczenie wykazało, że inna jest mentalność młodej dziewczyny, która w miłości oblubieńczej wybiera Chrystusa, by całkowicie do Niego należeć i zaangażować się w Jego sprawy, a inna kobiety, która już weszła w inny tryb życia i została przez niego uformowana³⁵. „Tak jak dla dziewictwa macierzyństwo biologiczne stanowi napomnienie, że powołanie chrześcijańskie to konkretny dar z siebie dla drugiego, podobnie macierzyństwu biologicznemu dziewictwo przypomina o jego wymiarze zasadniczo duchowym: nie wystarczy fizycznie przekazać życie, by móc mówić o prawdziwym zrodzeniu człowieka. Znaczy to, że macierzyństwo może w pełni zrealizować się także tam, gdzie nie dochodzi do fizycznej prokreacji”³⁶.

Słuszne jest podkreślanie roli kobiety w rodzinie. Gdy matka źle się prowadzi, pije, jest karana więzieniem lub demoralizuje (molestuje) dziecko, skutki patologii u dzieci są głębsze, a szanse na resocjalizację, gdy wejdą na drogę przestępczą, są dużo mniejsze niż w wypadku, gdy przyczyną patologii w rodzinie jest ojciec³⁷. „Całościowo rozumiane wychowanie nowego człowieka winno zawierać w sobie dwoisty wkład rodzicielski: wkład macierzyński i ojcowski. Jednakże wkład macierzyński jest decydujący dla

³⁵ Może to być wskazówką w rozeznawaniu tzw. spóźnionych powołań bądź poranionych po przejściach, że na innej drodze będą miały większe szanse rozwijać się i dojrzewać pod względem ludzkim i duchowym.

³⁶ KNW.WMiK 13

³⁷ Por. N. Han-Ilgiewicz, *Odrębność psychiczna kobiety*, w: *Rola kobiety w Kościele...*, dz. cyt. s. 80n.

budowania podstaw nowej osobowości ludzkiej³⁸. W wielkim uproszczeniu można by powiedzieć, że jak kobieta-matka wychowa dziewczynkę, taka będzie potem kobieta, a jak wychowa chłopca, taki będzie potem mężczyzna. Sprawdza się to zwłaszcza, gdy z jakiegoś powodu brakuje ojca i syn czy córka są związani wyłącznie z matką, bo normalnie to i wpływ ojca bardzo się liczy. W Ez 18 może razić zupełne pomijanie odpowiedzialności ojca za wychowanie syna. Ale Ez 18, 9 stwierdza o ojcu: „Stosuje się do moich ustaw i zachowuje wiernie moje przykazania, [...] – wyrocznia Pana Boga”, a w samych ustawach jest: „Wpoisz je twoim synom” (Pwt 6, 7), więc w Ez 18, 9 zwarte jest również założenie, że dobrze wywiązywał się ze swoich ojcowskich obowiązków. Cały rozdział 18. Księgi Ezechiela podkreśla osobistą odpowiedzialność każdego za swoje postępowanie. Dziecka nie można zaprogramować jak komputer. Ma rozum i wolę, i ostatecznie *samo zdecyduje*, co z wychowaniem i innymi wpływami oraz z łaską Bożą zrobi, a tym bardziej – czy *wytrwa* do końca w prawości i uświęceniu. Dlatego rabin św. Paweł, znający Ez 18, nie mógł uzależniać zbawienia matki od tego, czy dzieci wytrwają. W 1 Tm 2, 15: „Zbawiona zaś zostanie przez rodzenie dzieci; [będą zbawione wszystkie], jeśli wytrwają w wierze i miłości, i uświęceniu”, zbawienie kobiet zależy zatem od wytrwania w dobrym ich samych, bo warunek, że kobiety „wytrwają w wierze i miłości i uświęceniu” zawiera w sobie i to, że dobrze wypełniały swe zadania wychowawcze również względem dorosłych już dzieci lub że nawróceniem i pokutą starały się naprawić swoje zaniedbania.

W komentarzu do 1 Tm 2, 9–15 spotkałam się z opinią, że kobieta może bardziej niż mężczyzna skłonna jest ulegać błędnym naukom i wskazaniom. Dlatego powinna cenić sobie swoje zadania domowe i macierzyńskie³⁹. Trudno zgodzić się z tym przypuszczeniem. Gdyby kobieta z natury była głupsza i naiwniejsza od mężczyzny, to wychowanie dzieci należałoby w pierwszym rzędzie powierzyć mężczyznom, bo od młodego pokolenia zależy przyszłość i los całych narodów. W kształtowaniu się charakteru i osobowości dziecka zasadnicze znaczenie mają pierwsze trzy lata życia. To, co się wtedy uformuje, bardzo trudno potem zmienić wychowaniem czy nawet świadomą pracą nad sobą. Mądrość i głupota nie zależą

³⁸ Jan Paweł II, MD..., dz. cyt., nr 18.

³⁹ Por. T. M. Dąbek, „*Nie ma już mężczyzny ani kobiety...*”, dz. cyt., s. 186.

od płci ani nawet od współczynnika inteligencji czy wykształcenia, tylko od prawości, cnoty roztropności i współpracy z łaską Bożą. Ilu jest ludzi inteligentnych i wykształconych, a przewrotnych i głupich w biblijnym znaczeniu tego słowa, lub zaślepionych. Mężczyźni nie są aż tak naiwni jak Samson w kontaktach z Dalilą (Sdz 16 4–21), widać to na co dzień w wymiarach: społecznym, politycznym czy religijnym. (Sdz 16, 4–21), ale na co dzień i w wymiarze społecznym, politycznym czy religijnym. W 2 Tm 2, 16–4, 15 kilkakrotnie jest mowa o rodzaju męskiego twórcach, szerzycielach i amatorach błędnych nauk (wymienione są dwa imiona), a tylko jednym zdaniem 2 Tm 3, 6–7 wspomniane są „kobietki obciążone grzechami” (a więc specyficzny rodzaj kobiet), które również dają się im zwodzić. Od starożytności tworzenie herezji i rozłamów w Kościele to domena mężczyzn. Z drugiej strony znaczący jest wkład kobiet w życie Kościoła i całych społeczeństw, o czym świadczy długa lista świętych.

Chrystus nie powołał do kapłaństwa żadnej kobiety, nawet swojej Matki, i nie udzielił Kościołowi władzy święcenia kobiet⁴⁰. Wykluczając kobiety ze struktur kapłaństwa hierarchicznego, nie umniejszył ich przez to, bo Teotokos przewyższa godnością wszystkich apostołów, całą hierarchię i chóry anielskie⁴¹. Zamysł Boży względem kobiety jest nieco inny niż względem mężczyzny. Kobiety mają powołanie „maryjne”, to znaczy oblubieńcze i macierzyńskie. „Mają one dawać wszystkim chrześcijanom niezastąpiony wzór i świadectwo miłości, z jaką oblubienica winna odpowiadać na miłość Oblubieńca”⁴². „Z jednej strony Maryja, jako wybrana córka Syjonu, w swej kobiecości w pełni uosabia i odmienia sytuację Izraela-Oblubienicy, oczekującego dnia swego zbawienia. Z drugiej zaś, dzięki męskości Syna poznajemy, że Jezus przyjmuje w swej Osobie wszystko to, co symbolizm starotestamentalny przypisał miłości Boga do swojego ludu,

⁴⁰ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja w sprawie dopuszczenia kobiet do kapłaństwa urzędowego Inter insigniores*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995 (dalej: DII); Jan Paweł II, *List apostolski o udzieleniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom Ordinatio sacerdotalis*, wyd. pol. „L’Observatore Romano” (1994), nr 8, s. 7–9.

⁴¹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, DII..., dz. cyt., 2; Franciszek, *Adhortacja apostołska Evangelii gaudium*, nr 104.

⁴² KNW.WMiK 16.

przedstawionej jako miłość oblubienca do oblubienicy⁴³. Tak jak udział w ojcostwie Boga przez rodzicielstwo na różny sposób jest realizowany w zależności od płci: albo przez ojcostwo, albo przez macierzyństwo, i oba są niezbędne w przekazywaniu życia, podobnie jest z udziałem w kapłaństwie Chrystusa, którego istotę stanowi ofiarna miłość rodząca do życia nadprzyrodzonego. Dla mężczyzny może to być powołanie do ojcostwa duchowego w ramach kapłaństwa hierarchicznego, a dla kobiety do szczególnego macierzyństwa duchowego w ramach kapłaństwa powszechnego wiernych, jako oblubienica Chrystusa.

Istotę kapłaństwa stanowi ofiarna miłość rodząca do życia nadprzyrodzonego, „albowiem chwałą Boga jest człowiek żyjący, a życiem człowieka jest oglądanie Boga”⁴⁴. Bóg oznajmia przez proroka Ozeasza: „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń” (Oz 6, 6). Chrystus Arcykapłan, „przychodząc na świat, mówi: «Ofiary ani daru nie chciałeś, ale mi utworzyłeś ciało; całopalenia i ofiary za grzech nie podobały się Tobie. Wtedy rzekłem: Oto idę [...] aby spełnić wolę Twoją Boże»” (Hbr 10, 5nn). A podczas Ostatniej Wieczerzy, kiedy ustanowił Eucharystię tuż przed męką: „Za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie” (J 17, 19). Apostoł pisze o swojej posłudze: „Jestem z urzędu sługą Chrystusa Jezusa wobec pogan, sprawującym świętą czynność głoszenia Ewangelii Bożej po to, by poganie stali się ofiarą miłą Bogu, uświęconą Duchem Świętym” (Rz 15, 16). „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony dopełniam niedostatki udręk Chrystusa w moim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24). „Ale jeśli i jestem wylewany (σπένδομαι) na ofiarę i publiczną służbę (ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ) wiary waszej, raduję się” (Flp 2, 17)⁴⁵. „Pośrednik musi koniecznie stać się «ofiarą», to jest właśnie tym najważniejszym wymogiem, który stawia mu realna liturgia Ukrzyżowanego”⁴⁶. „Ostatnim celem wszelkiej nowotestamentowej liturgii i wszelkiej posługi kapłańskiej jest to, by uczynić

⁴³ KNW.WMiK 10.

⁴⁴ Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 20, 7.

⁴⁵ *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994.

⁴⁶ J. Ratzinger, *Kapłan jako pośrednik i sługa Jezusa w świetle nowotestamentalnej Nowiny*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*. t. XII: *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Lublin 2012, s. 113.

cały świat świątynią i darem ofiarnym dla Boga, czyli by włączyć cały świat w Ciało Chrystusa, tak by Bóg był wszystkim we wszystkim (por. 1 Kor 15, 28)⁴⁷. „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu miłą, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej. Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu miłe i co doskonałe” (Rz 12, 1n).

Jak trafnie wyraził to kard. Josef Ratzinger, ofiara polega na przemianie człowieka. „Na tym, że on sam upodabnia się do Boga. A do Boga upodabnia się wtedy, gdy staje się miłością”⁴⁸. Z jednej strony nasza ofiara to udział w rodzeniu nas przez Chrystusa do pełni życia w Bogu, warunek otwartości na łaskę i współpracy z nią, bo jak wyraził się św. Augustyn: „Bóg stworzył nas bez nas, ale nie zbawi nas bez nas”. Z drugiej strony, to odpowiedź oblubienicy na miłość, gdyż Ef 5, 21–33 ukazuje oblubieńczy wymiar odkupieńczej miłości Chrystusa Kapłana i Żertwy do swojej Oblubienicy-Kościola. „Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby samemu sobie przedstawić Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany” (Ef 5, 25nn). Oblubieńcza miłość Chrystusa Arcykapłana jest miłością odkupieńczą i na odwrót⁴⁹. Mamy połączenie symboliki małżeństwa z ideą odkupienia oraz określenie śmierci jako momentu zaślubin Chrystusa z Kościołem⁵⁰. „Akt miłości Chrystusa został przypieczętowany Jego śmiercią”⁵¹. „Za chwilę narodzin Kościoła (por. Ef 1, 7; 2, 5. 14–16; Kol 1, 19–22) można uważać śmierć

⁴⁷ J. Ratzinger, *O istocie kapłaństwa*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia...*, t. XII, dz. cyt., s. 46.

⁴⁸ J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*. t. XI: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tłum. W. Szymona, Lublin 2012, s. 610n.

⁴⁹ „Ta oblubieńcza miłość Odkupiciela – a zarazem odkupieńcza miłość Oblubienicy – owocuje we wszystkich «darach hierarchicznych i charyzmatycznych», w które Duch Święty «uposaża» Kościół i «przy ich pomocy nim kieruje» (por. KDK 4)” – *Refleksje modlitewne Jana Pawła II*, zebrał i opr. T. Bartel, Kraków–Warszawa 1985, s. 71.

⁵⁰ Por. A. Ból, *Charakter relacji pomiędzy małżeństwem a przymierzem Chrystusa z Kościołem na podstawie Ef 5, 21–33*, w: „*Utwierdzaj swoich braci*” (Łk 22, 32), red. T. Dąbek, Kraków 2003, s. 165

⁵¹ Por. A. Ból, *Charakter relacji pomiędzy małżeństwem a przymierzem Chrystusa z Kościołem na podstawie Ef 5, 21–33*, w: „*Utwierdzaj...*”, dz. cyt., s. 163.

krzyżową Chrystusa. Późniejsza egzegeza patrystyczna, która ukazała ideę narodzin Kościoła z przebitego boku Chrystusa na przykładzie stworzenia Ewy z boku śpiącego Adama, dobrze odczytała podtekst biblijny Ef 5, 21–33, czyli rajską scenę, do której wyraźnie pod koniec perykopy nawiązuje autor Listu do Efezjan, przytaczając Rdz 2, 24. Znana Pawłowa analogia Adam-Chrystus (por. 1 Kor 15) zostaje rozszerzona o typ Ewa-Kościół⁵². „Nowe Przymierze, które dokonało się przez wylanie Krwi Chrystusa na Kalwarii, w teologii Pawłowej przedstawione zostało jako moment zaślubin Mesjasza z Kościołem jako nowym Izraelem, ludem nowego i wiecznego przymierza”⁵³.

Podobnie pisze kard. Ratzinger, komentując J 19, 30–37: „Z jego Ewangelii wynika, że Jezus umarł dokładnie o tej godzinie, kiedy w świątyni zabijano baranki paschalne na święto Paschy. Ten właśnie moment śmierci uwidacznia, że On jest rzeczywistym Barankiem paschalnym, że składanie baranków w ofierze zakończyło się, ponieważ przyszedł prawdziwy Baranek. Na określenie boku Jezusa, który zostaje otwarty, Jan użył tego samego słowa, które znajduje się w historii stworzenia, w opisie stworzenia Ewy, słowa tłumaczonego zazwyczaj jako «żebro» Adama. W ten sposób Jan zaznacza, że Jezus jest nowym Adamem, który zstępuje w noc śmiertelnego snu, tej nocy dając początek nowej ludzkości. Z Jego boku, z boku otwartego w miłosnym oddaniu się, tryska źródło użyźniające całą historię. Z ofiary śmierci Jezusa wypływają krew i woda, Eucharystia i chrzest jako źródło nowej wspólnoty. Otwarty bok jest miejscem, z którego rodzi się Kościół, z którego wywodzą się sakramenty tworzące Kościół. [...] Dla ustanowienia Eucharystii nie wystarcza sama Ostatnia Wieczerza. Słowa, które podczas niej wypowiada Chrystus, są bowiem w istocie antycypacją Jego śmierci, przeobrażeniem śmierci w wydarzenie miłości”⁵⁴. Eucha-

⁵² Por. A. Ból, *Charakter relacji pomiędzy małżeństwem a przymierzem Chrystusa z Kościołem na podstawie Ef 5, 21–33*, w: „*Utwierdzaj...*”, dz. cyt., s. 164.

⁵³ Por. A. Ból, *Charakter relacji pomiędzy małżeństwem a przymierzem Chrystusa z Kościołem na podstawie Ef 5, 21–33*, w: „*Utwierdzaj...*”, dz. cyt., s. 165.

⁵⁴ J. Ratzinger, *Eucharystia: centrum Kościoła*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia...*, t. XI, dz. cyt., s. 298n. U wszystkich synoptyków w opisach ustanowienia Eucharystii: Mt 26, 27; Mk 14, 24 i Łk 22, 20 jest imiesłów czasu teraźniejszego strony bierno-zwrotnej: ἐκχυνόμενον odnośnie do krwi i kielicha nowego przymierza, czyli jest to krew teraz „wylewająca się” lub „wylewana”. Podobnie w Łk 22, 19 jest ciało teraz „dające się” lub „wydawane”, „za was” (διδόμενον – imiesłów czasu teraźniejszego strony bierno-zwrotnej). Czas teraźniejszy ukazu-

rystia jest źródłem i szczytem życia Kościoła⁵⁵ również w tym sensie, że uobecniając Golgotę, uobecnia też narodziny Kościoła.

W anaforzcie św. Jana Chryzostoma kapłan modli się: „Prosimy i błagamy, byś na nas i na ofiarowane dary zesłał Twego Świętego Ducha”. W czasie konsekracji chleba słowa Chrystusa: „To jest Ciało Moje” można odnieść w pewnym sensie również i do Jego Mistycznego Ciała, do wiernych⁵⁶. Słowa te, uobecniając śmierć z miłości, uobecniają zaślubiny Chrystusa-Głowy z Oblubienicą-Kościółem, z którą staje się przez przyjmowaną Eucharystię jednym ciałem – przypominają stwierdzenie Adama z Rdz 2, 23: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała”. W sprawowaniu Eucharystii, która jest uobecnieniem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa oraz antycypacją eschatologicznej ucztę Godów Baranka (por. Ap 19, 9)⁵⁷, kobieta nie może uosabiać Chrystusa-Oblubieńca wobec Oblubienicy Kościoła-Matki, działając jako kapłan *in persona Christi*, bo to jest sprzeczne z jej naturą oblubienicy i matki. Kobieta konsekrowana personifikuje Kościół oddający się w zaślubinach z Chrystusem, który go ofiarowuje Ojcu wraz ze Sobą, a jej miłość oblubieńcza oraz macierzyństwo duchowe stanowią realizację kapłaństwa powszechnego (por. 1 P 2, 5. 9), co było także znamienne np. dla św. Teresy z Lisieux. Eucharystia jest „spotkaniem z Chrystusem, obecnym w sposób realny przez najwyższy akt miłości, dar samego siebie, rodzący życie”⁵⁸ i jednoczący z Nim w jedno Ciało, owocąjącą duchową płodnością. Pomysły ordynacji kobiet są równie absurdalne i sprzeczne z wolą Bożą.

Jezus z krzyża powierzył Kościół wraz z hierarchią macierzyńskiej miłości swojej Matki. Jej zadaniem jest współpracować w dziele zbawienia,

je, że pierwsza Msza, którą Chrystus odprawił w Wieczerniku, jest tą samą ofiarą, którą złożył na Golgocie i którą sprawuje teraz na ołtarzach. Warto zauważyć, że w językach hebrajskim i aramejskim imiesłów jest używany w funkcji czasu teraźniejszego.

⁵⁵ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o Liturgii Świętej Sacrosanctum concilium*, nr 10.

⁵⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, III, q. 80, a. 4: „Podwójna jest rzeczywistość (res) tego sakramentu [...] tym, co oznaczane i w nim zawarte, jest sam Chrystus; tym, co oznaczane i w nim nie zawarte, jest Mistyczne Ciało Chrystusa, którym jest wspólnota świętych”.

⁵⁷ „Mamy tu więc do czynienia z ucztą łączącą dwa wymiary, tak jak są dwa słowa, które ją określają: Gody, czyli wymiar oblubieńczy, i: Baranka, czyli wymiar ofiarny” – E. Wiater, *Kościół-Oblubienica w Apokalipsie św. Jana*, w: „*Utwierdzaj...*”, dz. cyt., s. 190.

⁵⁸ Franciszek, *Encyklika o wierze Lumen Fidei*, nr 44.

by dusze otwierały się na łaskę jak dobry łotr, i prowadzić je do świętości. Jest to rola Niewiasty z Rdz 3, 15: „Wprowadzam nieprzyjaźń pomiędzy ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono [dosł. On] zmiążdży ci głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę”. „Dzisiejsza egzegeza przyjmuje, że termin $\eta\psi\lambda\lambda\eta$ (*hā'isšā(h)*) w Rdz 3, 15 w sensie literalnym oznacza Ewę, w sensie pełniejszym albo typycznym oznacza Maryję. Bezpośrednie odnośnienie Protoewangelii wprost do Maryi jest błędem egzegetycznym”⁵⁹. Byłoby tak, gdyby autorem Rdz 3 był sam Adam, krótko po wygnaniu z raju. Natomiast autor natchniony żył tysiące lat (według jego rachuby) po Adamie i *patrzył z perspektywy ekspansji zła*, która nastąpiła w dziejach ludzkości (co ukazują następne rozdziały Księgi Rodzaju), a nawet w samym narodzie wybranym (nie mógł więc mieć na myśli zbiorowego znaczenia zaimka osobowego *hū'* – on), gdzie na obiecane go Wybawiciela ciągle oczekiwano. Nie ma też nic dalej w Księdze Rodzaju, żeby Ewa odznaczała się po upadku szczególną nieprzyjaźnią do szatana⁶⁰. Ponadto Bóg, po przekłęciu węża w obecności Adama i Ewy, nie mówi do węża: „Wprowadzam nieprzyjaźń pomiędzy nasienie twoje i nasienie ich”, tylko z emfazą wymienia samą Niewiastę i jej „nasienie” (Potomka, potomstwo), a ojciec został zupełnie pominięty. To jest nietypowe dla semickiej mentalności autora natchnionego, w której mężczyzna-ojciec był ważniejszy od kobiety, nad którą dominował (w rodowodach są sami mężczyźni, a kobiety tylko sporadycznie). Widać tu wyraźnie wpływ Ducha Świętego – głównego Autora Biblii. Dopiero w następnym wierszu 16. Bóg zwraca się bezpośrednio do Ewy. To wszystko by wskazywało, że autor natchniony, używając rodzajnika w *hā'isšā(h)*, wprowadza nową postać, ale jednocześnie wskazuje, że jest ona związana z pramatką Ewą i z całym rodzajem niewieścim. Obiecany Potomek – Zwycięzca nie pojawia się w jakiś nadzwyczajny sposób jak w pogańskich mitach i legendach z piany morskiej itp., tylko się narodzi. Autor natchniony chce powiedzieć, że walka dobra ze złem w człowieku i z kusicielem, która rozpoczęła się w raju i trwa w całej ludzkości i w narodzie wybranym, zostanie ostatecznie wygrana dzięki obiecанemu Zwycięzcy, który się narodzi z konkretnej

⁵⁹ R. Tetela, *Biblijne zapowiedzi roli Maryi*, w: „*Utwierdzaj...*”, dz. cyt., s. 75.

⁶⁰ Por. S. Łach *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, excurs III.

Niewiasty i zmiądzły głowę kusiciela. Św. Edyta Stein tekst Rdz 3, 15 interpretuje jako szczególne powołanie do walki ze złem, nie tylko Matki Bożej, ale i każdej kobiety⁶¹. Konsekwencją grzechu pierworodnego było zapanowanie prawa silniejszego zamiast prawa miłości. Trzeba to teraz zmieniać, zwyciężając prawo siły prawem miłości, czego dokonał Chrystus na krzyżu. Św. Paweł powie: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj!” (Rz 12, 21). „Powierając apostoła Jana swej Matce, Ukrzyżowany zachęca swój Kościół, by uczył się od Maryi, na czym polega tajemnica miłości, która zwycięża”⁶².

Niepokalane Poczęcie nie było zasługą Maryi, ale dziełem Boga ze względu na przewidziane Odkupienie przez Chrystusa, czyli było to już zmiążdzenie głowy węża przez Potomka (Rdz 3, 15). Sama Niepokalana funkcję Niewiasty z Protoewangelii zaczęła aktywnie pełnić od pierwszej chwili swojego świadomego przyłgnięcia do Boga całą swoją duszą i sercem. Było to przyłgnięcie małego dziecka intuicyjnie wyczuwającego miłość i sacrum udzielającego się Boga. To oddanie się Bogu było już zwycięstwem nad szatanem i utwierdzeniem w łasce, w której Maryja stale wznosiła, aż do całkowitego poświęcenia się Bogu nade wszystko umiłowanemu w dziewictwie, za cenę znoszenia hańby w oczach ludzi jako bezdietna. Jak sama wyznała, Bóg: „Wejrzał na uniżenie Służebnicy swojej” (Łk 1, 48). Patriarcha Jakub kochał Rachelę, a jednocześnie miał trzy inne żony. Dla kochającej kobiety coś takiego jest niemożliwe, bo jej oddanie się w miłości jest całkowite i wyłączone. W przeciwnym razie żyłaby w wewnętrznej sprzeczności i rozdarciu. Wynika to z tego, że – jak słusznie zauważa Edyta Stein⁶³ – kobieta ma głębsze niż mężczyzna doświadczenie swojego ciała i bardziej się z nim identyfikuje. W życiu wewnętrznym im większe jest oddanie siebie, całej swojej istoty i wszystkiego Bogu, tym większa otwartość i dyspozycyjność na działanie łaski. Niepokalana, Pełna Łaski (Łk 1, 28), miała szczególną relację z Bogiem i wrażliwość na działanie Ducha Świętego. „Ewangelie ani inne pisma Nowego Testamentu nie informują nas o tym momencie, w którym Maryja podjęła decyzję pozosta-

⁶¹ Por. E. Stein, *Zawód mężczyzny i kobiety według natury i łaski*, w: *Edyty Stein refleksje o kobiecie*, oprac. M.A. Meyer, tłum. J.I. Adamska, Borne Sulinowo 2005, s. 28.

⁶² KNW.WMiK 16.

⁶³ E. Stein, *Życie kobiety chrześcijańskiej*, w: *Kobieta jej zadania...*, dz. cyt. s. 54.

nia dziewicą. Jednakże z pytania skierowanego do anioła jasno wynika, że w momencie zwiastowania ta decyzja była w Niej mocno ugruntowana⁶⁴. „W momencie zwiastowania Maryja znajdowała się w sytuacji narzeczony. Można zatem zapytać, dlaczego zgodziła się na zaręczyny, jeśli wcześniej podjęła decyzję, że pozostanie na zawsze dziewicą. Łukasz jest świadom tej trudności, ale ogranicza się do przedstawienia sytuacji, bez podania wyjaśnień. Fakt, że Ewangelista ujawnia zamiar Maryi pozostania dziewicą, lecz mimo to przedstawia Ją jako oblubienicę Józefa, jest znakiem historycznej wiarygodności obydwu informacji. Można zakładać, że między Józefem a Maryją już w momencie zaręczyn było porozumienie co do przyszłego życia w dziewictwie. Duch Święty, który zainspirował Maryję do wyboru dziewictwa [...] mógł przecież wzbudzić również w Józefie ideał dziewictwa⁶⁵. Maryja nie byłaby *Virgo Prudentissima* – Dziewicą Najroztropniejszą (jak określa Litania Loretańska o NMP), gdyby nie upewniła się przed zawarciem umowy małżeńskiej, że kandydat zaakceptuje Jej postanowienie. Gdyby św. Józefowi nie odpowiadało dziewicze małżeństwo, po prostu by się wycofał, tak jak chciał to uczynić, gdy się dowiedział o brzemienności Maryi (Mt 1, 19), aby umożliwić Jej małżeństwo z ojcem dziecka. Bóg przez anioła ani Maryi, ani Józefowi nie zabraniał pożycia małżeńskiego. A jednocześnie wieczyste dziewictwo Maryi jest dogmatem, do którego Duch Święty wcześniej doprowadził Kościół (por. J 16, 12n). To świadczy o tradycji, że ich decyzja o dziewiczym małżeństwie była dobrowolna, a nie narzucona im przez Boga wbrew ich pierwotnym planom. Anioł nie musiał pouczać św. Józefa, by nie korzystał z praw małżeńskich.

W zwiastowaniu Oblubienica Ducha Świętego, poczynając Głowę Kościoła, stała się Jego Matką i pierwszym członkiem Mistycznego Ciała, które od tej chwili zaczęło rozwijać się jak dziecko w łonie. Jak wiara Abrahama dała początek ludowi Starego Przymierza, tak z wiary Maryi począł się Kościół. „W wierze Maryi, już przy Zwiastowaniu, a ostatecznie u stóp Krzyża na Golgocie, otwarła się na nowo po stronie człowieka

⁶⁴ Jan Paweł II, Katecheza środowa 7 sierpnia 1996, w: Jan Paweł II, *Katechezy Maryjne*, Częstochowa 1998, s. 135.

⁶⁵ Jan Paweł II, Katecheza środowa 21 sierpnia 1996, w: Jan Paweł II, *Katechezy Maryjne*, Częstochowa 1998, s. 138n. Zob. też: A. Jankowski, *Blżej Bogarodzicy. Studia z mariologii biblijnej*, Kraków 2004, s. 40nn, 162n.

owa wewnętrzna przestrzeń, w której Przedwieczny Ojciec może «napęlić nas wszelkim błogosławieństwem duchowym»: przestrzeń «Nowego i Wiecznego Przymierza». Przestrzeń ta trwa nadal w Kościele⁶⁶. Jezus potrzebował pośrednictwa swojej Matki, by napęlić Duchem Świętym św. Jana Chrzciciela i włączyć go do swojego Kościoła⁶⁷ wraz ze św. Elżbietą, Zachariaszem, św. Józefem, św. Symeonem i św. Anną. Na weselu w Kanie (J 2, 1–11) Maryja ukazuje się jako Matka Kościoła, która „swata” swojego Syna z Kościołem-Oblubienicą, mówiąc: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 1, 5). W efekcie Jezus „objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (J 2, 11). Słudzy są tu przedstawicielami laikatu, a uczniowie przyszłej hierarchii. Jezus, zwracając się do Matki: „Niewiasto” (J 2, 4), chciał dać do zrozumienia swoim uczniom, którzy to słyszeli, że nie jest Ona tylko zwykłą mamą jak każda inna, ale że jest tą zapowiedzianą w Rdz 3, 15 Niewiastą, która miała porodzić Mesjasza, i że ich wspólną sprawą jest „Jego godzina”, a nie dobrobyt i mesjanizm polityczny⁶⁸. Oczywiście uczniowie zrozumieli to dopiero po zmartwychwstaniu, w kontekście słów: „Niewiasto, oto syn Twój. [...] Oto Matka twoja” (J 19, 26n), wypowiedzianych z Krzyża, kiedy dokonywały się zaślubiny z rodzącym się Kościołem. Św. Jan Apostoł reprezentował wtedy hierarchię, a kobiety i nawrócony łotr – laikat⁶⁹. Współpraca Matki trwa-

⁶⁶ Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Mater*, nr 28 (dalej: RM).

⁶⁷ Słowa Jezusa: „Amen, mówię wam, nie zbudził się wśród zrodzonych z kobiet większy (od) Jana Chrzciciela. Zaś mniejszy w królestwie niebios większy (od) niego jest” (Mt 11, 11; *Grecko-polski Nowy Testament...*, dz. cyt.) na ogół są interpretowane jako ukazanie wyższości Nowego Przymierza nad Starym, jakoby św. Jan nie należał jeszcze do Kościoła i do ekonomii łaski. Ale przeczy temu następnym werset: „Od zaś dni Jana Chrzciciela aż do teraz królestwo niebios gwałtowi ulega i gwałtownicy porywają je” (Mt 11, 12; *Grecko-polski Nowy Testament...*, dz. cyt.). Jan przewodził tym „gwałtownikom” jako pierwszy. Można powiedzieć, że Chrystus, przyjmując chrzest i zanurzając się w wodzie Jordanu, wziął na siebie – by je zgładzić – grzechy tych, którzy je „zostawili”, przyjmując chrzest od Jana. Posłannictwo Jana Chrzciciela należy już do realizacji figur (typów biblijnych) i obietnic ST. Jan jest *Nowym Eliaszem* – jak Chrystus Nowym Mojżeszem, a Maryja Nową Ewą. Słowa Chrystusa w Mt 11, 11 ukazują różnicę między życiem doczesnym w łasce, a uwielbionym w niebie. „Obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3, 2).

⁶⁸ Maryja tego Jezus nie musiał uczyć, bo z pewnością rozmawiali w Nazarecie o proctwie Symeona i pieśniach o cierpiącym Słudze Jahwe z Księgi Izajasza.

⁶⁹ Maryja jest figurą (typem) Kościoła jako Matka Chrystusa i Oblubienica Boga. Maryja jest matką Jezusa nie tylko w sensie duchowym, zgodnie z Jego słowami, że „kto

ła przez całe ziemskie życie Chrystusa do narodzin Kościoła na Krzyżu⁷⁰ i potem w Wieczerniku, gdy oczekiwał na zesłanie Ducha Świętego, by zacząć głosić światu Ewangelię, i ciągle Bóg Jej potrzebuje, by docierać do ludzkich dusz.

Polski misjonarz, dominikanin, który 21 lat przepracował w Japonii, opowiadał⁷¹, że w tym niechrześcijańskim kraju nie można zaczynać od mówienia o Bogu jako ojcu, bo będzie to zupełnie fałszywie zrozumiane. Japończykom ojciec kojarzy się z despotycznym samurajem dzierżącym władzę nad żoną i dziećmi. Często są tam przypadki, że ojcowie wykorzystują seksualnie własne córki. Jak ojciec straci pracę, to porzuca rodzinę i żyje na ulicy albo popełnia samobójstwo, albo likwiduje całą rodzinę (zamyka żonę i dzieci w samochodzie i popełnia *murisindziu*). Natomiast obraz matki z dzieckiem na ręku to jest uosobienie dobroci, troski, miłości. Dlatego w Japonii trzeba zaczynać od Matki Bożej, by móc mówić o miłości Boga, że jest On Miłością, i naprostowywać pojęcie ojcostwa. W Polsce podobną sytuację miała zakonnica przygotowująca dzieci do pierwszej Komunii św. Jeden chłopczyk zawziął się w sobie i nie chciał wymawiać pierwszych dwu słów w modlitwie *Ojcze nasz*. Okazało się, że miał okropnego ojca, który pił, bił i robił piekło w domu. Dla dziecka przyrównanie dobrego Boga do kogoś takiego było najgorszą zniewagą. Niestety, w naszej chorej cywilizacji również obraz kobiety-matki w świadomości ludzkiej jest coraz bardziej zagrożony wypaczeniem.

Kard. Stefan Wyszyński powiedział kiedyś godne uwagi słowa: „Jeżeli świat kobiecy, który dochodzi do głosu w różnych dziedzinach życia, nie dopuści do wynaturzenia tego, co jest najwyższą jego godnością i najszla-

pełni wolę Bożą, ten jest Mi bratem, siostrą i matką” (Mk 3, 35), bo przez upodobnienie do Chrystusa „rodzi” Go w sobie i w innych, ale dosłownie, fizycznie. Jej relacja z Synem (doskonale z Nim zjednoczenie) jest macierzyńska, a nie oblubieńcza. W mistycznym Ciele Chrystusa, Kościele-Oblubienicy jest również miejsce dla Jego Matki, dla Teotokos będącej Oblubienicą, ale Ducha Świętego, który jest „duszą” Kościoła.

⁷⁰ „Trudny rys maryjny w obrazie *Niewiasty obleczonej w słońce*, wyrażony w słowach: *woła, cierpiąc bóle i męki rodzenia* (Ap 12, 2), realizuje się w pełni w tym właśnie macierzyństwie bolesnym pod krzyżem, odmiennym od fizycznego. Jako Nowa Ewa, a więc o wiele doskonalsza *Matka wszystkich żyjących* (Rdz 3, 20), Maryja zamyka w sobie ludzkość doznającą skutków Odkupienia” – A. Jankowski, *Bliżej Bogarodzicy...*, dz. cyt. s. 116.

⁷¹ J. Mendyka, *Japonia woła o Zbawiciela – rozmowa z Julianem Różyckim OP, misjonarzem w Japonii*, „Światło Narodów” 26 (2006), nr 3 (142), s. 49–68.

chętniejszym, najtrwalszym wkładem – macierzyństwa – mamy nadzieję na odrodzenie kultury, na to, aby była bardziej ludzka⁷². „Jeżeli kobieta na każdym odcinku życia – w rodzinie, w pracy zawodowej, społecznej, publicznej – będzie działała według natury kobiecej, wtedy nieludzki świat stalowych potęg zamieni się w ludzki świat otwartych macierzyńskich ramion⁷³. Oczywiście jeśli nie będzie ulegać presji i pokusie, by być tylko kolorową lalką albo małpować mężczyzn. Kard. Ratzinger stwierdził kiedyś: „Przechodzą mnie ciarki, gdy patrzę, jak próbuje się z kobiet robić żołnierzy, jak kobiety, które były przecież strażniczkami pokoju, które były przeciwstawą awanturniczości i wojowniczości mężczyzn, gonią z karabinami maszynowymi i pokazują, że potrafią być tak samo wojownicze. Albo że mają «prawo» pracować na ciężarówce czy w kopalni – w imię równości narzucamy im wszystko, czego nie powinniśmy im oferować – właśnie z szacunku dla ich wielkości, dla ich inności, dla ich szczególnej godności. [...] Maskulinizując kobietę, ściągamy ją w dół – w popoliłość⁷⁴. „Inkarnacja Ducha, która jest cechą szczególną człowieczeństwa, która decyduje o wyjątkowości stworzenia Bożego, jakim jest człowiek, objawia się w kobiecie w o wiele bardziej radykalny i jednoznaczny sposób niż w mężczyźnie. [...] Za maską emancypacji [...] ukryta jest całkowita asymilacja i negacja prawa bycia kobietą i tak bycia w najwyższy sposób człowiekiem⁷⁵.

Sam Bóg zapragnął rozwijać się pod sercem matki, zapragnął macierzyńskiej troski i czułości. Chciał się bawić i pieścić jak dziecko. Maryja osłaniała Go swoim łonem, ramionami i współcierpiącą miłością przed oziębłością swoich, którzy Go nie przyjęli (por. J 1, 11). Sercem Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa jest Eucharystia. Adoracja, wynagradzanie miłością za obojętność i zniewagi, jakich doznaje, kojarzy się z osłaniającym żebrzem, które jest blisko serca Oblubieńca i z niego czerpie. „Miłosne poddanie i oddanie Bogu, który jest Miłością, będące jednocześnie sposobem spełnienia własnej istoty, przedstawia najwyższe wypełnienie wszelkich dążeń kobiety – jej przeznaczenie. Lepiej: jest najwyższym wypełnieniem

⁷² S. Kard. Wyszyński, *Kromka chleba...*, dz. cyt. s. 34.

⁷³ S. Kard. Wyszyński, *Kromka chleba...*, dz. cyt. s. 67.

⁷⁴ „Bóg i świat – wiara i życie w dzisiejszych czasach...”, dz. cyt., s. 75n.

⁷⁵ J. Ratzinger, *Kapłaństwo mężczyzny – naruszenie praw kobiety?*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia...*, t. XII, dz. cyt., s. 128.

przeznaczenia człowieka, na które kobieta, zgodnie ze swą specyficzną naturą odpowiada z żywszym wyczuciem i bardziej bezpośrednio... Na ogół w zakonniku dominuje typ «alter Christus» – drugi Chrystus, u zakonnicy «sponsa Christi» – oblubienica Chrystusa⁷⁶.

Tylko Niepokalana Oblubienica Ducha Świętego doskonale wypełniła Boży zamysł względem kobiety i Kościół od wieków odnosił do Niej te same słowa co do Boskiej Mądrości Wcielonej: „Jesteś odbłaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci” (Mdr 7, 26).

„Kobiecość istotnie stanowi szczególną więź z Matką Odkupiciela. [...] postać Maryi z Nazaretu rzuca światło na kobietę jako taką przez sam fakt, że Bóg w tym wzniosłym wydarzeniu Wcielenia Syna zawierzył się wolnej i czynnej posłudze niewiasty. Można zatem stwierdzić, że kobieta, spoglądając na Maryję, odkrywa w Niej sekret godnego przeżywania swojej kobiecości i prawdziwego realizowania siebie⁷⁷. Przez dziewictwo i macierzyństwo (zarówno duchowe, jak i fizyczne) „kobieta w sposób tylko dla niej możliwy reprezentuje wyżyny bycia człowiekiem⁷⁸”.

⁷⁶ E. Stein, *Życie kobiety chrześcijańskiej*, w: *Kobieta jej zadania...*, dz. cyt., s. 73n.

⁷⁷ Jan Paweł II, RM..., dz. cyt., nr 46.

⁷⁸ J. Ratzinger, *Kapłaństwo mężczyzny...*, dz. cyt., s. 127.

Kazimierz Bator

Jezus a kobiety

Nowatorstwo postawy Jezusa wobec kobiet

Przeglądając karty Ewangelii, można odnieść wrażenie, że Jezus obalił wiele religijnych praw dotyczących kobiet. I w rzeczywistości tak było. Jednak trzeba również przyznać, że musi nam towarzyszyć takie wrażenie, gdy chcemy postępować drogą, którą On wytyczył. Chrystus konsekwentnie traktował kobietę i mężczyznę jako równych, naruszając w ten sposób wiele starotestamentowych regulacji głoszących nierówność płci. Jezus sprzeciwił się ślepeму podążaniu za rozwiązaniami kwestii kobiecej wypracowanymi przez trzy główne fronty w religii Mojżeszowej w tamtych czasach: Esseńczyków, Faryzeuszy i Saduceuszy. Metzger i Coogan nazwą działalność Jezusa rewolucyjną, powtarzając to, co przed nimi napisał Zimmermann: „The action of Jesus of Nazareth towards women were therefore revolutionary”¹.

Rewolucja Jezusa w kwestiach kobiecych dotyczyła zachowań:

- Ignorowania rytualnego prawa nieczystości, czego przykładem jest spotkanie z kobietą cierpiącą na krwotok przez 12 lat.
- Rozmowy z obcymi kobietami. Jan opisuje sytuację² rozmowy z kobietą z Samarii, z osobą, która z punktu widzenia prawa była podwójnie nieczysta – gdyż była obca i była kobietą. Mateusz opisuje drugi

¹ B.M. Metzger, M.D. Coogan, *The Oxford Companion to the Bible*, New York 1993, s. 806; por. H. Zimmermann, *Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung*, Stuttgart 1973, s. 7.

² Por. J 4, 7 – 5, 30.

przypadek³ spotkania z obcą kobietą kananejską. Pomimo że Jezus określił obcych jako „psy”, rozmawia z nią i leczy jej córkę.

- Nauczania kobiety, co również było sprzeczne z nauką hebrajską.
- Używania terminologii wskazującej na równość kobiety i mężczyzny. Jednym z najciekawszych zwrotów Jezusa, który możemy znaleźć w Biblii tylko raz, jest określenie pewnej kobiety cierpiącej z powodu opętania „córką Abrahama”. Potwierdza to Tomasz M. Dąbek, pisząc: „Zaszczytny tytuł «córka Abrahama» podkreśla prawo kobiety do dziedzictwa i udziału w obietnicach narodu wybranego”⁴. W ten sposób Jezus wyraził przekonanie, że kobiety równe są wobec mężczyzn – synów Abrahama, jak zwykli zwać siebie religijni Żydzi.

W opinii Franka Danielsa to sformułowanie było w pewien sposób nobilitacją, wywyższeniem kobiety. Pisze on tak, wskazując na wyjątkowość i niepowtarzalność tego określenia na stronach Biblii: „The expression ‘son of Abraham’ was commonly used to respectfully refer to a Jew, but ‘daughter of Abraham’, was an unknown parallel phrase... It occurs nowhere else in the Bible. It seems to be a designation created by Jesus”⁵.

W Ewangelii Łukasza odnajdziemy fragment zatytułowany: „Sąd Jezusa o współczesnych”⁶, w którym Nauczyciel przedstawia mowy broniące tego, co robi, nazywając tych, którzy nie wątpią w Niego, dziećmi mądrości. Nie ma i tu rozgraniczenia na kobietę i mężczyznę.

- Uznawania kobiet w swoim najbliższym otoczeniu. Również u Łukasza znajdziemy opis najbliższego otoczenia Chrystusa⁷. Prócz dwunastu apostołów szły za Nim kobiety (Maria Magdalena, Zuzanna, Joanna i wiele innych). Możemy przypuszczać, że duże grono spośród Jego bliskich naśladowców to kobiety.
- Wiele kobiet wytrzymało przy Nim aż do Jego śmierci.
- Objawił się po Zmartwychwstaniu najpierw kobietom. W tym miejscu znów wracamy do ważnej sprawy kobiecego świadectwa.

³ Por. Mt 15, 22–28.

⁴ T.M. Dąbek, „Nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). *Biblia o godności i powołaniu kobiety*, Kraków 2012, s. 160.

⁵ F. Daniels, *The Role of Woman in the Church*, por. <https://www.friktech.com/rel/women.pdf> (dostęp 01.10.2019).

⁶ Zob. Łk 7, 31–35.

⁷ Zob. Łk 8, 1–13.

- Często wypowiadał się o kobietach i przywoływał je jako przykład w swych przypowieściach i mowach.
- Sprawa wdów nie była Mu obca.
- Odmienne postawę od współczesnych prezentował Jezus również w kwestii rozwodów. Sprawa rozwodów była prosta. Za czasów Jezusa mężczyzna dawał kobiecie list rozwodowy i mógł się rozwieść, a kobieta nie miała w ogóle praw do rozwodu. Jezus traktował i żonę, i męża na równi. W Ewangelii św. Marka⁸ odrzucił wyraźnie żydowską tradycję rozwodową, ustawiając wszystko tak, jak to miało miejsce na samym początku.

Aby jednak oddać całość obrazu postawy Jezusa w kwestii kobiecej i Jego nowatorstwa, trzeba przywołać także te fragmenty, które rzucają cień i ujmują rewolucyjności postawie Jezusa. Pierwsza rzecz to sposób, w jaki Jezus wybierał swoich uczniów. Jasnym jest, że wśród apostołów nie było kobiet. Ewangelie nic nie wspominają także, by wśród wybranych później siedemdziesięciu uczniów były kobiety. W wielu przypadkach uczniami byli mężczyźni, chociaż w następnym paragrafie postaram się pokazać, że w innych wypadkach były nimi także kobiety.

Usprawiedliwieniem dla takiej postawy Nauczyciela może być, po pierwsze, fakt, że w trosce o dobro rodzin Jezus starał się wybierać tych, którzy byli wolni od obowiązków rodzinnych. Jak wiemy, w społeczności Izraela kobieta była wysoce obciążona obowiązkami rodzinnymi⁹. Poza tym w kulturze żydowskiej pierwszych wieków oficjalne podróżowanie i pokazywanie się w towarzystwie niezamężnych kobiet przysporzyłoby Jezusowi i Jego uczniom wiele krytyki oraz opóźniałoby, o ile nie uniemożliwiałoby, recepcję Jego nauki. Publiczne nauczanie mogłoby być niemożliwe. Jak widać, Jezus także stosował się na ogół do panujących zwyczajów, jeśli nie były wprost złe.

Drugi fragment, który wzbudza nasze wątpliwości, każe się zastanowić nad powściągliwością w ukazywaniu przez Jezusa niesprawiedliwości praktyki, o której wspomina Marek w 12. rozdziale¹⁰. Chodzi o prawo lewiratu. Z treści tego prawa wynikało, że kobieta nie może odmówić

⁸ Zob. Mk 10, 11–12.

⁹ Por. P. Ketter, *Chrystus a kobiety*, Warszawa 1948, s. 384.

¹⁰ Zob. Mk 12, 18–27.

poślubienia żadnego z braci zmarłego męża. Jezus nie potępia tej praktyki – przynajmniej żaden z Ewangelistów nie zanotował, żeby Jezus potępiał ten zwyczaj. Niemniej jednak Chrystus przez to, co uczynił, a co jasno zostało udokumentowane na kartach Ewangelii, dał nam do zrozumienia, że przed Bogiem kobieta i mężczyzna stają jako równi ludzie. Kobieta i mężczyzna są równi w honorze i łasce. Zostali obdarzeni tymi samymi darami i mają podobne obowiązki.

1. 1. Jezus pozwalał, by kobiety Go dotknęły

Jezus traktował kobiety inaczej niż było to w zwyczaju. Wspominaliśmy już wcześniej o podziale, który istniał w świątyni jerozolimskiej. Żydzi odseparowali kobiety na dziedzińcu kobiet. W niektórych przypadkach, aby uchronić siebie od nieczystości, pobożny Żyd nie mógł dotykać kobiety. Chodziło tu przede wszystkim o nieczystość kobiety po urodzeniu dziecka lub w czasie menstruacji czy obowiązujący kapłanów i lewitów zakaz obcowania z kobietą przed służbą w świątyni. Jezus wielokrotnie wprowadzał zamieszanie w środowisku żydowskim nie tylko przez to, co mówił, ale i przez to, że pozwalał, by kobiety Go dotykały. Prześledźmy trzy najciekawsze takie przypadki.

a. Pierwszy z nich to kobieta cierpiąca na krwotok:

Gdy Jezus przepłynął się z powrotem w łodzi na drugi brzeg, zebrał się wielki tłum wokół Niego [...] A pewna kobieta od dwunastu lat cierpiała na upływ krwi. Wiele przecierpiała od różnych lekarzy i całe swe mienie wydała, a nic jej nie pomogło, lecz miała się jeszcze gorzej. Słyszała ona o Jezusie, więc przyszła od tyłu, między tłumem, i dotknęła się Jego płaszcza. Mówiła bowiem: „Żebym się choć Jego płaszcza dotknęła, a będę zdrowa”. Zaraz też ustał jej krwotok i poczuła w ciele, że jest uzdrowiona z dolegliwości. A Jezus natychmiast uświadomił sobie, że moc wyszła od Niego. Obrócił się w tłumie i zapytał: „Kto się dotknął mojego płaszcza?”. Odpowiedzieli Mu uczniowie: „Widzisz, że tłum zewsząd Cię ściska, a pytasz: «Kto się Mnie dotknął?»”. On jednak rozglądał się, by ujrzeć tę, która to uczyniła. Wtedy kobieta przyszła zalekniona i drżąca, gdyż wiedziała, co się z nią stało, upadła przed Nim i wyznała Mu całą prawdę. On zaś rzekł do niej: „Córko, twoja wiara cię ocaliła, idź w pokoju i bądź uzdrowiona ze swej dolegliwości!” (Mk 5, 27–34).

Według Prawa kobieta ta była nieczysta¹¹. Jezus nie zwraca na to uwagi. Kobieta cierpiąca na krwotok jako jedyna zostaje uzdrowiona bez inicjatywy Jezusa. To właśnie ona pierwsza podejmuje próbę uzdrowienia swojego stanu życia¹². Jej wiara w to, że może zostać uzdrowiona, choćby tylko dotknęła się Jezusa, zostaje nagrodzona.

b. Druga kobieta, która Go dotknęła, to grzesznica u faryzeusza Szymona:

Jeden z faryzeuszów zaprosił Go do siebie na posiłek. Wszedł więc do domu faryzeusza i zajął miejsce za stołem. A oto kobieta, która prowadziła w mieście życie grzeszne, dowiedziawszy się, że jest gościem w domu faryzeusza, przyniosła flakonik alabastrowy olejku, i stanawszy z tyłu u nóg Jego, płacząc, zaczęła łzami oblewać Jego nogi i włosami swej głowy je wycierać. Potem całowała Jego stopy i namaszczała je olejkiem. Widząc to faryzeusz, który Go zaprosił, mówił sam do siebie: „Gdyby On był prorokiem, wiedziałby, co za jedna i jaka jest ta kobieta, która się Go dotyka, że jest grzesznicą” (Łk 7, 36–39).

c. Trzecią kobietą dotykającą Jezusa jest ta, która namaściła Go w Betanii:

Gdy Jezus przebywał w Betanii, w domu Szymona Trędowatego, podeszła do Niego kobieta z alabastrowym flakonikiem drogiego olejku i wylała Mu olej na głowę, gdy spoczywał przy stole. Widząc to, uczniowie oburzali się, mówiąc: „Na co takie marnotrawstwo? Przecież można było drogo to sprzedać i rozdać ubogim” (Mt 26, 6–8; por. Mt 13, 3–4).

¹¹ Por. Kpł 15, 19–33.

¹² Por. F.T. Gench, *Back to the well. Women's encounters with Jesus in the Gospel*, Louisville (Kentucky) 2004, s. 33n. Autor łączy tę opowieść z historią wskrzeszenia córki Jaira i wskazuje na ciekawą symbolikę cyfry 12 (por. s. 28n). Podobnie wypowiada się Susan Miller w *Women in Mark's Gospel*. Znajdziemy tu również wytłumaczenie problemu, z jakim borykała się owa anonimowa kobieta, właśnie od strony społeczno-religijnej. Wszystko, czego dotknęła, stawało się nieczyste, gdyż Izraelici wierzyli, że krew jest siedliskiem życia (zob. Kpł 17, 10–14). Jezus, jak wiemy, nie gani kobiety, że Go dotknęła, ale wychwala jej wiarę (por. S. Miller, *Women in Mark's Gospel*, London 2004, s. 52–61).

Opowiadanie, które Mateusz stara nam się zobrazować na kartach Ewangelii w 26. rozdziale, znajdziemy również w tekście Marka oraz Jana¹³. Teksty wspomnianych trzech natchnionych pisarzy, chociaż przekazują nam tę samą historię, to w swojej treści różnią się od siebie. Szczególnie opowiadanie przywołane przez Jana w 12. rozdziale. Marek bardzo podobnie – jak czyni to Mateusz – wyraża się o zaistniałej sytuacji. Rzecz również dzieje się w Betanii u Szymona Trędowatego. Różnica tkwi w tym, że Mateusz nie podaje nam, jaki to olejek został wylany na głowę Jezusa. Marek pisze o prawdziwym olejku nardowym, bardzo drogim¹⁴. Aby przybliżyć nieco sytuację, należy przedstawić pokrótce tą roślinę.

Nard to kwitnąca roślina z rodziny *valeriana officinalis* (kozłek lekarski), występująca w chińskiej części Himalajów, w Indiach oraz Nepalu. Jej właściwości lecznicze i możliwość używania jej jako perfum znane były ludzkości od zarania dziejów. Olejek nardowy, opisywany przez Marka, należał do bardzo drogich perfum. Marek pisze: „Wszak można było olejek ten sprzedać drożej niż za trzysta denarów”¹⁵. Jeżeli przypomnimy sobie przypowieść o robotnikach w winnicy¹⁶, którzy za cały dzień pracy otrzymali jednego denara, to w prosty sposób dojdziemy do wniosku, że 300 denarów to ekwiwalent rocznej mozolnej pracy!

Jan nieco inaczej przekazuje nam relację z ostatniego namaszczenia Jezusa przed śmiercią. Centralnym punktem u Jana nie jest namaszczenie, ale uczta, którą wydał Łazarz i jego siostry na cześć Jezusa. W trakcie uczty dochodzi do wspomnianego już u Mateusza i Marka incydentu. Tutaj jednak nie anonimowa kobieta dokonuje namaszczenia, ale Maria, siostra Marty. Jan pisze, że wylała na nogi Jezusa funt (λίτραν, ok. 325 g) olejku nardowego. Dodatkowo Maria wyciera nogi Jezusa swoimi włosami, a tym, który najbardziej krzywi się z powodu czynu kobiety, nie jest ani Szymon, ani faryzeusz, ale Judasz Iskariota.

W świecie biblijnym istniał zwyczaj podawania wody gościom w celu obmycia nóg. Jezus w opowiadaniu Łukasza¹⁷ czyni wymówki faryzeuszom-

¹³ Por. Mk 14, 3–9; J 12, 1–8.

¹⁴ Por. Mk 14, 3.

¹⁵ Mk 14, 5.

¹⁶ Mt 20, 1–16.

¹⁷ Łk 7, 37–38.

wi, że ten nie podał Mu wody do obmycia nóg. To, że Maria użyła w tym celu drogocennego olejku, pokazuje, jakim szacunkiem darzyła Nauczyciela i jakie ofiary była w stanie dla Niego ponieść. Fakt ten ukazuje również wiarę Marii, bo jeżeli nie wierzyłaby, że to Zbawicielowi wyświadcza tę przysługę, to po co marnowałaby taki drogi olejek?

Wiele kobiet oprócz tych wspomnianych z pewnością dotykało Jezusa, towarzysząc Mu w Jego misji. Zjawisko to wydaje się być jak najbardziej autentyczne, a nawet ma duże znaczenie dla wiarygodności przekazu jako całości. W świetle ówczesnych poglądów takie sytuacje były bardzo niewygodne w opinii niektórych judaizujących chrześcijan. Opisane tak postępowanie Jezusa dlatego też potwierdza w pewien sposób autentyczność przekazów o Nim samym. Wymyślając całą historię Jezusa, autor z pewnością wybieliłby te niewygodne dla ortodoksji sytuacje z kobietami.

1. 2. Równa wobec równego – uznanie człowieczeństwa kobiety

„Wstęp ogólny do Pisma Świętego” uczy: „Poznanie strony literackiej tekstu, czyli określenie rodzaju literackiego, charakterystyka stylu oraz poprawne odczytanie kontekstu stanowi pierwsze i nieodzowne przedsięwzięcie egzegety”¹⁸. Dalej czytamy: „Kolejny etap pracy nad tekstem wyznacza krytyka historyczna”. Wydaje się jednak, że dla osiągnięcia celu naszej pracy – przedstawienia rewolucyjnej działalności Jezusa w kwestii kobiecej – nie jest konieczne rozszyfrowanie egzegetycznych zabiegów redakcyjnych, aby przekonać się, jak wielkim wydarzeniem w dziejach świata była inkarnacja Boga, nie tylko jako Zbawiciela, ale Tego, który przyszedł wskazać ludzkości właściwy sens jej istnienia i drogę, jaką musi ona pokonać, aby mogła z Nim współistnieć w Królestwie Niebieskim. Kobieta-człowiek, kobieta-apostoł, kobieta-uczeń nie różni się od mężczyzny w tym wymiarze i wraz z Pawłem możemy powiedzieć: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28).

Na kartach książki Piotra Kettera znajdziemy odmalowany na nowo obraz Maxa Klingera pt. *Chrystus na Olimpie*, na którym przychodzi On oznajmić tym, którzy strzegą kultu materialnego piękna – ideologii helleń-

¹⁸ *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań 1986, s. 207.

szych, że ich czas dobiegł końca. Chrystus przychodzi oznajmić początek nowej ery. To, co stare, przemienie, a wszystko stanie się nowe¹⁹. Konsekwencją tych rewolucyjnych przemian Chrystusa jest sposób, w jaki odnosi się do kobiet. Jego przesłanie Ketter nazywa przesłaniem prymatu duszy nad ciałem – Jezus kieruje je do wszystkich²⁰.

I rzeczywiście tak jest! Przesłanie Jezusa jest dla wszystkich. Pytanie tylko, czy za kwintesencję nauczania Jezusa możemy uznać wyrażenie „prymat duszy nad ciałem”? Moim zdaniem nie! Rewolucja Jezusa przy takich założeniach sprowadzałaby się ni mniej, ni więcej tylko do wywrócenia wartości świata Mu współczesnego. Jezus postawiłby tylko wszystko na głowie. Kultura helleńska kojarzy nam się jako przedstawicielka siły, piękna atletycznego ciała, a w końcu mężczyzny. Z drugiej strony duch, dusza, serce, uczucia to domena kobieca. Gdyby Jezus głosił tylko prymat ducha nad ciałem, popadłby w tę samą pułapkę co starożytni, z tą różnicą, że w miejsce mężczyzny postawiłby kobietę. Patriarchat przekształciłby w matriarchat. Najprostszym dowodem na to, że tak nie było i nie jest, są cuda Jezusa. Chrystus uzdrawiał zarówno ducha, jak i ciało – mówił zarówno „wstań”²¹, jak i „nie grzesz więcej”²².

Logika Kettera w tym miejscu jest niewystarczająca, gdyż może nas zaprowadzić prosto w objęcia gnostyckiej deprecjacji ciała. Pochylić czoła jednak trzeba przed tym, co Ketter mówi w rozwinięciu swojej myśli. Według niego: „Chrystus wydobył na jaw najtajniejszą, prawdziwą jaźń kobiecej natury, przywrócił należną cześć jej godności i przyniósł jej wybawienie”²³. Jezus przyniósł kobiecie sprawiedliwość, ustanowił jej prawną równość z mężczyzną. Dał jej szacunek i ochronę, a nade wszystko wywyższył kobiecość.

Obok świata helleńskiego Chrystus napotyka na swojej drodze rozdwojony świat kultury żydowskiej. Faryzejska ciasnota umysłu dzieliła świat na Żydów i pogan; wolnych i niewolników; mężczyzn i kobiety. Chrystus, głosząc Ewangelię wolności, i w tej sprawie musiał zająć stanowisko. Uzna-

¹⁹ Por. 2 Kor 5, 16 – 17.

²⁰ Por. P. Ketter, *Chrystus a kobiety...*, dz. cyt., s. 67.

²¹ Por. Mk 2, 1–12.

²² Por. J 8, 11.

²³ P. Ketter, *Chrystus a kobiety...*, dz. cyt., s. 68.

jąc człowieczeństwo kobiety, niejednokrotnie postępował w taki sposób, jakby uważał, tak jak to potem wyraził św. Paweł, że: „Nie ma Żyda ani Greka, nie ma niewolnika, ani wolnego, nie ma mężczyzny, ani niewiasty” (Ga 3, 26–28). Każdy jest dzieckiem Bożym. Wszyscy są równi!

Kobieta nie potrzebuje uzupełnienia przez mężczyznę, by w oczach Boga stać się lepszą, jak chciała tego religia Izraela, która przez swoich nauczycieli wydawała się ciągle powtarzać, że niezamężna nie zasługuje na miano człowieka. Dla Chrystusa wydaje się to zbędne, bo, jak pisze Ketter, kobieta „jest bowiem naprzód człowiekiem [...], naprzód osobą, a później dopiero istotą płciową”²⁴.

1. 3. Nowatorstwo Jezusa w opinii „swoich”

Od około 750 r. p.n.e. prorocy izraelscy głosili karę Bożą za sprzeniewierzenia ludu. Potem pojawili się tacy, którzy głosili prorocтва zbawienia. Jak wierzymy, prorocтва te ziściły się w Osobie Jezusa. Dlatego przywołuję sprawę Mesjasza w Narodzie Wybranym, ponieważ już tu możemy zaobserwować nowatorstwo Jezusa, które i w kwestii kobiecej jest ważne. Nowatorstwo, o którym chcę wspomnieć, przeciwstawia się wizjom współczesnych Jezusowi ludzi – wizjom dotyczącym Mesjasza, który ma przyjść i wyzwolić ludzi spod jarzma niewoli rzymskiej, a nie jarzma niewoli grzechu. Misja Jezusa, jak się potem okaże, nie polegała na przygotowaniu zbrojnego oręża przeciwko najeźdźcy z Rzymu, ale na przeciwstawieniu się temu, „który spadł z nieba jak błyskawica” (Łk 10, 18). Misja Jezusa i w tym wymiarze stała się nowatorska, co jest wielce pomocne również w rozważaniach w kwestii kobiecej, dlatego pokrótce zacznę ten paragraf od rozważań na temat wyobrażeń dotyczących Mesjasza w świecie biblijnym.

W czasach Chrystusa wielu wyobrażało sobie, że nadejdzie Mesjasz polityczny, militarny i religijny przywódca na miarę takich wielkich postaci jak król Dawid. Owego Zbawcę widziano jako bohatera narodowego, który położy kres cierpieniom Żydów uciemżonych pod panowaniem rzymskim. Jezus jednak różnił się od tak kreowanego mesjasza, albowiem dał do zrozumienia, że nie jest politycznym buntownikiem choćby w scenie, która dotyczyła płacenia podatku Cesarowi²⁵. Sprawy socjalne, można

²⁴ P. Ketter, *Chrystus a kobiety...*, dz. cyt., s. 75.

²⁵ Por. Mt 22, 15 – 22.

powiedzieć, czy narodowe były dla Jezusa drugorzędne, jeśli nie bezwartościowe. Prawdziwy Mesjasz dał do zrozumienia, że ma o wiele ważniejszą misję do wykonania. Kwestia kobieca, jak słusznie zauważa Ketter, dlatego nie była rozwiązywana za pomocą ustaw czy rozporządzeń, ale w świetle wiary²⁶.

Żeby oddać całokształt nastrojów ówczesnego świata, należy dodać, że znalazło się jednak wielu ludzi, którzy rozumieli, co właściwie znaczyło słowo „Królestwo” w ustach Jezusa. Ci ludzie rozumieli doskonale posłannictwo duchowe Jezusa, nazywając Go Mesjaszem, nauczycielem, mistrzem. Wśród tych ludzi pojawiała się wiele kobiet.

Jezus wielokrotnie nauczał lud, a przy tym zwracał się do wszystkich: do mężczyzn i kobiet. Wypowiedzi Jezusa nie faworyzowały żadnej płci, nie były przeznaczone tylko dla kobiet lub tylko dla mężczyzn. Jezus wypowiadał się bez różnicowania płci. Co więcej! Jezus nigdy nie wyłączał kobiet z praktyk religijnych ani ich z nich nie zwalniał. Żydzi na pewno mocno byli zszokowani taką praktyką. Wspominaliśmy sytuacje w religii żydowskiej, kiedy kobieta była zwolniona z praktyk religijnych, a Nauczyciel z Nazaretu mówił wyraźnie, że dusza kobiety ma taką samą wartość co dusza mężczyzny. Ówcześni rabini na pewno nie zgodziliby się z tak postawioną tezą. Ks. prof. Franciszek Mickiewicz napisze w komentarzu: „Jezus całkowicie różni się od wszystkich współczesnych Mu nauczycieli żydowskich. W Jego szkole mogą być obecne także kobiety, których rola nie ogranicza się tylko do usługiwania ze swego mienia”²⁷.

Jezus nie tylko mówił do kobiet, ale i z nimi rozmawiał, co też wśród ortodoksyjnych Żydów było nie do pomyślenia. Najbardziej kontrowersyjnym przykładem takiej praktyki Jezusa z pewnością było spotkanie i rozmowa z Samarytanką²⁸.

Niewątpliwie wszystkie znaki, cuda i mowy Jezusa wywierały na otaczających Go ludziach wielkie wrażenie. Termin „wrażenie” oddaje greckie słowo ἡ ἐξουσία, które możemy tłumaczyć za *Bible Works* 9 jako *władza, autorytet czy suwerenność*. Władza Jezusa nie mieściła się w pojęciu spr-

²⁶ P. Ketter, *Chrystus a kobiety...*, dz. cyt., s. 71.

²⁷ F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1 – 11. Wstęp – przegląd z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2011, s. 573.

²⁸ Por. J 4, 27.

wowania funkcji, w zaszczytach, ale w sposobie bycia z ludźmi. Jezus sprawował tę władzę – był z ludźmi, wywołując w słuchaczach zadziwienie. Zadziwienie podobne to tego, które według wielu starożytnych myślicieli (np. Platona) było początkiem filozofii. Dla Jezusa to zadziwienie było początkiem wiary. Takie iście pedagogiczne podejście Jezusa znajdowało wśród kobiet podatny grunt z powodu ich subtelności. Dlatego to kobiety tak często podążały za Jezusem. Dlatego to im łatwiej było zrozumieć Jego postawę i naukę.

To właśnie im, kobietom, Jezus powierzał swoje Sekrety wiary, a one stawały się powiernikami i świadkami Jego nauki i życia, wbrew praktyce i nauce Żydów. Jak pamiętamy, według prawa i obyczajów żydowskich nie można polegać na świadectwie kobiety. Jezus nie zwracał na to uwagi, m.in. powierając kobietom orędzie paschalne²⁹.

Wszystkie te fakty świadczą o tym, jak odmienne było stanowisko Jezusa w kwestii kobiecej oraz jak dobrze Jezus rozumiał kobiety i jak dobrze kobiety rozumiały Jezusa.

2. Kobiety – apostołki Jezusa

2. 1. Dlaczego kobiety?

Zanim przejdziemy do dalszych rozważań, nie możemy pominąć pytań: Dlaczego Jezus pozwalał chodzić za sobą kobietom? Dlaczego obdarzył je tak wielkim zaufaniem pomimo nieprzychylnych tendencji wśród społeczeństwa i uczonych w Prawie? Dlaczego je nauczał? Dlaczego powierzył im zadanie świadczenia o Nim? U Żydów – jak wcześniej zauważono – tego typu praktyki były nie tylko nie tolerowane, ale nawet zakazane. Nie nuczano kobiet, jak i niedawiano ich świadectwu.

Odpowiedź na ostatnie z zadanych pytań wydaje się być najprostsza. Jezus przekazał misję świadczenia o pustym grobie kobietom, bo to one wytrzymały przy Nim i nie uciekły jak mężczyźni. Z drugiej strony to do kobiet należał obowiązek uczczenia ciała zmarłego (w tym wypadku przez namaszczenie ciała olejkami), na co znajdziemy dowody już w starożytności³⁰.

²⁹ Por. Łk 24, 1–11; Mt 28, 1–8; Mk 16, 1–8; J 20, 1–10.

³⁰ Por. *Antygone* Sofoklesa oraz 2 Sm 21.

Oczywiście odpowiadając na tego typu pytania, możemy posłużyć się psychologią i próbować w delikatnej psychice kobiety³¹ szukać tej, której łatwiej było przyjąć ideały Jezusa i za Nim iść, nawet pomimo pozornej porażki Mistrza. W twardo stąpającym zaś po ziemi mężczyźnie widzieć tego, który zawiedziony niespełnieniem swych oczekiwań łatwiej odchodzi od Mistrza. Kobiety w takiej wizji wydają się być bardziej odporne na cierpienie i wynikające z niego pytanie o właściwość tego, co się dzieje. Mężczyznom o wiele łatwiej przychodzi zatem powiedzieć: „A myśmy się spodziewali”³² niż kobietom.

Nasze rozumowanie kieruje nas w stronę zbadania tego, w jaki sposób byli związani z Jezusem mężczyźni, a w jaki kobiety, i jakie plany mieli w stosunku do Niego. Mężczyznami kierowała nadzieja wyzwolenia Izraela. Nadzieja, którą porzucili bardzo szybko³³! Kobietami natomiast kierowała miłość do Jezusa. Przyjrzyjmy się niektórym z kobiet.

Co je różni od mężczyzn, którzy szli za Jezusem? Różni je mianowicie to, że wiele kobiet z grona Nauczyciela z Nazaretu to te, które zostały przez Niego uzdrowione bądź oczyszczone. Jezus pozwolił im się na nowo narodzić i dał im życie nowego człowieka. Dał im możliwość zmiany swojego życia³⁴. Nie budzi dlatego naszych wątpliwości fakt, że to kobiety były w stanie zrobić dla Niego wszystko. Były w stanie iść aż pod sam krzyż. Były w stanie łamać „dobre obyczaje”! W zamian za to kobiety te doświadczały działania Bożego we własnym ciele, jak pisze Annemarie Ohler³⁵.

„Czy w związku z tym kobiety nie były bardziej niż inni przygotowane na dostrzeżenie wielkiego czynu Bożego – cudu zmartwychwstania? Jezus zmienił ich życie – czyż więc ich oczy nie były bardziej otwarte na wiel-

³¹ Takie ujęcie tematu podejmuje T.M. Dąbek, „*Nie ma już mężczyzny ani kobiety...*”, dz. cyt., s. 134, wskazując właśnie na delikatność kobiet. W dalszych rozważaniach (s. 163) znajdujemy kolejne stwierdzenie wysnute na podstawie egzegezy Nowego Testamentu, że „kobiety zachowują się naturalnie, śmiało wypełniają swe funkcje...”. Stwierdzenie to również ukazuje nam szczególnie charakter kobiet i ich delikatną naturę. Wszystko to składa się na jedno stwierdzenie: kobiety rozumują sercem. Jezus zapewne to widział i dlatego też do nich (kobiet) kierował (niejednokrotnie jako pierwszych słuchaczek, które rozumiały Jego słowa szybciej niż mężczyźni) swoje przesłanie.

³² Łk 24, 21.

³³ Por. Łk 24, 21.

³⁴ Por. W.T. Donovan, *God's powerful plan. A gospel of Jesus*, New York 2007, s. 19.

³⁵ Por. A. Ohler, *Postacie kobiet w Biblii*, Kraków 1996, s. 178.

ki przełom w Historii Zbawienia?”³⁶. Kiedy mężczyźni zawodzą, kobiety wyrażają trwaniem przy Jezusie swoją wierność i całą miłość dla Niego. Kobiety w chwilach Męki, Śmierci i Zmartwychwstania reprezentują wszystkich wierzących. Są naszymi uszami i oczami, a przez to gwarantują ciągłość narracji opowiadaniu biblijnemu – ciągłość historii. Ewangelie dlatego dużo mówią o spojrzeniach kobiet w ostatniej godzinie Jezusa. Ewangelieści podkreślają także fakt, że kobiety miały „iść”, „oznajmić” i „powiedzieć”.

Nauka, jaka płynie z opowiadań biblijnych dotyczących kobiet, mówi nam, że „Kościół uczniów, tak wtedy, jak i dzisiaj, potrzebuje wierności serca kobiet i poświęcenia ich rąk, lecz najpierw i przede wszystkim ich świadectwa słów, które tylko one mogły przynieść, po doznaniu przerażenia i przyjęciu Dobrej Nowiny Zmartwychwstania. Te kobiety są niewątpliwie pierwszymi zwiastunkami – «chrześcijankami» – i wynika to wyraźnie z różnorodnych i niezwykle bogatych opowiadań z poczwórnej tradycji Ewangelii”³⁷.

2. 2. Apostolstwo kobiety

Postacie kobiece opisane wcześniej nieuchronnie prowadzą nas do sytuacji Męki i Zmartwychwstania Chrystusa. Pomimo tego, że Ewangelie opisują nam sylwetki niektórych kobiet wiele stron wcześniej, ich obecność w chwili Męki i Zmartwychwstania Zbawiciela wydaje się być najistotniejsza. Oczywiście również ponad wszelką wątpliwość jest dla nas fakt, że kobiety towarzyszą Jezusowi w Jego ziemskiej misji. Widzimy kobiety w różnych rolach: matki, siostry, przyjaciółki, wdowy, córki, grzesznic i świętych kobiet. Mniej jasnym i jakby nieuświadomionym aż do tej pory pozostaje dla nas fakt istnienia i rola kobiet-uczennic Chrystusa, które podążyły za Nim od kołyski (Salome) aż po grób.

Chociaż Ewangelie wymieniają z imienia tylko garstkę kobiet oraz niejednokrotnie podają nam sprzeczne dane co do ilości kobiet w pobliżu Jezusa, to nie należy mniemać, że było ich mało. Ewangelieści wymieniają tylko kilka kobiet, ale jednocześnie zwracają naszą uwagę, na fakt, że „było wiele innych, które razem z nim przyszyły”³⁸.

³⁶ Por. A. Ohler, *Postacie kobiet...*, dz. cyt., s. 179.

³⁷ P.M. Beernaert, *Maria, Marta i inne*, Kraków 1997, s. 224.

³⁸ Mk 15, 41.

Imiona kobiet, na które już wcześniej zwrócono uwagę, stają się ważne także, a może przede wszystkim, dla orędzia o zmartwychwstaniu Jezusa. Męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, których pierwszymi świadkami były kobiety, na stałe wpisały imiona tych kobiet w prawdziwą historyczną tradycję, ponieważ gotowe były one na wielkie wyrzeczenia i poświęcenie wobec Jezusa. Maria Magdalena³⁹, Maria – matka Jezusa, Salome i inne z pewnością znane były pierwotnym wspólnotom chrześcijan i tam też dawały świadectwo swojej wiary i tego, co widziały. Z całą pewnością dlatego też w pamięci naszej wielowiekowej tradycji zapisały się ich imiona. Dziś, patrząc na te fakty, nie można przejść obojętnie wobec tego świadectwa kobiet gromadzących się wokół Jezusa. Nie można nie nazwać ich uczennicami, apostołkami, inicjatorkami wiary, a nawet misjonarkami.

U św. Marka znajdziemy potwierdzenie faktu, że przy Jezusie niejednokrotnie gromadziły się kobiety. Gromadziły się po to, by Go słuchać, a potem iść i świadczyć o Jego czynach i nauce. W rozdziale 3. (3, 35) Ewangelista używa osobno słów *bracia* i *siostry* na określenie zgromadzonych przy Nauczycielu. Oczywiście Marek mógłby użyć w tym wypadku jednego wyrazu w liczbie mnogiej (οἱ ἀδελφοί), by odnieść się do obu grup, ale tego nie robi. Tego typu zabieg znajdziemy u Łukasza (por. 8, 19; 20, 21)⁴⁰.

Chrystus miał swoich współpracowników w głoszeniu Królestwa Bożego i wśród kobiet. Pytanie – dlaczego Jezus wybrał też kobiety? Odpowiedzi wydaje się udzielać Nicole Echivard w książce pt. *Kobieto, kim jesteś?*⁴¹. Twierdzi, że mężczyźni nie mają takich samych charyzmatów jak kobiety. Chodzi jej przede wszystkim o inicjatywę i dobrowolną wierność⁴². „Mężczyźni – pisze dalej – idą za Jezusem, bo On ich wybrał i powołał, a kobiety idą za Jezusem z własnej inicjatywy, często dlatego, że zostały wyzwolone od demonów”⁴³. Najdobitniej mówi nam o tym Łukasz. W Ewangelii we-

³⁹ W kontekście apostołstwa kobiety należy zauważyć, iż św. Tomasz z Akwinu nazywa Marię Magdalenę „Apostołką Apostołów” (apostolorum apostola) – por. Benedykt XVI, *Apostołowie i pierwsi uczniowie Jezusa*, Kraków 2008, s. 134.

⁴⁰ Por. S. Miller, *Women in the Mark's Gospel...*, dz. cyt., s. 43. Rozróżnienie, które stosuje Marek, zauważymy funkcjonujące również w rozwijającym się, młodym Kościele (zob. Rz 16, 1. 17. 23; 1 Kor 1, 10. 11. 26).

⁴¹ N. Echivard, *Kobieto, kim jesteś kobietą?*, Poznań 1989.

⁴² N. Echivard, *Kobieta...*, dz. cyt., s. 57.

⁴³ N. Echivard, *Kobieta...*, dz. cyt., s. 58.

dług tego autora czytamy, że towarzyszyło Jezusowi: „Kilka kobiet, które uwolnił od złych duchów i od słabości: Maria, zwana Magdaleną, którą opuściło siedem złych duchów; Joanna, żona Chuzy, zarządcy u Heroda; Zuzanna i wiele innych”⁴⁴. Śmiało można powiedzieć, że te kobiety nigdy Go nie opuszczały. Jezus „uleczył je, dotykał, przywoływał do porządku, uwolnił od demonów, tj. od blokujących człowieka wzorów życia – niskiej samooceny i bezlitosnego osądzania się. Przywrócił im godność”⁴⁵.

Pomijając na moment kwestie związane ze zmartwychwstaniem Jezusa i orędem, które przekazują kobiety oraz późniejsze ich świadectwa w chrześcijańskim świecie, jeden obraz z Ewangelii według św. Łukasza zdaje się potwierdzać dodatkowo tezę, że kobieta jest traktowana przez Jezusa jako Jego równorzędna uczennica i apostołka. Scena, którą chcę w tym miejscu przywołać, to sytuacja z 10. rozdziału, kiedy to Jezus przychodzi w gościnę do Marii i Marty. Maria siedzi u stóp Jezusa. Jest to typowa postawa charakteryzująca prawdziwego ucznia⁴⁶: „Postawa siedząca jest wyrazem słuchania. Jako postawa przyjmowana celem odpoczynku sprzyja zamyśleniu – wyraża skupienie i sprzyja rozważaniu usłyszanego Słowa Bożego”⁴⁷. Gench nazwie Marię w tym obrazie portretem słuchającego ucznia⁴⁸. Dowód na tak postawioną tezę znajdziemy w Dziejach Apostolskich, gdyż w podobny sposób Paweł uczył się od Gamaliela Prawa Bożego⁴⁹. Jezus zatem traktuje kobiety także jako apostołki. Sytuacja z domu sióstr Łazarza w dalszym swym biegu bardzo dobrze obrazuje stosunek Jezusa do

⁴⁴ Łk 8, 2n.

⁴⁵ A. Gruen, *Portrety Jezusa*, Kraków 2002, s. 41.

⁴⁶ Grecki zwrot παρακαθήσονται πρὸς τοὺς πόδας (siedzieć u stóp kogoś) oznacza przyjmowanie nauki w relacji mistrz – uczeń. Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 571.

⁴⁷ S. Szczepaniec, *Ceremoniał posług liturgicznych*, Kraków 1987, s. 50.

⁴⁸ F.T. Gench, *Back to the well...*, dz. cyt., s. 60.

⁴⁹ Por. Dz 22, 3. Niektórzy, komentując siedzenie Marii u stóp Jezusa, widzą w tym raczej prostą postawę żony Żydówki, która właśnie w ten sposób ma siedzieć przy stole, kiedy mąż jest w trakcie posiłku (por. F.T. Gench, *Back to the well...*, dz. cyt., s. 59n). Jednak grecki czasownik ἤκουεν (pochodzący od ἀκούω) użyty w tym przypadku świadczy o intensywnym słuchaniu, koncentracji Marii. Lepiej tę sytuację oddaje łacińskie tłumaczenie tego fragmentu. Słowo „słuchała” ujęte jest w formie czasu imperfectum – przeszły niedokonany, ciągły: *audiebat verbum illius*, co implikuje czynne nieprzerwane słuchanie (por. F.T. Gench, *Back to the well...*, dz. cyt., s. 60n).

kobiet⁵⁰. Stosunek, który odbiega całkowicie od norm przyjętych w świecie współczesnym Jezusowi. Nauczanie kobiety to przełamanie obyczajów panujących wśród Żydów. W Talmudzie czytamy: „Tora wolałaby się spalić w płomieniach, aniżeli miałaby być powierzona kobietom”⁵¹.

Spójrzmy jednak jeszcze raz na te dwie siostry: Marię i Martę. Jezus docenia Martę⁵² w jej gościnności, ale wyjaśnia też to, co w danym momencie jest dla Niego najważniejsze. W tak błahej, wydaje się, chwili nie opowiada się po żadnej ze stron, ale przekazuje im to, co w Jego opinii jest najistotniejsze. Jezus naucza! Również to wskazuje, jak poważnie Nauczyciel traktuje kobiety w roli uczennic i apostołek. W tym ustępie tekstu Łukasowego znajdujemy również potwierdzenie faktu, że kobiety szły za Jezusem nie tylko z powodu uzdrowień na ciele i duszy, jakich względem nich dokonał, ale też te, które szczerze pragną za Nim iść, choć nie doznały szczególnej, nadzwyczajnej łaski. W tym sensie Jezus, jak stara się udowodnić autorka książki *Kobieto, kim jesteś?*, staje się wybierany, a nie wybierający⁵³!

W obrazie posiłku u sióstr Marty i Marii Jezus, jak już powiedzieliśmy, naucza! Wspomniana przeze mnie autorka widzi w tej scenie wskazówki Jezusa dla kobiet, które idą za Nim. Jezus ma mówić o miłości, która nie jest zdolnością naturalną i mimowolną jak gościnność. Miłość w tym ujęciu jest „kontemplacyjna nawet wśród działania [...], bierze wszystko i daje wszystko”⁵⁴. Miłość przyjmuje Osobę Jezusa, ofiarując treść swojej osoby. Relacja ta staje się jakby relacją zakochanych! Jezus wydaje się w tym

⁵⁰ Niektórzy komentatorzy spierają się co do autentyczności omawianego tu fragmentu. R. Bultmann przekonuje o niehistoryczności tego apoftegmatu, widząc tu raczej „idealną scenę” zaprojektowaną przez wczesnych chrześcijan. Z takim podejściem nie zgadza się Franciszek Mickiewicz, który w swoim komentarzu wskazuje na jedność opisu z rzeczywistością (opisywaną scenerią) oraz, co ważniejsze w kontekście tytułu pracy, na zachowanie Jezusa, które jest „oryginalne i wolne od jakichkolwiek uprzedzeń”. Owo nietypowe zachowanie Jezusa zostało, według tegoż komentarza, zachowane w spisanej postaci jako przykład nowego postępowania. Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 570.

⁵¹ Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 571.

⁵² Gryglewicz w komentarzu do tego fragmentu widzi Martę jako reprezentantkę tej części ludzkości, która jest wierna Bogu. Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1974, s. 219.

⁵³ Por. N. Echivard, *Kobieto...*, dz. cyt., s. 62.

⁵⁴ N. Echivard, *Kobieto...*, dz. cyt., s. 64. F. Mickiewicz zwraca uwagę na pokorną służbę Marty, która oddana jest czasownikiem *δουλοειν*. Słowo to oznacza pokorną,

tekście, który kończy 10. rozdział Ewangelii wg Łukasza, dawać wskazówki dla tych, o których Łukasz pisze na początku rozdziału – dla apostołów. Jest to jasna wskazówka, jak ma wyglądać relacja człowiek – Bóg⁵⁵.

Postawa Jezusa zaprezentowana w domu Marii i Marty w swojej wymowie jest bardzo rewolucyjna. Niestety nie obserwujemy radykalnych i nagłych zmian w środowisku żydowskim. Jednak można stwierdzić, iż takie zachowanie Chrystusa dało podwaliny pod emancypację kobiet w Kościele. Przesłanie Nauczyciela jest bardzo jasne i uświadamia nam równość kobiety i mężczyzny w świetle słowa Bożego. Ewangelia adresowana jest do wszystkich. Bóg nie wyklucza nikogo z grona swoich słuchaczy⁵⁶.

Wśród wielu tekstów odnoszących się do kobiet jeszcze jeden zasługuje na uwagę w dyskusji na temat apostołstwa kobiet. Wróćmy do scen związanych z Męką, Śmiercią i Zmartwychwstaniem. U samego końca relacji Łukasza kobiety, które szły namaścić Jezusa, spotykają aniołów strzegących grobu Chrystusa, a ci mówią do niewiast: „Przypomnijcie sobie, co wam mówił, będąc jeszcze w Galilei” (Łk 24, 6). Jasno z tak przedstawionej sytuacji wynika, że kobiety są zarówno świadkami Zmartwychwstania, jak i tego wszystkiego, co Jezus nauczał przed swoją śmiercią. Dlatego też Gruen, przedstawiając relację Jezusa z kobietami, napisze: „Jezus głosił swą naukę nie tylko apostołom, lecz i apostołkom. Są one równorzędnymi świadkami Jego nauczania. Przekazują dalej Jego słowa. Przypominają sobie słowa, które od Niego usłyszały, zachowując je w pamięci”⁵⁷.

Wyraz takiego pojmowania urzędu apostołskiego dają w pewien sposób również i Dzieje Apostolskie. W 1. rozdziale czytamy na temat wymogów, jakie musi spełnić ten, który ma zostać następcą Judasza. Łukasz pisze tak: „Trzeba więc, aby jeden z tych, którzy towarzyszyli nam przez cały czas, kiedy Pan Jezus przebywał z nami, począwszy od chrztu Janowego, aż do dnia, w którym został wzięty od nas do nieba, stał się razem z nami świadkiem Jego zmartwychwstania” (Dz 1, 21–22).

podrzedną służbę, pogardzaną, a najczęściej polegającą na wykonywaniu prac domowych. Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 572.

⁵⁵ F. Mickiewicz doda, iż relacja ta opiera się na połączeniu postawy Marii i Marty; miłości Boga i bliźniego. Wsłuchani w słowo Boże musimy realizować je w służbie bliźnim. Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 576.

⁵⁶ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 575.

⁵⁷ A. Gruen, *Portrety Jezusa...*, dz. cyt., s. 42.

Z tego tekstu możemy wysnuć tylko jeden wniosek, który także znajdziemy w słowniku teologii biblijnej: „Apostołowie mają być świadkami Chrystusa, to znaczy zaświadczać, że Chrystus zmartwychwstały to ten sam Jezus, z którym oni pozostawali za życia”⁵⁸. Z tego powodu nie inaczej jak apostołską nazywam posługę, jaką świadczyły kobiety, pozostając przy Nauczycielu z Nazaretu, tak samo jak mężczyźni od samego początku i aż po wniebowstąpienie przez wieki tradycji, w której z pewnością odnajdziemy wiele świadectw mówiących o aktywnym apostołacie kobiet. Niemniej jednak nie jest to już temat niniejszej pracy, dlatego pozostawiam go bez rozwinięcia.

2. 3. Kobieta chodzi za Jezusem – uczennice

W opinii niektórych teologów powołujących się na świadectwa Ewangelii postacie kobiece stanowią niemal wyłącznie element bierny: są uzdrawiane, patrzą, jak Jezus uzdrawia i czyni znaki, są świadkami ostatnich chwil Jezusa na ziemi, są obserwowane – np. przy składaniu jałmużny, czy też są im odpuszczane grzechy. Kobieta w relacji niektórych pozostaje całkowicie unieruchomiona i jakby dalej poddana władzy mężczyzny i jego woli. Niejednokrotnie kobieta jest pomijana, dyskryminowana i zapomniana na kartach Biblii. Wystarczy wskazać opis cudownego rozmnożenia chleba. U Mateusza możemy zauważyć jawną dyskryminację, gdyż kończy on swój opis tak: „Jedzących zaś było około pięciu tysięcy mężczyzn, nie wliczając w to kobiet i dzieci” (Mt 15, 38). Z drugiej strony sposób, w jaki wyrażali się w tym miejscu ewangeliści, może nam obrazować ówczesny język i jego typ wypowiedzi⁵⁹. Możemy również zwrócić uwagę na to, że do końca nie wiemy, ile kobiet i dzieci przypuszczalnie chodziło za Jezusem – pewne jest jednak to, że mniej niż mężczyzn. Samo wspomnienie kobiet i dzieci w tym miejscu Ewangelii stanowić może również pewną formę wyróżnienia, gdyż u Marka widzimy całkowite pominięcie kobiety: „A tych, co jedli, było pięć tysięcy mężczyzn” (Mk 6, 44).

Głębsza analiza tekstów ewangelicznych pozwoli nam jednak na dojście do całkowicie odmiennych wniosków. Jan Paweł II ujął to w nastę-

⁵⁸ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994, s. 56.

⁵⁹ Takie stanowisko prezentuje T. M. Dąbek, „*Nie ma już mężczyzny ani kobiety...*”, dz. cyt., s. 155.

pujących słowach: „W całym nauczaniu Jezusa, podobnie jak w Jego postępowaniu, nie spotka się niczego, co by było przejawem upośledzenia kobiety, właściwego dla Jego czasów. Wręcz przeciwnie, Jego słowa i Jego czyny wyrażają zawsze należyty dla kobiety szacunek i cześć⁶⁰. Kobieta na kartach Ewangelii nie pozostaje li tylko biernym obserwatorem. Kobieta chodzi za Jezusem. Jak na ówczesne warunki kobiety bardzo często pojawiają się u boku Jezusa. W tym miejscu należy odpowiedzieć sobie na pytanie, dlaczego Jezus głoszenie swojego orędzia oparł w większym stopniu na mężczyznach, a nie na kobietach. Odpowiedź na pewno znajdziemy już we wcześniejszych rozważaniach: uczniowie w rzeczywistości nie mogli rekrutować się z kobiet, bo powstawał w tym miejscu problem wiarygodności świadectwa. Jak wiemy, w świecie żydowskim pierwszych wieków świadectwo kobiety nie miało mocy prawnej – po prostu było nie do przyjęcia (co nie zmienia jednak faktu, że „prócz Dwunastu, filarów Kościoła, razem z uczniami zostało wybranych wiele kobiet⁶¹).

Kleofas i jego słowa w drodze do Emaus⁶² są idealnym odzwierciedleniem nastrojów i poglądów społecznych w tej kwestii. Inna sprawa, że z nastaniem ery chrześcijaństwa i dzięki pomocy pism Nowego Testamentu ma to się zmienić. P. Mourlon Beernaert w książce *Maria, Marta i inne* stwierdza, iż pomimo pewnych negatywnych spojrzeń na temat świadectw dawanych przez kobiety Ewangelie przywiązują do nich wielką wagę⁶³.

Na uwagę zasługuje fakt, że to przecież tylko kobiety mogły zdać obszerną relację (razem z Janem i nielicznymi mężczyznami) z tego, co się wydarzyło pod krzyżem, przy grobie czy w poranek zmartwychwstania. Dziś możemy mówić o co najmniej sześciu imionach kobiet, przekazielek wielkiego orędzia, kobiet-uczniów, które zachowały się w pamięci ludzkiej. W opisach Wielkiego Piątku, przed Szabatem, oraz poranka pierwszego dnia tygodnia w świadectwach czterech ewangelistów znajdziemy takie kobiety, jak: Maria Magdalena, Maria – matka Jakuba i Józefa, Maria – żona Kleofasa, Salome, Joanna, Maryja – Matka

⁶⁰ Jan Paweł II, *Żywot Jezusa*, Kraków 2012, s. 308.

⁶¹ Benedykt XVI, *Apostołowie i pierwsi uczniowie Jezusa*, Kraków 2008, s. 133.

⁶² Łk 24, 22.

⁶³ Por. P.M. Beernaert, *Maria, Marta i inne*, Kraków 1997, s. 218.

Jezusa⁶⁴. Dodać należy, „że tradycja ewangeliczna mówiła o wielu kobietach (πολλαί)⁶⁵”, które mogły potwierdzić swoim świadectwem to, co się wydarzyło w ważnych chwilach życia Jezusa (por. Mk 15, 40n. 47; Mt 27, 52n. 61; J 19, 25; Łk 23, 55n; J 19, 25).

To, co szczególnie cechuje te kobiety pozostające do końca z Jezusem, to wierność i miłość, jaką w ten sposób wyrażają dla Niego. Stwierdzić należy, co się samo nasuwa, patrząc na ten obraz, że kobiety pozostają wierne i trwają. Są obecne pomimo faktu, że nawet najwierniejsi uczniowie Mistrza uciekli – uczniowie-mężczyźni. Przyglądając się dokładnie relacjom Ewangelii w momencie męki i spod krzyża, nie sposób nie zauważyć, że opowiadania te kładą duży nacisk na kwestie patrzenia, zauważania.

Ewangelisci wielokrotnie używają terminologii, która opisuje spojrzenie kobiet-uczniów:

- uważnie się przypatrywać – gr. θεωρέω;
- widzieć – gr. ὁράω;
- zauważyć, patrzeć – gr. βλέπειν;
- stać – gr. ἵστημι;
- zobaczyć, ujrzeć – gr. εἶδον.

Jak słusznie zauważa autor książki *Maria, Marta i inne*, kobiety-uczenice gwarantują Ewangelii ciągłość historii Jezusa⁶⁶. W dalszej części autor tłumaczy, dlaczego to kobiety znalazły się w takiej, a nie innej sytuacji. Po pierwsze, akcentuje ich wierność dla Nauczyciela. Ale z drugiej strony zastanawia się, czy to nie względy socjologiczne zadecydowały o tym, że to kobiety poszły do grobu pierwsze. Mężczyźni mogli się bardziej oba-

⁶⁴ T.M. Dąbek sugeruje, że i w tym wypadku, kiedy rozważamy pojęcie kobiet-uczenic, wszystko zaczyna się od Maryi. Autor zwraca uwagę na z pozoru bardzo kontrowersyjną scenę z Ewangelii wg św. Jana (zob. J 2, 1–12) dotyczącą wesela w Kanie Galilejskiej. Jezus na stwierdzenie Maryi: „Nie mają już wina” odnosi się do Niej zwrotem: „Niewiasto”. Określenie to jednak nie jest brakiem szacunku, jak może się wydawać. Za wspomnianym autorem należy powiedzieć: „Nie był to brak szacunku dla więzów rodzinnych, lecz wskazanie, że Maryja zaczyna pełnić funkcje Niewiasty zapowiedzianej w Protoewangelii” (zob. T.M. Dąbek, „*Nie ma już mężczyzny ani kobiety...*”, dz. cyt., s. 123). Maryja w tej scenie jest ukazana przez Jezusa zarówno jako wzorowa uczennica, jak i Nauczycielka (por. s. 124).

⁶⁵ M. Beernaert, *Maria...*, dz. cyt., s. 219.

⁶⁶ Por. M. Beernaert, *Maria...*, dz. cyt., s. 221.

wiać kontaktu ze zwłokami jako niemający doświadczenia w tej materii. Widać tu niebanalność autora w podejściu do kwestii kobiecej i rzetelne ujęcie tego tematu. Konkluzja zdaje się być prosta.

Jezus pozbawia, jak wiemy, te kobiety możliwości działania – mówi Beernaert⁶⁷ – i zaprasza je do patrzenia, bo wiara potrzebuje ich oczu, a nie pracy rąk, a idąc dalej, należy stwierdzić również za wspomnianym autorem, że wiara chrześcijańska w tym momencie potrzebuje także ich języka – ich świadectwa. Kobiety w tym miejscu stają się świadkami wielkiego wydarzenia – stają się uczniami Jezusa. Teraz będą musiały zanieść tym, którzy pozostają w ukryciu, Dobrą Nowinę „i pozostaną na zawsze pierwszymi zwiastunkami Zmartwychwstania”⁶⁸. Po co znalazły się tam te kobiety? Znalazły się tam po to, żeby iść (gr. ὑπάγω), oznajmić (gr. λαλέω), przekazać i powiedzieć (gr. εἰπεῖν aoryst od gr. λέγω). W ten sposób Jezus wyróżnił kobiety za ich wierność i miłość, którą Mu okazywały aż do samego końca.

Zakończenie

Na rozdrożach współczesnego dyskursu na temat równouprawnienia kobiet, w duchu chrześcijańskim czy obcym, negującym wszystko, co utożsamiane z religią jako narzędziem męskiej dominacji nad kobietą, stoi wielki znak – „egzegeza feministyczna”. Może się wydawać, że kobiety miały i mają tylko i wyłącznie taką opcję w walce o swoją godność i swoje wartości. Kobieta wraz ze swoją delikatną naturą wydaje się być skazana na porażkę w starciu z dominującym męskim sposobem bycia. Nic bardziej mylnego. W świecie, w którym żyjemy, wielokrotnie przenikają się pierwiastek kobiecy i męski. Przenikają i uzupełniają nawzajem. Człowiek współczesny zdaje się rozumieć konieczność współlistnienia tych dwóch sfer na tym samym poziomie, dla zapewnienia ładu społecznego. Podwaliny dla takiego podejścia już ponad dwa tysiące lat temu położył Jezus Chrystus. Poprzez analizę Jego postawy uzmysłowiliśmy sobie fakt, że Nauczyciel z Nazaretu nikogo nie potępiał, nikim nie gardził, nikogo nie poniżał. Za wszelką cenę starał się przypomnieć ludziom, jak „było na początku”.

⁶⁷ Por. M. Beernaert, *Maria...*, dz. cyt., s. 223.

⁶⁸ M. Beernaert, *Maria...*, dz. cyt., s. 223.

Wnioski, do których dochodzimy poprzez teologiczną analizę Jego czynów i słów, nie mogą być inne.

Cel dodatkowy, który postawiłem sobie w trakcie pisania pracy, a który określiłem jako próbę zaciekawienia czytelnika Biblią, a wraz z tym zachęcenia do głębokiej analizy pism natchnionych, trudno określić jako zrealizowany bądź nie. Potrzeba chęci oraz czasu, aby nauczyć się czytać Biblię tak, by odnaleźć w Niej to, co Bóg chciał nam przekazać, i tylko to, co chciał przekazać – nic więcej.

Z mojej strony jeszcze raz mogę zachęcić do głębokiej analizy tekstów Ewangelii, ponieważ czytać Je w języku, który mógł znać Jezus (greka), to tak jakby przeżywać *κάθαρσις* w greckim teatrze. Znać „Sitz im Leben” opisywanych sytuacji to wiedzieć i przeżywać to, czego nie da się dostrzec przy pobieżnym czytaniu. Czytać tak Biblię to jakby widzieć więcej w opisywanych sytuacjach. Czytać tak Biblię to słyszeć głos kapłana wymawiającego kwotę, jaką wrzuca uboga wdowa do skarbony. Czytać tak Biblię to widzieć minę faryzeusza, kiedy Jezus pisze na prochu ziemi palcem w sytuacji z kobietą pochwyconą na cudzołóstwie. Czytać tak Biblię to czuć tę samą wdzięczność cudzołożnicy, która powtórnie zostaje uwolniona od swoich grzechów. Czytać tak Biblię to wiedzieć, dlaczego Jezus rozmawiał z kobietami, dotykał kobiet, mówił o kobietach, bronił kobiet, uzdrawiał kobiety, uwalniał od grzechów, stawiał jako przykład lub posyłał jako uczennice i apostołki.

Jaki był stosunek Jezusa do kobiet? Niektórzy chcieliby widzieć Jezusa jako dziecko swoich czasów. Chcieliby za zwyczajami greckimi czy rzymskimi umieścić kobietę w domu, jako strażniczkę domowego ogniska. Chociaż sformułowanie tak splecione brzmi dostojnie, w świecie starożytnym pozycję kobiety nie można jednak było nazwać dostojną. Zdegradowana do życia w cieniu mężczyzny czy prawnego opiekuna, pana i władcy jej życia, nie buntowała się, lecz cierpliwie czekała na orędownika, który dostrzeże jej niesprawiedliwe położenie.

Czy Jezus okazał się więc wybawicielem kobiet? Ten, który urodził się i wychował w świecie przesiąkniętym patriarchalną ideą, nie uległ pokusie męskiej dominacji nad kobietą. W sytuacji, kiedy zarówno Prawo, jak i pisma żydowskie, podobne prawu i pismom pogańskim, widziały kobietę jako osobę niższą, Jezus odczytywał zdarzenia dnia codziennego (w które często uwikłane były kobiety) z innego punktu widzenia. Dla Nauczycie-

la z Nazaretu punktem wyjścia i szczególnej koncentracji był konkretny człowiek, jednostka, która w wyniku swojego czy cudzego postępowania znalazła się w trudnej sytuacji. Ten, który jadał z grzesznikami i celnikami, nie zapominał nigdy o ubogich i potrzebujących. Nie zapominał również o kobietach pogrążonych w niesprawiedliwym systemie, zredukowanych do bycia przedmiotem, który można było posiadać. Tak – Jezus był rewolucjonistą w kwestiach kobiecych. Nie tylko otwarcie z nimi rozmawiał, ale je uzdrawiał, jadł z nimi oraz przebywał w ich towarzystwie. Jezus przypominał wszystkim jeszcze raz, jak to było na początku, w momencie stworzenia – że mężczyzna i kobieta zostali stworzeni równi.

Dziś, kiedy obserwujemy podobną degradację kobiety w społeczeństwie, trzeba jeszcze raz przypomnieć mowy i czyny Chrystusa, aby świat brnący w nihilizm i pogaństwo oddał prawdziwy szacunek człowiekowi, prawdziwy szacunek kobiecie.

Ks. Wojciech Dzioboń

Znaczenie teologiczne tytułu *Κύριος Ἰησοῦς* w Corpus Paulinum

Wstęp

Nawet pobieżna lektura Pisma Świętego odkrywa przed czytelnikiem bogactwo tytułów i imion, jakimi obdarzano Boga w obu Testamentach. Jednym z określeń występujących zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie jest *κύριος*.

Współczesne języki, w których słowo „pan” jest jedynie zwrotem grzecznościowym, nie oddają w pełni bogactwa treści teologicznej, jaką zawiera w sobie greckie *κύριος*. Nie sposób tego bogactwa objąć jednym artykułem, dlatego też zwrócimy uwagę jedynie na znaczenie, jakie nadaje temu słowu św. Paweł, odnosząc je do Jezusa w swych listach. Oparciem będą dla nas trzy zasadnicze teksty: 1 Kor 12, 3; Rz 10, 9–13; Flp 2, 6–11. Po dokonaniu wyjaśnień terminologicznych przedstawimy egzegezę wybranych fragmentów, wydobywając z nich przesłanki teologiczne. Na ich podstawie wykażemy, że za terminem *κύριος* kryje się boska godność, którą miał, i pełni władzy, którą otrzymał Jezus. Na końcu zwrócimy uwagę na specyfikę tytułu *κύριος* w Corpus Paulinum.

Mamy nadzieję, że pozwoli to głębiej odkryć prawdę, w którą każdy z nas wierzy i wyznaje ustami, głosząc, że *Jezus jest Panem*.

1. Termin κύριος

Termin κύριος nie jest zbyt precyzyjny. Posiada bardzo szerokie znaczenie. Etymologicznie κύριος pochodzi od słowa κύρος. Oznacza człowieka, który posiada jakieś znaczenie w hierarchii społecznej, ma władzę nad kimś lub czymś, odnoszony jest również do bogów¹.

A. Użycie pozabiblijne

W religiach pogańskiego Wschodu (przede wszystkim Syria, Egipt, Mała Azja) wierzono w boga jako stwórcę, którego wzywano w modlitwie i akklamacji oraz nazywano i czczono jako *pana*. W pierwszym rzędzie *panami* są bogowie, po nich dopiero następują królowie. Władzę *pana* cechowała samowolność i absolutyzm².

W starożytnej Grecji z tytułem κύριος początkowo wcale nie utożsamiano bogów³. Z tytułem tym wiązało się prawomocne posiadanie. „Ktoś jest *panem* dlatego, że dysponuje kimś lub czymś i rozacza nad osobą czy nad rzeczą legalną władzę”⁴. Κύριος staje się określeniem grzecznościowym używanym w stosunku do osób równych lub wyżej postawionych w społeczeństwie. Zwyczaj nadawania bogom tytułu κύριος utrwalił się dopiero w okresie hellenizmu. Miał podkreślać posiadanie władzy i prawo⁵. Z czasem również cesarze rzymscy kazali się tytułować κύριος i otaczać kultem jako bogowie.

B. Κύριος w LXX

W LXX słowo κύριος występuje ok. 9000 razy, z czego zaledwie 190 razy na określenie człowieka i 15 razy Baala⁶. Tak więc κύριος jest używa-

¹ A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła do Filipian – do Kolosan – do Filemona – do Efezjan*, Poznań 1962, s. 121 (PŚNT, VIII).

² H. Langkammer, *Oczekiwanie na przyjście „Pana” i „Syna Człowieczego” w najstarszych gminach chrześcijańskich*, w: „Ateneum Kapłańskie” 376 (1971), s. 93.

³ H. Langkammer, *Oczekiwanie...*, dz. cyt., s. 93; H. Bietenhard, κύριος, w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Bd II/I, Wuppertal 1969, s. 659 (dalej: ThB).

⁴ H. Langkammer, *Oczekiwanie...*, dz. cyt., s. 93.

⁵ G. Hierzenberger, *Pan*, w: A. Grabner-Heider, *Praktyczny Słownik Biblijny*, Warszawa 2016, s. 917–919 (dalej: PrSB).

⁶ H. Bietenhard, κύριος, w: ThB..., dz. cyt., Bd II/I, s. 660.

ne przede wszystkim w odniesieniu do Prawdziwego Boga i stanowi odpowiednik hebrajskiego tetragramu hwhy oraz Imienia ynda (6156 razy)⁷.

Z szacunku dla Bożego Imienia hwhy stopniowo ograniczono używanie go we wczesnym judaizmie aż do całkowitego niewymawiania⁸, zastępując je przy czytaniu Biblii przez ynda⁹.

W duchu zastępowania hwhy przez ynda dokonano w LXX stopniowego tłumaczenia Imienia Bożego na *κύριος*. Najstarsze dostępne nam fragmenty rękopisów LXX mają napisany tetragram literami hebrajskimi¹⁰. Rękopisy te stanowią etap przejściowy od tetragramu do formalnego przetłumaczenia Imienia hwhy poprzez ynda na *κύριος*, które dokonało się niewątpliwie pod wpływem liturgicznego używania tekstów świętych w diasporze żydowskiej nie znającej języka hebrajskiego¹¹. W późniejszych kodeksach LXX w miejsce hebrajskiego hwhy występuje greckie *κύριος* jako Imię własne Boga.

Proces przekładu hwhy i ynda na *κύριος* wyklucza wpływy obcych religii. Termin *κύριος* występujący w LXX nie ma nic wspólnego z pogańskim *panem* poza użyciem tego samego słowa.

C. *Κύριος* w Nowym Testamencie

W pismach Nowego Testamentu słowo *κύριος* pojawia się 718 razy, przede wszystkim w pismach skierowanych do świata greckiego, a więc w Łukasze Ewangelii i Dziejach (210 razy) oraz Listach św. Pawła

⁷ H. Bietenhard, *κύριος*, w: ThB..., dz. cyt., Bd II/I, s. 660.

⁸ A. Bartoszek, *Imię Jahwe w Izraelu*, „Communio” 79 (1994); A. Brtoszek, *Znaczenie imienia na starożytnym Bliiskim Wschodzie*, „Communio” 79 (1994); H. Cazelles, *Imię*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994, s. 322–324; K. Gouders, *Imię*, w: PrSB..., dz. cyt., s. 458–460; J. Lourenco, *Sens zakazu wzywiania Boga w dawnym judaizmie*, „Communio” 79 (1994), s. 52–54.

⁹ G. Herrgott, *Adonai*, w: PrSB..., dz. cyt., s. 17–18.

¹⁰ Są to P²⁶⁸ (zob. W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden*), papyrus Fouad²⁶⁶ (zob. A. Bartoszek, *Imię Jahwe*..., dz. cyt.); H. Bietenhard, *κύριος*, w: ThB..., dz. cyt., Bd II/I, s. 660.

¹¹ H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*..., dz. cyt., s. 96; H. Langkammer, *Oczekiwanie*..., dz. cyt., s. 97; J. Lourenco, *Sens zakazu*..., dz. cyt., s. 53.

(275 razy)¹². Słowo *κύριος* najczęściej używane jest na określenie Boga, bardzo rzadko w odniesieniu do człowieka.

W odniesieniu do Boga Nowy Testament idzie po linii wyznaczonej przez LXX, a więc *κύριος* zawiera tu w sobie całą konotację teologiczną Imienia hwhy i ynda¹³. Słowo to występuje przeważnie w cytatach ze Starego Testamentu (np. Rz 4, 8; 9, 28n; 10, 16; 11, 3. 34; 14, 11; 15, 11; 1 Kor 3, 20; 14, 21) bądź zwrotach wprowadzających: *anioł Pana* (Mt 1, 20; 2, 13; 28, 2; Łk 1, 11; 2, 9; Dz 5, 19; 8, 26; 12, 7), *Imię Pana* (Jk 5, 10. 14), *Duch Pana* (Dz 5, 9; 8, 39; por. Dz 8, 25; 12, 24; 13, 48n; 15, 35n), *słowo Pana* (Dz 8, 25; 12, 24; 13, 48n; 15, 35n) czy *mówi Pan* (Rz 12, 19; 2 Kor 6, 17; Ap 1, 8).

Κύριος użyte w odniesieniu do ludzi określa albo człowieka, który posiada jakąś pozycję w społeczeństwie, np. pana niewolników (Mt 10, 24nn; Łk 12, 36n; Ef 6, 5), zwierzchnika (Mk 12, 9; Łk 19, 33; Mt 15, 27; Ga 4, 1), prawodawcę (Łk 16, 3–5), nauczyciela (Łk 7, 19; 9, 54. 61; 10, 1. 39–41), męża wobec żony (1 P 3, 6)¹⁴, albo stanowi formułę grzesznościową i wyraz szacunku (Mt 18, 21n). Tylko niekiedy Nowy Testament czyni aluzje lub cytuje użycie hellenistyczne (Dz 25, 26; 1 Kor 8, 6).

Należy stwierdzić, że również w Nowym Testamencie *κύριος* nie ma wiele wspólnego z pogańskim rozumieniem tego słowa (1 Kor 16, 22n; Ap 22, 20n).

2. Egzegeza i implikacje teologiczne wybranych fragmentów

Najczęściej słowem *κύριος* określany jest Jezus Chrystus, szczególnie przez św. Pawła, dla którego jest to najbardziej ulubiony tytuł. Rozważając treść tytułu chrystologicznego *Κύριος Ἰησοῦς*, oprzemy nasze poszukiwania na trzech fragmentach (1 Kor 12, 3; Rz 10, 9–13; Flp 2, 6–11), które oprócz tego, że są wobec siebie komplementarne i wnoszą najwięcej świa-

¹² R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich ³1982, s. 115; H. Bietenhard, *κύριος*, w: ThB..., dz. cyt., Bd II/I, s. 661.

¹³ H. Bietenhard, *κύριος*, w: ThB..., dz. cyt., Bd II/I, s. 661.

¹⁴ Zob. także Rdz 18, 12 (LXX).

tła w Pawłowe postrzeżenie *Jezusa jako Pana*, są jednocześnie pierwotnym wyznaniem wiary Kościoła związanym z liturgią.

A. 1 Kor 12, 3

³ διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει Ἀνάθεμα Ἰησοῦς, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἀγίῳ.

³ Otóż zapewniam was, że nikt, pozostając pod natchnieniem Ducha Bożego, nie może mówić: „Niech Jezus będzie przeklęty!”. Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: „Panem jest Jezus”.

Interesujący nas wers 3. pojawia się w kontekście rozprawy o charyzmatach Ducha Świętego. Z wersetu 2. wynika, że sama ekstaza nie jest kryterium panowania Ducha. Dopiero wyznanie, że *Jezus jest Panem*, nabiera mocy wyznania duchowego. Św. Paweł wyraźnie zaznacza udział Ducha Świętego. Jest rzeczą niemożliwą, aby ktoś bluźniący Jezusowi był wspierany przez Ducha. Pomoc Ducha Świętego jest konieczna do wyznania wiary, tym bardziej że człowiek jest słaby i grzeszny. Człowiek z powodu swej nędzy nie potrafiłby godnie święcić, chwalić, wielbić, wyznawać i wywyższać Imienia Pana, gdyby nie wspomógł go w jego słabości Duch Święty. Aklamacja *Κύριος Ἰησοῦς* jest więc skutkiem działania Ducha Świętego i kryterium Jego panowania (Rz 8, 9; 1 J 4, 2–3). Tylko ten, kto ma Ducha Chrystusowego, może wyznawać Jezusa jako Pana. Dzieje się tak dlatego, ponieważ to właśnie Duch Święty objawia nam prawdę o Chrystusie na obecnym odcinku życia Kościoła pomiędzy Zmartwychwstaniem a Paruzją (J 16, 13–14).

Aklamacja *Κύριος Ἰησοῦς* dokonuje się po uprzednim działaniu Ducha Świętego, który wspierając dążenia człowieka, odkrywa przed nim prawdę o Zmartwychwstaniu i bóstwie Jezusa Chrystusa wyrażoną następnie w formie wyznania¹⁵. Chrześcijanami są ci, którzy wzywają Imienia Pana.

¹⁵ Sam Paweł doświadczył tego w swym życiu. Najpierw w drodze do Damaszku spotyka Zmartwychwstałego, odkrywa Jego bóstwo, następnie pod wpływem tego spotkania zostaje przemieniony przez Ducha Świętego, przyjmuje chrzest i wyznaje Jezusa jako Pana nie tylko słowami, ale całym swoim życiem. Ten proces odkrywania, przemiany i wyznania staje się udziałem każdego wierzącego, choć zmieniają się okoliczności życia.

Wypowiedź 1 Kor 12, 3, mimo iż sama w sobie nie oddaje nam treści tytułu *Κύριος Ἰησοῦς*, jak również nie wyjaśnia, co to znaczy wyznawać Jezusa jako Pana, niemniej jednak daje nam cenną wskazówkę, że wyznawanie Jezusa jako Pana dokonuje się w Duchu Świętym jako owoc Jego sprzedającego działania.

B. Rz 10, 9–13

⁹ ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ.¹⁰ καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν. ¹¹ λέγει γὰρ ἡ γραφή· πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ καταισχνήσεται. ¹² οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλλήνου, ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν.¹³ πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

⁹ Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że JEZUS JEST PANEM, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie. ¹⁰ Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia. ¹¹ Wszak mówi Pismo: Żaden, kto wierzy w Niego, nie będzie zawstydzony. ¹² Nie ma już różnicy między Żydem a Grekiem. Jeden jest bowiem Pan wszystkich. On to rozdziela swe bogactwa wszystkim, którzy Go wzywają. ¹³ Albowiem każdy, kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony.

Umieszczenie wyznania *Κύριος Ἰησοῦς* w kontekście rozważań o sprawiedliwości i usprawiedliwieniu z wiary nadaje całej wypowiedzi soteryjny wydźwięk. Bóstwo Chrystusa oraz Jego Zmartwychwstanie są istotnymi prawdami wiary. Chrześcijanin nie musi się starać o słowo zbawienia. Nie musi przez wiarę odnajdywać Chrystusa, ponieważ On jest obecny. „Słowo to jest blisko ciebie, na twoich ustach i w sercu twoim” (Rz 10, 8; por. Pwt 30, 14). Chrześcijanin „musi tylko słuchać, przyjmować z wiarą i wyznawać, wtedy dostąpi zbawienia, ponieważ sercem wierzy się w sprawiedliwość, a ustami wyznaje zbawienie”¹⁶. Tak więc to nie Prawo, lecz wiara w Chrystusa jest drogą do zbawienia. Wers 9. nierozzerwalnie łączy z sobą

¹⁶ E. Kalt, *Der Römerbrief*, Freiburg in B. 1937, s. 94.

wyznawanie ustami z wiarą sercem. Nie znaczy to wcale, by wiara polegała jedynie na wyznawaniu ustami tego, co znajduje się w sercu. Św. Pawłowi chodzi raczej o postawę całego życia. Świadczy o tym ukierunkowanie i przeżywanie wszystkiego ze względu na Pana. Tak wewnętrzna, głęboko duchowa wiara prowadzi całą osobę we wszystkich wymiarach. „Wiara w Chrystusa równoznaczna jest z przyjęciem chrześcijańskiego orędzia, to znaczy z uznaniem Jezusa Chrystusa za Pana z wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami”¹⁷. Treść wyznania stanowi aklamacja (*Κύριος Ἰησοῦς*). Treścią aktu wiary jest prawda o zmartwychwstaniu (*ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν*). Nie ma tu żadnego przeciwstawienia pomiędzy aktem wiary a jego wyznaniem. Wyznanie Jezusa jako Pana nie sprzeciwia się monoteizmowi Żydów, przeciwnie – jest jego potwierdzeniem (1 Kor 8, 6). Wers 10. stawia na początku akt wiary, dopiero potem następuje wyznanie¹⁸. Najpierw musi być obecne w człowieku, w jego wnętrzu i w jego życiu to, co chce wyznawać ustami. Sercem wierzy się i przyjmuje sprawiedliwość, ustami wyznaje się ją i tak uzyskuje zbawienie eschatologiczne. Biorąc pod uwagę naturalną kolejność rozwoju wiary, jaką podaje wers 10., trzeba stwierdzić wewnętrzny związek między byciem Panem a Zmartwychwstaniem Chrystusa (Rz 4, 24). Jest to nowy element w stosunku do 1 Kor 12, 3. Wers 11. podkreśla uniwersalizm zbawienia w Chrystusie. Św. Paweł przytacza fragment proroka Izajasza (28, 16) odnoszący się do drogiego kamienia węgielnego położonego przez Jahwe na Syjonie. Poprzez emfazę (*πίς*) i akomodację tych słów do wiary w Chrystusa chciał podkreślić zapewnienie zbawienia dla wierzących chrześcijan¹⁹. Pod Jego panowaniem nie ma już różnicy między Żydami a poganami. Zbawienie dostępne jest dla wszystkich, gdyż *jeden jest Pan wszystkich* (w. 12). W Starym Testamencie *Pan wszystkich* to hwhy. Wers 13. przytacza słowa JI 3, 5, przenosząc na Jezusa to, co przysługiwało hwhy (1 Sm 12, 17–18; 2 Sm 22, 7). Wersy 11. i 13., wzajemnie się wzmacniające, doprowadzają pod zbawienie, które dokonuje się, jak mówi wers 9., przez wyznanie Jezusa jako Pana i wierzenie sercem, że Bóg wskrzesił Chrystusa z martwych

¹⁷ J. Stępień, *Teologia świętego Pawła*, Warszawa 1979, s. 265.

¹⁸ Zob. O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1966, s. 259.

¹⁹ Por. J.A. Fitzmyer, *Röm 10, 11*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, s. 859 [51: 102].

(Rz 4, 24). Wezwanie Imienia Pańskiego (w. 13) to nic innego jak otwarcie się i gotowość przyjęcia daru Zmartwychwstałego Chrystusa, którym jest On sam. Wzywać Imię Pana znaczy tyle co przywoływać Jego obecność i pozwolić Mu działać w życiu. To tworzenie wyjątkowej relacji z Panem.

Szczególnego wymiaru nabiera Rz 10, 9–13 dzięki połączeniu bycia Panem przez Jezusa ze Zmartwychwstaniem (Flp 2, 6–11), a poprzez to z porządkiem soteryjnym. Daje tym samym wyraz prawdzie, że Imię Pana jest Zbawieniem (Dz 4, 12).

C. Flp 2, 6–11

⁶ ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, ⁷ ἀλλὰ ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρέθεις ὡς ἄνθρωπος ⁸ ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. ⁹ διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα, ¹⁰ ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνων κάμψη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων ¹¹ καὶ πάντα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.

⁶ On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, ⁷ lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, ⁸ unizył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej. ⁹ Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię ¹⁰ aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich i podziemnych. ¹¹ I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest PANEM – ku chwale Boga Ojca.

Niewątpliwie hymn o unizonym i wywyższonym Chrystusie znajdujący się w Liście do Filipian (Flp 2, 6–11) zawiera w sobie „najdokładniejszą i najbardziej wykończoną formę chrystologii Pawłowej”²⁰. Został umieszczony bez większych zapowiedzi w parenetycznej części listu. U jego podłoża znajduje się homologia w formie aklamacji, która powstała dla celów liturgicznych. Cały hymn przeznaczony był do używania podczas liturgii, choć nie da się jednoznacznie wskazać, w czasie jakich obrzędów i w któ-

²⁰ E. Prat; cyt. Za: A. Jankowski, *Listy więzienne...*, dz. cyt., s. 111.

rym momencie był wykorzystywany²¹. Język i teologia hymnu znacznie różnią się od słownictwa i ulubionych idei Pawłowych, przez co z całą pewnością można go uznać za twór przedpawłowy²². Jego pierwotne podłoże mogło być aramejskie²³. Rola św. Pawła sprowadzałaby się do adaptacji i naniesienia poprawek, co wcale nie pomniejsza wartości dzieła. Paweł, posługując się znanym hymnem, wyraził także swe własne przemyślenia. Hymn prawdopodobnie został zredagowany w języku greckim²⁴. Przymuszczałnie na początku składał się z dwu niezależnych od siebie fragmentów, z których pierwszy opiewał sposób istnienia Chrystusa, zaś drugi – o unizonym i wywyższonym Chrystusie – stanowił wyznanie wiary Kościoła. Jeszcze przed Pawłem nastąpiło złączenie obu części, przez co został nadany nowy charakter. Hymn stał się pieśnią o drodze Chrystusa.

W części pierwszej (ww. 6–8) podmiotem akcji jest Chrystus, który istnieje w postaci Bożej, uniza się, ogołaca i jest posłuszny do śmierci krzyżowej. W drugiej części (ww. 9–11) następuje zmiana podmiotu. Tutaj działa Bóg, który jest sprawcą wywyższenia Jezusa (1 Kor 3, 23; 11, 3; 15, 24; Rz 15, 7) i darowania Mu nowego Imienia²⁵. Zmiana podmiotu, prócz tego, że można ją tłumaczyć odrębnością tych części hymnu w przeszłości, niewątpliwie ma na celu podkreślenie roli i udziału Boga w wywyższeniu

²¹ J. Pytel, *List do Filipian*, w: Biblia Poznańska, IV, s. 471 (dalej: BP).

²² Przekonanie takie wyrażają m.in.: R. Bultmann, G. Bornkamm, O. Cullmann, J. Jeremias, E. Käsemann, E. Lohmeyer, E. Schweizer, J. Gnilka, R. Geiselman, J. Hering, A. Jankowski, H. Langkammer.

²³ A. Jankowski, *Chrystus w obliczu kenozy. O właściwy przekład Flp 2, 6b*, „Analecta Cracoviensia” X (1978), s. 1165.

²⁴ Przemawia za tym w. 10, który mógł powstać tylko w języku greckim. Taka konstrukcja nie jest możliwa w żadnym języku semickim. Ponadto Iz 45, 23 cytowany jest według LXX; por. H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 81.

²⁵ Kto nie ma imienia, nie istnieje (Koh 6, 10). W starożytności na Bliskim Wschodzie imię oznaczało istotę (Rdz 2, 19n), godność (Ef 1, 21; Hbr 1, 4), władzę (Dz 4, 30; 10, 43; J 5, 43) noszącej je osoby. Pytając o imię, pyta się równocześnie o osobę, jej egzystencję i siłę. Nadanie nowego imienia wskazuje bądź na nowe szczególne zadanie (por. Rdz 17, 5; Wj 3, 4; Mt 16, 18), nadanie nowej godności (Rdz 41, 45), bądź władzę nad kimś. Zmiana imienia przez Boga wiązała się z nowym posłannictwem i była wyrazem szczególnej opieki Bożej (Wj 3, 4; 1 Sm 3, 1–10; Rdz 17, 5; Mt 16, 18), szerszej na ten temat K. Gouders, *Imię*, w: PrSB..., dz. cyt., s. 457–458; A. Jankowski, *Listy więzienne...*, dz. cyt., s. 119.

Chrystusa, a ponadto sama się narzuca, gdyż Chrystus ukrzyżowany sam więcej nie mógł już działać. Potrzebna była interwencja Boga.

Hymn składa się z sześciu paralelizmów²⁶ i zbudowany jest na zasadzie kontrastów: za skrajną kenozę – najwyższa godność, za posłuszeństwo – posłuch ze strony wszystkich, za bycie sługą – władza Pana. Taka właśnie budowa ma zarówno podkreślić ważność podejmowanego tematu, jak również ułatwić przyswojenie treści. Z wersu 6. wynika, że Jezus zawsze istnieje jako Bóg (J 1, 1n; 3, 13; 5, 18; 17, 5). Świadczą o tym: po pierwsze, występowanie imiesłowu czasu terażniejszego *ὑπάρχων* wyrażającego czynność trwającą; po drugie, użycie terminu *μορφή*²⁷, pod którym kryje się „pozycja Syna Bożego, zewnętrzna chwała odpowiadająca Bogu, godny Boga sposób bytowania objawiający się na zewnątrz”²⁸. Chrystus nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem (w. 6), czyli nie skorzystał z uprawnień synostwa Bożego, ograniczając się do ram zwykłego ludzkiego bytowania²⁹. Dobrowolnie obrał drogę kenozy (w. 7n) (Iz 53, 3. 11; 2 Kor 8, 9; Rz 8, 3; 12, 2) rozpoczynając się od огоłocenia polegającego na ukryciu majestatu przysługującego Bogu i przyjęciu postaci sługi (*δοῦλος*)³⁰ przez Wcielenie. Użycie aorystu zwrotnego *ἐκένωσεν* świadczy o tym, że огоłocenie Chrystusa było czynnością jednorazową. Jezus trwa w stanie poniżenia polegającym na ciągłym posłuszeństwie (w. 8)³¹. A chociaż wers 8. nie wspomina, komu Chrystus był posłuszny, to jednak z dal-

²⁶ Pierwszy antytetyczny, pozostałe syntetyczne. Ostatni paralelizm składający się z dwu wersów tworzy chiasm (10a:11b, 10b:11a).

²⁷ W filozofii terminem *μορφή* określano zewnętrzny przejaw ukazujący istotę jakiegoś bytu. Chodziło więc o uzewnętrzniający się wewnętrzny i trwały sposób bytowania. Ojcowie Kościoła utożsamiali *μορφή* z naturą (ojcowie greccy) bądź tłumaczyli na *effigies* lub *figura*; por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, dz. cyt., s. 118.

²⁸ A. Jankowski, *Listy więzienne...*, dz. cyt., s. 113; tego zdania są również M. Meinertz, F. Tillmann, J. Huby, P. Benoit, G. Bonnard.

²⁹ A. Jankowski, *Listy więzienne...*, dz. cyt., s. 114.

³⁰ Greckie *δοῦλος* użyte w sensie ścisłym oznacza sługę, niewolnika. Tu nie chodzi wcale o określenie sługi w sensie społecznym, a co za tym idzie jego niższość i zależność od Pana czy Boga. Pod określeniem *δοῦλος* kryje się tutaj nie tyle natura ludzka odarta z nieśmiertelności, lecz przede wszystkim Sługa Jahwe; por. J. Pytel, *List do Filipian*, w: BP..., dz. cyt., IV, s. 472.

³¹ Greckie *ὑπήκοος* oznacza stałą cnotę posłuszeństwa (por. Hbr 2, 9; 5, 7–8; 12, 2 Mt 26, 39; Łk 14, 11; 1 P 2, 23); por. J. Pytel, *List do Filipian*, w: BP..., dz. cyt., IV s. 472.

sze go kontekstu wynika, że posłuszeństwo ostatecznie skierowane jest ku Bogu. Jego wynikiem była śmierć. Wspomnienie krzyża, które wydaje się być dodatkiem Pawłowym, wnosi do hymnu motyw zbawienia i chociaż nie jest on rozwijany, stanowi jednak ważny element sygnalizujący, że część druga hymnu traktująca o wywyższeniu Chrystusa zrozumiała staje się w pełni dopiero w świetle zmartwychwstania³². Wywyższenie (w. 2) jest następstwem kenozy. Czasownik *ὑπερύψωσεν* to *hapax legomenon* Nowego Testamentu, nie znany klasykom, który w LXX odnosił się do Jahwe i używany był w znaczeniu wysławiania ponad wszystko (Ps 36 [37], 35; 96 [97], 9; Dn 4, 34). Przedrostek *ὑπέρ* oznacza wyniesienie do chwały możliwie najwyższej, czyli Boskiej³³. Wywyższenie Chrystusa już nastąpiło³⁴. Polega ono na Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu oraz otrzymaniu nowego Imienia. Imię to jest *τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα* (Ef 1, 20n; Ap 3, 12; 19, 13. 16). Przez powtórne użycie słowa *ὑπέρ* jeszcze dobitniej zostaje podkreślony Boski stan Chrystusa. W Starym Testamencie imieniem *ὑπὲρ πάντων ὄνομα* jest hwhy (LXX: *Κύριος*). Rodzajnik *τό* występujący przed *ὄνομα* sprawia, że „nabiera ono sensu imienia par excellence”³⁵ (Dz 2, 33; 5, 31; Ef 1, 20–21; Hbr 1, 4). Wers 9. nie mówi, o jakie imię tutaj chodzi, niemniej wyrażenie *ὑπὲρ πάντων ὄνομα* suponuje niepowtarzalne i jedyne w swoim rodzaju Imię. Dopiero z określeń występujących w wersie 10., a przede wszystkim w 11., wynika w sposób jednoznaczny, że imieniem tym może być tylko *Κύριος*. *Ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ*, czyli wobec godności i władzy, wobec majestatu Jezusa oraz na dźwięk Imienia Jezusa ma się zgiąć każde kolano (Rz 10, 13). Wyrażenie *πάντων γόνυ κάμψη*, które zostało zapożyczony z Iz 45, 23 (LXX), gdzie Jahwe stwierdza swe prawa do kultu i poddaństwa ze strony wszystkich, oznacza, że boska adoracja i hołd należy się Chrystusowi ze strony wszystkich bez wyjątku (Ef 1, 22–23; Rz 14, 11; Hbr 2, 8; Ap 5, 13). Zgięcie kolan w Biblii wyraża moment poddania się władzy (Rdz 41, 43; 1 Krl 19, 18; 2 Krl 1, 13; Est 3, 2; Mt 27, 29;

³² H. Langkammer, *Uniżony i wywyższony Chrystus (Flp 2, 6–11)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 28/4–5 (1975), s. 216–225.

³³ A. Jankowski, *Listy więzienne...*, dz. cyt., s. 118.

³⁴ Formy czasu przyszłego z Iz 45, 23 (LXX) zostały w ww. 10–11 zamienione przez autora hymnu na aor. cont.; zob. H. Langkammer, *Uniżony...*, dz. cyt., s. 224.

³⁵ Szerzej zob. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, dz. cyt., s. 118n; H. Langkammer, *Uniżony...*, dz. cyt., s. 223.

Rz 11, 4; Ef 3, 14). Wyliczenie mieszkańców trzech części starożytnego kosmosu (istoty niebieskie, ziemskie, podziemne)³⁶ jeszcze raz podkreśla, że adoracja należna Chrystusowi winna być okazywana przez wszystkich bez wyjątku. Posiada ona zasięg kosmiczny. Nie tylko wierzący zginają kolana i wyznają Jezusa jako swojego Pana (Rz 10, 9–13), ale cały kosmos. Cały świat zostaje skonfrontowany z wywyższonym Jezusem. Sformułowanie *każde kolano* i *każdy język* podkreśla uniwersalny charakter panowania. Charakterystyczną rzeczą jest, że suwerenna władza, która w LXX jest wyłącznym atrybutem Jahwe (Iz 45, 21–23) i przysługuje tylko Jemu (Iz 49, 6n. 23), tutaj należy do Chrystusa i zostaje rozciągnięta na wszystkie narody, a także moce kosmiczne³⁷, które muszą uznać Jezusa jako swego Pana i Władcę. Bez większego trudu można dostrzec przeniesienie na Jezusa Boskich funkcji i prerogatyw, a co za tym idzie – nie można zaprzeczyć, że wspólnota chrześcijańska, „nazywając Jezusa Panem, uznaje Go również Bogiem”³⁸. Początek wersu 11. *πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται* również został zapożyczony z LXX (Iz 45, 23). Greckie *ἐξομολογήσεται* zawiera w sobie sens pokornego, modlitewnego i pełnego wdzięczności uznania (Mt 11, 25) oraz jawnego ogłoszenia wobec wszystkich (Iz 45, 23; Mt 3, 6; Dz 19, 18; Rz 14, 11; 15, 19), zaś *γλῶσσα* może oznaczać szczep lub naród (Iz 66, 18; Dn 3, 4; Jl 3, 8; Ap 5, 9; 7, 9). Na podstawie kontekstu trzeba stwierdzić, że wyznawanie Jezusa jako Pana jest konsekwencją uznania Jego władzy przez wszystkich. Wyznawanie ma się dokonywać najpierw w sercu (pokorne modlitewne uznanie), a następnie być jawnie

³⁶ Istoty niebieskie to świat duchów czystych poddanych Chrystusowi (por. Ef 1, 20nn; Hbr 1, 4–6; 1 P 3, 22). Istoty ziemskie to oczywiście ludzie, zaś istoty podziemne to raczej mieszkańcy szeolu (Lb 16, 31–33; Jb 11, 8; 17, 16; Ps 62 [63], 10; 85 [86], 13; 87 [88], 7; Prz 9, 18; Mdr 16, 13; Iz 38, 10; Ez 32, 18n) – na podstawie A. Jankowski, *Listy więzienne...*, dz. cyt., s. 119. Innego zdania jest J. Gnilką – trzy rodzaje demonów (*Der Brief an die Philipper*).

³⁷ Żydowska demonologia i angelologia podkreślała zawsze absolutną wyższość Boga w kosmosie, pogańska natomiast uważała, iż potęgi panują nad przestrzeniami kosmosu. Stwierdzenie, że wszystkie siły kosmosu oddają hołd Jezusowi, ma pokazać, iż jest On jedynym Panem; por. H. Langkammer, *Uniżony...*, dz. cyt., s. 223–225.

³⁸ H. Langkammer, *Oczekiwanie...*, dz. cyt., s. 99; B. Jankowski, *Panem jest Jezus (Flp 2, 11)*, „Ateneum Kapłańskie” 47 (1947), s. 190.

ogłoszone wobec wszystkich. Treść tego wyznania została zawarta w aklamacji³⁹, która brzmi: *Κύριος Ἰησοῦς*.

Zastanówmy się nad treścią imienia *Κύριος* nadanego Jezusowi. Biorąc pod uwagę preegzystencję (*ὄς [=Ἰησοῦς] ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*), równość z Bogiem (*τὸ εἶναι ἴσα θεῶ*), wywyższenie ponad wszystko (*ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν*), władzę Pantokratora (*πᾶν γόνυ κάμψη, πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται*), darowanie szczególnego Imienia (*τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα*), a także odnoszenie do Jezusa tego, co przysługiwało tylko Jahwe (Iz 45, 23 – LXX), trzeba stwierdzić, że *Κύριος* to nic innego jak imię tronowe Boga, które teraz przysługuje również Jezusowi⁴⁰. Tak więc nazwać Chrystusa Panem znaczyło uznawać Jego preegzystujące Bóstwo i wyrażać wiarę w Zmartwychwstanie Jego jako człowieka⁴¹. Zmartwychwstanie Jezusa to bowiem „nie jakieś cudowne wydarzenie, ale dzieło zbawcze, dzięki któremu Jezus jest Panem” (1 Tes 4, 14; 1 Kor 15, 1. 11).

Sumując, należy stwierdzić, że św. Paweł tytuł *Κύριος* rozumiał jako *ὄνομα* (2 Tes 1, 12; 3, 6; Kol 3, 17; Ef 5, 20; 2 Tm 2, 19. 22). Niewątpliwie przyczyniło się do tego również jego własne spotkanie ze Zmartwychwstałym Chrystusem pod Damaszkiem. W wyniku tego doświadczenia poznał Pana. Chrześcijanin, podobnie jak on, może poznać Pana, a dzięki pomocy Ducha Świętego przyjmując prawdę o Bóstwie Jezusa Chrystusa. Przyjęcie tej prawdy sercem pociąga za sobą wyznawanie jej ustami. Wyznanie zaś Jezusa jako Pana, będąc aktem uznania i podporządkowania, winno za sobą pociągać postawę całkowitego podporządkowania Panu we wszystkich wymiarach życia (Kol 2, 6–7. 9–10). Tak więc, aklamacja *Κύριος Ἰησοῦς* zawiera w sobie tajemnicę zbawienia i jest streszczeniem wiary chrześcijan (Dz 4, 12).⁴² Dzięki temu stała się pierwszym wyznaniem wiary w Bóstwo

³⁹ W starożytności aklamacja była ściśle połączona z intronizacją nowego władcy – H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne...*, dz. cyt., s. 99.

⁴⁰ B. Jankowski, *Panem jest Jezus...*, dz. cyt., s. 190.

⁴¹ Zob. K. Romaniuk, *Soteriologia* św. Pawła, Warszawa 1983, s. 51; O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, München³ 1950, s. 28nn; F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche*, Trier 1955, s. 45–71, 118–160.

⁴² Por. F.J. Schierse, *Biblische Theologie – Christologie*, Leipzig 1979, s. 80. Przeciwny pogląd wyraża J. Ernst, według którego aklamacja ogranicza się tylko do wymówienia imienia Jezus. Nie mówi więc o treści wiary (J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, Regensburg 1974, s. 70–71). Nie jest to uzasadnione,

Jezusa Chrystusa, zmierzającym ku Chwale Boga Ojca, a dokonywanym przy udziale i czynnej pomocy Ducha Świętego. Jest wyznaniem polegającym nie na wypowiedaniu wzniosłych słów, ale pokornym oddaniu całego życia Temu, który jest Zbawieniem (Dz 4, 12).

3. Specyfika tytułu κύριος w Corpus Paulinum

Spośród wszystkich Pism Nowego Testamentu to właśnie św. Paweł najczęściej określa Jezusa jako Pana i w przeciwieństwie do tamtych Pism, gdzie κύριος stanowiło głównie zwrot wprowadzający, nadaje temu tytułowi specyficzną wymowę.

A. Tytuł relacyjny

Przez relację będziemy rozumieć wzajemne odniesienie zachodzące między dwoma nierównorzędnymi podmiotami bądź między podmiotem a przedmiotem. Jest rzeczą znamionną, że ile razy Paweł mówi κύριος, tylekroć suponuje *Pan w stosunku do*. Określenie Jezusa jako Pana implikuje pytanie: kogo bądź czego Pan? Co za tym idzie – tytuł κύριος odnoszony do Jezusa Chrystusa wyraża Jego zwierzchność nad wszystkim i wszystkimi, przez co zakłada relację podrzędności wszystkiego wobec Jego Osoby i wyjątkową pozycję, jaką zajmuje.

W pierwszej kolejności Jezus jest Panem wiernych. Chrześcijanin przyjmuje chrzest w Imię Pana (1 Kor 6, 11; Dz 8, 16; 19, 5; 22, 16; Jk 2, 7). Bierze udział w picciu Kielicha i spożywaniu Ciała Pańskiego (1 Kor 10, 21–22; 11, 20. 23. 26–27. 32; 16, 22), a Pan działa w nim i mocą swego Ducha udziela mu łaski we wszelkim poczynaniu (1 Kor 12, 3). Całe jego życie dokonuje się ze względu na Pana i przez Pana (διά: 1 Tes 4, 1n; 1 Kor 15, 57n; Rz 5, 11; 7, 24; 15, 30), w Panu (ἐν κυρίῳ: 1 Tes 4, 1n; 1 Kor 4, 17; 7, 39; 15, 58; 16, 19; 2 Kor 2, 12; Ga 5, 10; Rz 6, 23; 14, 14; 16, 2. 8. 11–13. 18. 20. 22. 24; Flp 2, 24. 29; 3, 1; 4, 1; Kol 2, 6; 4, 17; Ef 4, 1. 17; 5, 8; 6, 10), dla Pana (κυρίῳ), gdyż „wszyscy Pana jesteśmy” (Rz 14, 8). Ze względu na Jezusa jako Pana, w Jego Imię bądź poprzez Niego, chrześcijanin może dziękować Bogu (1 Kor 15, 57; Rz 7, 25; Ef 5, 20), chlubić się

jeżeli weźmie się pod uwagę, że aklamacja ta pojawia się już wcześniej i to w kontekście wiary (Rz 10, 9–13).

w Nim (1 Kor 15, 31; 2 Kor 10, 17; Rz 5, 11; Ga 6, 14). W Panu pozdrawia wierzących (1 Kor 4, 17; 16, 19; Rz 16, 8. 13. 22), przyjmuje drugiego człowieka (Rz 16, 2; Flp 2, 29), zawiera małżeństwo (1 Kor 7, 10–12. 39; Kol 3, 18), pracuje (2 Kor 8, 19; Rz 16, 12), oczekuje życia wiecznego (1 Kor 15, 58; Rz 6, 23). W Nim staje się mocny (1 Kor 5, 4n; Rz 14, 14; Ga 5, 10; Flp 2, 24; 4, 1; Ef 5, 8; 6, 10), czuje się Jego sługą (1 Kor 7, 22; Rz 1, 1; 12, 11; Kol 4, 7; Ef 6, 8. 21), niekiedy więźniem (1 Kor 1, 1; Ef 4, 1; Flm 1). Wreszcie, dla Niego gotów jest oddać wszystko. Tę rzeczywistość ukazują teksty: Rz 14, 6–9; Kol 3, 17. 23–24; 1 Kor 6, 13n.

Κύριος towarzyszy całemu życiu wspólnoty Kościoła, gdyż sam jest Panem Kościoła (1 Kor 4, 19; Kol 3, 18; Ef 1, 20n; 4, 15; 5, 22–32). Całe to podporządkowanie się wiernych wypływa z miłości do Jezusa (1 Kor 16, 22n), który oddał samego siebie, byśmy mieli życie (2 Kor 4, 10nn; Ef 2, 4n). Podporządkowanie to wcale nie jest niewolniczym i pełnym obawy poddaniem w znaczeniu pogańskiego niewolnictwa. Jest to bowiem zupełnie dobrowolne powierzenie się w ręce Tego, któremu chrześcijanin chce oddać całe swoje życie, pragnąc, aby Jezus był Panem we wszystkich poczynaniach. Tak więc chrześcijanin sam czyni siebie sługą (*δοῦλος*) Jezusa – Pana. Co za tym idzie – gdy człowiek wyznaje wiarę w Pana Jezusa Chrystusa, daje wyraz przekonaniu, że „przyjmuje Jezusowe rozumienie Boga, świata i samego siebie”⁴³. W ten sposób „uznaje samego siebie za sługę Bożego, który o własnych siłach nie może osiągnąć zbawienia, i który podstaw swojej egzystencji dostrzega nie w sobie czy świecie, ale w Chrystusie”⁴⁴, który jest centrum wszystkiego⁴⁵. Nie co innego, ale tak właśnie rozumiane uznawanie Jezusa jako Pana, ze wszystkimi płynącymi z tego faktu konsekwencjami, odróżnia chrześcijan od ludzi niewierzących (1 Kor 12, 3). Jest ono przejawem doświadczonej mocy Bożej Chrystusa, która ujawnia się w Kościele.

Niekiedy św. Paweł nie używa słowa, jakkolwiek poprzez zastosowanie bądź samych zaimków, bądź zwrotu w *Chrystusie* (Ef 1, 3–14) wskazuje na tę samą rzeczywistość. Wydaje się, że jest to analogiczna sytuacja do

⁴³ G. Hierzenberger, *Pan*, w: PrSB..., dz. cyt., s. 917.

⁴⁴ G. Hierzenberger, *Pan*, w: PrSB..., dz. cyt., s. 919.

⁴⁵ Por. J. Chmiel, *Chrystocentryczna lektura Pisma świętego. Panem jest Jezus*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5 (1977).

tego, co św. Paweł mówił na temat swego apostołatu. Nie musiał on wówczas za każdym razem wyraźnie powoływać się na Damaszek. Wystarczyło tylko wspomnienie o otrzymaniu urzędu apostołskiego od samego Chrystusa, a wszyscy dobrze wiedzieli, kiedy i w jakich okolicznościach się to stało, gdyż był to fakt powszechnie znany. Podobnie tutaj. Fakt zmartwychwstania Chrystusa, preegzystujące Bóstwo i Jego wyjątkowa pozycja, będąca następstwem wywyższenia, są we wspólnocie Kościoła tego okresu dobrze znane. Nie ma więc potrzeby, aby Paweł za każdym razem dodawał słowo *κύριος*.

Jezus wcale jednak nie ogranicza swego panowania tylko do poszczególnych chrześcijan bądź całej wspólnoty Kościoła. Jest bowiem Panem w stosunku do całej ludzkości (Rz 10, 12; 4, 9). Nie tylko ludzkość jest Mu podległa, gdyż stoi On zarówno ponad panami ziemskimi (1 Kor 8, 6; Kol 3, 22–41; 4, 1; Flp 2, 10–11; Ap 17, 14), jak i nad pogańskimi bogami (1 Kor 8, 5n; Flp 2, 10–11; Ap 17, 14). Jest bowiem Pantokraterem (1 Kor 10, 26; Flp 2, 9–11; Kol 1, 15–20; Ef 1, 3–14). Przekazywane stwierdzenie *Κύριος Ἰησοῦς* jawi się nam jako określenie wskazujące na niezwykłą godność, pozycję i autorytet w stosunku do wszystkiego.

B. Prerogatywy Kyriosia

Św. Paweł nie mówi wprost, że Jezus jest Bogiem⁴⁶, mimo to przypisuje Jezusowi Boską godność. Nie chodzi tu wcale o utożsamienie Jezusa (Pana) z Bogiem (Jahwe), ile o przypisanie Mu tych samych prerogatyw, które Stary Testament wiązał wyłącznie z Jahwe (1 Kor 1, 31 z Jr 9, 23; 1 Kor 2, 8 z Ps 28[29], 3; 1 Kor 2, 16 z Iz 40, 13; Rz 10, 1 z Iz 28, 16; Rz 10, 13 z Jl 2, 32; Flp 2, 10 z Iz 45, 23nn; Ef 4, 8 z Ps 68, 19). Czyni to przede wszystkim wraz z przeniesieniem na Jezusa tytułu, a zarazem Imienia *Κύριος*. Tak więc ilekroć św. Paweł mówi, że Jezus jest Panem, tym samym chce powiedzieć: Jezus jest Bogiem. Świadczą o tym funkcje i przymioty, które w Starym Testamencie należne były tylko Jahwe, natomiast w Corpus Paulinum odnoszone są do Jezusa.

Najpierw chodzi o *imię ponad wszelkie imię* (Flp 2, 9; por. Ef 1, 20n; Ap 3, 12; 19, 13. 16). W Starym Testamencie imieniem tym jest hwyh (LXX:

⁴⁶ Wyjątek stanowią dwa niejednoznacznie przyjmowane przez egzegetów miejsca: Rz 9, 5; Tt 2, 13.

Κύριος). Imię w starożytności oznacza zawsze istotę, godność i władzę noszącą je osoby. Imię Boga jest jedyne (Iz 43, 10) i święte (Kpł 20, 3; Iz 6, 3; 29, 23; 57, 15; Am 2, 7). Godne najwyższej czci i chwały (Wj 20, 7; Pwt 15, 11; Kpł 18, 21; 20, 3; 21, 6; 22, 2; Jr 9, 23). Winno być przez wszystkich uwielbiane i adorowane. W Corpus Paulinum wywyższony Jezus otrzymuje owo *Imię* wraz ze wszystkimi przysługującymi mu przymiotami, a więc z czcią (2 Tes 1, 12; 1 Kor 1, 31; 7, 32–35; 2 Kor 10, 17; Ga 6, 14; Rz 15, 6; Flp 2, 19), chwałą (1 Kor 2, 8; 2 Kor 8, 19) i adoracją (Flp 2, 10) ze strony wszystkich i wszystkiego.

Jahwe posiada absolutną władzę jako Król nieba i ziemi (Wj 15, 9; Pwt 10, 17; 1 Sm 8, 7; Sdz 8, 23; Ps 11, 4; 47, 3; 93, 1n; 95, 3n; 103, 19; 136, 3; Mdr 3, 8; Dn 7; Za 14, 9; Ml 1, 11). Jemu podlegają wszystkie narody (Jr 10, 7. 10). Jest Panem życia i śmierci (Rdz 2, 7; 38, 10; Wj 30, 15n; Jr 21, 8n). Panem panów i Bogiem bogów (Pwt 10, 17; Ps 136, 3). Jest sędzią (Iz 30, 27n; Am 5, 18; Sof 1, 14), najwyższym i jedynym autorytetem. Również Jezus, jako *Κύριος*, jest Panem wszystkiego (1 Kor 15, 24n; Rz 10, 12) Jest Pantokratozem (1 Kor 10, 26; Flp 2, 10–11). Panem świata i ludzkości (Rz 14, 9), wszystkich mocy i potęg (Kol 2, 10; Flp 2, 10; Ef 1, 20n). Jest Panem panów i Królem królów (1 Kor 8, 5n; Kol 3, 22–41; Ap 17, 14). Jest Najwyższym Autorytetem (1 Tes 5, 9). Wszystko jest Mu podległe (1 Tes 4, 15n; 1 Kor 15, 28; 2 Kor 10, 8; Rz 10, 12). Jest Panem Kościoła (1 Kor 4, 19; 14, 37; 16, 7; Kol 3, 18; Ef 1, 20n; 4, 15; 5, 22–32), a jako eschatologiczny sędzia (1 Tes 1, 9; 2, 8. 19; 4, 6; 5, 2; 2 Tes 1, 9; 2, 2; 1 Kor 1, 2. 8; 4, 4; 5, 5; 2 Kor 1, 14; 5, 11; 10, 17n; Rz 2, 16; 2 Tm 4, 1) piastuje pełnię władzy, ogarniając nią wszystko. Tak więc Jego panowanie jest uniwersalne (1 Kor 3, 21–23; Rz 14, 4. 9), a taka władza i panowanie są wyłącznym atrybutem Boga.

Jahwe jest dawcą zbawienia (Ps 17, 7; 18, 47; 25, 5; 65, 5; Mdr 16, 7; Syr 51, 1; Iz 43, 3; 49, 23; Ha 3, 18). Darmowo rozdziela łaski według swego uznania (Wj 34, 6). W Corpus Paulinum Jezus jest Zbawicielem. Jego Imię jest Zbawieniem (1 Tes 5, 9; 2 Tes 2, 13; 1 Tm 4, 10; Flp 3, 20). Jest dawcą łaski i pokoju (1 Tes 1, 1; 5, 28; 2 Tes 1, 2. 12; 3, 18; 1 Kor 1, 2. 7. 20; Ga 1, 3; 6, 18; Rz 1, 7; 5, 1. 21; 1 Tm 1, 2. 12; 2 Tm 1, 2; 4, 22; Ef 1, 2; Flp 1, 2; 3, 25), urzędów i posług (1 Kor 3, 5; 7, 17; 12, 5).

C. Zasięg, sposób i cel panowania Jezusa jako Kyriosa

Panowanie Jezusa w pierwszym rzędzie dotyczy wspólnoty Kościoła (1 Kor 4, 19; 14, 37; 16, 7; Kol 3, 18; Ef 1, 20n; 4, 15; 5, 22–32) i sfery kultu (1 Kor 6, 11; 10, 21–22; 11, 20–32; 16, 22). Chrześcijanin całe swoje życie podporządkowuje Jemu, wszystko czyni dla Niego i ze względu na Jego Imię. Uznaje Jezusa jako swojego Pana i Zbawiciela. Oddaje Mu należną cześć poprzez kult, uwielbienie i adorację (2 Tes 1, 12; 1 Kor 1, 31; 2, 8; 7, 32–35; 2 Kor 8, 19; 10, 17; Ga 6, 14; Rz 15, 6; Flp 2, 10. 19).

Następnie panowanie Jezusa obejmuje wszystkie narody, moce i potęgę. Jest ono uniwersalne.

Jezus Pan to Pantokrator – eschatologiczny władca, król i sędzia całego kosmosu (1 Kor 10, 26; Flp 2, 9–11; Kol 1, 15–20; Ef 1, 3–14) mający w ręku pełnię wszelkiej władzy. To panowanie, które już się rozpoczęło w momencie zmartwychwstania Chrystusa, które trwa i zmierza ku swojej pełni, aby wszystkim we wszystkich był Chrystus (1 Kor 1, 5–8; Rz 11, 36; Ga 2, 20; Ef 1, 1–14; 2, 11–22), można określić jako „już, ale jeszcze nie teraz”. Ostatecznie Jego Boskie panowanie osiągnie szczyt w dniu Pańskim (1 Tes 4, 15n; 5, 2; 2 Tes 2, 2; 1 Kor 1, 8; 5, 5; 2 Kor 1, 14), kiedy wszystko się dopełni. Wówczas Jezus przekaze swoje panowanie Ojcu, bowiem ostatecznym i jedynym celem panowania Jezusa jako Pana jest chwała Boga (1 Kor 15, 28; Rz 6, 10n; Flp 2, 11). Dlatego też Jezus jawi się jako jedyny pośrednik między Bogiem a stworzeniem (Kol 1, 16; Ef 3, 11n; 5, 20). Pośrednik równy we władzy i godności hwy. Pośrednik dopełniający dzieła Odkupienia.

Podsumowanie

Określenie *Κύριος Ἰησοῦς* jest próbą wyrażenia boskości Chrystusa w kategoriach biblijnych. Pozwala uniknąć, z jednej strony – zachwiania monoteizmu tak mocno strzeżonego przez faryzeuszy, z drugiej – przy braku wypracowanych pojęć – zagmatwania i wieloznaczności. Jezus jako Pan posiada pełnię Boskiej władzy, jaką cieszył się tylko Jahwe w Starym Testamencie. Panowanie Jezusa rozciąga się na wszystkie narody, moce i zwierzchności. Jest to panowanie obejmujące swym zakresem całe uniwersum i przekraczające granice czasu. Zmierza ono do dopełnienia w dniu Pańskim, mając na względzie chwałę Ojca jako swój ostateczny cel.

Do uznania godności i chwały, jaką posiadał Jezus w wyniku wywyższenia, potrzebna jest pomoc Ducha Świętego. Duch Święty uczy po dziś dzień wyznawania i głoszenia *Jezusa jako Pana* w całej prawdzie ze wszystkimi wynikającymi z tego faktu konsekwencjami. Wyznawanie, że *Jezus jest Panem*, domaga się podporządkowania całego życia we wszystkich wymiarach jedynemu *Panu*, którego Imię jest naszym Zbawieniem.

Summary

Theological meaning of title *Κύριος Ἰησοῦς* in the Epistles of St. Paul
The article focuses on the christological title *Κύριος Ἰησοῦς* in the Epistles of St. Paul. What does this title mean and what is hidden behind this term? Three pericopes are subjected into exegetical analysis: 1 Cor 12, 3; Rom 10, 9–13 and first thing Phil 2, 6–11 in order to express the meaning and theological message. We pay attention to the specifics of the use of the term *Κύριος* in the reference to Jesus Christ including the theological connotation that this title contains.

Keywords: *Κύριος Ἰησοῦς*, Corpus Paulinum, theology of st. Paul.

Paweł Bielak OSPPE

Troska św. Pawła o jedność w Kościele w Koryncie

Paweł nie akcentował jedności np. w Listach do Tesaloniczan, bo nie było to konieczne. Wierni stanowili tam bowiem jedność, miłując się wzajemnie (1 Tes 4, 9–10) i naśladowując Kościoły Boże, które były w Judei i w Chrystusie (1 Tes 2, 14). Jedność Kościoła wysunie się na czoło w nauczaniu Pawła dopiero wtedy, gdy powstanie konkretna tego potrzeba, np. gdy we wspólnocie korynckiej nastąpi rozdarcie i gdy w skali powszechnej stanie problem stosunku Kościoła do synagogi, a konkretnie stosunku judeochrześcijan do nawróconych z pogaństwa¹. Troska o jedność we wspólnocie ujawnia się więc wtedy, gdy ta jedność jest zagrożona lub już naruszona. Stąd troska o jedność we wspólnocie jest tak naprawdę próbą rozwiązania problemów rozbijających jedność wspólnoty. Każda z poniższych części niniejszego artykułu będzie więc zawierała opis problemu zagrażającego jedności, a następnie próbę rozwiązania tego problemu przez Pawła.

¹ J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, Warszawa 1979, s. 261. Są to tylko przykładowe miejsca, w których jest mowa o jedności we wspólnocie. W niniejszej pracy zostanie pokazany problem jedności tylko na przykładzie Kościoła w Koryncie, bo o problemach tej wspólnoty wiemy najwięcej na podstawie 1 Kor. O jedności we wspólnocie jest jeszcze mowa np. w Liście do Efezjan (zestawienie tekstów mówiących o jedności w Ef i ich omówienie – zob. E. Wiater, „*Jedno jest Ciało i jeden Duch*” (Ef 4, 4). *Duch Święty a jedność Kościoła w świetle Listu do Efezjan*, Kraków 2009, s. 35–41), a także w Liście do Filipian (zob. Flp 1, 27–2, 4; 4, 2) – zob. np. S. Mędała, *Świadectwo mocy Chrystusa (List do Filipian)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. A. Jasiński i in, Warszawa 1997, s. 392, 405 (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych, 9) oraz J. Flis, *List do Filipian*, Częstochowa 2011, s. 178–212, s. 403–405 oraz s. 482–489, gdzie mowa jest o Kościele i jego jedności.

Autorzy najnowszych opracowań 1 Kor zauważają, że problem jedności Kościoła jest obecny w różnej formie w całym Liście, a nie tylko w pewnych fragmentach². Autor nieco starszego opracowania naukowego 1 Kor stwierdza, że różnorodność tematyki Listu nie da się w żaden sposób sprowadzić do wspólnego mianownika³.

W Kościele w Koryncie nie było rozbicia, lecz brak jedności, której konsekwencją były wewnętrzne podziały. Podejmując temat jedności, Paweł pozytywnie nakreślił wspaniałą teologię jedności Kościoła opartej na Chrystusie. Kościół określa wprost jako „Chrystusa” (1 Kor 1, 13) i „Ciało Chrystusa” (1 Kor 12, 27). Brak jedności oznacza zatem dzielenie Chrystusa i Jego Ciała⁴.

1. Podziały w Kościele korynckim (1, 10 – 4, 21)

Po pozdrowieniu wstępnym i modlitwie dziękczynnej (1, 1–9) Paweł poprzez zwrot „upominam was bracia” (1, 10) podejmuje pierwszy temat dotyczący rozłamów w chrześcijańskiej wspólnoty w Koryncie. Nie chodzi o powstanie kilku niezależnych Kościołów, lecz o zagrożenie jedności wspólnoty w tym mieście, o brak wzajemnego porozumienia i zgody. Kościół nadal był jeden, lecz wewnętrznie podzielony. Przyczyną podziałów była różna ocena głosicieli Ewangelii. Koryntianie oceniali ich według retoryki i „mądrości słowa”, jaką prezentowali misjonarze. Chodziło zatem nie tyle o treść Ewangelii, ile raczej o sposób jej przedstawiania. W związku z tym pojawia się drugi temat tej części: Ewangelii nie można głosić

² Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, Częstochowa 2009, s. 558; J. Czerski, *Pierwszy List św. Pawła do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, t. 1: Rozdziały 1–6, Opole 2006, s. 85 (Opolska Biblioteka Teologiczna, 87); J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian*, Wrocław 2009, s. 104. Podobnie zdaje się myśleć R. Pindel, który w oparciu o różne fragmenty z niemal każdego rozdziału 1 Kor napisał książkę o charakterze popularyzującym, a której tytuł wskazuje na związek problemów 1 Kor z jednością we wspólnoty. Na potwierdzenie tego niech wystarczy choćby takie zdanie z tej pozycji: „Kościół w Koryncie przeżywał poważne problemy, których wspólnym mianownikiem była jedność” – zob. R. Pindel, *Od ewangelizacji do wspólnoty*, Kraków 2000, s. 93.

³ E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1965, s. 131. Por. także H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich Listów św. Pawła Apostoła z okazji Roku Świętego Pawła*, t. I: *Wielkie Listy św. Pawła*, Legnica 2009, s. 169 (Biblioteka Diecezji Legnickiej, 37).

⁴ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 104.

„w mądrości słowa” (ἐν σοφίᾳ λόγου – 1, 17), lecz jako „słowo o krzyżu” (ὁ τοῦ σταυροῦ – 1, 18)⁵. Ten napomnienia Pawła nadaje czasownik παρακαλέω⁶. U Pawła jest ono serdecznym, przyjacielskim napomnieniem, które wzmacnia jeszcze kolejne określenie adresatów: bracia (ἀδελφοί)⁷. Poprzez taki zwrot do adresatów Paweł pragnie podkreślić, że nie chce im narzucać swego apostołskiego autorytetu, lecz apeluje do ich rozsądku, zachęca do przemyślenia całej sytuacji podziałów i wyciągnięcia stąd rzetelnych wniosków⁸.

Motywy upomnienia jest powołanie się na „imię Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Przyimek διὰ w połączeniu z dopełniaczem osoby wskazuje tu raczej na pośrednika: „przez Chrystusa”. W ten sposób Paweł przypomina Koryntianom, że zwraca się do nich jako apostoł Chrystusa i przemawia do nich w Jego imieniu. Wezwanie do jedności nie jest tylko osobistą troską Pawła, lecz przede wszystkim troską i pragnieniem samego Chrystusa. Zwrot „w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa” ma także głębsze znaczenie. Imię w Biblii reprezentuje osobę, a więc wezwanie imienia Chrystusa

⁵ J. Czerny, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 127; por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 114.

⁶ Por. A. Bąk, *Perswazyjna funkcja cytatów i aluzji przywołanych z Księgi Izajasza w I Kor 1, 18–3, 4*, Kraków 2010, s. 49, przypis 32. Por. W.H. Mare, *1 Corinthians*, Grand Rapids 1976, s. 192 (The Expositor's Bible Commentary, X).

⁷ Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną wokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 2006, s. 9 (dalej: WSGP); A. Bąk, *Perswazyjna funkcja...*, dz. cyt., s. 49–50, przypis 34; A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan 2000, s. 114; W.F. Orr, J.A. Walther, *1 Corinthians. A New Translation, Introduction with a Study of The Life of Paul, Notes and Commentary*, New York 1976, s. 149. „W judaizmie termin ten obejmował nie tylko osoby mające wspólnych rodziców (lub przynajmniej jednego), ale także nieco dalszych krewnych, osoby pochodzące z jednej miejscowości czy wyznawców tej samej wiary. Grecy nie posługiwali się tym terminem w takim znaczeniu, stąd należy przyjąć, że Paweł przejmuje żydowski sposób korzystania z niego i rozszerza jego znaczenie, obejmując nim chrześcijan. Nie ulega wątpliwości, że przy takim rozumieniu terminu *bracia* należy nim objąć także kobiety będące członkiniami społeczności chrześcijańskiej” – M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 117; por. G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1987, s. 52 (New International Commentary to the New Testament) oraz R.F. Collins, *First Corinthians*, Collegeville 1999, s. 67.

⁸ J. Czerny, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 134; por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 117; por. A.C. Thiselton, *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise*, Edinburgh–Grand Rapids 1995, s. 114–115.

oznacza przywołanie Jego Osoby i uświadomienie sobie Jego stałej obecności we wspólnocie Kościoła (1, 2). Nie Paweł, którego w tej chwili nie ma w Koryncie, lecz Chrystus, który jest tu stale obecny, wzywa do zgody i jedności⁹. Paweł, napominając Koryntian „w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa”, zamierza zalecić podziały we wspólnocie. Niektórzy widzą w użyciu tego zwrotu aluzję do uzdrawiania w imię Jezusa. Jak apostołowie uzdrawiali poprzez to imię ludzki organizm (zob. np. Dz 3, 6.16; 4, 7.10), tak Paweł zamierza uzdrowić społeczność chrześcijan, również będącą żywym organizmem i Ciałem Chrystusa¹⁰.

Upomnienie ma dwie formy: negatywną i pozytywną. Negatywnym upomnieniem jest ostrzeżenie przed rozłamami. Rozłamy nazywa Paweł σχίσματα¹¹ (schizmy), lecz schizma nie jest tu jeszcze określeniem Kościołów rozdzielonych, tzw. siostrzanych. Takiego znaczenia nabrało to słowo dopiero w późniejszej terminologii teologicznej¹². Σχίσματα (rozłamy), w przeciwieństwie do αἰρέσεις (odszczepieństwa, odłamy, stronnictwa)¹³, nie dotyczą różnic doktrynalnych, ale raczej tendencji, sposobu postępowania ludzi związanych wspólnymi przekonaniami¹⁴. Użyty przez Pawła termin σχίσματα przywołuje ideę rozdzielenia tego, co z natury swej powinno stanowić jedną całość. Rozłam nie jest i nigdy nie może być w Kościele czymś naturalnym¹⁵. O takim rozumieniu idei jedności przez Pawła świadczą jeszcze wyraźniej kolejne fragmenty Listu: 11, 18; 12, 25. Rozłamy we wspólnocie korynckiej przypominają podziały, jakie wywoływało nauczanie Jezusa i sama Jego Osoba (J 7, 34; 9, 16; 10, 9)¹⁶. Nie chodzi więc tu o radykalny rozłam, prowadzący do powstania różnych systemów doktrynalnych.

⁹ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 134.

¹⁰ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 118; por. J. Hering, *The First Epistle of St Paul to the Corinthians*, London 1962, s. 4.

¹¹ Zob. WSGP..., dz. cyt., s. 590 oraz A. Bąk, *Perswazyjna funkcja...*, dz. cyt., s. 50, przypis 36.

¹² J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 135.

¹³ Zob. WSGP..., dz. cyt., s. 13.

¹⁴ E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 150. Zob. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 156–157.

¹⁵ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 118; por. L.L. Welborn, *On the Discord in Corinth: 1 Corinthians 1–4 and Ancient Politics*, „Journal of Biblical Literature” 106 (1987), s. 85–87.

¹⁶ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 118.

Paweł zwraca się do wspólnoty, która wciąż egzystuje jako całość. Wszystkie istniejące w niej partie uznają tradycyjne *credo* (co zakłada wypowiedź z 1 Kor 11, 23–25 i 15, 3–5), a frakcyjność nie jest tak dalece posunięta, by pod znakiem zapytania postawić wspólną komunie czy możliwość dotarcia za pośrednictwem tegoż Listu (1 Kor) do całej wspólnoty¹⁷.

Wskazania pozytywne dotyczą trzech aspektów: 1) aby wszyscy mówili to samo; 2) aby mieli takie same myśli i 3) poglądy¹⁸. Zwrot ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε (abyście to samo mówili) występuje w literaturze hellenistycznej w znaczeniu jednomyślności. Paweł częściej posługuje się jednak zwrotem τὸ αὐτὸ φρονεῖν – to samo myśleć, sądzić (Rz 12, 16; 15, 5; Flp 2, 2; 4, 2; 2 Kor 13, 11). Tutaj wybór słowa „mówić” (λέγω) zamiast „myśleć, sądzić” okazał się celowy, gdyż dalej, w wersie 12., Paweł przytacza, co „mówią” poszczególne ugrupowania w Koryncie¹⁹. Jest znamienne, że Paweł posługuje się zwrotem ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες, który jest wzięty z życia politycznego i oznacza zgodę i porozumienie między narodami albo grupami społecznymi. Trzeba o tym znaczeniu pamiętać, aby zrozumieć, że Apostoł nie domaga się unifikacji poglądów, ale zgody między członkami jednej społeczności²⁰. Dalsze pozytywne postulaty jedności dotyczą doskonałego zjednoczenia w takiej samej myśli i w takim samym poglądzie. Czasownik καταρτιζω ma większą różnorodność znaczeń: naprawiać, dopro-

¹⁷ Por. A. Bąk, *Perswazyjna funkcja...*, dz. cyt., s. 50; por. H. Conzelmann, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Philadelphia 1988, s. 32, 34; zob. także H. Langkammer, *Pierwszy i drugi List do Koryntian*, Lublin 1998, s. 22. O tym, że nie był to radykalny rozłam, zdaje się świadczyć następujące stanowisko jednego z autorów, który pisze w ten sposób: „Teza o faktycznych podziałach czy «stronnictwach» w tym Kościele jest nadinterpretacją 1 Kor 1, 10–12. Różne próby dociekania pochodzenia i charakterystyki teologicznej tych, którzy wedle własnych deklaracji należeli do Pawła, Apollosa, Kefasa, czy – bardziej ogólnie – do Chrystusa, nie zakończyły się sukcesem. Próba interpretowania tego tekstu jako dowodu na przenikający cały wczesny Kościół konflikt pomiędzy Piotrem, reprezentującym chrześcijan żydowskich, a Pawłem, reprezentującym pogan, również zawiodła” – zob. S.J. Hafemann, *Koryntian, Listy do*, w: *Słownik Teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa 2010, s. 388.

¹⁸ Jest to fragment dosłownego tłumaczenia w. 10 za: J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 132. W całości wiersz ten brzmi w następujący sposób: „Upominam was, bracia, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, abyście wszyscy mówili to samo i aby nie było wśród was rozłamów, abyście byli doskonale zjednoczeni w takiej samej myśli i w takim samym poglądzie”. Por. A. Bąk, *Perswazyjna funkcja...*, dz. cyt., s. 49; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 115 oraz E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 150.

¹⁹ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 135.

²⁰ E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 150.

wadzać do właściwego stanu, doskonale jednoczyć, dążyć do doskonałości²¹. Tu wyraża doskonale zjednoczenie, którego obszar określa przyimek ἐν – w, na. Tym obszarem jest sfera wewnętrzna: ta sama myśl, ten sam pogląd. Νοῦς oznacza władzę myślenia, umysł, rozum lub usposobienie człowieka²². Natomiast γνῶμη to: zamysł, sąd, opinia, pogląd, rada²³. Cechy obydwu pojęć często pokrywają się, nie ma między nimi wyraźnej granicy znaczeniowej. Można więc przyjąć, że mają one tutaj sens synonimiczny. Zgodność w publicznym wyrażaniu poglądów jest możliwa tylko wówczas, gdy się te poglądy wewnętrznie podziela²⁴. Nie chodzi więc jedynie o pozorną jedność, zatrzymującą się na tym, co zewnętrzne, ale o jedność zasadzającą się na wspólnym sposobie myślenia²⁵.

Powodem napomnienia były informacje o sporach w Koryncie, jakie Paweł otrzymał za pośrednictwem „ludzi Chloe”. Spory dotyczyły trzech autorytetów, na które powoływały się poszczególne grupy: Pawła, Piotra i Apollosa. Paweł nie zajmuje się poglądami poszczególnych ugrupowań, lecz wszystkie traktuje jednakowo jako zagrożenie jedności Kościoła. Według niego „każdy” powołuje się na któryś z tych autorytetów, przez co podkreśla, że cały Kościół w Koryncie jest ogarnięty przez konflikty²⁶. Odniesienie do poszczególnych osób, których imiona pojawiają się w Liście bezpośrednio, wskazuje na fakt, że owe grupy uznają się za ekskluzywne i w jakimś sensie konkurujące ze sobą²⁷. Podstawą podziałów we wspólnocie jest niewłaściwe odwoływanie się do poszczególnych głosicieli Dobrej Nowiny i do ludzi trudzących się przy zakładaniu wspólnot w mie-

²¹ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 135. Zob. także WSGP..., dz. cyt., s. 327. Tego czasownika, oznaczającego w terminologii lekarskiej czynność nastawiania naruszonego stawu, używano w Grecji w języku politycznym na określenie pojednania zwalczających się stronnictw – E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 150–151. Możliwe, że spory w Kościele korynckim miały również tło polityczne – J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 135.

²² Zob. WSGP..., dz. cyt., s. 413.

²³ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 135. Zob. także WSGP..., dz. cyt., s. 113.

²⁴ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 135.

²⁵ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 118.

²⁶ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 135–136.

²⁷ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 119. Próbę charakterystyki tych ugrupowań podają komentarze M. Rosika (s. 119–120) i E. Dąbrowskiego (s. 151–152). Zob. także najnowsze opracowanie A. Bąk, *Perswazyjna funkcja...*, dz. cyt., s. 63–72.

ście. Ostatecznie dla mieszkańców Koryntu tego typu sytuacje nie były obce. Znajdowały podobieństwo w filozoficznych szkołach helleńskich, w których uczniowie powoływali się przede wszystkim na swojego bezpośredniego założyciela bądź nauczyciela. Choć sam model tego typu podziałów był pokrewny tradycji filozoficznej, to jednak determinującym elementem powstawania frakcji we wspólnotach chrześcijańskich wydaje się odmienne doświadczenie wiary, do którego zbytnio przywiązują się członkowie poszczególnych ugrupowań²⁸.

Trzy pytania retoryczne w wersie 13.: „Czyż Chrystus został podzielony?”, „Czyż Paweł został za was ukrzyżowany?”, „Czy w imię Pawła zostaliście ochrzczeni?”²⁹ wskazują na absurdalność podziałów³⁰. Rozłąmy we wspólnocie oznaczają, zdaniem Pawła, podział Chrystusa na części, bo taki sens ma pierwsze z postawionych pytań. Oznacza bowiem w naszym kontekście, jak zresztą i w innych (1 Kor 7, 17; Rz 12, 3) – „[...] został przydzielony komukolwiek jako jego wyłączna własność”³¹. Chrystusa nie można podzielić, bo nie jest własnością jakiejś grupy i jej wyłącznym autorytetem. Nie można sobie wyobrazić, że w jakiejś partii jest Chrystusa więcej, w innej zaś mniej, wszyscy bowiem należą do Niego. Dalej w argumentacji Paweł odwołuje się do dwóch wydarzeń soteriologicznych: do śmierci Chrystusa na krzyżu i do chrztu³². Pytanie: „Czy Paweł został za was ukrzyżowany” zwraca uwagę na obiektywną podstawę przynależności do Chrystusa, a nie do Pawła czy któregośkolwiek innego apostoła. Na skutek dzieła zbawczego, które dokonało się przez śmierć Chrystusa na krzyżu, każdy chrześcijanin należy wyłącznie do Niego³³. Myśl o przyna-

²⁸ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 119.

²⁹ Tłum. za: J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 132. O różnych możliwościach tłumaczenia pierwszego pytania i wynikających stąd wnioskach zob. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 132 (przypis do w. 13); M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 120 oraz E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 152.

³⁰ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 120.

³¹ E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 152.

³² J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 136.

³³ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 137. Szczególnego znaczenia nabiera w tym kontekście przyimek *za* (ὐπὲρ). Fakt, że Chrystus został ukrzyżowany *za* ludzi, oznacza zastępczy charakter Jego śmierci. To każdy grzesznik powinien ponieść śmierć jako konsekwencję nieposłuszeństwa Bogu i zarazem karę *za* to nieposłuszeństwo. Karę tę jednak przejął na siebie Chrystus, który został ukrzyżowany *za*, czyli *w miejsce* każdego człowieka – M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 121.

ležności do kogoś zawiera się także w trzecim pytaniu dotyczącym chrztu. Zwrot εἰς τὸ ὄνομα (w imię) był w hellenizmie terminem technicznym w handlu oraz bankowości i miał znaczenie: coś przekazać na czyjeś konto. Formuła „w imię Chrystusa”³⁴ oznacza, że przez chrzest chrześcijanin staje się własnością Chrystusa. Paweł wyraża tu pogląd, że przez chrzest następuje specyficzne zjednoczenie, związek ochrzczonego z Chrystusem, a nie z osobą udzielającą chrztu³⁵. Argumentacja nie ogranicza się tylko do osoby Pawła. Apollos i Piotr zostali pominięci, ponieważ odpowiedź byłaby tak samo negatywna. Żaden z autorytetów, do których odwołują się poszczególne grupy, nie spełnia przedstawionych wyżej warunków: nie był ukrzyżowany za wszystkich i w jego imię nie udziela się chrztu. Dlatego tylko Chrystus pozostaje najwyższym autorytetem i fundamentem jedności Kościoła³⁶.

Jak już zostało wcześniej wspomniane, przyczyną podziałów była różna ocena głosicieli Ewangelii. Koryntianie oceniali ich według retoryki i „mądrości słowa”, jaką prezentowali misjonarze. Chodziło zatem nie tyle o treść Ewangelii, ile raczej o sposób jej przedstawiania³⁷. Nie ma wątpliwości, że Paweł doskonale rozumiał potrzebę chrztu i doceniał jego wartość, lecz uważał, że pierwszorzędnym zadaniem apostoła jest głoszenie Ewangelii (por. Rz 1, 1. 5; Ga 1, 16). Εὐαγγελίεσθαι – ewangelizować, głosić Ewangelię, oznacza coś więcej niż tylko głoszenie Ewangelii. Proklamacja słowa Bożego nie zmierza tylko do pouczenia, lecz przede wszystkim do autentycznego, żywego spotkania z Chrystusem, dlatego też w proklamacji nie chodzi tylko o przekaz „mądrości słowa” (w. 17), lecz o pokazanie wartości „krzyża Chrystusa”³⁸. „Mądrość słowa” (ἐν σοφίᾳ λόγου) ma tutaj dwa znaczenia. Z jednej strony wskazuje na jakiś system, na teorię o charakterze spekulatywnym w rodzaju filozofii hellenistycznej. Z drugiej strony nawiązuje do charyzmatów objawiających się w słowach, takich jak np. glosolalia (1 Kor 12). W obydwu przypadkach chodzi o formę mądrości, która wyraża się w słowach. Mądrość słowa to wykład błyskotliwy, pusty

³⁴ O przejęciu wyrażenia „w imię” ze Starego Testamentu, zob. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 152.

³⁵ Por. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 137.

³⁶ Por. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 137.

³⁷ Por. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 127.

³⁸ Por. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 138.

i bez treści, czysto słowna konstrukcja słów i zdań, technika retoryczna, do której Grecy przywiązywali ogromne znaczenie. W ugrupowaniach wspólnoty chrześcijańskiej w Koryncie byli zarówno zwolennicy mądrości hellenistycznej, jak i entuzjaści darów nadprzyrodzonych. Paweł zwraca się zatem do całej podzielonej wspólnoty Kościoła w Koryncie, a nie do określonej grupy³⁹. „Mądrość słowa” przeciwstawia Paweł krzyżowi Chrystusa. Dlatego stara się tak głosić Ewangelię, aby „nie został pozbawiony skuteczności krzyż Chrystusa”. Czasownik κενώω⁴⁰ ma znaczenie: pozbawić mocy, skuteczności, niweczyć, czynić pustym. Koryntianie nie zamierzali wprawdzie świadomie przeciwstawiać się krzyżowi Chrystusa, lecz ich fascynacja różnymi formami mądrości słowa usuwała na dalszy plan krzyż Chrystusa i pomijała jego centralne znaczenie zbawcze⁴¹. Nie chodzi więc o negację krzyża, lecz o pewien typ głoszenia Ewangelii. Treść owego głoszenia nadal dotyczy Pana ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, jakkolwiek paschalne wydarzenia są sprowadzane wyłącznie do nagiego faktu, bez przypisywania im owocności w zakresie zbawczym. Takie rozumienie ujawnia się w tłumaczeniu prezentowanym przez *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*⁴²: „[...] ażeby nie odbierać Mesjaszowemu palowi egzekucyjnemu jego mocy”⁴³.

³⁹ Por. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 139. Zob. także wyjaśnienie zwrotu „mądrość słowa”, w: M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 122–123. Szczegółową analizę znaczenia tego wyrażenia, również w oparciu o inne miejsca użycia, zob. A. Bąk, *Perswazyjna funkcja...*, dz. cyt., s. 142–144. M. Rosik uważa, że nie należy utożsamiać „mądrości słowa” z charyzmatycznym darem przemawiania, o którym mówi Paweł w dalszej części Listu. Chodzi o zdecydowanie, według tego autora, o wprawę w mówieniu, o umiejętność głoszenia, o zdolność pozyskiwania słuchaczy dla swojej sprawy. Autor porusza też wątek chętnego odwoływania się przez retorykę do uczuć i emocji słuchaczy i pozostawania na tym poziomie.

⁴⁰ Zob. WSGP..., dz. cyt., s. 335.

⁴¹ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 139. Jeden z autorów stwierdza, że nauka o ukrzyżowaniu Chrystusa stoi w centrum nauczania Pawła, prowadzącego do ponownego pojednania Koryntian – zob. J. Załęski, *Głupstwo krzyża jako wyraz mądrości Bożej a mądrość świata w 1 Kor 1, 18–25*, „Słowo Krzyża. Rocznik poświęcony teologii krzyża oraz duchowości i historii Pasjonistów” 2 (2008), s. 117.

⁴² D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2005, s. 630 (Prymasowska Seria Biblijna).

⁴³ A. Bąk, *Perswazyjna funkcja...*, dz. cyt., s. 144–145. Zob. G. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*, Bologna 1996, s. 130–131 oraz R.S. Barbour, *Wisdom and the Cross in*

Podsumowując omawiany wyżej fragment, trzeba stwierdzić, że cel działania Pawła jest jasny: chodzi o przywrócenie zagrożonej w Kościele korynckim jedności. Symptomy nie zostały szczegółowo przedstawione, bo nie jest to istotne. Ważna jest przyczyna podziałów: postawienie przekazu słowa ponad centralne wydarzenie zbawcze, jakim jest dzieło Jezusa dokonane przez Jego mękę i śmierć na krzyżu. Człowiek zostaje włączony w dzieło zbawcze Jezusa przez chrzest. Krzyż Chrystusa i chrzest stanowią zatem fundament jedności Kościoła⁴⁴. Wyjaśnienia Pawła na temat słowa o krzyżu nie mają charakteru czysto teoretycznego, lecz parenetyczny. Jego celem było doprowadzenie do porozumienia, jedności i zgody w Kościele korynckim⁴⁵. Historia Kościoła pokazuje jednak, że zastosowanie tego w praktyce wcale nie jest takie proste. Wszystkie bowiem Kościoły chrześcijańskie godzą się z tezą Pawła, że fundamentem jedności jest krzyż Chrystusa i chrzest. Pozostają jednak dalsze różnice doktrynalne, historyczne i psychologiczne, pozostają systemy „mądrości słowa” i mentalności. Tak więc fragment ten może stanowić ogólne przypomnienie o konieczności troski o jedność, jednak nie może posłużyć do rozwiązania szczegółowych kwestii podziału⁴⁶.

Temat podziałów we wspólnocie wyraźnie pojawia się ponownie w rozdziale 3. tegoż Listu, o czym świadczy zwłaszcza wers 4., który brzmi: „Gdy ktoś bowiem mówi: «Ja należę do Pawła», drugi zaś: «Ja do Apollosa», to czyż nie jesteście [tylko] ludźmi?”⁴⁷. Jest to (3, 4) bezpośrednie nawiązanie do 1, 11–12⁴⁸. Powraca tu bowiem wątek utożsamiania się mieszkańców Koryntu z przywódcami duchowymi i głosicielami Dobrej Nowiny⁴⁹. Osoby Pawła, Kefasa i Apollosa przywoływane są także w innych fragmentach tego rozdziału (zob. 3, 5. 6. 22). Jest o nich mowa również wtedy, gdy

1 Corinthians 1 and 2, w: *Theologia Crucis – Signum Crucis*, Hrsg. C. Andresen, G. Klein, Tübingen 1979, s. 60.

⁴⁴ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 139.

⁴⁵ Por. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 158. Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 559.

⁴⁶ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 123, 139.

⁴⁷ Tłum. za: J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 204. Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 166.

⁴⁸ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 208.

⁴⁹ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 163.

nie wymienia się ich z imienia, np. 3, 7. 8. Cały wywód przeprowadzony przez Pawła w tym rozdziale posłużył mu za tło, aby jeszcze raz powrócić do rozłamów w Koryncie i ukazać je we właściwym świetle oraz wyrazić pragnienie, aby Koryntianie powrócili do jedności⁵⁰.

Tekst 3, 1–4 mówi o niedojrzałości duchowej Koryntian⁵¹. Koryntianie bowiem postępowali na sposób ludzki i nadal nie są osobami „duchowymi”, a świadczą o tym podziały we wspólnocie powstałe na tle przynależności do partii poszczególnych głosicieli⁵². Duchowa niedojrzałość Koryntian wynika z tego, że są oni jeszcze σαρκικοί⁵³ (cieleśni) i postępują κατά ἄνθρωπον⁵⁴ (po ludzku). „Cieleśność” nie jest tu określeniem natury, lecz kwalifikacji moralnych, oznacza kierowanie się kategoriami czysto naturalnymi, ziemskimi, a nie duchowymi, nadprzyrodzonymi⁵⁵. Podstawą takiej oceny jest panująca wśród nich ζήλος καὶ ἔρις (zazdrość i niezgoda)⁵⁶. Przyczyną zazdrości i niezgody oraz świadectwem postępowania adresatów „po ludzku” są różne sposoby oceny przez nich samych głosicieli Ewangelii. Powołując się na ludzkie autorytety (Pawła i Apollosa), Koryntianie dowiedli, że ich osądy opierają się na ludzkich, a nie na duchowych kryteriach⁵⁷. Ponieważ powodem podziału i powstania kilku ugrupowań w Koryncie była różnica

⁵⁰ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 169 oraz J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 209.

⁵¹ Tak ten fragment tytułuje zarówno komentarz J. Czerskiego (zob. s. 204), jak i komentarz M. Rosika (zob. s. 165), przy czym ten drugi autor tak tytułuje większą sekcję, a mianowicie 3, 1–17.

⁵² Por. A. Bąk, *Perswazyjna funkcja...*, dz. cyt., s. 307; J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 208 oraz E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 165.

⁵³ Zob. WSGP..., dz. cyt., s. 550 pod hasłami σαρκικός oraz σάρκιος.

⁵⁴ Jest to wyrażenie o wydźwięku bardzo hebrajskim, wielokrotnie używane przez Pawła (1 Kor 15,32; Ga 1,11; 3,15; Rz 3,5). Jego przeciwieństwem jest κατά θεόν (2 Kor 7,9–11; Rz 8,27) – zob. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 165.

⁵⁵ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 208. Na temat znaczenia słowa sarkikoi zob. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 207; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 168–169 oraz E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 165.

⁵⁶ Na temat znaczenia tych słów zob. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 208 oraz M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 169. Zob. także WSGP..., dz. cyt., s. 255 (ζήλος) oraz s. 232 (ἔρις).

⁵⁷ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 208. Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 170.

w ocenie mądrości i retoryki misjonarzy, Paweł podaje adresatom charakterystykę pracy apostołskiej oraz określa zadania kaznodziejów i nauczycieli (3, 5–17)⁵⁸. Rozłamu bowiem nie dopuszcza nie tylko natura Ewangelii, ale także natura apostołatu⁵⁹. Zarówno Paweł, jak i Apollos nie są konkurentami zabiegającymi o własnych zwolenników, lecz δῆκονοι (sługami) w służbie Ewangelii, a ich działalność ma wspólny cel⁶⁰. Określenie apostołów jako diakonów wyklucza interpretowanie pracy misyjnej i nauczycielskiej jako działalności we własnym imieniu i we własnym interesie. Celem służby Pawła i Apollosa było doprowadzenie Koryntian do wiary. W głoszeniu słowa Bożego nie ma znaczenia sama osoba, lecz jej funkcja⁶¹.

Charakter służby głosicieli Ewangelii objaśnia obraz z dziedziny ogrodnictwa (ww. 6–7). Chociaż głosiciele Ewangelii są obdarzeni różnymi charyzmatami i w różnym stopniu przyczyniali się do założenia i rozwoju Kościoła w Koryncie, to jednak rezultat ich misji jest wyłącznie dziełem Boga, a nie ich własnego wysiłku⁶². Po ukazaniu odmiennych ról i zadań poszczególnych δῆκονοι Paweł akcentuje jedność ich działania. Pracują oni nad jednym dziełem, nie mogą więc być konkurentami, lecz współpracownikami⁶³. Wszyscy oni stanowią bowiem „jedno” (ἕν). To znaczy, że liczy się całość pracy apostołskiej, niezależnie od konkretnych form i etapów⁶⁴. Świadomość tych faktów winna wpłynąć na złagodzenie kon-

⁵⁸ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 212.

⁵⁹ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 559.

⁶⁰ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 215. Termin δῆκονοι występuje w 1 Kor tylko jeden raz, częściej natomiast pojawia się w 2 Kor (np. 3, 6; 6, 4; 11, 15). Funkcja diakona była pierwotnie związana ze służbą przy stole, natomiast u Pawła oznacza ogólnie służbę, pomocnika w służbie Ewangelii (Rz 15, 8) – zob. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 215. O znaczeniu tego terminu zob. także M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 170.

⁶¹ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 215.

⁶² J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 215–216. Uwydatnia tę myśl użycie czasów. Czynności apostołów wyrażają aorysty: ἐφύτευσα (zasadziłem) i ἐπότισεν (podlewał), które określają czynności historyczne, zakończone. Natomiast rolę Boga w pracy misyjnej apostołów przedstawia forma czasu przeszłego niedokonanego: ἤρξαμεν (dawał wzrost). Działanie Boga trwa nadal, nie zostało jeszcze zakończone – zob. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 216 oraz E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 166. Por. także M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 171.

⁶³ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 171.

⁶⁴ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 216.

fliktów pomiędzy różnymi ugrupowaniami tworzącymi się we wspólnocie korynckiej⁶⁵. Dalej Apostoł za pomocą obrazów z dziedziny budownictwa mówi o fundamencie wspólnoty chrześcijańskiej, który może być tylko jeden, a jest nim Jezus Chrystus⁶⁶. To Jezus Chrystus stanowi centrum i całą treść teologii głoszenia słowa. Nie można obejść tego fundamentu i budować na innym, bo nie jest to fundament wymyślony przez Pawła. W głoszeniu Ewangelii nie są istotne autorytet i rola apostoła, lecz przedmiot głoszenia, którym jest Jezus (1 Kor 1, 23; Rz 13, 14; Flp 1, 17; 3, 8)⁶⁷.

W wersie 16. Paweł przenosi obraz budowy na sytuację Koryntian⁶⁸. Paweł nazywa tę budowlę, która jest metaforą wspólnoty chrześcijańskiej⁶⁹, „świątynią Boga”, miejscem zamieszkania Ducha Świętego. Świątynię określa tu trafnie terminem ναός, który wskazuje na świątynię jako na miejsce zamieszkania Boga⁷⁰, a nie ιερόν, który oznacza cały teren należący do świątyni⁷¹. Następuje identyfikacja obrazu: „Wy jesteście świątynią Boga i Duch Boga w was mieszka” (3, 16). Wyrażenie ἐν ὑμῖν (w was) ma znaczenie kolektywne i wskazuje, że świątynią Boga jest cała wspólnota, cały Kościół, a nie pojedynczy chrześcijanie czy poszczególne ugrupowania. O świątyni jest mowa w liczbie pojedynczej, a więc jest tylko jedna świątynia, w której jest Bóg i działa w niej przez Ducha Świętego. Tej jedności nie mogą więc naruszać różne ugrupowania powołujące się na poszczególnych apostołów⁷². Zarówno dla Greków, jak i dla Judejczyków obraz wyrażony słowami ναὸς θεοῦ był bezpośrednio zrozumiały, z tym że Paweł nasycił go chrześcijańską treścią. Miał przy tym na celu podkreślenie jedności rozrywanej przez niezgodę, stąd napomnienie w wersie 17.

⁶⁵ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 171.

⁶⁶ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 173.

⁶⁷ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 219.

⁶⁸ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 175.

⁶⁹ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 218.

⁷⁰ Ναὸς związane jest z czasownikiem ναίειν (mieszkać) – zob. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 169.

⁷¹ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 222, a zwłaszcza przypis 388. Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 169.

⁷² J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 222. Autor zauważa, iż znamienne jest to, że Paweł nazywa wspólnotę Kościoła świątynią Boga, gdy jeszcze jest czynna świątynia w Jerozolimie, której autorytet, jako miejsca zamieszkania Boga, ciągle uznawał.

dotyczące niszczenia świątyni przez rozłamy godzące w jej całość⁷³. Paweł nie wymienia żadnego konkretnego nauczyciela w Koryncie, lecz mówi ogólnie o tych wszystkich, którzy szkodzą wspólnocie Kościoła⁷⁴. Wszystkie więc obrazy wzięte z doświadczenia przywołane w 3, 6–17 (uprawa roli, budowanie i świątynia Boża) odpowiadają konkretnym brakom jedności Koryntian⁷⁵.

Powodem rozłamów było ciągle odwoływanie się do mądrości. Paweł demaskuje tę prawdę w wersie 18. i podejmuje się krytycznej oceny mądrości, chluby i podziałów (1 Kor 3, 18–23)⁷⁶. W wersach 18–20 autor powraca do 1, 18–25, a więc do rozumienia mądrości, natomiast w wersach 21–23 podejmuje sprawę podziału Koryntian na ugrupowania, nawiązując tym samym do 1, 10–17⁷⁷. Przecenianie mądrości naturalnej i ocena apostołów w Koryncie na podstawie ich wiedzy oraz retoryki jest świadectwem niezrozumienia, czym jest prawdziwa, chrześcijańska mądrość. Aby tę autentyczną mądrość osiąść, trzeba stać się „głupim” według pojęć świata. Za głupich uważa świat tych, którzy głoszą Chrystusa ukrzyżowanego (por. 1, 18–25)⁷⁸. Mądrość rozumiana w kategoriach tego świata nie liczy się u Boga i jest po prostu głupotą. Nie oznacza to jednak odrzucenia wszelkiej wiedzy i przekreślenia wysiłków ludzkich umysłów. Chodzi tylko o odniesienie mądrości do krzyża Chrystusa⁷⁹. Wniosek z tego jest jasny (w. 21): chrześcijanin nie powinien chlubić się ludźmi, to znaczy przeceniać ludzką mądrość i przywiązywać się do swoich nauczycieli⁸⁰.

⁷³ E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 169.

⁷⁴ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 223.

⁷⁵ Por. G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy” (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. A. Jasiński i in., Warszawa 1997 (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych, 9), s. 174. Por. także J.A. Davis, *Wisdom and Spirit. An Investigation of 1 Corinthians 1, 18 – 3, 20. Against the Background of Jewish Sapiential Tradition in the Greco-Roman Period*, Lanham–New York–London 1984, s. 131–137.

⁷⁶ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 169 oraz J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 227.

⁷⁷ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 228.

⁷⁸ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 230.

⁷⁹ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 230. Obszernie na temat rozumienia „mądrości świata” zob. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 181–183.

⁸⁰ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 231.

Osoba apostoła winna zawsze wskazywać na Chrystusa i chrześcijanin ma troszczyć się przede wszystkim o swoją więź z Nim. Nie należy więc chełpić się z powodu ludzi, bo oni są jedynie narzędziami, których Bóg używa, aby innych przyprowadzić do siebie. Ta przestroga Pawła jest i dziś aktualna. Zawsze bowiem istnieje niebezpieczeństwo, że osoba głosiciela Ewangelii może zbyt mocno związać słuchaczy ze sobą. Jest to nie tyle więź duchowa, co emocjonalna. Troską duszpasterzy winno być ciągle ukierunkowywanie wiernych ku więzi z Chrystusem, a nie z samymi sobą⁸¹.

W 3, 18–23 Paweł ostrzegł Koryntian przed chlubieniem się ludźmi (3, 21) i uzależnianiem się od głosicieli Ewangelii (3, 22). Chrześcijanin jest wolny i należy wyłącznie do Chrystusa (3, 23). Teraz (4, 1–5) Paweł odnosi tę wolność do siebie oraz do innych apostołów. Uważa, że on sam oraz inni apostołowie nie są od nikogo zależni, nawet od tych, którym głoszą Ewangelię, tylko od samego Chrystusa⁸². Nauczyciele i głosiciele Ewangelii oraz wszyscy, którzy spełniają jakiegokolwiek obowiązki w Kościele, są sługami oraz szafarzami „tajemnic Boga”. Nikt nie otrzymuje powierzonych mu urzędów dla siebie i dlatego nie może nimi dysponować według własnego uznania, każdy jest tylko administratorem i wykonawcą powierzonych mu zadań. Podstawowym przymiotem kwalifikacyjnym służby Kościołowi jest wierność posłannictwu oraz wykonywanym obowiązkom. Chodzi głównie o wierność „słowu o krzyżu Chrystusa”, którego nie mogą zastępować własne poglądy i błyskotliwy styl⁸³.

W 4, 6–8 Paweł, wymieniając siebie i Apollosa, poleca adresatom, aby się uczyli od nich, jak należy postępować. Poddaje krytyce wyniosłość Koryntian, którzy byli dumni ze swej mądrości, z posiadanych darów charyzmatycznych i chętnie wynosili się jedni nad drugich. W ww. 9–13 Paweł przeciwstawia wyniosłości adresatów obraz swojej egzystencji pełnej poniżeń, cierpień i niebezpieczeństw⁸⁴.

Po ostrej krytyce wyniosłej postawy i dumy Koryntian z posiadanych darów Paweł daje im teraz (4, 14–21) krótkie wskazania parenetyczne oraz

⁸¹ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 185–186.

⁸² J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 235.

⁸³ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 241. Por. także E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 173.

⁸⁴ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 244.

przekazuje kilka informacji osobistych. Tekst ten przedstawia działalność Pawła w Kościele korynckim, której przedmiotem była wspólnota, a jednocześnie kończy obszerną część Listu poświęconą sprawie podziałów w Koryncie⁸⁵. Ten obszerny fragment o podziałach i napięciach pomiędzy słowem o krzyżu a mądrością ludzką (1, 10 – 4, 21) Paweł kończy ironicznie alternatywnym pytaniem: „Co chcecie? Czy mam do was przybyć z różgą, czy w duchu miłości i łagodności?”⁸⁶. Nie jest to już retoryczne pytanie, lecz ostrzeżenie i groźba. Koryntianie muszą sami zdecydować, czego mogą oczekiwać od Pawła. Wszystko zależy od ich postawy, czy uznają swoje błędy i zmieniają się, czy też pozostaną nadal zarozumiali i będą uparczywie bronić swego stanowiska⁸⁷. Paweł nie tylko głosił Ewangelię, w której centrum było słowo o Chrystusie ukrzyżowanym, lecz potwierdził jej wiarygodność swoim stylem życia. W cierpieniach i poniżeniach aktualizował i realizował krzyż Chrystusa. Jego głoszenie było bardziej przekonujące niż retoryka innych nauczycieli w Koryncie. Gdy zachęca swoich czytelników do naśladowania, pragnie, aby akceptowali oni drogę krzyża i żyli zgodnie z głoszoną Ewangelią⁸⁸.

2. Grzechy przeciw czystości (1 Kor 5; 6, 12–20)

Głównym tematem 1 Kor 5; 6, 12–20 nie jest z pewnością jedność we wspólnocie⁸⁹. Nie oznacza to jednak, że nie da się na podstawie tych tek-

⁸⁵ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 262.

⁸⁶ Tłum. za: J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 270.

⁸⁷ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 270.

⁸⁸ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 271–272.

⁸⁹ J. Czernski pisze, iż temat rozdziałów 5 – 6 nie łączy się bezpośrednio ze sprawą jedności Kościoła w Koryncie, której były poświęcone rozdziały 1 – 4. Tym razem chodzi nie o jedność Kościoła, lecz o jego świętość i dobry przykład dla pogańskiego otoczenia. Autor jednak wskazuje, że tekst 1 Kor 5 – 6 nie jest zupełnie odizolowany od sekcji 1 – 4. Ὁλως („w ogóle” – tłum. J. Czernski; na temat znaczenia tego słowa, zob. WSGP..., dz. cyt., s. 426 oraz J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 279–280) na początku tekstu może odnosić się do poprzednich wypowiedzi, lecz może też sygnalizować nowy temat. Poza tym pomiędzy 1 – 4 a 5, 1–13 istnieje koherencja semantyczna, powtarza się motyw nieobecności Pawła w Koryncie. 1 Kor 5 ilustruje też dobrze stwierdzenie Pawła, że Koryntianie nie są jeszcze duchowo dojrzałi i potrzebują elementarnego pokarmu: „mleka” (3, 2) – zob. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 276–277.

stów nie powiedzieć na jej temat. Grzechy przeciw czystości opisane bowiem w tych częściach Listu naruszają jedność we wspólnocie Kościoła⁹⁰, zagrażają tej jedności⁹¹ oraz integralności wspólnoty⁹².

1 Kor 5 poświęcony jest sprawie kazirodztwa, a konkretnie pożyciu seksualnemu z macochą⁹³. Paweł nie zwraca się bezpośrednio do człowieka, który ożenił się ze swoją macochą, lecz do całego Kościoła w Koryncie: „Słyszysz się o rozpuście wśród was” (5, 1). Grzech popełniony przez pojedynczego chrześcijanina nie jest jego prywatną sprawą, lecz ma wpływ na całą wspólnotę⁹⁴. Po wzmiance o niemoralnym związku kazirodczym Paweł czyni wspólnocie korynckiej wyrzuty z powodu braku reakcji na taką sytuację⁹⁵. Koryntianie zlekceważyli ten incydent (zaniechanie wykluczenia ze wspólnoty) i jeszcze unieśli się pychą, przekonani, że mają rację⁹⁶. Kazirodzcę należało wydaląc z wspólnoty: „[...] aby został spośród was usunięty sprawca czynu” (por. w. 13). Zdanie to przypomina tekst Pwt 17, 7: „Usuniesz zło spośród siebie”. Była to kara za naruszenie przymierza z Bogiem i zerwanie z Nim wszelkich więzów. Motywem zaś kary była troska o integralność i świętość wspólnoty ludu Bożego. Paweł również kieruje się motywem troski o integralną świętość Kościoła w Koryncie, lecz, w przeciwieństwie do judaizmu, nie poleca kary fizycznej, tylko wykluczenie ze wspólnoty⁹⁷. Wyrok sformułowany przez Pawła w ww. 4–5 poleca wykluczenie sprawcy ze wspólnoty Kościoła i wydanie go „Szatanowi na zatrącenie ciała”⁹⁸. Niekiedy dla zachowania jedności Kościoła i prawdziwości

⁹⁰ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 104.

⁹¹ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 559.

⁹² M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 203.

⁹³ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 203. Próbę bliższego określenia tego związku zob. w J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 280–281.

⁹⁴ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 281–282 oraz R. Pindel, *Od ewangelizacji...*, dz. cyt., s. 39.

⁹⁵ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 208.

⁹⁶ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 282 oraz M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 208.

⁹⁷ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 283. M. Rosik zauważa, że termin *ponēron* użyty w Pwt 17, 7 w LXX („zły” w odniesieniu do osoby, a nie do czynu) upodabnia się fonetycznie do *pornos*, które właśnie w 1 Kor 5, 1 Paweł piętnuje – zob. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 214–215.

⁹⁸ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 284.

głoszonego orędzia konieczne jest wręcz wykluczenie ze społeczności Kościoła. Usunięcie grzesznika nie ma charakteru zemsty, lecz jest troską o to, by wspólnota Kościoła dawała czyste świadectwo świętego życia⁹⁹.

Apostoła martwi obojętność wspólnoty wobec tego faktu. Samozadowolenie i laksyzm Koryntian jest błędny i niebezpieczny, gdyż może mieć fatalny wpływ na całą wspólnotę, co ilustruje metafora kwasu: „Czy nie wiecie, że niewiele kwasu całe ciasto zakwasza?”¹⁰⁰ (w. 6). Paweł ostrzega adresatów, że tolerowanie występku moralnego może mieć zgubny wpływ na całą społeczność w Koryncie, dlatego nakazuje im, by oczyścili się ze starego kwasu¹⁰¹.

Pareneza, która dotąd koncentrowała się na incydencie kazirodztwa, począwszy od wersu 9., nabiera szerszego znaczenia. W wersie 11. Paweł mówi ogólnie o unikaniu kontaktów z ludźmi, którzy popełniają ciężkie wykroczenia. Nie ma przy tym na myśli wszystkich grzeszników, lecz tylko tych, którzy nazywają się „braćmi”, czyli są chrześcijanami. Separacja od grzeszników we wspólnocie kościelnej powinna być radykalna: „Z takimi nawet nie jadajcie” (w. 11). Wspólne posiłki, prywatne lub publiczne, były bowiem w pierwotnym chrześcijaństwie uważane za znak przyjaźni i szczególnej zażyłości¹⁰².

1 Kor 6, 12–20 mówi o swobodzie obyczajów¹⁰³. Paweł pragnie się tu rozprawić z entuzjastami, którzy zachłysłeni się wolnością i uważają, że dla chrześcijan nie ma już żadnych ograniczeń, przy czym nacisk kładzie nie tyle na krytykę rozwiązłości, ile raczej na motywy prowadzenia życia w czystości¹⁰⁴. Paweł nie kwestionuje zasady wolności, lecz zwraca uwagę, że wolność nie oznacza nieograniczonej i niekontrolowanej swobody. Istnieją bowiem dwie zasadnicze granice wolności: 1) „Nie wszystko jest pożyteczne” i 2) „Nie poddam się czyjejś władzy”¹⁰⁵. Pierwsze ograniczenie

⁹⁹ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 559–560.

¹⁰⁰ Tłum. za: J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 287.

¹⁰¹ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 287. Tam też o znaczeniu słowa „kwas” w ww. 6–8.

¹⁰² Por. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 290–294.

¹⁰³ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 225; J. Czerski nadaje tej sekcji tytuł *Wolność i rozpusta* – J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 319.

¹⁰⁴ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 320.

¹⁰⁵ Tłum. w. 12 za: J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 319.

wolności określa słowo συμφέρον (to, co pożyteczne, korzystne)¹⁰⁶. Chodzi o korzyść, pożytek całej wspólnoty kościelnej, a nie tylko pojedynczej osoby. Wolność osoby ludzkiej nie może być absolutna, lecz kończy się ona tam, gdzie zaczyna się wolność drugiej osoby¹⁰⁷. Tylko przy takim rozumieniu wolności służy ona budowaniu wspólnoty i chrześcijańskiemu dojrzeniu w wierze¹⁰⁸.

3. Procesy przed sądami pogańskimi (1 Kor 6, 1–11)

Jedność Kościoła jest w Koryncie rozbijana także poprzez poszukiwanie sprawiedliwości przed trybunałami pogańskimi¹⁰⁹. Paweł kieruje swoje napomnienie do całej wspólnoty, a nie tylko do zaangażowanych bezpośrednio w sprawy sądowe, gdyż cała wspólnota daje przyzwolenie na takie postępowanie¹¹⁰.

Dla chrześcijan poniżający jest już sam fakt sądenia się między sobą: „W ogóle już to was poniża, że macie sądy między sobą”¹¹¹ (w. 7a)¹¹². Wśród tych, którzy uwierzyli w Chrystusa i starają się żyć według Jego Ewangelii, nie powinna się zdarzać niesprawiedliwość i krzywda, która by wymagała interwencji sądu. Zaistnienie poważnej krzywdy we wspólnocie źle świadczy o jakości tej wspólnoty¹¹³. Paweł nie tylko uważa za poniżający sam fakt spraw sądowych między braćmi we wspólnocie, ale też i to, że te sprawy wyносzone są poza wspólnotę (ww. 1. 4. 6), do niewierzącego świata pogańskiego¹¹⁴. W 6, 1 Paweł pyta adresatów: „Ośmiela się ktoś z was, mając sprawę przeciw drugiemu, sądzić się przed niesprawiedliwymi, a nie

¹⁰⁶ Por. WSGP..., dz.cyt., s. 577 pod hasłem συμφερον.

¹⁰⁷ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 323.

¹⁰⁸ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 560.

¹⁰⁹ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 560. R. Pindel tytułuje tę sekcję *Przeżycie krzywdy we wspólnocie* – zob. R. Pindel, *Od ewangelizacji...*, dz. cyt., s. 43.

¹¹⁰ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 222.

¹¹¹ Tłum. za: J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 301.

¹¹² J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 311; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 222.

¹¹³ R. Pindel, *Od ewangelizacji...*, dz. cyt., s. 45.

¹¹⁴ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 311.

przed świętymi?”¹¹⁵. Paweł jednocześnie podaje motywację swojej oceny: sędziowie w takich trybunałach są „niesprawiedliwi” (ἄδικοι), podczas gdy wyznawcy Chrystusa – „święci” (ἅγιοι). Paweł nazywa również tych sędziów w wersie 6. „niewierzącymi” (ἄπιστοι). Żadnego z tych terminów nie można pojmować w sensie moralnym. Sędziowie są „niesprawiedliwi” w tym znaczeniu, że nie przyjęli usprawiedliwienia przyniesionego przez Chrystusa na drzewie krzyża i przez zmartwychwstanie¹¹⁶. W tekście chodzi o przeciwstawienie świata pogańskiego, który nie należy do Boga, świętości Kościoła¹¹⁷. Sędziowie – poganie – są niekompetentni, by wydać sądy w sprawach natury religijnej, jeśli sami religii tej nie wyznają¹¹⁸.

Zamiast odwoływania się do sądów pogańskich¹¹⁹ Paweł zaleca inne rozwiązanie: „Czy nie ma wśród was nikogo mądrego?”¹²⁰ (w. 5). To pytanie jest pełne ironii, gdyż Koryntianie są przekonani, że posiadają mądrość i są z tego powodu bardzo dumni (1, 10 – 4, 21). Gdy tymczasem rzeczywiście trzeba skorzystać z mądrości, okazują się bezradni. Paweł, wskazując na mądrych w Kościele, którzy mogliby rozsądzać sprawy sporne, nie ma na myśli mądrości tego świata, retoryki sądowniczej i znajomości pra-

¹¹⁵ Tłum. za: J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 301. Słowo πρῶγμα jest terminem technicznym na określenie wszelkiej sprawy sądowej czy sporu. Nie wiadomo, co w Koryncie było przedmiotem tych sporów – zob. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 305.

¹¹⁶ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 219; J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 305.

¹¹⁷ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 306.

¹¹⁸ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 219. Podobnie ocena sędziów pogańskich w w. 4 nie jest oceną moralną, lecz przywołaniem faktu, że osoba niewierząca, która nie przyjęła chrztu i nie poznała nauki Chrystusa, nie może właściwie rozsądzić spraw wspólnoty chrześcijańskiej – zob. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 219.

¹¹⁹ Zakaz szukania sprawiedliwości poza obrębem jakiejś wspólnoty nie był obcy ani judaizmowi, ani też środowisku greckiemu. W judaizmie trzymano się praktyki rozwiązywania spraw spornych wewnątrz wspólnoty i starano się nie odwoływać do decyzji sądów pogańskich. Władze rzymskie przyznawały lokalnym sądom judejskim prawo rozstrzygnięcia w kwestiach religijnych, a nawet cywilnych. Podobne zasady obowiązywały w misteriach hellenistycznych, których uczestnicy starali się swoje spory rozwiązywać we własnym gronie. Jeżeli ktoś odwoływał się do sądów zewnętrznych, był karany – J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 306.

¹²⁰ Tłum. za: J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 301.

wa procesowego, lecz mądrość Bożą, która przejawia się w krzyżu Jezusa Chrystusa (por. 1, 18–25; 2, 6–10)¹²¹.

Paweł podaje też inny argument za tym, by nie wnosić spraw sądowych wśród chrześcijan do trybunałów pogan. Takie bowiem działanie przynosi ujmę Kościołowi (w. 7). Występujący tu termin ἤρτημα oznacza klęskę, porażkę, stratę, zgubę¹²². Nie chodzi o indywidualną porażkę procesujących się, lecz o klęskę całego Kościoła. Tym większe są poniżenie i porażka, gdy jego spory wewnętrzne docierają do świata pogańskiego¹²³. Dla ogólnego wizerunku Kościoła i zachowania jedności korzystniej byłoby znieść „niesprawiedliwości” i „szkodę”, niż domagać się sprawiedliwości przed sądami państwowymi¹²⁴: „Dlaczego raczej nie znosicie niesprawiedliwości? Dlaczego raczej nie znosicie grabieży?”¹²⁵ (w. 7bc). Terminy: ἀδικέω¹²⁶ (wyrządzać krzywdę, czynić niesprawiedliwość) i ἀποστερέω¹²⁷ (ograbiać, w stronie biernej: ponosić szkodę) nie mają na uwadze dwóch różnych nadużyć społecznych. Chodzi o priorytet miłości bliźniego. Nadużycia moralne w Koryncie są nie tylko naruszeniem zasad postępowania socjalnego, lecz oznaczają lekceważenie tego, co w etyce chrześcijańskiej najistotniejsze – miłości drugiego człowieka, a tym bardziej „brata” – tego,

¹²¹ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 310. Idea trybunału wewnątrz wspólnoty chrześcijańskiej – bez względu na to, czy chodziłoby o oficjalny urząd, czy też o zwykłe rozstrzyganie problemów przez przełożonych – ma swoje pierwowzory zarówno w organizacjach izraelskich (Wj 18, 13–26; Pwt 1, 13–17), jak i we wspólnotach religijnych i kulturowych Imperium Rzymskiego. Więcej na ten temat zob. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 221 oraz J.D.M. Darrett, *Judgment and 1 Corinthians 6*, „New Testament Studies” 37 (1991), s. 35–36.

¹²² J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 311. WSGP podaje nieco inne tłumaczenie tego słowa: pomniejszenie, popadnięcie w słabość – zob. WSGP..., dz. cyt., s. 265.

¹²³ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 311. Żydowskie wspólnoty diaspory były bardzo wyczułone na punkcie swojego statusu jako mniejszości i za wszelką cenę unikały wytwarzania negatywnych obrazów swych społeczności wśród pogan. Dlatego często sprawy sporne wśród Żydów diaspory załatwiano we własnym gronie. Paweł zapewne był zaznajomiony z tą praktyką, gdyż sam pochodził z diaspory – zob. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 222.

¹²⁴ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 311.

¹²⁵ Tłum. za: J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 301.

¹²⁶ Zob. WSGP..., dz. cyt., s. 10.

¹²⁷ Zob. WSGP..., dz. cyt., s. 68.

który jest członkiem tej samej wspólnoty¹²⁸. Apostoł apeluje o wielkoduszność i postawę przebaczenia, które potrafi przetrwać niesprawiedliwość i szkodę¹²⁹. Tymczasem Koryntianie, zamiast znosić niesprawiedliwość i szkodę, zadają innym jedno i drugie. A przecież znoszenie niesprawiedliwości zgadza się doskonale z paradoksalną logiką krzyża, na którym dokonało się zbawienie. Paweł wzywa więc swych adresatów do zastosowania zasady miłości, która zwyciężyła zło dzięki dobru (Rz 12, 17–21; 1 Tes 5, 15; por. 1 P 2, 20; 3, 9. 17)¹³⁰.

4. Spożywanie ofiar składanych bóstwom pogańskim (1 Kor 8, 1 – 11, 1)

Spór o spożywanie ofiar składanych bóstwom pogańskim jest symptodem świadczącym o podziale wspólnoty¹³¹. W Koryncie wyłoniły się dwa poglądy na temat uczt o charakterze kultowym. Jedna grupa powoływała się na to, że istnienie bóstw pogańskich jest fikcją, i uważała, iż nie ma żadnych przeszkód, aby brać udział w ucztach, w których podaje się mięso pochodzenia sakralnego lub też kupować takie mięso na targu. Przedstawiciele tej grupy twierdzili, że mają w tym względzie „wiedzę” (1 Kor 8, 1). Nie wiadomo jednak, jakie było pochodzenie socjalne i kulturowe tej grupy. Mogli to być chrześcijanie bogaci i wykształceni, zwolennicy Apollosa lub libertyni, którzy przyjmowali dewizę: „Wszystko mi wolno” (1 Kor 6, 12). Natomiast druga grupa, tzw. „słabych”, sądziła, że spożywanie takiego mięsa jest niedozwolone, gdyż oznacza powrót do praktyk pogańskich. Możliwe, że ten pogląd reprezentowali przede wszystkim judeochrześcijanie lub nawróceni poganie, wywodzący się z warstw prostych i ubogich.

¹²⁸ Por. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 311.

¹²⁹ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 222. Autor dodaje, że wielu filozofów greckich opowiadało się raczej za zignorowaniem przestępstw dotyczących np. majątku czy własności niż za wniesieniem sprawy do sądu.

¹³⁰ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 222. Również w niektórych nurtach etyki grecko-helleńskiej spotyka się wzmianki o tym, iż lepiej znosić niesprawiedliwość, niż ją zadawać. Epiktet dowodzi, że dzięki znoszeniu niesprawiedliwości człowiek mądry przekonuje się, iż niesprawiedliwość przynosi zło temu, kto się jej dopuszcza. Z punktu widzenia stoików znoszenie krzywd uchodzi za cnotę i potwierdza słuszność poglądów oraz ideałów szkoły – zob. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 222.

¹³¹ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 104.

O rozwiązanie tych etycznych problemów zwrócono się więc listownie do Pawła, który w tej części Listu (1 Kor 8, 1 – 11, 1) daje odpowiedź na postawione mu pytanie¹³².

W 1 Kor 8, 1–13 Paweł wprowadza temat udziału chrześcijan w pogańskich ucztach, co wiązało się z kwestią spożywania mięsa ofiarowanego bożkom pogańskim¹³³: „Co zaś [dotyczy] pokarmów mięsnych ofiarowanych bożkom...”¹³⁴ (8, 1). Paweł stwierdza, że mięso ofiarowane bożkom jest takie samo jak każde inne mięso (w. 8), gdyż nie ma na świecie żadnych bogów – prócz Boga jedyne (ww. 4, 6). Z punktu widzenia teoretycznego można je więc spożywać¹³⁵. Należy się jednak przed tym powstrzymać, gdyby takie postępowanie miało budzić zgorszenie¹³⁶. Jeśli bowiem dla kogoś o słabym i nieukształtowanym sumieniu spożywanie mięsa ofiarowanego bożkom jest równoznaczne z wyrzeczeniem się Chrystusa, to ze względu na taką osobę należy powstrzymać się przed takim posiłkiem. Gorszenie „słabych” chrześcijan jest uderzeniem w Ciało Chrystusa (w. 12: „W ten sposób grzesząc przeciw braciom i raniąc ich słabe sumienie, grzeszycie przeciwko Chrystusowi”¹³⁷), a więc sprzeciwia się jedności Kościoła¹³⁸. Stanowczy ton wypowiedzi Pawła w wersie 13.

¹³² J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 427. Tam też szerzej na temat tła religijno-kulturowego tych podziałów: s. 426–427; R. Pindel, *Od ewangelizacji...*, dz. cyt., s. 70–73; E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 206–207; G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy”* (*Pierwszy List św. Pawła do Koryntian*), w: *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 196 oraz G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians...*, dz. cyt., s. 359–363.

¹³³ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 425.

¹³⁴ Tłum. za: J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 429.

¹³⁵ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 560. Zob. komentarz do w. 8 w: J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 440. Autor ten podsumowuje rozważania na temat mięsa ofiarowanego bożkom w ten sposób: „Sam pokarm nie ma aspektu teologicznego lub moralnego. Jest pod tym względem obojętny. Nie przybliży ani nie oddala człowieka od Boga. Spożywanie pokarmu niczego nie wnosi w życie duchowe człowieka, podobnie jak niespożywanie w niczym go nie umniejsza”.

¹³⁶ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 560. Paweł używa tu na określenie zgorszenia terminu *πρόσκομμα*, którego znaczenie jest identyczne ze *σκάνδαλον*. Obydwa terminy mają na uwadze zagrożenie wiary i zbawienia. O znaczeniu tego terminu zob. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 441.

¹³⁷ Tłum. za: J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 430.

¹³⁸ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 560. Użyty w w. 12 czasownik *τύπτω* (uderzać, ranić, bić) wskazuje na użycie siły, na gwałt. W ten sposób nacisk na słabe

(„na wieki nie będę jadł mięsa”)¹³⁹ nie oznacza jednak definitywnego zakazu udziału chrześcijan w pogańskich ucztach ofiarnych. Zdanie to bowiem ma charakter warunkowy, na co wskazuje spójnik warunkowy ει (jeśli). A zatem udział w tego rodzaju ucztach jest możliwy, lecz pod warunkiem, że nie wywoła to zgorszenia¹⁴⁰.

Za przykład właściwego postępowania, kierującego się miłością, a nie jedynie wiedzą o przynależnych prawach (zob. 8, 1), Paweł podaje samego siebie (1 Kor 9). Jako apostoł, miał przecież prawo do utrzymania za wypełnianą misję (zob. w. 13). Nie korzysta jednak z tego prawa¹⁴¹. Rezygnacja z należnych mu praw jest wzorem dla chrześcijan, jak powinni korzystać ze swojej wolności, mając na względzie dobro innych¹⁴².

Temat wolności chrześcijańskiej i jej granic Paweł podejmuje na nowo w 10, 23 – 11, 1¹⁴³. Z wolności chrześcijańskiej należy korzystać w taki sposób, by nie stać się przyczyną zgorszenia dla innych. Granicą bowiem własnej wolności jest wolność i dobro drugiego człowieka¹⁴⁴. Postępując w wolności, należy kierować się prawym sumieniem, które ma na uwadze nie tylko dobro własne, ale przede wszystkim dobro bliźniego¹⁴⁵. Dużą część tego wywodu poświęca Paweł kwestii spożywania pokarmów ofiarowanych bożkom, aby rozwiać wątpliwości Koryntian i zniwelować

sumienie słabego chrześcijanina jest obrazowo przedstawiany jako wywieranie psychicznego gwałtu, który zmusza wewnętrznie do udziału w pogańskich ucztach sakralnych. Drugi czasownik ἁμαρτάνω (grzeszyć) zawiera trzy aspekty: 1) Jest to grzech przeciw bratu i siostrze o słabym sumieniu; 2) Jest to grzech przeciw Chrystusowi i wyraz zlekceważenia Jego dzieła zbawczego (por. Ga 2, 21); 3) Jest to nadużycie daru γνῶσις (poznania, znajomości, wiedzy), która niszczy wspólnotę, zamiast ją budować. Podstawą ścisłej relacji między chrześcijaninem i Chrystusem jest pojęcie Kościoła jako Ciała Chrystusa. Stąd zrozumiałe jest stwierdzenie, że grzech przeciw bratu i siostrze jest jednocześnie grzechem przeciw samemu Chrystusowi. Chrześcijanin jest tu zatem zidentyfikowany z Chrystusem – zob. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 443–444.

¹³⁹ Tłum. za: J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 430.

¹⁴⁰ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 444.

¹⁴¹ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 560–561.

¹⁴² J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 475.

¹⁴³ Zob. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 503. Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 345.

¹⁴⁴ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 345. Por. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 510.

¹⁴⁵ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 346.

istniejące podziały. Paweł zabrania Koryntianom uczestnictwa w ucztach pogańskich, choć uznaje, że bogowie pogan są fikcyjni. Chodzi o uczty, które odbywają się na terenie świątynnym. Nie zabrania jednak Paweł kupowania mięsa na targach, nawet jeśli wcześniej ofiarowane było ono bożkom. Należy się powstrzymać od tego jedynie w takim wypadku, gdyby tego typu postępowanie budziło sprzeciw i gorszyło innych. Apostoł zezwala także na uczestnictwo w ucztach pogan, które odbywają się w domach prywatnych, nawet jeśli podawane tam mięso było wcześniej ofiarowane bożkom. Powstrzymywać się należy od spożywania takiego mięsa w wypadku, gdy ktoś z obecnych zwróci uwagę chrześcijaninowi, że jest to pokarm sakralny¹⁴⁶. Takie zachowanie wierzących pozwoli utrzymać jedność we wspólnocie Kościoła.

5. Zebrania liturgiczne (11, 2–34)

Widzialnym znakiem jedności lub jej braku mogą stać się zebrania o charakterze liturgicznym¹⁴⁷. Zgromadzenia te, zdaniem Apostoła, zamiast stać się podstawą jedności pośród członków wspólnoty, przynoszą efekt odwrotny, wzmagają podziały wewnątrz Kościoła (11, 17. 22)¹⁴⁸. Dlatego Apostoł zamierza interweniować w dwóch kwestiach: 1) zachowania się kobiet podczas takich zebrań i ich stroju (11, 2–16) oraz 2) podziałów, które ujawniają się przy zbieraniu się na Eucharystię (11, 17–34)¹⁴⁹.

Zwyczaj noszenia przez kobiety na głowie zasłony w kształcie welonu lub chusty był w poszczególnych regionach starożytnego świata różnie stosowany. Szczególnie zwyczaje środowiska hellenistycznego różniły się pod tym względem od orientального i judaistycznego. Ponieważ Korynt był ośrodkiem o charakterze wielonarodowym, w którym spotykały się ze

¹⁴⁶ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 346. Zob. także S. Wronka, *Dialektyka wolności w listach św. Pawła*, w: „*Jawicie się jako źródła światła w świecie*” (*Fłp 2, 15*), red. T.M. Dąbek, Kraków 2010, s. 296.

¹⁴⁷ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 561.

¹⁴⁸ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 347.

¹⁴⁹ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 561.

sobą różne kultury i zwyczaje, sprawa noszenia zasłon przez kobiety urosła do miary problemu, z którym zwrócono się do Pawła¹⁵⁰.

Sprawę można by rozstrzygnąć prosto: postąpić według swojego upodobania, byle zachować tolerancję wobec inaczej myślących. W końcu nie jest to sprawa dotycząca wiary czy moralności w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nie ma przecież przykazania Bożego odnośnie do tej sprawy i trudno wiązać nakrycie głowy z wyznawaniem którejś z zasadniczych prawd wiary. Widocznie jednak różnorodność zachowań w tej materii musiała powodować ostre napięcia i konflikty w Kościele w Koryncie, skoro Paweł decyduje się zabrać głos także w tej sprawie¹⁵¹. Okazuje się jednak, że Paweł jest bezradny wobec potrzeby teologicznego uzasadnienia porządku, który zamierza wprowadzić dla uratowania jedności Kościoła¹⁵². Paweł zdaje sobie sprawę, że adresaci mogą zakwestionować jego argumentację, lecz nie ma zamiaru dalej zajmować się tą kwestią¹⁵³. Apostoł uznaje bowiem, że jedynym rozwiązaniem w tej sytuacji jest wprowadzić jednolitą praktykę na zasadzie decyzji płynącej z jego autorytetu¹⁵⁴. Decyduje więc, że wszystkie kobiety przychodzące na zgromadzenie Kościoła w Koryncie mają mieć nakryte głowy. To powstrzyma je i ich mężów od dalszych sporów, a Kościół od napięć¹⁵⁵.

Powód, dla którego Paweł gani Koryntian w 11, 17–34, został wyrażony w zarzucie, iż zbierają się oni „na gorsze” (εἰς τὸ ἥσσον)¹⁵⁶, a nie „na lepsze”

¹⁵⁰ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 519. Tam też szerzej na temat tła historyczno-kulturowego: s. 519–520; R. Pindel, *Od ewangelizacji...*, dz. cyt., s. 93 oraz E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 229.

¹⁵¹ R. Pindel, *Od ewangelizacji...*, dz. cyt., s. 93–94. M. Rosik w swym komentarzu sugeruje, że przyczyny tych napięć wynikają z niewłaściwego pojmowania wolności (M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 347), które ujawnia się w działalności ruchu feministycznego: Apostoł nie ma wątpliwości co do równości kobiet i mężczyzn, chodzi jednak o to, by każdy wykonywał posługę w sposób godny, to znaczy taki, który nie burzy ustalonego porządku (M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 561; por. R. Pindel, *Od ewangelizacji...*, dz. cyt., s. 95).

¹⁵² R. Pindel, *Od ewangelizacji...*, dz. cyt., s. 94.

¹⁵³ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 527.

¹⁵⁴ R. Pindel, *Od ewangelizacji...*, dz. cyt., s. 94; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 359.

¹⁵⁵ R. Pindel, *Od ewangelizacji...*, dz. cyt., s. 94.

¹⁵⁶ Zob. WSGP..., dz. cyt., s. 264.

(w. 17)¹⁵⁷ (εἰς τὸ κρεῖσσον)¹⁵⁸. Powraca znów temat podziałów (σχίσματα) i frakcji we wspólnocie (w. 18)¹⁵⁹. Termin σχίσμα (rozłam, rozdwojenie) występował już w 1, 10–13. Tam przyczyną rozłamu było tworzenie się rozmaitych ugrupowań, tutaj chodzi raczej o napięcia pomiędzy biednymi i bogatymi, jakie zarysowały się na tle różnic społecznych (por. ww. 21. 22. 24.). Pomimo tych napięć chrześcijanie w Koryncie zbierają się wspólnie jako Kościół. Słowo αἰρέσεις (odszczerpieństwa, stronnictwa, herezje) należy w wersie 19. uważać za synonim σχίσματα (por. Ga 5, 20), dlatego obydwa terminy można jednakowo tłumaczyć jako „podziały”. Podziały powodują Koryntianie swoim złym zachowaniem na zgromadzeniach liturgicznych¹⁶⁰.

Po ogólnym stwierdzeniu, że wspólne zgromadzenia Koryntian powodują negatywne skutki (w. 17), Paweł przechodzi do konkretów i formułuje zarzut¹⁶¹: „Gdy więc wy gromadzicie się w jakimś miejscu, to nie jest to spożywanie Wieczery Pańskiej” (w. 20)¹⁶². Aby zapobiec zaistniałej sytuacji, Paweł zamierza w wersach 23–26 uzasadnić wspólnotowy charakter liturgii eucharystycznej. W tym celu powołuje się na tradycję o Wieczery Pańskiej, którą „otrzymał od Pana” i „przekazał” już Koryntianom¹⁶³. Połączony od wersetu 27., Paweł przechodzi do wniosków praktycznych,

¹⁵⁷ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 348.

¹⁵⁸ Przysłówek κρεῖσσον (lepiej), pochodzący od przymiotnika κρείσσω (bardziej korzystny – zob. WSGP..., dz. cyt., s. 347), ma na uwadze budowanie całej wspólnoty, a nie jednostki – J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 535.

¹⁵⁹ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 348.

¹⁶⁰ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 537.

¹⁶¹ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 538; por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 365.

¹⁶² Tłum. za: J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 532. Podczas zgromadzeń liturgicznych Koryntianie spożywają „własną wieczerę”, co jest całkowicie sprzeczne z pojęciem Wieczery Pańskiej. Gospodarzem zgromadzenia nie jest więc Chrystus Pan, lecz Koryntianie. Zwrot „własna wieczerza” oznacza, że Koryntianie przygotowani w domu wieczorny posiłek przynosili ze sobą na liturgię i tu spożywali. Posiłki przynosili wszyscy („każdy”), lecz różniły się one zarówno jakością, jak i ilością. Poza tym nie gromadzono się w jednym czasie i gdy jedni już byli w trakcie ucztowania, inni, zwłaszcza biedni, dopiero przychodzili. Zdarzało się więc, że gdy niektórzy głodowali, inni byli już syci i pijani. W tej sytuacji Paweł nie uważa, że zgromadzenia Koryntian na liturgię eucharystyczną miały coś wspólnego z pamiątką „Wieczery Pańskiej” – J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 539.

¹⁶³ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 540.

jakie wynikają z przedstawionej argumentacji¹⁶⁴. Nadużycia podczas zwykłego posiłku mają poważne konsekwencje odnośnie do przyjmowania Ciała i Krwi Chrystusa. W Eucharystii objawia się i realizuje przymierze ludu Bożego z Bogiem. Eucharystia więc wyraża jednocześnie dwie relacje: chrystologiczną i społeczną, to znaczy Chrystusa z uczestnikami liturgii eucharystycznej i wzajemną więź pomiędzy nimi. Naruszenie relacji społecznych burzy zarazem więź z Chrystusem. Jeżeli podczas zgromadzenia eucharystycznego dominują prywatne posiłki, które nie są solidarnie dzielone z biednymi, to jest to poważne naruszenie przymierza¹⁶⁵. Chrześcijanin, który zaczyna świętowanie Wieczery Pańskiej od posiłku, zanim zgromadzi się cała wspólnota, „nie rozpoznaje” i „nie odróżnia” chleba od Eucharystii, ciała Chrystusa od zwykłej materii oraz wspólnoty Kościoła od zwykłego zgromadzenia¹⁶⁶. W wersie 33. Paweł podaje końcowy wniosek praktyczny: „Gdy zbieracie się, aby spożywać, czekajcie jedni na drugich”¹⁶⁷. Czasownik ἐκδέχομαι ma dwa znaczenia: 1) czekać i 2) przyjmując¹⁶⁸. Oczekiwanie jest wyrazem przyjaźni i gotowości przyjęcia osoby oczekiwanej do swojego grona. Konkretnie chodzi o to, aby lepiej sytuowani chrześcijanie dzielili przyniesione na zgromadzenia liturgiczne potrawy z biednymi. Tylko wówczas można mówić o wspólnocie, gdy tworzą ją wszyscy razem (por. ww. 17. 18. 20. 23.) i gdy nic nie wskazuje na egoistyczne zachowanie (w. 22)¹⁶⁹.

Tekst 11, 17–34 koncentruje się głównie na społecznym wymiarze liturgii eucharystycznej. Gromadzenie się chrześcijan w jednym miejscu, aby obchodzić Wieczere Pańską, jest znakiem jedności ludu Bożego. Jedność Kościoła jest, według Pawła, widoczna wówczas, gdy uczestnicy Wieczery

¹⁶⁴ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 548; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 370.

¹⁶⁵ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 548.

¹⁶⁶ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 550.

¹⁶⁷ Tłum. za: J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 533.

¹⁶⁸ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 552. ἐκδέχομαι jest złożeniem słów ἐκ i δέχομαι – zob. WSGP..., dz. cyt., s. 181. To drugie oznacza „przyjmować, akceptować” – zob. WSGP..., dz. cyt., s. 123.

¹⁶⁹ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 551–552.

Pańskiej nie podkreślają różnic społecznych i ekonomicznych, gdy bogaci nie zawstydzają biednych i potrafią się z nimi dzielić swą żywnością¹⁷⁰.

6. Wielość i różnorodność charyzmatów (1 Kor 12 – 14)¹⁷¹

W rozdziałach 12–14 Paweł koncentruje się na kolejnym konflikcie w Kościele w Koryncie, który narusza porządek zgromadzeń liturgicznych, a więc i jedność wspólnoty. Konflikt powstał na tle darów charyzmatycznych, które stały się udziałem chrześcijan. Centralnym tematem nie są jednak same charyzmaty, lecz sprawa wewnętrznych konfliktów¹⁷² na ich tle, które naruszają jedność Kościoła. Świadczy o tym na przykład szczegółowy opis Kościoła jako ciała Chrystusa (1 Kor 12, 11–27) umieszczony pomiędzy dwoma katalogami charyzmatów oraz położenie akcentu na poświęcenie się dla innych (1 Kor 13)¹⁷³.

Po wskazówkach dotyczących rozpoznawania darów Ducha Świętego (12, 1–3) Paweł wchodzi głębiej w temat i omawia ich pochodzenie (12, 4–11)¹⁷⁴. Z tej części tekstu najbardziej znaczące dla tematu jedności są wersy 4–6 oraz 11., który nawiązuje do poprzednich i zamyka fragment 12, 4–11 w formie podsumowania. Wersety 4–6 mają identyczną budowę i zaczyna się od słowa διαίρεσις (rozdzielenie), a kończą zwrotem: ὁ δὲ αὐτός (ten sam)¹⁷⁵. Słowo διαίρεσις ma dwa znaczenia: 1) rozdzielenie i 2) różnorodność¹⁷⁶. W wersach 4–6 występują obydwa znaczenia. Paweł

¹⁷⁰ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 553–554. Zob. też podsumowanie na temat związku Eucharystii z jednością we wspólnocie w: M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 374 oraz R. Pindel, *Od ewangelizacji...*, dz. cyt., s. 101–102.

¹⁷¹ Ta część Listu dotyczy tej samej problematyki, którą zajął się Paweł w 1 Kor 11, gdyż tu również chodzi o porządek na wspólnych nabożeństwach. Tematyka rozdziałów 12–14 koresponduje także z 1 Kor 1–4. W obydwu częściach Listu dominuje krytyka podziarów i dążenie do budowania jedności Kościoła – J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 565–566.

¹⁷² Na temat tła historycznego tych konfliktów zob. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 566–567.

¹⁷³ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 566. Por. także E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 240.

¹⁷⁴ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 575.

¹⁷⁵ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 575.

¹⁷⁶ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 576. Zob. WSGP..., dz. cyt., s. 127.

pragnie podkreślić zarówno bogactwo charyzmatów, jak i to, że są one różnorodnymi darami tego samego i jedyne go Ducha Świętego, który je hojnie rozdziela¹⁷⁷. W wersie 11. Paweł nawiązuje do wersów 4–6 i podkreśla jeszcze raz, że wszystkie bez wyjątku charyzmaty „sprawia jeden i ten sam Duch, rozdzielając je każdemu osobno, tak jak chce”¹⁷⁸. Takie działanie Ducha Świętego winno wykluczyć w Kościele wszelką rywalizację w dziedzinie używania charyzmatów, a także podziały, które wynikają z charyzmatycznej autoegzaltacji. Duch Święty, udzielając swych darów, buduje więc jedność pomiędzy poszczególnymi członkami Kościoła. Stąd nacisk na to, iż dary charyzmatyczne pochodzą od „jednego i tego samego Ducha”¹⁷⁹. Duch Święty jest więc zasadą jedności Kościoła¹⁸⁰. Udzielanie darów ma charakter dystrybutywny, to znaczy każdy został obdarzony jakimś darem, ale nie ma nikogo, kto posiadłby je wszystkie. Właśnie dlatego wszyscy członkowie wspólnoty potrzebują siebie nawzajem. Pełnia charyzmatów przejawia się nie w jednej osobie, ale we wspólnocie Kościoła¹⁸¹.

W dalszej części rozdziału 12. Paweł mówi o jedności Kościoła na tle różnorodnych darów duchowych (12, 12–31a)¹⁸². Paweł przedstawia tezę, że różnorodność charyzmatów doskonale harmonizuje z pojęciem jedności Kościoła. Podstawą argumentacji jest metafora organizmu/ciała i poszczególnych części jako obraz wspólnoty Kościoła, która składa się z wielu indywidualnych członków¹⁸³. W wersie 12. Paweł porównuje wspólnotę

¹⁷⁷ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 576. „Akcent w ww. 4–6 został więc położony na kontrast pomiędzy różnorodnością darów, a jedynym źródłem, z którego wypływają. Szczególnie mocno akcentuje tę prawdę Paweł w w. 6, gdzie mówi o Bogu, *sprawcy wszystkiego we wszystkich*” – M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 389.

¹⁷⁸ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 584. „Sformułowanie *tak, jak chce* może być tłumaczone na różne sposoby: *jak postanawia, jak się podoba*” – M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 400; H. Conzelmann, *1 Corinthians: A Commentary*, Philadelphia 1975, s. 209.

¹⁷⁹ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 399–400.

¹⁸⁰ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 546; E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 245.

¹⁸¹ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 546.

¹⁸² Tak tę sekcję tytułuje J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 586; por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 414.

¹⁸³ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 588. O tej metaforze była już mowa w części 1.

Kościół do organizmu ludzkiego i nazywa ją „ciałem Chrystusa”. Pierwszy człon porównania jest rozbudowany: jedno ciało składa się z wielu członków, które tworzą integralną całość, natomiast druga część została skrócona: „Tak samo i Chrystus” (οὕτως καὶ ὁ Χριστός). Ὁ Χριστός (Chrystus) jest zatem skrótem wyrażenia „ciało Chrystusa”. Porównanie wspólnoty chrześcijan, czyli Kościoła, do ciała Chrystusa nie oznacza identyfikacji Chrystusa z Kościołem. Wspólnota chrześcijan nie jest w takim samym znaczeniu „ciałem Chrystusa” jak chleb eucharystyczny. Dla odróżnienia tych dwóch ujęć „ciała Chrystusa” teologia późniejsza wprowadziła dla Kościoła określenie „mistyczne ciało Chrystusa”. Kościół jako „ciało Chrystusa” jest Jego własnością i reprezentantem wobec świata. W tym ciele każdy ma swoje indywidualne zdolności oraz zadania i wykonuje je dla dobra całego Kościoła¹⁸⁴.

Wspólnotę Kościoła w jedno ciało Chrystusa formuje Duch Święty (w. 13). To On włącza jednostkę, człowieka ochrzczonego, w „ciało Chrystusa”. Nie następuje to w wyniku decyzji człowieka, aby połączyć się z innymi w formie stowarzyszenia w kościelną wspólnotę. Kościół nie jest organizacją o charakterze socjalnym, lecz realną wspólnotą, zjednoczoną z Chrystusem¹⁸⁵.

Wyimaginowany dialog pomiędzy ciałem a poszczególnymi członkami jest ilustracją jedności, jaką stanowi ciało¹⁸⁶. Na jedność całego ciała składają się rozmaite członki, z których każdy ma do spełnienia określoną funkcję. Każdy z nich jest potrzebny i ważny, dlatego nie można tu mówić o jakiejś hierarchiczności, o ważniejszej funkcji jednego członka od drugiego. Wyjaśniamy to rozwiniętą metaforą poszczególnych członków ciała. Paweł wybiera trzy pary przykładów: nogę i rękę, ucho i oko, słuch i powonienie. W środowisku greckim wyróżniano rękę i oko jako najcenniejsze i najważniejsze organy ciała. Mniej natomiast doceniano pozostałe członki ciała. Tymczasem ich funkcje są równie niezbędne, dlatego nie można absolutyzować wybra-

¹⁸⁴ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 591–592.

¹⁸⁵ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 591. O jednoczącej funkcji Ducha Świętego zob. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 415.

¹⁸⁶ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 416.

nych organów ciała. Wszystkie są równie potrzebne. Gdyby całe ciało było tylko jednym organem, nie byłoby zdolne do życia¹⁸⁷.

W wersie 22. Paweł dzieli członki ciała, zgodnie z ówczesną anatomią popularną, na słabsze i mocniejsze. Nie określa jednak dokładniej, które z nich należy uważać za słabsze, gdyż nie o anatomię tu chodzi, lecz o metaforę różnorodnych funkcji poszczególnych chrześcijan w Koryncie. Organy ciała uważane w powszechnej opinii za słabsze są, według Pawła, „tym bardziej potrzebne”. Podobnie jest w Kościele: ci chrześcijanie, którzy wywierają mniejszy wpływ i są mniej zauważalni, są bardziej potrzebni wspólnocie kościelnej niż inni. Treść tego zdania jest bardziej zrozumiała w aspekcie teologii krzyża, przedstawionej przez Pawła na początku Listu (por. 1, 26–29; 2, 1–5)¹⁸⁸.

Takie przedstawienie przez Pawła struktury ciała ma dwa cele: 1) cel negatywny: „[...] aby w ciele nie było rozłamów”; 2) cel pozytywny: „[...] aby członki wzajemnie troszczyły się o siebie” (w. 25). Zdanie, które mówi o rozłamach, jest wprawdzie niezrozumiałe z punktu widzenia anatomii, lecz Apostoł nie ma na myśli ciała ludzkiego, lecz ciało Chrystusa – Kościół. Chodzi mu przede wszystkim o niedopuszczenie do rozłamów w Kościele w Koryncie, w którym już zarysowały się podziały¹⁸⁹. Wskazówką pozytywną jest obowiązek wzajemnej troski. Nie wystarczy tylko okazywać respekt „niższym” członkom wspólnoty, lecz należy się o nich troszczyć. Nie oznacza to, że należy szczególną uwagę poświęcić tylko tym członkom wspólnoty, którzy nie odgrywają większej roli w Kościele, a mniej uwagi zwracać na tych, którzy posiadają szczególne charyzmaty. Paweł pragnie, aby wszystkich otaczać jednakową troską. Wzajemna troska chrześcijan o siebie zabezpiecza przed rozłamami¹⁹⁰.

¹⁸⁷ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 592.

¹⁸⁸ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 593–594.

¹⁸⁹ „Paweł, przedstawiając społeczność wiernych jako jeden żywy organizm, kładzie nacisk na jedność wszystkich członków ciała Kościoła; jedność ta wyraża się w różnorodności zadań, posług, funkcji czy charyzmatów” – M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 423–424; por. M. Barth, *A Chapter on the Church – The Body of Christ: Interpretation of 1 Corinthians 12*, „Interpretation” 24 (1958), s. 131–156.

¹⁹⁰ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 594–595. Zob. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 417: „Wzajemna zależność jednych od drugich winna chronić przed podziałami”.

Zdanie: „Wy zaś jesteście ciałem Chrystusa, a z osobna członkami”¹⁹¹ (w. 27) podsumowuje analizę obrazu ciała jako organizmu oraz identyfikuje go w formie metafory z Kościołem¹⁹². Cała wspólnota jest teraz wyraźnie nazwana ciałem Chrystusa, a każdy chrześcijanin „z osobna” nieodłącznym członkiem wspólnoty¹⁹³.

Kościół nie jest chaotycznym zbiorem jednostek, z których każda kieruje się własnymi upodobaniami i celami. Wspólnota chrześcijańska jest zwarta, jest jednością. Każdy wykonuje wprawdzie swoje obowiązki, lecz służą one wspólnemu celowi. Metafora „ciała Chrystusa” daje do zrozumienia, że Chrystus jest w centrum Kościoła, bez Niego nie ma Kościoła, On jest zawsze obecny w swoim Kościele. Chrześcijanie włączeni do Kościoła należą przede wszystkim do Chrystusa¹⁹⁴. Kościół ukazuje w sobie rysy tożsamości Chrystusa. Ukazuje, że jest mocny w tym, co świat uważa za słabe i wstydliwe; triumfuje w tym, co w świecie jest pogardzane¹⁹⁵.

Temat miłości (12, 31b – 13, 13) porusza Apostoł w szerszym kontekście 1 Kor 12 – 14, w którym omawia problem darów charyzmatycznych w Kościele w Koryncie. Koryntianie byli dumni z posiadanych darów Ducha Świętego, szczycili się nimi i uważali, że są one świadectwem stanu doskonałości. Paweł stara się pohamować ten entuzjazm, wyjaśnia znaczenie i funkcje charyzmatów oraz poucza, że ich rola jest przejściowa i nie są one jeszcze znakami ostatecznej doskonałości. To, co najważniejsze w obecnej egzystencji chrześcijanina, to nie dary Ducha Świętego, lecz miłość. Charyzmaty są niezbędne w życiu i strukturze Kościoła. Budują i umacniają Kościół, regulują jego funkcjonowanie, ale nie wystarczają do scementowania wspólnoty. Mogą one spełnić swe zadanie i jednoczyć Kościół wówczas, gdy są podporządkowane miłości. Stąd miłość ma nadrzędną funkcję wśród darów Ducha Świętego. Miłość pomaga rozwiązywać

¹⁹¹ Tłum. za: J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 587.

¹⁹² „Stwierdzenia Pawła z 1 Kor 12, 27 nie można rozumieć jako identyfikacji w takim sensie, w jakim Eucharystia jest Ciałem Chrystusa. W Kościele Chrystus jest obecny w sposób symboliczny i metaforyczny, w Eucharystii zaś substancjalnie” – M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 424; por. G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians...*, dz. cyt., s. 602.

¹⁹³ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 595–596.

¹⁹⁴ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 600.

¹⁹⁵ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 424.

trudności, rozładowuje napięcia, łagodzi konflikty, szuka kompromisów i porozumienia. Tak naprawdę to nie charyzmaty, lecz miłość buduje i reguluje życie Kościoła¹⁹⁶.

Rozdział 14. poświęca Paweł omówieniu funkcji charyzmatów w czasie nabożeństw¹⁹⁷, znaczeniu i zasadom ich używania¹⁹⁸. Szczególną uwagę Paweł poświęca dwóm charyzmatom, które w Koryncie szczególnie cenił: glosolalii i prorokowaniu¹⁹⁹. Spośród tych dwóch Paweł wyróżnia dar prorokowania, o który należy „najbardziej” zabiegać. Bowiem ten dar ma znaczenie wspólnotowe, jest darem Ducha Świętego, który służy Kościołowi przez nauczanie, napominanie i budowanie²⁰⁰. Termin οἰκοδομή²⁰¹ (budowanie) ma w Listach Pawła znaczenie przenośne i może odnosić się do: 1) duchowego i liczebnego wzrostu Kościoła lub 2) działalności apostołskiej i misyjnej. W wersie 3. „budowanie” należy rozumieć w znaczeniu wzrostu duchowego całej wspólnoty Kościoła oraz indywidualnego każdego chrześcijanina²⁰². Paweł nie odrzuca glosolalii, lecz stawia jako priorytet budowanie całej wspólnoty²⁰³. Z charyzmatów należy korzystać w taki sposób, by służyły one wzajemnemu zbudowaniu poszczególnych członków Kościoła, a nie stawały się przyczyną rywalizacji i powodem wynoszenia się ponad innych²⁰⁴.

¹⁹⁶ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 617.

¹⁹⁷ Por. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 619.

¹⁹⁸ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 441.

¹⁹⁹ Por. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 621. Na temat tych dwóch darów zob. S.D. Currie, *Speaking in Tongues: Early Evidence Outside the NT*, „Interpretation” 19 (1965), s. 274–294 oraz J.G. Davis, *Pentecost and Glossolalia*, „Journal of Theological Studies” 3 (1952), s. 228–231.

²⁰⁰ J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., 623; por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 444.

²⁰¹ Zob. WSGP..., dz. cyt., s. 422.

²⁰² J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 625; por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 445.

²⁰³ Por. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 632, 642; por. także M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 546.

²⁰⁴ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 562.

7. Nauka o zmartwychwstaniu (1 Kor 15)

Jedność Kościoła winna być budowana również przez przyjęcie jednej, właściwej i zgodnej z nauczaniem Chrystusa nauki o zmartwychwstaniu²⁰⁵. Podejście do tej kwestii winno łączyć, a nie dzielić Koryntian²⁰⁶. Dlatego też Paweł poświęca najdłuższy rozdział 1 Kor właśnie zagadnieniu zmartwychwstania ciał, które w hellenizmie natrafiało na opory²⁰⁷.

Wśród mieszkańców wspólnoty w Koryncie znaleźli się tacy, którzy nie przyjmują fizycznego zmartwychwstania wierzących, choć wierzą w zmartwychwstanie Chrystusa. Apostoł ukazuje absurdalność takiego stanowiska, dochodząc do przekonania, że jeśli ktoś odrzuca zmartwychwstanie, to wiara w ogóle jest daremna i próżna. Odrzucenie zmartwychwstania przez niektórych mieszkańców wspólnoty wyływało zapewne z greckich przekonań o tym, iż materia jako taka jest zła. Dopiero wyzwolenie ze świata materialnego prowadziło w pogańskim przekonaniu do zbawienia²⁰⁸. Tymczasem Apostoł musi wyjaśnić Koryntianom naturę zmartwychwstania oraz fakt, że ciała wierzących po zmartwychwstaniu będą miały inną naturę niż obecne ciała fizyczne²⁰⁹.

Podsumowanie

Niniejsza praca miała za zadanie ukazać troskę św. Pawła o zagrożoną bądź utraconą jedność we wspólnocie Kościoła w Koryncie. Omówiono zagadnienie jedności we wspólnocie, ukazując najpierw Kościół jako „Ciało Chrystusa”, potem podjęto próbę zdefiniowania jedności na podsta-

²⁰⁵ W sposobie podejścia do zmartwychwstania dokonała się zasadnicza różnica między Kościołem apostołskim a współczesnym. Dla Pawła i ówczesnych wierzących prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa to była sprawa życia i śmierci. Apostoł wprost stwierdza: „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara” (15, 14). Fundamentem całej wiary i całego nauczania Kościoła było przekonanie, że Jezus z Nazaretu po swojej śmierci na krzyżu zmartwychwstał i ukazywał się jako żywy tym, którzy Go wcześniej dobrze znali – R. Pindel, *Od ewangelizacji...*, dz. cyt., s. 123.

²⁰⁶ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 563.

²⁰⁷ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 271.

²⁰⁸ Na temat trwania duszy po śmierci w przekonaniach religii greckich, w judaizmie i Nowym Testamencie zob. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 502–508.

²⁰⁹ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 563.

wie Listów Pawłowych, by w końcu ukazać sytuacje zagrażające jedności i próbę jej przywrócenia przez św. Pawła.

Św. Paweł urodził się w Tarsie w Cylicji najprawdopodobniej w 5/6 r. n.e. w rodzinie legitymującej się pochodzeniem z pokolenia Beniamina. Nie jest przypadkiem, że późniejszy wielki misjonarz nie pochodzi z Palestyny, lecz z diaspory, a więc żyje na styku dwóch różnych światów, dwóch kultur: żydowskiej, w jego własnym domu, i greckiej, która dominowała w mieście i której wpływu nie sposób było uniknąć. Wrogość Szawła względem Kościoła, o której sam pisze w Listach, prawdopodobnie ma źródło przede wszystkim w odmienności poglądów na osobę i działalność Mesjasza. Szaweł pod Damaszkiem poznał, że Jezus z Nazaretu, o którym wiedział, że został ukrzyżowany, żyje. Tym samym prawdziwym okazał się dla niego chrześcijański kerygmat, który dla niego, jako przesładowcy, stanowił oczywiste zgorzenie. Pod Damaszkiem Szaweł nawrócił się jednocześnie i do Chrystusa, i do Kościoła, stąd Kościół był później tak nieustannie obecny w jego myśli, w sercu i w działalności.

Słusznie uważa się Pawła Apostoła za wielkiego misjonarza pierwotnego chrześcijaństwa. Działalność misyjną prowadzono jednak już przed nim. Choć misja skierowana do Izraela miała na swym koncie pewne sukcesy, niemniej jednak ogół ludności zachowywał postawę negatywną. Dopiero działalność misyjna Pawła, której strategię i taktykę możemy poznać na podstawie analizy Dz i Listów, przyniosła znaczącą poprawę sytuacji i rozprzestrzenienie się chrześcijaństwa.

Paweł stara się głównie wykazać, że motywy jego działalności (czy też jego współpracowników) zdecydowanie różniły się od motywów greckich czy pogańskich nauczycieli, którzy głosili chrześcijanom różne nauki, by czerpać z tego korzyści.

Cel działalności Pawła wynika w pierwszym rzędzie z przyjętej przez niego strategii misyjnej, której nieodłącznym elementem były podróże. Oprócz głoszenia Ewangelii i zakładania nowych Kościołów Paweł podróżował również po to, by wspierać swoje wspólnoty, które miały rosnać w siłę. Apostoł odwiedzał także swoje Kościoły wtedy, gdy przeżywały one trudności.

Pierwszym i podstawowym przejawem troski Pawła o założone przez niego Kościoły jest powracanie do nich. Innym przejawem troski Apostoła o wspólnoty jest jego korespondencja. Również przez modlitwę za wier-

nych Paweł daje wyraz swej troski o powierzonych sobie ludzi, a także przez współdziałanie i współcierpienie z każdym z ich członków: „Któż odczuwa słabość, bym i ja nie czuł się słaby?” (2 Kor 11, 29a). Innymi przejawami troski jest również pamięć o biednych („zbiórka na rzecz świętych”) w Jerozolimie oraz udzielanie pochwał (np. 1 Kor 11, 2). Działalność apostołska sprowadza się zasadniczo do trzech czynności: napominania, pocieszania i zaklinania. Wszystkie trzy czasowniki odnoszą się więc do apostołskiej posługi, a ponadto mówią o gorliwości i pracowitości Apostoła oraz o niezłomnej postawie w dążeniu do nakreślonego celu.

Pojęcie jedności jest bardzo ściśle związane z metaforą Kościoła jako ciała Chrystusa. Świadczą o tym wypowiedzi wielu autorów. Stąd opis Kościoła przy pomocy tej metafory znalazł swoje miejsce w niniejszej pracy. „Ciało Chrystusa” w odniesieniu do Kościoła wyraża dogłębne związki, jakie zachodzą pomiędzy ludźmi a Chrystusem (wymiar wertykalny), a także jakie są między nimi samymi w łączności z Chrystusem (wymiar horyzontalny). W Liście do Kolosan dominuje koncepcja jedności Kościoła, którego Głową (jako całości) jest Chrystus. Głowa przestaje być odtąd tylko jednym z wielu członków Ciała, a staje się elementem wyróżniającym, symbolizującym całkowitą i jedyną władzę Chrystusa nad Kościołem powszechnym.

Próbując zdefiniować jedność na podstawie Listów, trzeba zauważyć, że chęć stania się i bycia jednym przewija się już przez pisma proroków, którzy wraz z innymi doświadczyli rozproszenia i upadku ludu Bożego. Dopiero jednak Jezus jest tym wybranym Bogu, który jednoczy tych, którzy Go kochają i wierzą w Niego. Zjednoczenie wiernych z Chrystusem, które Paweł ukazuje jako pierwszy obowiązek chrześcijanina, stanowi podstawę jedności wiernych między sobą, ich wspólnoty, bazę jedności Kościoła. Słowo *ἐνότης* (jedność) występuje tylko dwukrotnie w NT i to tylko w Liście do Efezjan: 4, 3 i 4, 13. Również wyrażenia zawierające liczebnik *εἷς, μία, ěv* (jeden) w połączeniu z *ciało, Duch, Pan, wiara* itd. naprowadzają nas na ideę jedności (zob. Ef 2, 11–22). Jedność więc, jak wynika z przeprowadzonej analizy, polega na zniwelowaniu różnic dzielących ludzi (aspekt podkreślony w Ef 2, 14b) oraz ustanowieniu nadprzyrodzonej więzi między nimi (aspekt podkreślony w Ef 4, 13).

Problem jedności Kościoła jest obecny w różnej formie w całym Liście. Podejmując temat jedności, Paweł pozytywnie nakreślił wspaniałą teologię jedności Kościoła opartej na Chrystusie.

Pierwszym obszernym fragmentem mówiącym o podziałach we wspólnocie jest 1 Kor 1, 10 – 4, 21. Nie chodzi o powstanie kilku niezależnych Kościołów, lecz o zagrożenie jedności wspólnoty w tym mieście, o brak wzajemnego porozumienia i zgody. Przyczyną podziałów była różna ocena głosicieli Ewangelii. Koryntianie oceniali ich według retoryki i „mądrości słowa”, jaką prezentowali misjonarze. Chodziło zatem nie tyle o treść Ewangelii, ile raczej o sposób jej przedstawiania, o postawienie przekazu słowa ponad centralne wydarzenie zbawcze, jakim jest dzieło Jezusa dokonane przez Jego mękę i śmierć na krzyżu. Paweł ostrzega Koryntian przed chlubieniem się ludźmi, tzn. przecenianiem ludzkiej mądrości i przywiązywaniem się do swoich nauczycieli – osoba apostoła winna zawsze wskazywać na Chrystusa, a chrześcijanin ma troszczyć się przede wszystkim o swoją więź z Nim.

Również grzechy przeciw czystości i swoboda obyczajów opisane w 1 Kor 5 i 6, 1–20 naruszają jedność we wspólnocie Kościoła, zagrażają tej jedności oraz integralności wspólnoty. Niekiedy dla zachowania jedności i prawdziwości głoszonego orędzia konieczne jest wręcz wykluczenie ze społeczności. To wykluczenie ma na celu zarówno dobro grzesznika, jak i całej społeczności.

Jedność Kościoła jest również rozbijana przez szukanie sprawiedliwości przed trybunałami pogańskimi. Paweł nie tylko uważa za poniżający sam fakt spraw sądowych między braćmi we wspólnocie, ale też i to, że te sprawy wynoszone są poza wspólnotę. Dla ogólnego wizerunku Kościoła i zachowania jedności korzystniej byłoby znosić „niesprawiedliwości” i „szkodę”, niż domagać się sprawiedliwości przed sądami państwowymi. Apostoł apeluje o wielkoduszność i postawę przebaczenia, które potrafi przetrwać niesprawiedliwość i szkodę oraz wzywa więc swych adresatów do zastosowania zasady miłości, która zwyciężyła zło dzięki dobru.

Symptodem świadczącym o podziale wspólnoty jest spór o spożywanie ofiar składanych bóstwom pogańskim. Paweł zabrania Koryntianom uczestnictwa w ucztach pogańskich, które odbywają się na terenie świątynnym, choć uznaje, że bogowie pogan są fikcyjni. Nie zabrania jednak Paweł kupowania mięsa na targach, nawet jeśli wcześniej ofiarowane było ono bożkom. Należy się powstrzymać od tego jedynie w takim wypadku, gdyby tego typu postępowanie budziło sprzeciw i gorszyło innych. Apostoł zezwala także na uczestnictwo w ucztach pogan, które odbywają się

w domach prywatnych, nawet jeśli podawane tam mięso było wcześniej ofiarowane bożkom. Powstrzymywać się należy od spożywania takiego mięsa w wypadku, gdy ktoś z obecnych zwróci uwagę chrześcijaninowi, że jest to pokarm sakralny. Takie zachowanie wierzących pozwoli utrzymać jedność we wspólnocie Kościoła.

Również zebrania o charakterze liturgicznym ujawniły brak jedności we wspólnocie w dwóch kwestiach: zachowania się kobiet podczas takich zebrań i ich stroju oraz w zbieraniu się na Eucharystię. Odnośnie do pierwszej kwestii Apostoł uznaje, że jedynym rozwiązaniem w tej sytuacji jest wprowadzenie jednolitej praktyki na zasadzie decyzji płynącej z jego aurytetu. To powstrzyma je i ich mężów od dalszych sporów, a Kościół od napięć. Co do zbierania się na Eucharystię – Paweł wyraźnie mówi, że jedność Kościoła jest wówczas widoczna, gdy uczestnicy Wieczery Pańskiej nie podkreślają różnic społecznych i ekonomicznych oraz gdy bogaci nie zawstydzają biednych i potrafią się z nimi dzielić swą żywnością.

Podziały we wspólnocie zarysowały się również na tle konfliktu wokół charyzmatów. Paweł stwierdza, że z charyzmatów należy korzystać w taki sposób, by służyły one wzajemnemu zbudowaniu poszczególnych członków Kościoła, a nie stawały się przyczyną rywalizacji i powodem wynośzenia się ponad innych.

Jedność Kościoła winna być budowana również przez przyjęcie jednej, właściwej i zgodnej z nauczaniem Chrystusa nauki o zmartwychwstaniu. Podejście do tej kwestii winno łączyć, a nie dzielić Koryntian. Dlatego też Paweł poświęca najdłuższy rozdział 1 Kor właśnie zagadnieniu zmartwychwstania ciał, aby zapanowała jedność we wspólnocie wierzących.

Niniejsza praca, ukazująca ogromne zatroskanie Pawła o młode wspólnoty chrześcijan, może stać się wyzwaniem i pomocą dla współczesnych duszpasterzy do gorliwej troski o wspólnoty ludzi im powierzonych, w których niejednokrotnie brakuje jedności i zgody. Autor wyraża nadzieję, że udało się pokazać, iż problemy Koryntian sprzed niemal dwudziestu wieków nie straciły nic ze swej aktualności, choć zmieniły się realia historyczne i kulturowe istnienia Kościoła.

Ks. Krzysztof Conder

Jezus i jedność Kościoła w Apokalipsie św. Jana

Kościół jest jednym z centralnych tematów Apokalipsy¹. W swoim komentarzu Augustyn Jankowski stwierdza dobitnie: „Jest on stawką, o jaką toczy się walka Szatana z Bogiem”². W Apokalipsie do ukazania rzeczywistości Kościoła, obok używanego w księdze rzeczownika ἐκκλησία, użyto szeregu symboli, a także scharakteryzowano wspólnotę chrześcijan poprzez ukazanie jej w działaniu: w wierności słowu, w wytrwałości w ucisku, w dobrych czynach oraz sprzeciwie wobec religijnego synkretyzmu, bałwochwalstwa i kultu państwa³. Autor Apokalipsy ukazuje Kościół w dwóch aspektach: jako Kościół doczesny, czyli społeczność, która wierzy, walczy, podlega próbom, doznając przy tym nieustannej pomocy ze strony Chrystusa, oraz w aspekcie nadprzyrodzonym i zasadniczo eschatologicznym jako triumfujące dzięki zwycięskiemu Barankowi królestwo⁴. Henryk Lempa wymienia osiem eklezjologicznych symboli-obrazów Kościoła: „siedem świeczników” (Ap 1, 20), „siedem gwiazd” (Ap 1, 16. 20), „sto czterdzieści cztery tysiące opieczętowanych” (Ap 7, 4–8; 14, 1–5), „wielki tłum, którego nikt nie mógł policzyć” (Ap 7, 9), „dwóch świadków” (Ap 11, 3–6), „Niewiasta obleczona w Słońce” (Ap 12, 1), „Oblubienica – Małżonka Baranka” (Ap 19, 7) oraz

¹ A. Kiejza, *Εκκλησία w Księdze Apokalipsy św. Jana – Kościół powszechny czy lokalny?*, „Roczniki Teologiczne” 1/2005 (LXX), s. 141.

² A. Jankowski, *Apokalipsa Świętego Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959, s. 120 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 12).

³ Zob. A. Kiejza, *Εκκλησία w Księdze Apokalipsy...*, dz. cyt., s. 142.

⁴ Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 120.

„Miasto Święte – Jeruzalem Nowe” (Ap 21, 2nn)⁵. Część z nich ukazuje idee jedności Kościoła z intuitywną oczywistością, w niektórych zaś dostrzeżenie jej może nastroczać pewnych trudności.

Mimo licznych badań prowadzonych w Polsce nad ostatnią księgą Nowego Testamentu aspekt jedności nie doczekał się jeszcze szerszego omówienia. Jedność Kościoła została wyartykułowana w komentarzu A. Jankowskiego⁶.

W celu uwypuklenia tego właśnie przymiotu wspólnoty uczniów Chrystusa ukazanej na kartach Apokalipsy zostanie przedstawiona analiza użycia terminu ἐκκλησία oraz symboliki eklezjalnej użytej przez natchnionego wizjonera z Patmos.

1. Użycie terminu ἐκκλησία

W Nowym Testamencie terminu tego użyto ogółem sto czternaście razy. W samej Apokalipsie występuje on dwadzieścia razy, co jest trzecim wynikiem częstotliwości jego użycia we wszystkich księgach Nowego Testamentu. Słowo ἐκκλησία częściej występuje w Dziejach Apostolskich (23 wystąpienia) i w Pierwszym Liście do Koryntian (21 wystąpień)⁷. Rzeczownik ten został wykorzystany dziewiętnastokrotnie w pierwszej części Apokalipsy – dwukrotnie we wprowadzającej wizji Syna Człowieczego, a następnie w Listach do siedmiu Kościołów, natomiast tylko jeden raz w części drugiej omawianej księgi, w jej zakończeniu (Ap 22, 16). Słowo to występuje w znaczeniu „zgromadzenie, kościół, wspólnota”⁸.

⁵ H. Lempa, *Symbolika eklezjalna w Apokalipsie św. Jana*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1/41 (1988), s. 25–40.

⁶ Autor uwypukla ten aspekt w rozdziale dziewiątym, omawiając teologię Apokalipsy, natomiast już ekskurs *Wkład Apokalipsy do eklezjologii Nowego Testamentu* nie podejmuje tego zagadnienia. Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 120; por. s. 330–344.

⁷ A. Kiejza, *Εκκλησία w Księdze Apokalipsy...*, dz. cyt., s. 135.

⁸ BDAG sytuuje wystąpienia rzeczownika ἐκκλησία w Apokalipsie w drugiej grupie znaczeniowej, tłumaczonej przez zgromadzenie lub Kościół jako całość chrześcijan żyjących i spotykających się w określonej miejscowości albo na większym obszarze geograficznym, niekoniecznie ograniczonym do jednego miejsca spotkania. Zob. ἐκκλησία, w: W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. by F.W. Danker, 3rd ed. BibleWorks. v.8., Chicago 2000.

Po prologu i pierwszym błogosławieństwie odniesionym do czytającego i tych, którzy słuchają proroctwa oraz strzegą zawartego w nim przesłania, hagiograf adresuje swoje dzieło:

Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ

Jan do siedmiu Kościołów, które są w Azji (Ap 1, 4).

Potężny głos z nieba zwraca się do wizjonera z poleceniem:

ὁ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον καὶ πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις, εἰς Ἔφεσον καὶ εἰς Σμύρναν καὶ εἰς Πέργαμον καὶ εἰς Θυάτειρα καὶ εἰς Σάρδεις καὶ εἰς Φιλαδέλφειαν καὶ εἰς Λαοδικεῖαν.

Co widzisz, napisz w księdze i poślij siedmiu Kościołom: do Efezu, Smyrny, Pergamonu, Tiatyry, Sardes, Filadelfii i Laodycei (Ap 1, 11).

Sam termin ἐκκλησία wydaje się mieć w Apokalipsie znaczenie zgromadzenia, partykularnej wspólnoty lokalnej⁹ powstałej i mieszkającej w konkretnych uwarunkowaniach¹⁰. Towarzysząca terminowi liczba „siedem” stanowi nie tylko element kompozycji Ap 2 — 3, ale wprowadza ideę uniwersalności orędzia kierowanego do całego Kościoła¹¹. „Siedem obrazuje cały Kościół powszechny i pielgrzymujący wśród trudów”¹². Również użyty rodzajnik ταῖς wskazuje na grupę pojmowaną jako jedną całość¹³.

Liczbę „siedem” określano jako „pełną i okrągłą”, ponieważ ówczesnie wyróżniano siedem ciał niebieskich (Słońce, Księżyc, Mars, Merkury, Wenus, Jowisz, Saturn) i zestawiano je z odpowiadającymi im dniami

⁹ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 120.

¹⁰ Zob. H. Lempa, *Symbolika eklezjalna...*, dz. cyt., s. 29.

¹¹ Por. S. Witkowski, *Listy do siedmiu Kościołów (Ap 2–3)*, Kraków 2002, s. 7.

¹² Zob. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana: Objawienie, a nie tajemnica*, Częstochowa 2012, s. 70 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 20).

¹³ Zob. D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Częstochowa 2008, s. 74.

tygodnia¹⁴. To czyniło z siódemki symbol pełni w aspektach kosmicznym i czasowym.

Kiedy rzeczownik ἐκκλησία używany jest w liczbie pojedynczej, stanowi wraz z nazwą miejscowości część formuły: „aniołowi Kościoła w ... – napisz”. Hipotezy, że „anioł” oznacza tu biskupa, który jednocześnie uosabia wspólnotę, do której jest kierowane słowo pochwały, napomnienia czy przestrogi, wydają się być bardziej przekonujące¹⁵. W innych miejscach Apokalipsy termin „kościół” użyty jest w liczbie mnogiej, jak np. w responsoryjnych podsumowaniach poszczególnych listów:

Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

Kto ma uszy, niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów (Ap 2, 17).

¹⁴ Tę ciekawą myśl o możliwym powiązaniu „siedmiu Kościołów” i „siedmiu gwiazd” z siedmioma ciałami niebieskimi znanymi w starożytności oraz odpowiadającymi im dniami tygodnia zawarł M. Wojciechowski, oprócz swojego komentarza, w krótkim artykule, gdzie przyporządkowuje poszczególnym siedmiu Kościołom odpowiednie ciała niebieskie, wskazując ponadto jako źródło takiej interpretacji tekst słowiańskiej wersji Księgi Henocha (2 Hen 30, 2–3) wymieniającej powyższe ciała niebieskie jako stworzone przez Boga „gwiazdy”. Zob. M. Wojciechowski, *Seven churches and seven celestias bodies (Rev 1,16; Rev 2-3)*, „Biblische Notizen” 45/1988, s. 48–50, https://www.academia.edu/11657442/Seven_Churches_and_Seven_Celestial_Bodies_Rev_1_16_Rev_2-3_Biblische_Notizen_1988_no_45_48-50 (dostęp 25.10.2018). Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 119.

¹⁵ Za taką interpretacją opowiada się A. Jankowski. Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 296. Podobnie T. Dąbek, w opisującym rolę aniołów w Apokalipsie artykule, odróżnia te miejsca od innych, gdzie jest mowa o rzeczywistych aniołach. W przypadku Listów do siedmiu Kościołów, przywołując rabinistyczną etymologię, wyrażenie „anioł Kościoła” odnosi do osoby biskupa. To biskup ma pełnomocnictwo od Boga, przewodniczy modlitwie, zarządza życiem wspólnoty. Pełni on rolę wychowawcy i kierownika wspólnoty, a zarazem jest uosobieniem lokalnego kościoła. Zob. T.M. Dąbek, *Aniolowie opiekunami Kościoła w Apokalipsie św. Jana*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4/37 (1984), s. 306. Podobnie F. Sieg w swoim komentarzu, zob. F. Sieg, *Apokalipsa św. Jana: Listy do siedmiu Kościołów (Ap 1–3)*, Pelplin 2009, s. 46. Z kolei M. Wojciechowski opowiada się za rozumieniem dosłownym, przedstawiając aniołów poszczególnych Kościołów jako aniołów stróżów odpowiedzialnych za konkretne wspólnoty, a zarazem utożsamiającymi się z nimi jako ich duchowe „alter ego”. Zob. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 122–123. Analizie wyrażenia „Anioł Kościoła” i ukazaniu istniejących w biblistyce rozwiązań poświęca sporo miejsca w swojej monografii D. Kotecki, powołując się przy tym na swój artykuł. Zob. D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana...*, dz. cyt., s. 131–144.

Tu, zdaniem komentatorów, przejście od liczby pojedynczej do mnogiej wskazuje, że orędzia zawarte w poszczególnych listach są w istocie przesłaniem do wszystkich Kościołów¹⁶. Wydaje się jednak, że nośnikiem idei jedności Kościoła jest nie tyle samo użycie liczby mnogiej terminu ἐκκλησία¹⁷, ile fakt, że to jeden i ten sam Bóg, przekazując swoje orędzie do konkretnych, lokalnych wspólnot, kieruje je zarazem do wszystkich Kościołów. Bycie Kościołem ma swoje źródło w relacji, jaką poszczególne wspólnoty posiadają z Tym, który jest nadawcą orędzia. Więż ta znajduje swój wyraz w odpowiedzi, którą z kolei lokalne Kościoły dają temu, „co [jeden] Duch mówi do [wielu] Kościołów”. Odrzucenie wezwania do nawrócenia doprowadza do zaprzestania bycia – ἐκκλησία – zgromadzeniem wywołanych, aby słuchać Boga¹⁸.

List do Kościoła w Tiatyrze, czwarty z kolei, a więc środkowy spośród siedmiu, posiada dodatkowe, wymykające się schematowi kompozycji, wystąpienie omawianego terminu. Pojawia się ono w części środkowej listu:

καὶ γνώσονται πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ἐραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας, καὶ δώσω ὑμῖν ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν.

A wszystkie Kościoły poznają, że Ja jestem Ten, co przenika nerki i serca; i dam każdemu z was według waszych czynów (Ap 2, 23).

Werset ten wyraźnie wskazuje na to, że orędzie nie jest skierowane jedynie do lokalnej wspólnoty w Tiatyrze, ale do wszystkich Kościołów.

¹⁶ D. Kotecki, „*Bądź wierny aż do śmierci*” (Ap 2, 10), „*Verbum Vitae*” 11 (2007), s. 161. J. Szlaga miał stwierdzić: „Jakkolwiek dotychczasowe badania nie wykazały jeszcze dostatecznie roli tego paralelizmu [...], wydaje się, że suponuje on u autora Apokalipsy dążenie do ukazania Kościoła jako całości, wgląd zaś w sprawy poszczególnych gmin obraz ten ma uczytelnić i urealnić”; J. Szlaga, *Wizja Królestwa Bożego w Apokalipsie*, w: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 203 (Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego, 41). Cyt. za: D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana...*, dz. cyt., s. 75.

¹⁷ Toczącą się dyskusję na temat rozumienia ἐκκλησία w sensie lokalnej wspólnoty, czy też powszechnego Kościoła, podaje A. Kiejza w przypisie do swojego artykułu, relacjonując opinie takich biblistów, jak: F. Sieg, U. Vanni (którego zdanie z kolei ma zgadzać się z opinią W. Bousseta, E.-B. Allo i P. Prigenta), M. Czajkowski oraz S. Gądecki. Zob. A. Kiejza, *Εκκλησία w Księdze Apokalipsy...*, dz. cyt., s. 145.

¹⁸ Zob. A. Kiejza, *Εκκλησία w Księdze Apokalipsy...*, dz. cyt., s. 146.

Posiadający Boskie atrybuty Chrystus jest Tym, który udziela napomnień i zachęt do nawrócenia, który dokonuje sądu i udziela nagrody¹⁹. Poznanie tego faktu leży w sferze tego, co mają odkryć wszystkie – *πᾶσαι* – Kościoły, a byłoby to niemożliwe, gdyby znajomość treści orędzia miała się ograniczać do lokalnej wspólnoty w Tiatyrze, czy też wyłącznie do wymienionych siedmiu chrześcijańskich wspólnot.

Występujące w siedmiu listach konkretne wskazania skierowane do konkretnych wspólnot posiadają także wymiar powszechny, gdyż podobne sytuacje powtarzają się w innych miejscach i czasach²⁰.

Ostatnie wystąpienie rzeczownika *ἐκκλησία* ma miejsce w końcowej części księgi Apokalipsy:

Ἐγὼ Ἰησοῦς ἔπεμψα τὸν ἄγγελόν μου μαρτυρῆσαι ὑμῖν ταῦτα ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις. ἐγὼ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυὶδ, ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωτῖνος.

Ja, Jezus, posłałem mojego anioła, by wam zaświadczyć o tym, co dotyczy Kościołów. Ja jestem Odrośl i Potomstwo Dawida, Gwiazda świecąca, poranna (Ap 22, 16).

Użycie w tym miejscu omawianego terminu może być odczytane jako swoista klamra spinająca w jedną całość obie części księgi Apokalipsy św. Jana. Zdanie to, otwierając epilog, nawiązuje bezpośrednio do prologu księgi, w którym, podobnie jak w tym miejscu, wspomina się o posłaniu przez anioła Jezusowego orędzia „o tym, co jest, i o tym, co musi się stać”. Zarówno słowa pochwały i napomnienia, przestrogi i wezwania obecne

¹⁹ Atrybuty przypisywane w tym miejscu Chrystusowi (zdolność przenikania nerek i serca) wiązano w Starym Testamencie jedynie z samym Bogiem. Tak jest np. w Ps 7, 10: „Niechaj ustanie nieprawość występnych, a sprawiedliwego umocnij, Boże sprawiedliwy, Ty, co przenikasz serca i nerki”. Jr 11, 20: „Lecz Pan Zastępów jest sprawiedliwym sędzią, bada nerki i serce”; Jr 17, 10: „Ja, Pan, badam serce i doświadczam nerki, bym mógł każdemu oddać stosownie do jego postępowania, według owoców jego uczynków”. Zob. S. Witkowski, *Listy do siedmiu Kościołów...*, dz. cyt., s. 51. Z ostatnią referencją wiąże ten fragment w swoim komentarzu M. Wojciechowski, tłumacząc, że przenikanie nerek i serca wyraża wszechwiedzę Boga. Jezus, posiadając Boską wiedzę o wnętrzu człowieka, o jego myślach (serce) i sferze ukrytej (nerki), dokonuje aktu sądu i odpłaty według jego postępowania. Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 151.

²⁰ T.M. Dąbek, *Teksty eschatologiczne w Listach do siedmiu Kościołów (Ap 2 – 3)*, „Collectanea Theologica” 71 (2001), nr 1, s. 19.

w Listach do siedmiu Kościołów, jak i zawarte w drugiej części Objawienia wizje ukazujące jedność losów uczniów Chrystusa stanowią jedno orędzie poświadczone jako Słowo Boże²¹.

2. Jezus pośrodku siedmiu świeczników i trzymający siedem gwiazd

Listy do siedmiu Kościołów poprzedza wstępna wizja. Dostarcza ona wyraźnego obrazu jedności Kościoła. Ukazuje ona osobę jakby Syna Człowieczego znajdującego się pośrodku siedmiu świeczników i trzymającego w ręku siedem gwiazd:

Καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνὴν ἣτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ, καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσαῖς

καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσαῖν.

ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκὸν ὡς χιῶν καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρὸς

καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένης καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν,

καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτὰ καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὅξεια ἐκπορευομένη καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ.

I obróciłem się, by patrzeć, co to za głos do mnie mówił; a obróciwszy się, ujrzałem siedem złotych świeczników

i pośród świeczników kogoś podobnego do Syna Człowieczego, przyobleczonego w szatę do stóp i przepasanego na piersiach złotym pasem.

²¹ Ap 1, 1–2.

Głowa Jego i włosy – białe jak biała wełna, jak śnieg, a oczy Jego jak płomień ognia.

Stopy Jego podobne do drogocennego metalu, jak gdyby w piecu rozżarzonego, a głos Jego jak głos wielu wód.

W prawej swej ręce miał siedem gwiazd i z Jego ust wychodził miecz obosieczny, ostry. A Jego wygląd – jak słońce, kiedy jaśnieje w swej mocy (Ap 1, 12–16).

Osoba zwracająca się do Jana ubrana jest w długą do stóp szatę przepasaną złotym pasem. Pas jest na wysokości piersi, a nie bioder, co wyraźnie wskazuje na opis szat arcykapłana²². Wygląd postaci porównany jest do jaśniejącego swą mocą słońca. W jej opisie hagiograf przywołuje również szereg innych atrybutów, przynależnych jedynie Bogu – „włosy białe jak biała wełna”, „oczy [...] jak płomień ognia”, „stopy [...] podobne do drogocennego metalu”, „głos [...] jak głos wielu wód”²³. Z ust Przemawiającego do Jana wychodzi ostry obosieczny miecz – co w Starym i Nowym Testamencie oznacza słowo Boże dokonujące sądu²⁴. Postać znajduje się pośród świeczników i dzierży w swojej ręce siedem gwiazd.

„Podobny do Syna Człowieczego” przedstawia się jako „Pierwszy i Ostatni i Żyjący” oraz jako „Ten, który był umarły, a oto jest żyjący”. Określenia te bezsprzecznie wskazują uwielbionego Chrystusa, tożsamego z Jezusem ziemskim, a ukazanego tym razem nie w uniżeniu, ale w chwale²⁵.

²² Zob. J. Czerski, *Apokalipsa Świętego Jana: Wstęp i komentarz*, Opole 2018, s. 149. Podobnie F. Sieg, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 44.

²³ Białe włosy to symbol odwieczności wykorzystany w Dn 7, 9 i w literaturze pozabiblijnej. Oczy jak ogień (por. Dn 10, 6) uznawane są za symbol wszechwiedzy, która nagradza lub karze, bo jak miał komentować Andrzej z Cezarei, „oświecając świętych, spalają grzeszników”. Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 143. Określający stopy termin $\chi\alpha\lambda\kappa\omicron\lambda\beta\acute{\alpha}\nu\omega$ jest rozmaicie tłumaczony. Jednak, niezależnie od poszczególnych rozwiązań, komentatorzy zgodnie przyjmują, że podkreśla on transcendencję i godność opisywanej postaci. Głos porównany do szumu wielu wód w Ez 1, 4 oraz 43, 2 określa głos samego Boga. Zob. J. Czerski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 150.

²⁴ Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 144.

²⁵ Zob. F. Sieg, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 44.

Postać z wizji sama wyjaśnia tajemnicę eklezjalnych symboli. Siedem świeczników wyobraża siedem Kościołów, a gwiazdy trzymane w prawicy określone są jako aniołowie tychże siedmiu Kościołów:

τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων οὓς εἶδες ἐπὶ τῆς δεξιᾶς μου καὶ τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσαῖς· οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσιν καὶ αἱ λυχνίαι αἱ ἑπτὰ ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσίν.

Co do tajemnicy siedmiu gwiazd, które ujrzałeś w mojej prawej ręce, i co do siedmiu złotych świeczników: siedem gwiazd – to są aniołowie siedmiu Kościołów, a siedem świeczników – to jest siedem Kościołów (Ap 1, 20).

Siedem świeczników i trzymanie siedmiu gwiazd powtarza się w pierwszym z listów, gdzie stanowią elementy *superscriptio* – samookreślenia się właściwego autora przesłania:

Τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίας γράψων· Τάδε λέγει ὁ κρατῶν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσαῶν

Aniołowi Kościoła w Efezie napisz: To mówi Ten, który trzyma siedem gwiazd w prawej ręce, Ten, który się przechadza wśród siedmiu złotych świeczników (Ap 2, 1).

W porównaniu z wizją wstępną pojawiającą się w Liście do Efezu obraz nabiera dynamiki. Tam Chrystus jest widziany statycznie, jako stojący w centrum kręgu siedmiu świeczników²⁶ – ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν, natomiast tutaj określa się Go jako przechadzającego się – ὁ περιπατῶν – pośród nich. Joseph Sickenberger porównuje owo „przechadzanie się” do doglądania w Kościołach „wszystkiego” na podobieństwo czynności ogrodnika troszczącego się o kwiaty²⁷. Podobne wzmocnienie obrazu następuje tam, gdzie mowa o siedmiu gwiazdach. Czasownik ἔχω z Ap 1, 16 „posiadać, trzymać” ulega tu zamianie w mocniejsze κρατέω „chwycić, trzymać,

²⁶ Zob. D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana...*, dz. cyt., s. 60.

²⁷ Podają za: A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 147.

dzierżyć”. Zarówno czasowniki, jak i imiesłów użyte są w czasie teraźniejszym, co ma wskazywać na stałość takiego stanu. Zainteresowanie losami Kościoła ze strony Chrystusa nie jest jednorazowym aktem. Jego obecność jest stała i zarazem dynamiczna. Jezus nadaje poszczególnym lokalnym Kościołom właściwy kierunek i jest Tym, który stanowi gwarancję obietnic. To działanie jednocześnie nadaje poszczególnym Kościołom lokalnym wspólną tożsamość i jeden sposób działania – wypływający ze słuchania i wypełniania Boskiego orędzia.

3. Tłum

Kolejne symbole eklezjalne ukazane są w drugiej części Apokalipsy. Należą do nich dwa obrazy rzesz ludzkich, przedstawione w 7. rozdziale księgi, oraz wizja dziewiczego orszaku Baranka, zawarta w rozdziale 14. Można przypuszczać, że ukazana jest w nich jedna rzeczywistość z dwóch perspektyw: doczesnej i eschatycznej²⁸.

Sekwencja otwierania siedmiu pieczęci zostaje przerwana po otwarciu szóstej, co wydaje się być zamierzonym zabiegiem redakcyjnym²⁹. Hagiograf umieszcza tu dwie wizje ukazujące wielkie zbiorowiska ludzkie: pierwszą o stu czterdziestu czterech tysiącach opieczętowanych oraz drugą o tłumie niedającym się policzyć. Stanowiąc swoiste interludium pomiędzy opisami katastrof dotyczących Ziemię, wizje te zdają się udzielać odpowiedzi na postawione wcześniej w Ap 6, 17 pytanie: „Kto, wobec katastrof zagrażających ziemi, może się ostać”?

Niszczycielskie działanie „czterech wiatrów ziemi” ma być powstrzymane przez czterech aniołów do czasu, aż anioł wstępujący od wschodu nazaczy czoła Bożych sług pieczęcią Boga Żywego:

Καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον ἀναβαίνοντα ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου ἔχοντα σφραγίδα θεοῦ ζῶντος, καὶ ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ τοῖς τέσσαρσιν ἄγγέλους οἷς ἐδόθη αὐτοῖς ἀδικῆσαι τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν λέγων· μὴ ἀδικήσητε τὴν γῆν

²⁸ M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 209.

²⁹ A. Jankowski określa ten zabieg jako правило stałej antytezy po szóstym składniku siódmki, powołując się na autorytet E.-B. Allo. Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 178.

μήτε τὴν θάλασσαν μήτε τὰ δένδρα, ἄχρι σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.

I ujrzałem innego anioła, wstępującego od wschodu słońca, a mającego pieczęć Boga żywego. Zawołał on donośnym głosem do czterech aniołów, którym dano moc wyrządzić szkodę ziemi i morzu: „Nie wyrządzajcie szkody ziemi ni morzu, ni drzewom, aż opieczętujemy czoła sług Boga naszego” (Ap 7, 2–3).

Anioł trzymający pieczęć wstępuje od strony powstającego światła. Wschód jako strona świata może przywoływać symbolikę rajskiego ogrodu³⁰. Jednak bardziej prawdopodobny wydaje się związek z prorocत्वami Ezechiela i Malachiasza, w których zapowiadane zbawienie – nadejście chwały Jahwe, czy też nadejście Sprawiedliwego – powiązane jest właśnie ze wschodem słońca³¹. Konotacja ta znajduje swój wyraz także w Pieśni Zachariasza (Łk 1, 78), gdzie mianem Wschodzącego Słońca określony jest Chrystus. Również w literaturze pozabiblijnej, jak np. w wyroczniach Sybilii (OrSib 3, 652nn), możemy spotkać się z wątkami, które mówią o nadejściu Mesjasza-Króla z tego właśnie kierunku³².

W Apokalipsie chrześcijanie niejednokrotnie określani są jako słudzy, względnie niewolnicy Boga³³. Jednak tym, co zdecydowanie ich odróżnia

³⁰ Rdz 2, 8 i 3, 24. Zob. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 211.

³¹ W komentarzach tak wskazywany jest Mi 3, 20: „A dla was, czczących moje imię, wszędzie słońce sprawiedliwości i uzdrowienie w jego skrzydłach. Wyjdziecie swobodnie i będziecie podskakiwać jak tuczzone cielęta”. Oraz Ez 43, 2: „A chwała Pańska weszła do świątyni przez bramę, która wychodziła na wschód”. Por. J. Roloff, *A Continental Commentary: The Revelation of John*, Minneapolis 1993, s. 96; M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 211.

³² Nadejście ze wschodu posłanego od Boga króla powiązane jest z zapowiedzią wojny: “⁶⁵² And then from the sunrise God shall send a king, ⁶⁵³ who shall give every land relief from the bane of war: ⁶⁵⁴ some he shall slay and to others he shall consecrate faithful vows. ⁶⁵⁵ Nor shall he do all these things by his own will, ⁶⁵⁶ but in obedience to the good ordinances of the mighty God” – zob. *Pseudepigrapha of the Old Testament* 1913, t. 2, s. 390. Podobnie, w ramach realizacji szóstej czaszy gniewu Bożego nadejście ze wschodu wrogich królów zapowiada Ap 16, 12. Zob. W.J. Harrington, *Revelation*, Collegeville, Minn. 2008, s. 98 (Sacra Pagina Series, 16).

³³ Ap 1, 1; 2, 20; 6, 11; 19, 2. 5; 22, 3. 6.

od pozostałych, jest naznaczenie Boską pieczęcią. To jej znak wskazuje, że są oni własnością Boga, do Niego należą i Jemu podlegają³⁴.

Bycie szczególną własnością Pana, zgodnie z nauczaniem Starego Testamentu, jest tym, co odróżnia Naród Wybrany od pogan. W Iz 44, 5 samookreślenie się ludzi jako należących do Boga jest efektem mesjańskiego wylania Ducha Jahwe. Należą oni do Jahwe, który jest królem Izraela, Odkupicielem, Panem Zastępów, Pierwszym i Ostatnim, jedynym Bogiem, jaki istnieje.

Według wizji św. Jana służy Boga żywego otrzymują na czołach odciśnięcie Bożej pieczęci. Również na czole, według Ez 9, 4–6, kreślony był ocalający od zagłady znak *taw*³⁵. Tak jak w prorocztwie Ezechiela, tak i tu opieczętowanie daje ochronę. Podobnie według Ap 9, 4 znak pieczęci Boga na czołach ludzi chroni ich przed działaniami demonicznej szarańczy, która nie może wyrządzić im szkody. Z drugiej zaś strony przynależność do grona opieczętowanych nie zabezpiecza ich przed prześladowaniami, na co wskazuje zarówno poprzedzająca omawianą perykopę wizja otwarcia piątej pieczęci Ap 6, 9nn, jak i zapis kolejnych wizji z Ap 13, 7. 15. Co więcej, wydaje się, że według przekazu Objawienia uczestnictwo w zmaganiach jest nieuniknioną, normalną częścią życia chrześcijańskiego. Skutkiem przyjęcia pieczęci nie jest bezstresowa przyszłość czy brak pokus, ale zdolność do przetrzymania próby, pokonania złud szatańskich i uniknięcie plag karzących niepoprawnych³⁶.

Słowo „pieczęć” ma w NT często przenośny sens. Warto przywołać tu J 3, 33; 6, 27; 1 Kor 9, 2; Ef 1, 13; 4, 30. Rozumienie σφραγίς jako terminu technicznego określającego chrzest/bierzmowanie poświadczane jest w pismach wczesnochrześcijańskich z II w., na co powołują się komenta-

³⁴ M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 211.

³⁵ Ta ostatnia litera języka hebrajskiego miała w swojej archaicznej postaci kształt „krzyża greckiego”, jak określa to A. Jankowski, czy też „krzyżyka”, jak opisuje to M. Wojciechowski. Pierwszy z autorów kładzie nacisk na to skojarzenie, drugi natomiast dystansuje się od nadawania temu większego znaczenia, wskazując, że w czasach Ezechiela krzyż nie był jeszcze jednoznacznie postrzegany jako znak chrześcijaństwa. Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 179; M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 212. Na inną interpretację Ezechielowej litery *taw* wskazuje niemiecki egzegeta Jürgen Roloff, który jej kształt łączy z kształtem pierwszej litery zapisanego po grecku imienia „Chrystus”. Zob. J. Roloff, *A Continental Commentary: The Revelation of John...*, dz. cyt., s. 97.

³⁶ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 179.

torzy³⁷. Znamienne jest to, że kiedy w Apokalipsie mowa jest o znamieniu bestii na czołach i prawicach jej naśladowców, Jan konsekwentnie używa innego słowa – χάραγμα³⁸. Być może jest to wskazówka, że również dla wizjonera z Patmos σφραγίς była już terminem technicznym na oznaczenie sakramentu – jak to jest w przypadku 2 Kor 1, 22 czy we wspomnianych wyżej perykopach z Listu do Efezjan³⁹.

Sama czynność pieczętowania nie jest oglądana przez wizjonera. Słyszy on jedynie ogólną liczbę opieczętowanych, a następnie równe liczby opieczętowanych przedstawicieli wymienionych dwunastu pokoleń. Panuje powszechne przekonanie, że sama liczba stu czterdziestu czterech tysięcy jest symbolem wyrażającym pełnię i ostateczne wypełnienie. Liczba opieczętowanych z każdego pokolenia jest taka sama – dwanaście tysięcy, co również podkreśla, że chodzi o symbol, a nie o podanie realnych liczb. Wykaz pokoleń jest inny niż w znanych listach pokoleń zawartych w Biblii czy literaturze pozabiblijnej. Tłumaczy się to tym, że Jan posługuje się wiadomą sobie, przejętą tradycją albo że zredagowanie wykazu pokoleń jest zamierzonym i oryginalnym zabiegiem hagiografa powodowanym założeniami teologicznymi⁴⁰.

Wykaz poszczególnych pokoleń w Apokalipsie rozpoczyna się od pokolenia Judy, z którego pochodził Jezus, a nie od pokolenia pierworodnego Rubena. Pominięte jest zupełnie pokolenie Dana, natomiast liczbę dwunastu uzupełnia pokolenie Manasses. Zastanawiający jest fakt, że zamiast spodziewanego w konsekwencji Efraima wymieniony jest Józef – ojciec obydwu usynowionych przez patriarchę Jakuba braci. Istnieje hipoteza, jakoby

³⁷ Hermasa i Klemensa Aleksandryjskiego przywołuje A. Jankowski. Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt.; podobne referencje przekazuje M. Wojciechowski, jednocześnie uważając, że nadawanie pieczęci sakramentalnego znaczenia jest rzutowaniem na tekst biblijny późniejszego rozumienia. Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 211–212.

³⁸ Tak jest w: Ap 13, 16. 17; 14, 9. 11; 16, 2; 19, 20; 20, 4.

³⁹ Zob. J. Roloff, *A Continental Commentary: The Revelation of John...*, dz. cyt., s. 97.

⁴⁰ Analizę tych różnic oraz hipotezy dotyczące ich genezy przedstawia w swoim artykule Adam Kubiś, opowiadając się za oryginalnie Janowym założeniem teologicznym: „Lista Janowa jawi się jako świadome przepracowanie znanych starotestamentowych sekwencji imion dwunastu epigonów (najprawdopodobniej znajdujących się w Rdz 49, 3–27 lub Ez 48, 31–34) na podstawie własnych założeń teologicznych autora Ap”. Zob. A. Kubiś, *Lista dwunastu plemion w Ap 7, 5–8*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 5 (2013), s. 68.

powodem tej niespójności miała być pomyłka kopisty, wprowadzająca „Man” zamiast oryginalnego „Dan”, która z kolei miałaby być potraktowana jako skrót od słowa „Manasses”, ale nie wydaje się ona być zbytnio przekonująca⁴¹. Przeważa pogląd, iż przyczyną pominięcia pokolenia Dana było oskarżanie tegoż pokolenia o idolatrię⁴². Podobnie przemilczenie Efraima mogło mieć swoje uzasadnienie w tym, że to właśnie na obszarze zajmowanym przez to pokolenie powstało jedno ze schizmatycznych sanktuariów ustanowionych przez Jeroboama⁴³.

Inicjatywa Boga, wyrażona przez opieczętowanie, jest tym, co daje przynależność do społeczności wybranych. Bóg działa jako pierwszy, gromadząc dwanaście pokoleń. Jednocześnie pokolenia Izraela kojarzone z odstępstwem są pomijane. Tekst biblijny wskazuje kolejny raz, że potrzebne jest współdziałanie łaski i ludzkiej na nią odpowiedzi. Wyrażać się ona ma w wierności Bogu.

Ten sam motyw łaski i wierności można odnaleźć w następnej wizji Ap 7, 9–17. Tłum niedający się policzyć ukazuje tę samą rzeczywistość Kościoła, ale postrzeganą w nowym aspekcie. Perspektywa początkowa – ukazanie chronionej przez Boga społeczności wybranych jako kontynuacji i realizacji odnowionego Izraela⁴⁴ ulega przesunięciu. Ukazany zostaje obraz Kościoła triumfującego, chociaż z ciągle aktualnym odniesieniem do obecnego czasu łaski i próby⁴⁵:

⁴¹ Zob. L. Morris, *Revelation: an introduction and commentary*, Nottingham 1987, s. 114 (Tyndale New Testament Commentaries, 20).

⁴² Zob. D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana...*, dz. cyt., s. 124. Podobnie L. Morris, *Revelation: an introduction and commentary...*, dz. cyt., s. 114.

⁴³ M. Wojciechowski ukazuje jako jedną z możliwych przyczyn pominięcia Efraima fakt, że jako główne plemię Samarii mogło być uważane za reprezentanta schizmy w Izraelu. Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 214–215.

⁴⁴ Tożsamość obu tłumów bądź ich komplementarność była od dawna dyskutowana przez komentatorów. Dyskusję i argumentację za przyjęciem tożsamości tłumów z obu wizji podaje w swoim komentarzu M. Wojciechowski. Zob. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 212–214, 217–218. Podobnie w: J. Kręcidło, „*Oto wielki tłum*” (Ap 7, 9) – *Tryumf Kościoła według Ap 7, 1–17*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” 4 (2013), s. 11.

⁴⁵ Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 182.

Μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ ὄχλος πολὺς, ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο, ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν ἐστῶτες ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου περιβεβλημένους στολὰς λευκὰς καὶ φοίνικες ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν.

Potem ujrzałem: a oto wielki tłum, którego nie mógł nikt policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków, stojący przed tronem i przed Barankiem. Odziani są w białe szaty, a w rękę ich palmy (Ap 7, 9).

Niemożliwa do policzenia rzesza wybranych znajduje się przed tronem Boga i przed Barankiem. Podkreślona jest powszechność tak ukazanej społeczności⁴⁶. Nie ma znaczenia przynależność do określonego pokolenia, narodu czy kręgu kulturowego wyrażanego przez język. Wszyscy wspólnie wypowiadają słowa aklamacji. Tym, co charakteryzuje stojących, są noszone białe szaty oraz trzymane w rękach palmy. Autor używa tu, podobnie jak w Ap 7, 13, określenia: „Ci, którzy są odziani w białe szaty”. Użyty imiesłów – *participium perfecti passivi* – wskazuje na działanie Boga (*passivum theologicum*), a także na czynność przeszłą, której skutki trwają⁴⁷. Palma trzymana w rękę prawdopodobnie oznacza zwycięstwo, niekoniecznie jednak w sensie męczeństwa⁴⁸. Może ona być także nawiązaniem do gałązek palmy daktylowej – głównego elementu wiązanek *lulaw* trzymany przez uczestników Święta Namiotów. Według zapowiedzi Zachariasza święto to miało w czasach ostatecznych zgromadzić wszystkie narody we wspólnym oddawaniu czci Bogu prawdziwemu⁴⁹.

Wydaje się, że w wizji tej, pomimo motywu palmy, akcentowane jest nie tyle osobiste świadectwo wierności Bogu ze strony ludzi, ale przed

⁴⁶ Podobne poczwórne wyliczenia podkreślające powszechność zbawienia znajdują się także w innych miejscach: Ap 5, 9; 10, 11; 11, 9; 13, 7; 14, 6; 17, 15. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 192.

⁴⁷ D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana...*, dz. cyt., s. 236.

⁴⁸ M. Wojciechowski stwierdza: „O męczeństwie niczego [tu] nie powiedziano wprost, a oczyszczenie dzięki Barankowi nie wskazuje na to, żeby zgromadzeni mogli trafić do nieba przez własne męczeństwo”. Zob. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 218.

⁴⁹ Zob. Za 14, 16–21. Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 217.

wszystkim moc krwi Baranka obdarzająca świętością tych, którzy przychodzą z wielkiego ucisku:

οἱ τοῖτοι εἰσιν οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης καὶ ἔπλυναν τὰς στολάς αὐτῶν καὶ ἔλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἁρνίου.

διὰ τοῦτό εἰσιν ἐνώπιον τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ λατρεύουσιν αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ, καὶ ὁ καθημένος ἐπὶ τοῦ θρόνου σκηνώσει ἐπ' αὐτούς.

οὐ πεινάσουσιν ἔτι οὐδὲ διψήσουσιν ἔτι οὐδὲ μὴ πέση ἐπ' αὐτοὺς ὁ ἥλιος οὐδὲ πᾶν καῖμα,

ὅτι τὸ ἁρνίον τὸ ἀνά μέσον τοῦ θρόνου ποιμανεῖ αὐτοὺς καὶ ὀδηγήσει αὐτοὺς ἐπὶ ζῶης πηγᾶς ὕδατων, καὶ ἐξαλείψει ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.

To ci, którzy przychodzą z wielkiego ucisku i opłukali swe szaty, i w krwi Baranka je wybielili.

Dlatego są przed tronem Boga i w Jego świątyni cześć Mu oddają we dnie i w nocy. A Zasiadający na tronie rozciągnie namiot nad nimi.

Nie będą już łaknąć ani nie będą już pragnąć, i nie porazi ich słońce ani żaden upał,

bo pasał ich będzie Baranek, który jest pośrodku tronu, i poprowadzi ich do źródła wód życia: i każdą łzę otrze Bóg z ich oczu (Ap 7, 14b–17).

Dwa czasowniki, πλύνω i λευκαίνω, odzwierciedlają dwie fazy zbiegów dokonywanych przez antycznych rzemieślników. Strona czynna wskazuje konieczność uprzedniej decyzji i działania ze strony ludzi. Użycie dwu czasowników może być odniesione do podwójnego skutku Chrystusowej krwi, jakimi są: usprawiedliwienie i uświęcenie⁵⁰. Czynności płukania i bie-

⁵⁰ Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 182.

lenia szat przez krew Baranka są symbolem, gdyż, biorąc pod uwagę własności krwi, niepodobna wyobrazić ich dosłownie. Szaty zbrukane w Za 3, 1–5 przedstawiały grzechy, wybielenie szat w Iz 1, 18nn oznaczało ich przebaczenie. Ideę oczyszczenia z grzechów przez krew Jezusa Chrystusa spotkać możemy w Hbr 12, 24 czy w 1 J 1, 7. Biel była zwyczajowym kolorem szat kapłańskich⁵¹ w Starym Testamencie, a w Rzymie kolorem noszonym w dni świąteczne – w dniu triumfu⁵². Biel szat wyraża czystość, zbawienie i nieśmiertelność.

Czynności oczyszczania i bielenia wyrażono w aoryście – a więc jako dokonane uprzednio wobec dołączania do opisywanej społeczności i sprawowania niebiańskiej liturgii. Jej uczestnicy „dnem i nocą” – czyli nieustannie – znajdują się w Bożej obecności i sprawują kult – λατρεύουσιν⁵³. Oznacza to, że mają rangę mieszkańców nieba i sprawują funkcję kapłańską⁵⁴.

Obietnicę „rozciągnięcia namiotu” wyrażono w *futurum*, podobnie jak pozostałe wyrazy troski Baranka o prowadzony przez siebie lud. Hagiograf nawiązuje tu do Izajaszowych zapowiedzi Iz 49, 10 i Iz 25, 8; przy czym Baranek zrealizuje to, co starotestamentalny prorok przypisywał Bogu. Baranek będzie pasterzem dla swojego ludu⁵⁵. Namiot – może być znakiem szczególnej opieki Boga, odwołaniem do Namiotu Spotkania jako idealnego miejsca kultu, lub też kolejnym nawiązaniem do symboliki Święta Namiotów (Sukkot), której echa znaleźć można także w opisie niebiańskiej Jerozolimy Ap 21.

Użycie form czasów przeszłego, teraźniejszego i przyszłego pozwala sądzić, że mamy do czynienia z ukazaniem Kościoła obecnego „międzyczasu” – którego członkowie już są mieszkańcami nieba i uczestniczą w niebiańskiej liturgii, a zarazem ich liczba wciąż powiększa się o kolejnych „przychodzących z wielkiego ucisku” i korzystających z możliwości obmycia we krwi Baranka. Zarazem cały Kościół oczekuje ostatecznego wypełnie-

⁵¹ Por. Wj 28, 4; Kpł 16, 4.

⁵² Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 157.

⁵³ Termin ten jest terminem technicznym oznaczającym liturgiczny kult składany Bogu przez lud i przez kapłanów. Zob. J. Kręcidło, „*Oto wielki tłum*” (Ap 7, 9) – *Tryumf Kościoła według Ap 7, 1–17...*, dz. cyt., s. 19.

⁵⁴ Zob. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 221.

⁵⁵ Szerszą perspektywę i kontekst starotestamentalny znaleźć można w: M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 221–222.

nia obietnicy. W obrazie tym zawarta jest myśl o organicznej łączności pomiędzy niebiańską społecznością triumfatorów a wyznawcami Chrystusa wciąż zmagającymi się z uciskiem na ziemi⁵⁶.

Motyw stu czterdziestu czterech tysięcy noszących na czołach imię Boga pojawia się po raz kolejny w wizji z Ap 14, 1–4:

Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ τὸ ἄρνιον ἐστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.

καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης, καὶ ἡ φωνὴ ἦν ἤκουσα ὡς κιθαρωδῶν κιθαρίζοντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν.

καὶ ᾄδουσιν [ὡς] ᾠδὴν καινὴν ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τῶν τεσσάρων ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδὴν εἰ μὴ αἱ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες, οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς.

οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν, παρθένοι γάρ εἰσιν, οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἄρνιῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ. οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἄρνιῳ,

καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὐρέθη ψεῦδος, ἄμωμοί εἰσιν.

Potem ujrzałem: A oto Baranek stojący na górze Syjon, a z Nim sto czterdzieści cztery tysiące, mające imię Jego i imię Jego Ojca wypisane na czołach.

I usłyszałem głos z nieba, jakby głos mnogich wód i jakby głos wielkiego gromu. A głos, który usłyszałem, *brzmiał tak*, jak gdyby harfiarze uderzali w swe harfy.

I śpiewają jakby pieśń nową przed tronem i przed czterema Istotami żyjącymi, i przed Starcami: a nikt tej pieśni nie mógł się nauczyć prócz stu czterdziestu czterech tysięcy – wykupionych z ziemi.

⁵⁶ Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 181.

To ci, którzy obcowaniem z kobietami się nie splamili: bo są dziewiczy; ci, którzy Barankowi towarzyszą, dokądkolwiek idzie; ci spośród ludzi zostali wykupieni na pierwociny dla Boga i dla Baranka, a w ustach ich kłamstwa nie znaleziono: są bez zarzutu (Ap 14, 1–5).

Baranek znajduje się na Syjonie, co wskazuje, że miejscem rozgrywania się wizji jest ziemia⁵⁷. Towarzyszy mu tłum określony symboliczną liczbą stu czterdziestu czterech tysięcy. Ludzie ci określani są jako „wykupieni z ziemi” – ἠγορασμένοι. Mają oni na czołach wypisane – γεγραμμένον – imię Baranka i Jego Ojca. Oba użyte tu imiesłowy czasu przeszłego strony biernej wskazują na zewnętrznego sprawcę oraz stałe skutki trwania tego działania. W odróżnieniu od innych mieszkańców ziemi uczestnicy tego orszaku Baranka są uzdolnieni do nauczenia się „jakby nowej pieśni”, którą śpiewają przy akompaniamencie płynącym z nieba.

Członkowie tego orszaku Baranka określani są w Ap 14, 4 jako „naby-ci” na pierwociny dla Boga i dla Baranka. Użyta forma ἠγοράσθησαν to imiesłów aorystu w stronie biernej. Ta forma gramatyczna podkreśla, że to działanie dokonało się jednorazowo w historii. Przywołane jest tu, jak się wydaje, dzieło zbawcze dokonane przez Baranka, czyli śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Jako wyrwani z niewoli grzechu, stali się cenną własnością Boga i Baranka i w tym znaczeniu określani są jako pierwociny. „Nowa pieśń” wspomniana w Ap 5, 9 wysławiała wykupienie przez Baranka „ludzi z każdego pokolenia, języka ludu i narodu” – czyli to działanie Baranka odniesiono do całej ludzkości, a nie jakiejś części. Wprowadzanie rozumienia „pierwocin” jako rzeczywistości istotowo innej od jakiejś następnej, alternatywnej społeczności zbawionych wydaje się nieuzasadnione⁵⁸. Baranek, a wskazuje na to właśnie użyty aoryst, dokonał raz jeden wykupienia ludzkości. I nawet jeśli zbawieni pochodzą z różnych naro-

⁵⁷ Syjon jako góra świątynna często był kojarzony z obecnością Boga, wyzwoleniem i centrum przyszłego świata. Zob. Jl 2, 32; Iz 24, 23; 31, 4; Mi 4, 7; Za 14, 4n; podobnie Hbr 12, 22n. Możliwa jest również interpretacja jako Syjonu niebiańskiego czy duchowego. Kontekst sąsiednich rozdziałów nakazuje jednak tłumaczyć sytuację przedstawionego Kościoła jako stan ciągłych zmagania z szatanem, a więc jeszcze nie ostatecznego wypełnienia. Zob. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 296.

⁵⁸ D. Kotecki przywołuje i poddaje krytyce przeciwnie stanowiska. Zob. D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana...*, dz. cyt., s. 237.

dów, ludów czy języków – to to zbawcze działanie określa ich jako jedno i wszelkie podziały tracą na znaczeniu.

Towarzyszący Barankowi określani są jako „ci, którzy nie splamili się współżyciem z kobietami, bo są dziewiczy”, „w ustach ich kłamstwa nie znaleziono” i „którzy są nienaganni”. Postrzeganie wstrzemięźliwości płciowej jako warunku zbawienia wydaje się obce orędziu biblijnemu. Dosłowne odczytanie sensu greckiego παρθένοι kazałoby widzieć w orszaku jedynie cząstki zbawionych i pozostawiałoby nierozwiązywalne pytanie: dlaczego mowa jedynie o mężczyznach? Sens alegoryczny, określający bałwochwalstwo jako nierzęd, jest również możliwy i ma swoją długą tradycję w nauczaniu Starego Testamentu. Odpowiadałoby to kontekstowi bliższemu i dalszemu, gdyż rozdział 13. mówi o kulcie władców, a w 17. i 18. Jan używa określenia „Wielka Nierządnicą”⁵⁹. Wydaje się jednak, że chodzi tu o czystość w sensie rytualnym, wymaganą przez przepisy starotestamentalne do sprawowania kultu w świątyni (Kpł 15, 18. 24) albo do uczestnictwa w świętej wojnie (1 Sm 21, 5n)⁶⁰. Tutaj czystość rytualna pozwala na uczestnictwo w inspirowanym głosem z nieba śpiewie „jakby nowej pieśni”, czyli niebiańskiej liturgii. Zwrot: „W ich ustach nie znaleziono kłamstwa” może odwoływać do prorocstwa Sofoniasza (So 3, 13), gdzie mowa o reszcie Izraela. W takim przypadku kłamstwo byłoby określeniem niewierności Bogu.

Określenie ἄμωμοί εἰσιν (Ap 14, 5) „są bez zarzutu” bywa tłumaczone także jako „nienaganni” czy „nieskalani”. Oznacza ono stan zdatności do stania się ofiarą dla Boga⁶¹. Biblia używa tego terminu dla oddania czystości rytualnej, jak i moralnej⁶². W Nowym Testamencie nieskalaną była ofiara Jezusa⁶³, a jej skutkiem jest uświęcenie i uczynienie nieskalanymi Jego

⁵⁹ Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 223.

⁶⁰ Zob. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 297.

⁶¹ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 224.

⁶² Termin ten odniesiony do rytualnej czystości znaleźć można w licznych miejscach: Wj 29, 1; Kpł 1, 3; 4, 3; 5, 1. 15; Lb 6, 14; 19, 2; Ez 43, 22n; 1 Mch 4, 43; czystość moralna oddawana jest w ten sposób w 2 Sm 22, 24, Ps 15, 2; 18, 8. 14; Syr 31, 8; 40, 19; Ef 1, 4; 5, 27; Kol 1, 22; Flp 2, 15. Zob. ἄμωμον w BDAG; Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 298.

⁶³ Zob. Hbr 9, 14; nieskalanym barankiem określany jest Chrystus w 1 P 1, 19.

uczniów⁶⁴. Użycie tego wyrażenia w odniesieniu do członków Kościoła może zawierać przesłanie, że mają oni stawiać się na wzór Baranka i być zdolni, jeśli to konieczne, do składania swojego życia w ofierze Bogu⁶⁵. Towarzystwo Barankowi, dokądkolwiek idzie, wyrażone jest w czasie teraźniejszym, a więc jest to rzeczywistość stała⁶⁶. Termin ἀκολουθεῖω „chodzenie za” w Nowym Testamencie oznacza relację łączącą Jezusa i Jego uczniów. Wyraża się ona w podążaniu za Mistrzem i byciu z Nim, zarówno w cierpieniu, jak i w chwale⁶⁷. Wiernie dawanie świadectwa prawdzie, aż do ofiary z własnego życia, ukazane jest w kolejnym obrazie Kościoła przedstawionym w 11. rozdziale Apokalipsy.

4. Dwóch Świadców

Perykopa o Dwóch Świadcach ma charakter wyroczni prorockiej, a nie wizji. Przerzywa ona sekwencję siedmiu trąb, podobnie jak to miało miejsce wcześniej, w momencie otwierania siedmiu pieczęci. Tam również, po szóstym elemencie, autor przedstawiał obraz Kościoła.

Wyrocznia poprzedzona jest poleceniem zmierzenia świątyni. Jej zewnętrzny dziedziniec, w odróżnieniu od przybytku, ołtarza i ludzi oddających hołd Bogu, ma zostać odrzucony i oddany poganom. Miasto święte ma być deptane przez pogan przez czterdzieści dwa miesiące. Tyle samo czasu – symboliczne trzy i pół roku⁶⁸ – trwać ma zapowiadana misja świadców:

Καὶ δώσω τοῖς δυοῖν μάρτυσιν μου καὶ προφητεῦσουσιν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα περιβεβλημένοι σάκκου.

Dwom moim Świadcóm dam władzę, a będą prorokować, przyobleczeni w wory, przez tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni (Ap 11, 3).

⁶⁴ Zob. Ef 1, 4; 5, 27; Kol 1, 22; Flp 2, 15; Jud 24. Bycie znalezionym w takim stanie wymaga w myśl 2 P 3, 14 starania ze strony ludzi, czyli współpracy z daną łaską.

⁶⁵ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 224.

⁶⁶ D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana...*, dz. cyt., s. 236.

⁶⁷ Por. J. Roloff, *A Continental Commentary: The Revelation of John...*, dz. cyt., s. 172.

⁶⁸ Trzy i pół roku to symbol okresu prób, jakich doświadcza Kościół, podczas którego zło zdaje się triumfować Szerzej o genezie symbolu w Dn 7, 25 i jego symbolicznie – zob. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 301–302.

W tekście użyto czasu przyszłego. Boską odpowiedzią na pozorny tryumf pogan będzie postanie z misją prorocką Dwóch Świadców⁶⁹. Będzie ich dwóch, bo tego według zasad Prawa wymaga rola świadków⁷⁰. Motyw przyobleczenia w wory, być może będący nawiązaniem do Izajasza i Zachariasza⁷¹, wyraża żalobę lub pokutę. Świadkowie będą prorokować, czyli mówić w imieniu Boga. Ich działaniu będą towarzyszyć znaki mające swe paralele zwłaszcza w działalności Mojżesza i Eliasza. Spośród szeregu przejawów mocy Bożej, uwiarygodniających ich posłannictwo, szczególnie zastanawiające jest to z piątego wersetu:

καὶ εἰ τις αὐτοὺς θέλει ἀδικῆσαι πῦρ ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν καὶ κατεσθίει τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν· καὶ εἰ τις θελήσῃ αὐτοὺς ἀδικῆσαι, οὕτως δεῖ αὐτὸν ἀποκτανθῆναι.

A jeśli ktoś chce ich skrzywdzić, ogień wychodzi z ich ust i pożera ich wrogów. Jeśliby zechciał ktokolwiek ich skrzywdzić, w ten sposób musi zginąć (Ap 11, 5).

Sama idea ognia wychodzącego z ust proroka i niszczącego wrogów znajduje swoje analogie w Starym Testamencie⁷². W Ewangelii natomiast można znaleźć relację o synach Zebedeusza, którzy chcieli przez zesłanie ognia ukarać niegościnnych Samarytan⁷³.

⁶⁹ W piątym ekskursie, zamieszczonym na końcu komentarza, A. Jankowski przywołuje rozmaite rozwiązania kwestii tożsamości owych świadków według dosłownej interpretacji. Większość egzegezów idących tym nurtem upatruje w pierwszym Eliasza, a w drugim jakąś inną postać: Henocha, Mojżesza, Hioba, Jeremiasza, Barucha, Jeremiasza czy Elizeusza. Również upatrywanie w dwu świadkach konkretnych postaci Nowego Testamentu dawało rozbieżne rezultaty, poczynawszy od sprzecznej z całą Tradycją pary Jakub i Jan (synowie Zebedeusza) do bardziej prawdopodobnej pary Piotr i Paweł (apostołowie). Komentator z Tyńca konkluduje jednak, iż choć jakaś aluzja do faktu ich męczeństwa może mieć tu miejsce, to jednak nie można z pewnością postawić znaku równości pomiędzy nimi a dwoma świadkami z Apokalipsy. Za „niezawodnie opartą w tekście” uznaje interpretację symboliczną. Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 305.

⁷⁰ Por. Pwt 19, 15; Mt 18, 16; J 8, 17; 2 Kor 13, 1. Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 193.

⁷¹ Por. Iz 20, 2; Za 13, 4; por. Mk 1, 6. Zob. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 257.

⁷² Por. Jr 5, 14, 1 Krl 1, 10, 2 Sm 22, 9.

⁷³ Łk 9, 52–54.

Paradoksalnie, chociaż świadków jest dwóch, to usta są jedne, wszak $\sigma\tau\omicron\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ to forma dopełniacza liczby pojedynczej. Być może użyta forma gramatyczna wskazuje po prostu na jedność ich działania⁷⁴. Możliwe także, że chodzi tu o atrybut samego Mesjasza, zarysowany w Iz 11, 4⁷⁵. W takim wypadku byłaby tu mowa o uczestnictwie Dwóch Świadców w misji Jezusa. Również świadectwo – $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\iota\alpha$ – wyrażone jest, w wersecie siódmym, w liczbie pojedynczej. Jednak określenie zaimkiem – $\alpha\upsilon\tau\omega\tilde{\nu}$ – wskazuje na intencję hagiografa, który chce podkreślić osobiste zaangażowanie Świadców. Świadkowie ci ukazani są bliżej w wersecie czwartym:

$\omicron\upsilon\tau\omicron\iota\ \epsilon\iota\sigma\iota\nu\ \alpha\iota\ \delta\upsilon\omicron\ \epsilon\lambda\alpha\iota\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\iota\ \delta\upsilon\omicron\ \lambda\upsilon\chi\eta\iota\alpha\iota\ \alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\omicron\pi\iota\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\omega\tilde{\nu}\tau\epsilon\varsigma.$

Oni są dwoma drzewami oliwnymi i dwoma świecznikami, co stoją przed Panem ziemi (Ap 11, 4).

Egzegeci są zgodni, że jest tu nawiązanie do prorocstwa Za 4, 3. 11–14. Mowa w nim o dwóch pomazańcach stojących przed Panem świata. Tradycyjnie prorocstwo Zachariasza odnoszono do arcykapłana Jozuego i do pochodzącego z królewskiej linii namiestnika – Zorobabela. Być może intencją autora Apokalipsy było ukazanie prawdy, że dawanie świadectwa jest czynnością właściwą zarówno kapłanom, jak i świeckim⁷⁶. Łączą ich te same doświadczenia – działalność, tymczasowe pokonanie przez Bestię, poniżenie ich martwych ciał, wskrzeszenie do życia, czy wreszcie ostateczne wywyższenie. Wszystko to odnosi się tak samo do nich obu. Z kolei losy Świadców zdają się być odbiciem drogi samego Chrystusa. Ten rys podobieństwa, czy nawet tożsamości z misją Mesjasza, przekracza wszelkie podziały. Obaj Świadkowie zdają się reprezentować Kościół i jego świadectwo⁷⁷. Prześladowania, jakie towarzyszą prorokowaniu, są ograniczone i ostatecznie, dzięki Bożej interwencji, okazały się nieskuteczne.

⁷⁴ Por. J. Massyngberde Ford, *Revelation: Introduction, Translation, and Commentary*, New Haven & London 2008, s. 171 (Anchor Yale Bible, 38).

⁷⁵ Por. 2 Tes 2, 8. Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 199.

⁷⁶ Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 256. Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 198.

⁷⁷ Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 260.

5. Niewiasta obleczona w słońce oraz jej potomstwo

Walka dobra i zła jest dominującym motywem całego 12. rozdziału Apokalipsy. Wszystkie jego trzy części⁷⁸ pokazują Smoka jako antagonistę Niewiasty i jej potomstwa. Znak Niewiasty obleczonej w słońce był od starożytności rozmaicie interpretowany⁷⁹. Augustyn Jankowski widzi w nim „wyposażony w rysy Matki Mesjasza symbol Ludu Bożego obu Testamentów”⁸⁰. Również Michał Wojciechowski uważa, że ukazana kobieca postać wyraża łącznie Izraela i Kościół, a cały rozdział przedstawia sytuację jednocześnie od strony niebiańskiej i z perspektywy świata naznaczonego cierpieniem i zagrożeniami⁸¹.

Niewiasta przedstawiona jest jako przyodziana w chwałę, której ostatecznym źródłem jest Bóg:

λιον, και ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς και ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς
στέφανος ἀστέρων δώδεκα.

Potem wielki znak ukazał się na niebie: Niewiasta obleczona w słońce, i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu (Ap 12, 1).

⁷⁸ M. Karczewski rozróżnia w Ap 12 trzy jednostki literackie: a) historię Niewiasty, Jej Syna i smoka Ap 12, 1–6; b) opis konfliktu Smok – Michał Ap 12, 7–12; c) powrót do tematu konfrontacji Niewiasty ze Smokiem Ap 12, 13–17. Podział na cztery sekcje proponuje H. Lempa: a) prezentacja Ap 12, 1–6; b) walka Michała ze smokiem Ap 12, 7–9; c) hymn niebian Ap 12, 10–12; d) walka Smoka z Niewiastą i Jej potomstwem. Za: J. Nowińska, *Ap 12 jako teologia historii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4/62 (2009), s. 271. M. Wojciechowski proponuje podział na pięć sekcji: a) przedstawienie postaci Ap 12, 1–4a; b) przedstawienie konfliktu – poród i ucieczka przed smokiem Ap 12, 4b–6; c) bitwa w niebie i strącenie smoka Ap 12, 7–9; d) komentarz głosu z nieba Ap 12, 10–12; e) nieskuteczna pogoń smoka za kobietą i jej potomstwem Ap 12, 13–18. Zob. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 269.

⁷⁹ M. Bednarz przedstawia i poddaje analizie przesłanki za możliwymi interpretacjami: mariologiczną, eklezjologiczną, synagogalną, synagogalno-eklezjologiczną i eklezjalno-mariologiczną. Zob. M. Bednarz, *Niewiasta obleczona w słońce*, „Resovia Sacra” (2008), R. 14/15 (2007/2008), s. 28–38.

⁸⁰ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 336.

⁸¹ M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 277.

W starożytności kobiece postacie często wyobrażały miasta czy społeczności. Także Izrael i Kościół byli przedstawiane w ten sposób⁸². Postać „daje się widzieć” (ὄφθη) na niebie jako „wielki znak”, czyli zapowiadający doniosłe wydarzenie. Atrybuty słońca, księżyca i gwiazd przywodzą obrazy oblubienicy ze Starego Testamentu⁸³. Jest brzemienna i, zanim jeszcze oczom wizjonera ukaze się Smok, cierpi bóle rodzenia. Naznaczona bólami rodzenia krzyczy: καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, καὶ κρᾶζει ὀδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν (Ap 12, 2). Czasowniki tu użyte mają formę czasu teraźniejszego.

Znak drugi to zaopatrzony w atrybuty mocy i władzy – rogi i diademy – siedmiogłowy smok barwy ognia. Bliższą identyfikację umożliwiała Ap 12, 9, gdzie określany jest także jako „wąż starodawny”, „diabeł” i „szatan” Zmiata on trzecią część gwiazd z nieba, czyli walczy ze światłem⁸⁴. Jednak najważniejsze zadanie dla siebie upatruje w pożarciu nowonarodzonego dziecka. Ten atak Smoka skierowany jest bezpośrednio przeciwko Chrystusowi. Pośrednio uderza w Kościół, gdyż ten, w razie powodzenia diabelskiego ataku, straciłby także swoją tożsamość i przestałby być sobą⁸⁵. Zamiar ten jest udaremiony uniesieniem dziecka do Boga. Natomiast miejscem przygotowanym przez Boga dla Niewiasty, na okres tysiąca dwustu sześćdziesięciu dni, staje się pustynia, na którą ucieka. Pustynia nie jest miejscem stałego zamieszkania, to pewien, ograniczony czasowo, etap historii, zarazem czas trudów i przeciwności⁸⁶. Liczba dni odpowiada dokładnie okresowi trwania działalności Dwóch Świadców z poprzedniego rozdziału. Nic nie wskazuje na to, by pustynia była formą kary. Przeciwnie, miejsce to jest, według tekstu, „przygotowane przez Boga”. Według wersetu 14. jest to miejsce „z daleka od węża”, a więc poza zasięgiem jego destrukcyjnego

⁸² Izrael: Iz 60, 1. 4. 19n; 61, 10; 62, 3nn; Kościół: Ef 5, 25. 32; Ap 21, 1–2. 9–10n. Zob. D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana...*, dz. cyt., s. 271.

⁸³ Zob. Pnp 6, 10. Z kolei przyodzianie światłem, wspaniałością i majestatem samego Boga pokazuje Ps 104, 1–2. Wspieranie się na Księżycu, znaku zmienności, wyraża panowanie nad nią. Wzmianka zaś o dwunastu gwiazdach jest aluzją do pokoleń Izraela i apostołów. Zob. M. Bednarz, *Niewiasta obleczona w słońce...*, dz. cyt., s. 24.

⁸⁴ A. Jankowski widzi w tym analogię do Dn 8, 10 i przywołuje dwie tradycyjne interpretacje: upadek aniołów i upadek słabych w wierze ludzi, ostatecznie jednak opowiada się za przyjęciem ogólnej natury symbolu. Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 207.

⁸⁵ Zob. D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana...*, dz. cyt., s. 297.

⁸⁶ Zob. J. Nowińska, *Ap 12 jako teologia historii...*, dz. cyt., s. 276.

działania⁸⁷. Na opiekę Bożą wskazują również orle skrzydła, na których apokaliptyczna Niewiasta „jest niesiona”, co stanowi zapewne nawiązanie do opisu Exodusu⁸⁸. Także, pojawiająca się dwukrotnie (w wersetych 6. i 14.), zapowiedź „karmienia” podczas pobytu na pustyni nawiązuje do manny, a ta z kolei w Ewangelii Jana jest typem Eucharystii. Wędrowka Izraela przez pustynię jako alegoria wędrowki Kościoła do wiecznej ojczyzny jest reprezentowana w NT w Hbr 3, 7–4, 11; 9, 8; 10, 20 oraz 1 Kor 10, 11⁸⁹.

Szatan doznaje porażki. Strącenie Smoka i jego aniołów przez działalność Michała i jego aniołów podsumowuje głos z nieba w Ap 12, 10. Proklamuje on zbawienie, Boże królowanie i strącenie oskarżyciela:

καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ λέγουσαν· ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ, ὅτι ἐβλήθη ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός. καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου.

I usłyszałem donośny głos mówiący w niebie: „Teraz nastąpiło zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego Pomazańca, bo oskarżyciel braci naszych został strącony, ten, co dniem i nocą oskarża ich przed Bogiem naszym. A oni zwyciężyli dzięki krwi Baranka i dzięki słowu swojego świadectwa i nie umiłowali dusz swych – aż do śmierci” (Ap 12, 10–11).

Następny werset podkreśla jednak nie tyle rezultaty walki na niebiosach, co zwycięstwo braci oskarżanych przez zwodziciela całej ziemi. Zwycięstwo wierzących posiada swe źródło w dwu czynnikach: obiektywnym (krwi Baranka) i subiektywnym (świadectwie chrześcijan, wierności – zaparciu się siebie aż do oddania swego życia)⁹⁰. Szatan wypuszcza ze swej gardzieli rzekę wody, niejako chcąc zmienić pustynię w ziemię nawodnio-

⁸⁷ Por. J. Wilk, *Znaczenie pustyni w 12 rozdziale Apokalipsy*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe” 5 (1981), s. 26.

⁸⁸ Zob. Wj 19, 4. Motyw orła chroniącego swe pisklęta odnaleźć można w Pwt 32, 10–11. Zob. J. Wilk, *Znaczenie pustyni w 12 rozdziale Apokalipsy...*, dz. cyt., s. 28.

⁸⁹ J. Wilk, *Znaczenie pustyni w 12 rozdziale Apokalipsy...*, dz. cyt., s. 30.

⁹⁰ A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 211.

na i stworzyć iluzoryczny raj na ziemi⁹¹. Być może chodzi o to, by Kościół zatracił postawę zależności od Boga, tak charakterystyczną dla sytuacji Ludu Bożego na pustyni.

Waż, nie mogąc osiągnąć ani Potomka Niewiasty, ani Jej samej, wydaje walkę reszcie potomstwa Niewiasty, czyli poszczególnym wiernym. Tym, co według Ap 12, 17 charakteryzuje ową resztę potomstwa, jest strzeżenie przykazań Boga oraz posiadanie świadectwa Jezusa. Akcentowana jest wierność w aspekcie moralnym, a także wierność Osobie Jezusa. Szatan, świadom, że niewiele ma czasu i że Kościół jako całość jest poza jego zasięgiem, będzie kontynuować walkę z poszczególnymi wiernymi. Jan ukáže sposoby tej walki w rozdziale następnym, ukazując bestie: wychodzącą z morza i wychodzącą z ziemi.

6. Oblubienica – Małżonka Baranka

Kolejny obraz Kościoła pojawia się w 19. rozdziale w ramach Wielkiej Doksologii. Jest to obraz Kościoła jako Oblubienicy – Małżonki Baranka. Po dokonaniu aktu uwielbienia Boga za osądzenie Wielkiej Nierządnicy zgromadzenie wezwane jest przez głos z nieba do wychwalania Boga z powodu Godów Baranka i przystrojenia się Jego Małżonki:

χαίρωμεν και ἀγαλλιῶμεν και δώσωμεν τὴν δόξαν αὐτῷ, ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου και ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἠτοιμάσεν ἑαυτὴν και ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάληται βύσσινον λαμπρὸν καθαρὸν· τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν.

[...] Weselmy się i radujmy, i oddajmy Mu chwałę, bo nadeszły Gody Baranka, a Jego Małżonka się przystroiła, i dano jej przyoblec bisior lśniący i czysty⁹² – bisior bowiem oznacza czyny sprawiedliwe świętych (Ap 19, 7–8).

Gody Baranka ukazane są jako punkt dojścia historii zbawienia i są powodem do uzewnętrznienia wielkiej radości o charakterze eschatologicznym⁹². Użycie symboliki małżeństwa na ukazanie relacji Boga ze swoim ludem

⁹¹ Por. D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana...*, dz. cyt., s. 299.

⁹² D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana...*, dz. cyt., s. 247.

ma długą tradycję, zwłaszcza w nauczaniu prorockim⁹³. Jednak w Starym Testamencie to Jahwe, a nie Mesjasz, był małżonkiem Izraela, a sam obraz wykorzystywano raczej do uwypuklenia oceny aktualnej sytuacji egzystencjalnej Narodu Wybranego niż do ukazania perspektywy ostatecznej⁹⁴. Tu mamy do czynienia z przesunięciem symboliki – Oblubieńcem jest Baranek, a Oblubienicą Kościół⁹⁵. Użyty termin ἡ γυνή „małżonka” jest uprawniony, jeśli uwzględni się starotestamentalną tradycję, w myśl której żona stawała się legalną już po zawarciu ślubnego kontraktu. Drugi etap ceremoniału małżeństwa zawierał szereg elementów, takich jak: pochod oblubieńca do domu narzeczonej, wyjście odświętnie ubranej oblubienicy i procesja do domu rodziców oblubieńca, uczta weselna i wspólne zamieszkanie małżonków⁹⁶. Kościół, Małżonka Baranka, ukazany jest jako już gotowy, aby zostać przez Chrystusa wprowadzonym do domu Ojca⁹⁷.

Stan gotowości ma dwoje protagonistów. Z jednej strony akcentowane jest aktywne samodzielne „przygotowanie się” Niewiasty – ἡτοιμασεν ἑαυτήν (Ap 19, 7), z drugiej zaś kolejny raz w Objawieniu mamy do czynienia z *passivum theologicum* – „dano jej przyoblec bisior lśniący i czysty”, co wskazuje na otrzymany od Baranka dar. Czystość przywołuje scenę płukania i bielienia szat, zaś lśnienie jest cechą szat aniołów z Ap 15, 6 i pojawi się przy opisie rzeki życia wypływającej z tronu Boga i Baranka w Ap 22, 1.

Interpretacja, że szlachetną materią okrywającą Oblubienicę są czyny sprawiedliwe Świętych, pozwala wnioskować, że jednostkowe zasługi lu-

⁹³ W nauczaniu prorockim (Oz 1 – 3; Iz 50, 1; 54, 4–10; 62, 4n; Jr 2, 2; Ez 16, 1–63) fakt pozostawania z Bogiem w relacji przyrównanej do małżeństwa eksponował apel o wierność, zwłaszcza powstrzymanie się od bałwochwalstwa.

⁹⁴ Zob. Z. Grochowski, „Ukażę ci Oblubienicę, Małżonkę, Baranka” (Δείξω σοι τὴν νύμφην τὴν γυναικὰ τοῦ ἀρνίου. Ap 21, 9) – mistyczne zaślubiny Chrystusa i Jego Kościoła, „Studia Elbląskie” t. 6 (2004/2005), s. 77.

⁹⁵ Nowy Testament również wykorzystuje symbolikę małżeńską dla ukazania relacji Chrystus – Kościół. Za przykład mogą posłużyć: Mt 22, 1–3; 25, 1–13; Mk 2, 19–20 i par.; J 3, 25–30; 2 Kor 11, 2; Ef 5, 25; 1 Kor 6, 14. Por. D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana...*, dz. cyt., s. 248.

⁹⁶ Por. D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana...*, dz. cyt., s. 249; Z. Grochowski, „Ukażę ci Oblubienicę, Małżonkę, Baranka...”, dz. cyt., s. 79.

⁹⁷ Zob. D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana...*, dz. cyt., s. 249.

dzi są nie tylko podstawą dla ich osobistej nagrody, ale przyczyniają się do zwiększenia chwały Kościoła⁹⁸.

7. Miasto Świąte – Jeruzalem Nowe

Związłe przedstawienie oblubieńczego zjednoczenia Chrystusa i Kościoła, antycypowane w obrazie Godów Baranka, przechodzi w fazę ostatecznej realizacji i nabiera ekspresji w ostatnim z eklezjologicznych symboli – Nowej Jerozolimie. Rozpoczynając ostatnie rozdziały swej Apokalipsy, Jan zaznacza, że chodzi o rzeczywistość nowego porządku:

Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν. ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι.

καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.

καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης: ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται [αὐτῶν θεός],

καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι, [ὅτι] τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν.

I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły, i morza już nie ma. I Miasto Świąte – Jeruzalem Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża. I usłyszałem donośny głos mówiący od tronu: „Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi, i będą oni Jego ludem, a On będzie «BOGIEM Z NIMI». I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21, 1–4).

Jan najpierw przyrównuje wygląd zstępującego z nieba miasta do wyglądu oblubienicy przyozdobionej w klejnoty. W przyozdobieniu się dla

⁹⁸ Zob. H. Lempa, *Symbolika eklezjalna w Apokalipsie św. Jana...*, dz. cyt., s. 38.

męża można dostrzec zaakcentowanie jej aktywności. Z kolei zstępowanie miasta z nieba podkreśla działania Boże. Głos mówiący z nieba proklamuje nastanie nowej rzeczywistości. Miasto zostaje utożsamione z przybytkiem, zaślubiny Oblubieńców zaś, przez zamieszkanie razem, przechodzą w ostateczną realizację. Wybrzmiewa tu tradycyjna formuła przymierza: „*Ja będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem*”⁹⁹. Boże imię „Emmanuel” staje się dla ludzi doświadczalną rzeczywistością¹⁰⁰. Efektem jest usunięcie wszelkich nieszczęść, cierpień i śmierci¹⁰¹. Po ukazaniu w Ap 21, 5–8a indywidualnego wymiaru Nowego Przymierza hagiograf powraca do wymiaru wspólnotowego. Kolejny raz ukazane jest Nowe Jeruzalem, już nie tylko przyrównywane, jak miało to miejsce poprzednio, ale wprost utożsamione z Oblubienicą-Małżonką Baranka:

Καὶ ἦλθεν εἰς ἐκ τῶν ἐπτὰ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς ἐπτὰ φιάλας τῶν γεμόντων τῶν ἐπτὰ πληγῶν τῶν ἐσχάτων καὶ ἐλάλησεν μετ’ ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δεῖξω σοι τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου.

I przyszedł jeden z siedmiu aniołów, co trzymają siedem czasz napelnionych siedmiu plagami ostatecznymi, i tak odezwał się do mnie: „Chodź, ukazę ci Oblubienicę, Małżonkę Baranka”.

I uniósł mnie w zachwyceniu na górę wielką i wyniosłą, i ukazał mi Miasto Świąte – Jeruzalem, zstępujące z nieba od Boga, mające chwałę Boga (Ap 21, 9–11a).

Obraz Świętego Miasta zstępującego z nieba od Boga wskazuje na Niego jako protagonistę tego stanu. Posiadanie przez miasto chwały Bożej należy rozumieć jako Jego obecność¹⁰². Utożsamienie Świętego Miasta z miejscem zamieszkania Boga potwierdza, że zaślubiny ostatecznie się dokonały.

⁹⁹ Por. Kpł 26, 12.

¹⁰⁰ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 274.

¹⁰¹ Por. Iz 25,8. Zob. H. Lempa, *Symbolika eklezjalna w Apokalipsie św. Jana...*, dz. cyt., s. 39.

¹⁰² Por. Ap 21, 3. 23. Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 278.

Niebiańska Jerozolima i życie w niej przedstawione jest w bogactwie znaków i symboli. W jej opisie przywoływana jest wielokrotnie „dwunastka” – ta odwołuje się jednocześnie do pokoleń Izraela i dwunastu apostołów Baranka. Ukazana Nowa Jerozolima ma zarazem cechy Izraela i Kościoła¹⁰³. Jerozolima jako stolica idealizowanego Dawidowego królestwa i miejsce autoryzowanego kultu Jahwe nosła ideę jedności narodu izraelskiego. W Za 14, 16n Jerozolima była także zapowiadana jako miejsce eschatycznego Świąta Namiotów, które miało na Syjonie zgromadzić wszystkie narody. W Niebiańskiej Jerozolimie idea jedności pomiędzy ludźmi, także przezwyciężenie podziału Izraela i pogan, nie jest już postulatem. Jedność została zrealizowana poprzez obłubieńcze zjednoczenie Boga i Jego Ludu – Kościoła w całej jego uniwersalności. Otwarte dwanaście bram miasta symbolizuje nie tylko bezpieczeństwo jego mieszkańców, ale także otwartość na wszystkie narody. Pochodzący z pogan, w myśl Ap 21, 24. 26, są pełnoprawnymi obywatelami Miasta¹⁰⁴.

Jeruzalem jest wspólnotą Chrystusa. To Baranek ukazany jest w Nowej Jerozolimie jako jego światło (lampa) i jego świątynia (Ap 21, 22), to zjednoczenie z Nim jest „miejszem” spotkania i życia z Bogiem¹⁰⁵. Istotą zaś życia przyszłego jest bliskość w stosunku do Boga i Baranka.

Zakończenie

Kościół na kartach Apokalipsy przedstawiony jest w wielości obrazów i symboli. Żadnego z nich nie sposób oderwać od Osoby Jezusa Chrystusa. To On jest Tym, który troszczy się o poszczególne wspólnoty lokalne, jest protagonistą zjednoczenia ludzi z Bogiem, a w konsekwencji – także pomiędzy sobą. W artykule poruszono zasadniczo aspekt kolektywny zbawczego dzieła dokonanego przez Baranka. To wspólnota Kościoła, czy to ukazana jako lokalna gmina, czy jako określona symbolem całość, jest przedmiotem Jego troski. W każdym z analizowanych przypadków Boża łaska musiała być przyjęta, aby spotkać się z ludzką wiernością. Tożsamość Kościoła, a więc i jego jedność, warunkowana jest wiernością Obłubieńcowi.

¹⁰³ M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 386.

¹⁰⁴ H. Lempa, *Symbolika eklezjalna w Apokalipsie św. Jana...*, dz. cyt., s. 39.

¹⁰⁵ H. Lempa, *Symbolika eklezjalna w Apokalipsie św. Jana...*, dz. cyt., s. 39.

Ks. Wiesław Alicki

Paweł w świecie bez granic¹

Model duszpasterza na tle różnych sytuacji granicznych

1. Objaśnienie tytułu i wprowadzenie do tematu

Tytuł został umyślnie wybrany nieprecyzyjny i nawet bałamutny, jako że świat bez granic nie ma. A zatem poprawniej byłoby ująć przyimek „bez” w nawias.

Jednak użyte sformułowanie o świecie bez granic ma posłużyć dla pewnego celu: ma wzbudzić skojarzenie między światem, w którym żył i pracował Paweł, czyli Cesarstwem Rzymskim, a światem, w którym żyjemy my – naszym konkretnym europejskim tu i teraz z jego kontekstem politycznym, ideowym i religijnym. To o naszym świecie, dzisiejszym, o Europie, mówi się, że *już nie ma granic* – ale dobrze wiemy, że to tylko brak kontroli na niektórych granicach sprawia wrażenie ich nieistnienia, a wiele granic usiłuje się nam narzucić i też o wielu – wmówić, że już nie obowiązują.

W tamtym świecie rzeczywiście wielu granic nie było – tamten świat niekiedy bywa posądzany o brak wielu granic, które w rzeczywistości jed-

¹ Skrócona wersja tego artykułu została wygłoszona jako referat pod tym samym tytułem podczas odbywającej się w Krakowie dnia 18 czerwca 2019 r. Międzynarodowej Konferencji Biblijno-Pedagogicznej *Biblia i społeczeństwo. Jan Paweł II – 40-lecie pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny*.

nak istniały – to wreszcie świat, w którym Paweł brak pewnych granic wykorzystywał, inne granice przekraczał, a o istnieniu innych przypominał.

To skojarzenie świata Pawła i naszego świata ma również swój upatrzony cel: w naszym świecie potrzebujemy pilnie świeżego spojrzenia na duszpasterstwo i duszpasterza. I tamten świat, stanowiący kulturowe korzenie naszego świata, powinien być dla nas dobrym miejscem do poszukiwania wzorców i inspiracji.

Chcemy tu więc nie tyle wskazać na aktualność myśli teologicznej Pawła – bo jego pisma są przyjęte przez Kościół jako norma wiary, czyli tu nie ma pola do dyskusji i uznawania czegoś za aktualne lub nieaktualne – ile zapytać o aktualność postawy tego wielkiego głosiciela *tajemnicy Ewangelii* (Ef 6, 18) jako wzorca bądź przynajmniej punktu odniesienia.

Przyjrzymy się więc jego podejściu do następujących problemów, w różny sposób związanych z przekraczaniem i ustanawianiem granic tudzież wykorzystywaniem ich braku. Przyпускаjemy, że to właśnie wobec nich najczytelniej będzie widać interesujące nas cechy charakteru Pawła, decyzje, sposób myślenia. A zatem byłyby to grupy problemów:

- Językowych i administracyjnych: historia i polityka tamtych czasów stworzyły możliwości podróżowania i porozumiewania się, jakich cywilizowana ludzkość jeszcze w takich rozmiarach nie doświadczała; w przypadku apostoła Pawła będą nas jeszcze interesować ramy prawne, w jakich mógł działać.
- Społeczno-kulturowych: wachlarz zagadnień będzie obejmował antropologiczne podstawy ładu społecznego takie, jak kultura, ojczyzna i tradycja narodowa, następnie pozycję kobiety i status małżeństwa, potem kwestię przyzwoitości publicznej, wreszcie – *last but not least* – bardzo wstydliwą plamę na historii rodzaju ludzkiego, jakim jest niewolnictwo.
- Religijnych: tu rozpoczniemy od delikatnej kwestii obrzezania, traktując ją z pozycji odbioru społecznego obydwu stron, Greków i Rzymian oraz Żydów, a nie na płaszczyźnie teologicznej (Prawo, wiara i usprawiedliwienie); aż w końcu będziemy towarzyszyć Pawłowi podczas jego wystąpienia na Areopagu i zarysujemy obraz Boga głoszonego przez Pawła na tle propozycji ówczesnych religii oraz ocenimy wagę ogłoszenia właśnie w tamtym miejscu zmartwychwstania Chrystusa.

2. Granice językowe i administracyjne

a. Język i możliwości podróżowania

„To dzięki nim [Rzymianom] świat cieszy się pokojem, a my bez lęku podróżujemy pod drogach i możemy żeglować, dokądkolwiek zechcemy”².

Słowa te zapisał św. Ireneusz z Lyonu ok. sto lat po św. Pawle, jednak można je bez żadnego retuszu odnieść do czasów Apostoła, który z tego dobrodziejstwa korzystał w swej pracy głosiciela Ewangelii.

Zasadniczo wszędzie w granicach Cesarstwa Rzymskiego, nawet w samym Rzymie, można się było porozumiewać jednym językiem – językiem greckim, a Paweł, urodzony w Tarsie i zapewne absolwent dobrej hellenistycznej szkoły, język ten znał. „Zasadniczo wszędzie”, bo za chwilę powiemy o pewnym wyjątku.

Otwartym pozostaje pytanie, czy Paweł dotarł aż do zachodnich granic cesarstwa, czyli do Hiszpanii. O takim zamiarze czytamy dwukrotnie w Liście do Rzymian:

„[...] od kilku lat pragnę gorąco wybrać się do was,²⁴ gdy będę podążał do Hiszpanii” (Rz 15, 23n)

oraz:

„[...] poprzez wasze strony wybiorę się do Hiszpanii” (Rz 15, 28).

Klemens Rzymski w Pierwszym Liście do Koryntian 5, 7 sugeruje, iż Paweł taką podróż odbył, jeśli wyrażenie ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δούσεως ἐλθῶν³ zrozumiemy dosłownie w znaczeniu geograficznym jako: *dotarł aż do kre-*

² Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, tłum. ks. J. Brylowski, Pelplin 2018, s. 382 [*Adv. Haer.* IV 30, 3]. Żyjący w wieku V po Chr. Rutilius Namatianus, rzymski poeta pochodzący z Galii, jeszcze pełen uwielbienia dla Rzymu napisze: *Fecisti patriam diversis gentibus unam* (Uczyniłeś różnym narodom jedną ojczyznę); Claudii Rutilii Namatiani, *De reditu suo libri II*, rec. et praefatus est, L. Müller, Lipsiae 1870, s. 3 [I, 63].

³ Clemens von Rom, *Epistola ad Corinthios. Brief an die Korinther*, übersetzt und eingeleitet von G. Schneider, Freiburg 1994, s. 76 (Fontes Christiani, 15). Analizę materiału porównawczego zob. E.E. Ellis, ‘*The End of the Earth*’ (*Acts 1:8*), „Bulletin for Biblical Research” 1 (1991), s. 123–132.

su Zachodu. Spotyka się także interpretację chronologiczną tego wyrażenia⁴. Wówczas Rzym byłby kresem pracowitego życia Apostoła⁵.

Jeśliby jednak Paweł rzeczywiście do Hiszpanii dotarł⁶, to tu mogłaby się pojawić pewna trudność – właśnie granica językowa. Wprawdzie osadnictwo greckie sięga w Hiszpanii czasów archaicznych (VIII–V przed Chr.), to jednak przypuszcza się, iż w czasach Pawła Hiszpania była zromanizowana i używano tam języka łacińskiego. Możliwe jest więc, że w informacji o swej podróży Paweł sugeruje wiernym Kościoła rzymskiego potrzebę tłumacza, który by mu w Hiszpanii pomógł, a którego Rzymianie mogliby zapewnić⁷.

b. Obywatelstwo rzymskie

Paweł posiada obywatelstwo rzymskie, co deklaruje kilkakrotnie, stając wobec rzymskich władz – por. Dz 16, 37; 22, 25; 22, 28. Na jakiej podstawie rodzice Pawła je posiadali (skoro Paweł ma je od urodzenia – Dz 22, 28), nie wiemy⁸.

Jako rzymski obywatel, podlega rzymskiemu prawodawstwu, gdzie przysługuje mu pośród innych praw *ius provocationis* (*provocatio ad populum*) – prawo odwołania do opinii publicznej. *Lex Valeria* z roku 300 p.n.e.,

⁴ Por. np. W. Chrostowski, *Między Synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Kraków–Ząbki 2015, s. 471.

⁵ Argumenty za i przeciw przedstawiają dwie godne uwagi pozycje: E. Dubowy, *Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien. Historisch-kritische Untersuchung zu Klemens von Rom I. Kor. 5, 7* (BSt [F] 19/3), Freiburg 1914 oraz S. Pisarek, *Czy św. Paweł zrealizował projekt odbycia podróży apostołskiej na krańce zachodu, to jest do Hiszpanii (Rz 15, 24. 28)?*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 34 (2001), s. 115–143.

⁶ W kilku hiszpańskich miastach (Ecija, Lezuza, Tortosa) trwają dawne przekazy o pobycie Pawła oraz o ustanowieniu przez niego biskupem Rufusa. Zob. J. Holzner, *Paulus*, Freiburg ²²1949, s. 452. Gorącym zwolennikiem tego stanowiska jest wspomniany wyżej ks. S. Pisarek.

⁷ Por. np. T. Zieliński, *Chrześcijaństwo antyczne*, Toruń 2016, s. 33, przyp. 6; P. Trebilco, *Itineraries, Travel Plans, Journeys, Apostolic Parousia*, w: *Dictionary of Paul and his Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, ed. by G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Downers Grove–Leicester 1993, s. 448.

⁸ Dopiero edykt Karakalli z 212 r. nadaje prawie wszystkim wolnym mieszkańcom cesarstwa obywatelstwo rzymskie. W czasach Pawła Klaudiusz zezwolił nadawać obywatelstwo rzymskie w nagrodę za 25 lat służby wojskowej w jednostkach pomocniczych. Od 89 r. przed Chr. z mocy prawa należało się ono wszystkim mieszkańcom Italii, wcześniej obywatelami rzymskimi byli tylko Rzymianie, czyli wolni mieszkańcy Wiecznego Miasta.

czyli jeszcze z czasów republiki, odbierała konsulowi władzę karania śmiercią obywatela rzymskiego – musiał się odbyć sąd ludu. W czasach cesarstwa sam cesarz uosabiał lud rzymski, a zatem przysługiwała obywatelowi *appellatio ad Caesarem*⁹.

Stojąc przed prokuratorem Judei Porcjuszem Festusem, właśnie z tego prawa skorzysta Paweł, wierny życzeniu Chrystusa:

Następnej nocy ukazał mu się Pan. „Odwagi! – powiedział – trzeba bowiem, żebyś i w Rzymie świadczył o Mnie tak, jak dawałeś o Mnie świadectwo w Jerozolimie” (Dz 23, 11).

Podczas podróży morskiej do Rzymu to życzenie wobec Pawła Pan ponowi. Również w *Dziejach Apostolskich* czytamy wypowiedź Pawła do współpasażerów okrętu:

²³ Tej nocy ukazał mi się anioł Boga, do którego należę i któremu służę, i powiedział: ²⁴ „Nie bój się, Pawle, musisz stanąć przed Cezarem [...]” (Dz 27, 23n).

Nie wiemy, jak wyglądał przebieg procesu w Rzymie, możemy przypuszczać, że to nie osobiście Neron rozpatrywał jego sprawę – zwykle delegowano prefekta pretorianów, nie wiemy też, jak się ten proces zakończył. Najistotniejszy jest jednak jego przedmiot, scharakteryzowany jeszcze przez Festusa w rozmowie z królem Agryppą:

¹⁸ Oskarżyciele nie wnieśli przeciwko niemu żadnej skargi o przestępstwa, które podejrzewałem. ¹⁹ Mieli z nim tylko spory o ich wierzenia i o jakiegoś zmarłego Jezusa, o którym Paweł twierdzi, że żyje (Dz 25, 18n).

Wprawdzie Paweł w zakończeniu Listu do Filipian¹⁰ przekazuje pozdrowienia od świętych z domu Cezara (co jest świadectwem zdumiewającego zasięgu Ewangelii jak na pierwsze 30 lat istnienia Kościoła), ale *sprawa Jezusa z Nazaretu* (por. Dz 10, 38 BT) przed majestat najwyższej władzy

⁹ Por. H. Omerzu, *Fallstudie: Der Prozess des Paulus*, w: *Neues Testament und Antike Kultur. Band 1: Prolegomena – Quellen – Geschichte*, Hrsg. K. Erlemann, K.L. Noethlichs, Neukirchen-Vluyn 2004, s. 247–252.

¹⁰ Flp 4, 22.

ówczesnego świata dociera urzędowo po raz pierwszy właśnie wówczas – dzięki Pawłowi: dzięki jego posłuszeństwu Bożym natchnieniom i dzięki temu, że był rzymskim obywatelem.

3. Granice społeczno-kulturowe

a. Podstawy ładu społecznego: kultura, ojczyzna, tradycja narodowa

Czas krwawego *Kulturkampf* za panowania Antiocha IV Epifanesa to był bolesny, ale jednostkowy epizod w historii hellenizmu. Poza tym gdy terytoria w pierw dla Aleksandra, a potem dla Rzymu podbijały miecz albo dyplomacja, to jednak serca ludzkie podbijał wszędzie urok kultury hellenistycznej. Przed tym urokiem nie uchronili się nawet Żydzi. 1 Mch 1, 11–15 i 2 Mch 4, 12–15 to pierwsze bardzo wyraziste obrazy takiego spotkania. Podobnie Żydzi mieszkający poza granicami Ziemi Świętej ulegali tym wpływom do tego stopnia, że jak kiedyś w niewoli babilońskiej, tak i teraz, gdy mieszkali w diasporze, tracili nawet znajomość ojczyznego języka. Przykładem niech będzie słynny Filon z Aleksandrii, który uczestniczył w różnych formach ówczesnego hellenistycznego życia kulturalnego, a komentując Pismo Święte, miał przed sobą już tekst grecki, bo nie znał języka hebrajskiego. Diaspora żydowska stanowiła swoistą, pełną kompromisów symbiozę religii z tamtą piękną kulturą.

Na tym tle można bardzo łatwo następujące entuzjastyczne, a wyjęte z kontekstu Pawłowe wypowiedzi:

²⁸ Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie (Ga 3, 28)

i dwie równoległe:

[...] już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich *jest* Chrystus (Kol 3, 11)¹¹

¹¹ Pozostawiamy na boku zagadnienie autorstwa listu, z którego pochodzi to zdanie, jako że co do dwóch pozostających cytowanych miejsc nie ma wątpliwości, a sens ich jest identyczny, czyli nawet odmowa autorstwa Pawłowi nie będzie mieć wpływu na wnioski jego dotyczące.

oraz:

Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, *aby stanowić jedno Ciało*: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscy też zostaliśmy napojeni jednym Duchem (1 Kor 12, 13)¹²

zrozumieć w sensie kosmopolitycznym – nawet o posmaku właściwym dla dzisiejszej ideologii *gender* i ruchów lewicowych w łonie Unii Europejskiej. Podobnie – gdy się wyjmie z kontekstu trzy zdania komentarza do Kol 3, 11: „Oczywiście należy rozumieć zniesienie wspomnianych barier jako antycypację relacji eschatologicznych końca czasów, a nie jako program polityczny. Jednakże to, co zasadniczo jest możliwe, powinno zostać konkretnie zrealizowane, przynajmniej w przestrzeni Kościoła. Kościół jako przestrzeń wyzwolenia mógłby być modelem dla świata”¹³.

Czy aby rzeczywiście chrześcijaństwo miało kiedykolwiek w swych założeniach programowych wprowadzenie aż tak nowej jakości do wizji człowieczeństwa, że odtąd przynależność narodowa, dziedzictwo kulturalne czy nawet różnica płci – żeby nie były przedmiotem wojny, sporu czy dyskryminacji – nie będą już stanowić absolutnie żadnych wartości?

Zacytowane teksty kumulują kilka zagadnień, którymi będziemy się zajmowali także z osobna. Kwestie statusu kobiety i małżeństwa zostaną podjęte w oddzielnym punkcie. Tak samo zostaną potraktowane niewolnictwo i obrzezanie. Tutaj skupimy się na kulturze w ścisłym znaczeniu i na związanym z nią w sposób istotny pojęciu ojczyzny i tradycji narodowej.

aa. Kultura

Krótkie objaśnienie należy się trzem terminom użytych w Kol 3, 11: *Grek*, *barbarzyńca* i *Scyta*. One przybliżą nam sposób myślenia tamtej epoki i tym samym pomogą rozwiązać część problemu. *Grek* w tym kontekście, w przeciwstawieniu do Żyda, to każdy poganin, nie-Żyd. Jak radykalny był to podział, świadczy choćby tekst o zburzeniu muru dzielącego ludzkość na dwie części (Ef 2, 14). *Barbarzyńca* to niemal termin techniczny na określenie człowieka, który nie zna ani języka, ani greckiej kultury,

¹² Por. także Flp 3, 4nn, gdzie ze względu na Chrystusa uznaje za stratę samą możliwość „złożenia ufności w ciełe”.

¹³ J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, Freiburg–Basel–Wien 21991, s. 190.

używany już przez Herodota w V w. przed Chr. *Scyta* to niejako stopień najwyższy *barbarzyńcy*: to zaprzeczenie wszelkiej kultury i zdrowych obyczajów, to ofiary z ludzi i kanibalizm¹⁴. Powyższa kategoryzacja poświadcza bardzo żywą w umysłach ludzkich świadomość przynależności kulturowej, o której również wiemy skądinąd¹⁵. „Kultura klasyczna [...] chorowała na «kompleks kultury»”¹⁶. Gdyby więc Paweł promował jako dobro anihilację kultury, świat starożytny zareagowałby gwałtowniej niż na Areopagu.

ab. Ojczyzna, tradycja narodowa

Każdorazowe wyliczenie Żydów obok Greków sugeruje, by postawić pytanie o pojęcie przynależności narodowej – zwłaszcza w kontekście zdania z Listu do Kolosan, gdzie występuje powtórzenie tej samej treści przy użyciu innych pojęć: Grek – Żyd // obrzezanie – nieobrzezanie.

Tu można odnieść wrażenie, że użycie tej drugiej pary pojęć jest ukłonem w stronę wiernych pochodzenia hellenistycznego, którzy wcześniej byli wyznawcami judaizmu i poddali się obrzezaniu. A zatem termin Żyd może w tym miejscu oznaczać przynależność narodową w sensie ścisłym. Tego, że Żydzi w czasach Jezusa i Pawła mieli jej świadomość, raczej nie trzeba udowadniać. Byli duchowymi spadkobiercami tak wielkich osobowości, jak Ezdrasz, Nehemiasz czy Machabeusze, a dobitnie to ilustruje motywacja planów zabójstwa Jezusa przez ówczesną elitę: „Jeżeli Go tak pozostawimy, to wszyscy uwierzą w Niego, a przyjdą Rzymianie i zniszczą nasze miejsce święte i nasz naród” (ἡμῶν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος – J 11, 48).

W odniesieniu do *Greków* sytuacja miała się następująco: od czasów Aleksandra świadomość narodowa mieszkańców podbijanych krajów coraz bardziej ulegała wobec siły idei kosmopolitycznej, której towarzyszyło piękno greckiej kultury¹⁷. Rodowici Grecy już dawno nie myśleli pojęciami ciasnej *polis*, a ci adoptowani czuli się coraz bardziej członkami wielkiego organizmu. Znakiem tego będzie w pierwszym rzędzie grecki język, któ-

¹⁴ J. Gnilka, *Der Kolosserbrief...*, dz. cyt., s. 190.

¹⁵ Podstawową pozycję dla zrozumienia kultury antycznej stanowi: W. Jaeger, *Paideia – formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.

¹⁶ H.-I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, Warszawa 1969, s. 247.

¹⁷ P. Wendland, *Handbuch zum Neuen Testament. Erster Band: Zweiter und dritter Teil. Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristliche Literaturformen*, Tübingen 2³1912, s. 35–41.

ry z racji szerokiego rozprzestrzenienia uprościł nieco zastosowanie form, słownictwo i styl, czym zyskał później miano Κοινή – języka *wspólnego*.

Tymczasem fragment Dziejów Apostolskich, opisujący dzień Zesłania Ducha Świętego, świadczy o używaniu równoległe z greką języków narodowych: zebrani wyznawcy judaizmu – prozelici, którzy przybyli na święto z różnych stron οἰκουμένη – słyszą Dobrą Nowinę każdy w swoim języku ojczystym (Dz 2, 1nn). Czy miałby to być punkt wyjścia aktywności Kościoła, podczas gdy punktem docelowym miałyby być unicestwienie różnic?

Paweł zadania nam nie ułatwia. Poświęca nieco swej uwagi potrzebie szacunku wobec władzy państwowej¹⁸, ale ojczyznę wymienia tylko niebieską¹⁹ i także obywatelstwo²⁰ (poza tymi przypadkami, gdy upomina się o należne sobie prawa obywatela rzymskiego). O tradycjach narodowych pisze, wspominając własną przeszłość²¹, ale czytelnik może odnieść wrażenie, że spotkanie z Chrystusem pod Damaszkiem przekreśliło wszelką ich wartość w jego życiu. Czyżby więc chrześcijanin na tym świecie miał ojczyzny nie posiadać? Przedsmak życia przyszłego miałby zniwelować odrębność narodową? Kosmopolityczne sny Aleksandra miałyby się ziścić dzięki istnieniu Kościoła?

W tym momencie należy przywołać w umyślnej kolejności trzy teksty z pism, co do autorstwa których nikt nie ma zastrzeżeń – z 2. Listu do Koryntian, z Listu do Filipian i z Listu do Rzymian.

W 2 Kor 11, 22 Paweł w ostrej wypowiedzi przeciwko podważającym jego apostołski autorytet „chłubi się według ciała” (2 Kor 11, 18), deklarując:

²² Hebrajczykami są? Ja także. Izraelitami są? Ja również. Potomstwem Abrahama? I ja.

W również autentycznym Liście do Filipian, pisany możliwe że w tym samym czasie, wartości te uznaje *za stratę*:

¹⁸ Rz 13, 1–7; 1 Tm 2, 2; Tt 3, 1.

¹⁹ Flp 3, 20: ἡμῶν [...] τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς, por. Kol 3, 1n.

²⁰ Ef 2, 19: συμπολιταὶ τῶν ἀγίων.

²¹ Ga 1, 14: „[...] w żarliwości dla judaizmu przewyższałem wielu moich rówieśników z mego narodu (ἐν τῷ γένει μου), jak byłem szczególnie wielkim zapalcem w zachowywaniu tradycji moich przodków (τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων)”.

4 Chociaż ja także i w ciele mogę pokładać ufność. Jeśli ktoś inny mniema, że może ufność złożyć w ciele, to ja tym bardziej: 5 obrzezany w ósmym dniu, z rodu Izraela, z pokolenia Beniamina, Hebrajczyk z Hebrajczyków, w stosunku do Prawa – faryzeusz, 6 co do gorliwości – prześladowca Kościoła, co do sprawiedliwości legalnej – stałem się bez zarzutu. 7 Ale to wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. 8 I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa 9 i znalazł się w Nim (Flp 3, 4–9a).

Powyższą wypowiedź pozostawmy na razie bez komentarza, a sięgnijmy po początek 9. rozdziału Listu do Rzymian:

Prawdę mówię w Chrystusie, nie kłamię, potwierdza mi to moje sumienie w Duchu Świętym,² że w sercu swoim odczuwam wielki smutek i nieprzerwany ból.³ Wolałbym bowiem sam być pod klątwą *odłączony* od Chrystusa dla *zbawienia* braci moich, którzy według ciała są moimi rodakami (*ὕπερ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα*).⁴ Są to Izraelici, do których należą przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice.⁵ Do nich należą praojcowie, z nich również jest Chrystus według ciała (*κατὰ σάρκα*), który jest ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki. Amen (Rz 9, 1–5).

Czyli jednak wiara w Chrystusa nie tylko nie skazuje na unicestwienie ojczystego dziedzictwa i więzów krwi. Sam Chrystus według ciała (*κατὰ σάρκα*) w tym wymiarze człowieczeństwa uczestniczył, a kontekst tego stwierdzenia nie zawiera ani odrobiny wydzwięku pejoratywnego. Wiara niejako przydziela im nowe miejsce w chrześcijańskiej skali wartości: jego rodacy są mu tak drodzy, a zbawienie w Chrystusie tak cenne, że gotów jest własne zbawienie poświęcić, byle je osiągnąć mogli oni.

Niewątpliwie z jednej strony nieco łągodzi wymowę tej wypowiedzi fakt religijny z natury podejścia Pawła do ojczyzny: świadomość Bożego wybrania była fundamentem tożsamości narodowej. Ale z drugiej strony Paweł zdaje sobie sprawę z dziejowej tragedii: realizacja w Chrystusie obietnic, o których wspomina (w. 4), to przecież cel i sens tego wybrania, z którymi naród rozminął się o włos. I pisze to Paweł mający bolesne doświadczenia z przedstawicielami swojego narodu (np. 2 Kor 11, 24n).

Rz 9, 1–5 otwiera więc przed nami całkowicie nową perspektywę, porządkującą dotychczas przywoływane teksty. Nową w takim samym sensie jak i wtedy, gdy jest mowa o nowym człowieku²², nowym stworzeniu²³ czy nowym przymierzu²⁴. Daje tym samym podstawę nowotestamentowej teologii patriotyzmu – podstawę myśli o narodzie jako więzi krwi oraz dziedzictwie kulturowym, ale już w nieodłącznej nowej perspektywie wiecznego zbawienia²⁵.

Teraz możemy się odnieść do naszych tekstów o wydzwiku kosmopolitycznym. Paweł, wskazując na wartość narodowości, wykształcenia, miejsca w strukturze społecznej czy płci w odniesieniu do Chrystusa, w żadnym wypadku nie odbiera niczemu wartości naturalnej. Sposób myślenia i wyrazu pozwala postawić przywołane teksty obok tych wypowiedzi Jezusa, gdzie z jednej strony deklaruje On, że kto miłuje ojca lub matkę bardziej niż Jego, nie jest Go godzien (Mt 10, 37)²⁶, a z drugiej – że przestępują Boże przykazanie ci, którzy środki na utrzymanie rodziców przeznaczają na świątynię, posługując się pokrętną formułą *korban* (Mt 15, 3–6 par.). Postawienie miłości Chrystusa ponad wartości rodzinne w najmniejszym stopniu nie przekreśla miłości ojca i matki ani jej praktycznego wymiaru. Podobnie i godność chrześcijanina (w swych wymiarach indywidualnym i społecznym²⁷) niezależna od... – czy lepiej: transcendentna wobec narodowości, wykształcenia, miejsca w społeczeństwie czy płci nie unicestwia tych – *sit venia verbis* – ważnych elementów składowych człowieczeństwa. Nie znosi też potrzeby i sensu zaangażowania w ich rozwój i doskonalenie. Przeciwnie: nadaje eschatologiczną motywację nowego człowieka i zapewne każe się spodziewać pomocy łaski. Uznanie tych wartości za stratę i śmieci ma pokazać ogromną różnicę jakościową między nimi a *poznaniem Chry-*

²² Ef 2, 15; 4, 24.

²³ 2 Kor 5, 17; Ga 6, 15; Ap 21, 5.

²⁴ Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25; 2 Kor 2, 6; por. Hbr 7, 22.

²⁵ Nowy Testament zawiera jeszcze co najmniej jedno świadectwo kierunku myślenia dowartościowującego odrębność narodową. Będzie to wizja Nowego Jeruzalem, do którego królowie ziemi wniosą swój przepych i skarby narodów (Ap 21, 24–26).

²⁶ Równoległy tekst Łk 14, 26 mówi nawet o nienawiści, której zakres semantyczny wówczas obejmował oprócz skrajnie negatywnej postawy również postawienie czegoś na drugim miejscu w hierarchii ważności. Por. Ml 1, 3.

²⁷ Zob. pojęcie *Makroantropos* w odniesieniu do Kościoła; J. Gnlika, *Der Kolosserbrief...*, dz. cyt., s. 190.

stusa, ale ich nie neguje. Nie kwestionuje też bynajmniej konieczności likwidacji patologii, czego potwierdzenie zobaczymy w kolejnych trzech punktach.

b. Pozycja kobiety i status małżeństwa

Ateny doby klasycznej, wbrew wcześniejszym bardzo sprawiedliwym relacjom²⁸, przeznaczyły kobiecie dość osobliwe miejsce całodziennego przebywania: *gynaceum* (γυναικείον), a jeśliby miała wyjść z domu na ulicę, to najlepiej powinna to robić dopiero w tym wieku, by pytano o nią: „Czyja to matka?”, a nie: „Czyja żona?”²⁹.

Mimo mody na hellenizację Rzym tego modelu nie przyjął. Wprawdzie był i taki czas w historii Rzymu, że kobieta stanowiła *mancipium* (własność), ale realia opisane w licznych dokumentach z czasów Pawła wskazują już na daleko idącą podmiotowość kobiet, ich obecność w życiu towarzyskim i znaczenie ich zdania nawet w polityce. W dobie Cesarstwa Rzymskiego ojcowie już zasadniczo nie dysponują córkami i nie narzucają swej woli przy zawieraniu małżeństw, panie mogą z kolei dysponować swoim stanem posiadania, mogą sporządzać ważne wobec prawa testamenty, mają nawet swoje stowarzyszenia.

Od czasów Augusta ma miejsce swoista promocja rodziny – swoista, bo nie była promocją trwałości rodziny i bynajmniej nie miała na celu powstrzymania plagi rozwodów: mężczyźni mają pozostawać w związkach małżeńskich³⁰ od 25 do 60 roku życia, a kobiety od 20 do 50 – to regulowała *Lex Julia de maritandis ordinibus* z roku 18. przed Chr. Natomiast *Lex Pappia Poppaea* z roku 9. po Chr. zobowiązywała małżonków do posiadania potomstwa. W przypadku przyłapania małżonki na cudzołóstwie mąż miał prawo pozbawić życia konkurenta, a jeśli ojciec posiadał nad córką władzę ojcowską (*patria potestas*) i był świadkiem jej zdrady, mógł zabić obydwójce (*Lex Iulia de adulteriis coercendis* z roku 18. przed Chr.).

Prawodawstwo rzymskie stawiało kobiety na równi z mężczyznami w kwestii rozwodu – u Żydów tylko mąż mógł oddalić żonę. Cezar August

²⁸ W dobie archaicznej mężczyzna odpowiadał za warsztat pracy, a kobieta była panią domu rzeczywiście nim zarządzającą (przydział zajęć służbie, budżet domowy itp.); por. T. Zieliński, *Historja kultury antycznej w zwięzłym wykładzie*, Warszawa–Kraków 1922, s. 27n.

²⁹ Por. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, s. 214.

³⁰ Oczywiście nieważne, który by to miał być związek z kolei.

wprowadził możliwość dochodzenia przez kobiety zwrotu części majątku, jeśli nie zapewniały tego zapisy w kontraktach ślubnych³¹.

Jako że u schyłku republiki i w czasach cesarstwa studiowanie myśli greckiej w warstwach wykształconych było modne, nie będzie nadużyciem przywołanie Platona, gdyż tekst ten musiał być znany. Odkrywa on taki oto sens przekazywania życia w małżeństwie: to uczestnictwo rodzaju ludzkiego w nieśmiertelności.

Zawierać związki małżeńskie będą obywatele w wieku od lat trzydziestu do trzydziestu pięciu w tym przeświadczeniu, że ród ludzki na mocy prawa natury uczestniczy w pewien sposób w nieśmiertelności. Wrodzone jej pragnienie w całej pełni odczuwa każdy, bo w tym, że każdy pożąda sławy i nie chce bezimienny leżeć w mogile, wyraża się właśnie to pragnienie. Ród ludzki sprzężony jest poniekąd nierozzerwalnie z całym biegiem czasu, za nim zdąża i zdążać będzie nieustannie. Żyje nieśmiertelnie w swych następujących po sobie pokoleniach, jeden i ten sam pozostając wieczyście i przez swą moc płodzenia nowego życia uczestniczy w nieśmiertelności³².

Paweł zrobi bardzo duży krok dalej od platońskiej iluzji nieśmiertelności do realnego udziału w wiecznych tajemnicach. Wprawdzie nie zreformuje relacji społecznych, bo nie ma takiej władzy. Jednak podwaliny dla

³¹ Świat Pawła nie poszedł aż tak daleko, jak to czyni dzisiejszy, by na nowo formułować definicję małżeństwa. Pozostawiamy na boku wizję Platona o wspólnych żonach, której starożytność nie odważyła się potraktować poważnie, a którą ponad dwa tysiące lat później próbowali wcielić w życie bolszewicy. Chyba więc jedyne świadectwo manipulacji przy definicji związku małżeńskiego odnajdziemy w *Nocach attyckich* Aulusa Gelliusza [I, 23] – i jest to anegdota humorystyczna. Powołując się na Katona Starszego (234–149 przed Chr.), zamieszcza Gelliusz historię o Papiriuszu. Był wówczas zwyczaj, że nieletni synowie senatorów mogli przysłuchiwać się naradom senatu, tyle że zachowując tajemnicę. Gdy matka Papiriusza nalegała, by zdradził tematy obrad, postanowił skłamać, że senat rozważał, co będzie pożyteczniejsze dla Rzeczypospolitej: czy żeby jeden mąż miał dwie żony, czy jedna żona dwóch mężów. Matka zebrała inne matrony, następnego dnia udały się do senatu i ze łzami prosiły, by raczej jedna mogła być posłubiona dwóm mężom niż dwie jednemu („lacrymantes atque obsecrantes orant una potius ut duobus nupta fieret, quam ut uni duae”). Zdumionym senatorom dopiero Papiriusz sprawę wyjaśnił i został pochwalony za dyskrecję, ale odtąd spośród młodzieży tylko on mógł przychodzić do senatu. Zob. Auli Gellii, *Noctes Atticae ex editione Jacobi Gronovii*, vol. I, Londini 1824, s. 153–157.

³² Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa ²1997, s. 155n [*De Leg.* IV 721].

sprawiedliwego traktowania równej godności męża i żony położy w Liście do Efezjan, nawiązując do prorockich obrazów miłości oblubieńczej Boga i Narodu Wybranego³³. Pokaże tam sens małżeństwa chrześcijańskiego jako żywego obrazu tajemnicy zjednoczenia Chrystusa i Kościoła (po grecku brzmi to lepiej: Chrystusa i Jego Eklezji) i następnie z niego wyprowadzi podstawowe zasady wzajemnego poddania. Choć napisze o poddaniu żony mężowi i żona otrzyma osobne wskazówki odnośnie do jej postępowania³⁴, to przecież chyba rewolucyjnie musiało zabrzmieć:

Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej! (Ef 5, 21)

oraz gdy mężom nakaze miłować żony na wzór ofiarnej, oddającej życie, miłości Chrystusa:

²⁵ Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie. [...] ²⁸ Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje (Ef 5, 25nn).

Zakończy:

³² Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła (Ef 5, 32).

Na to ostatnie zdanie będzie się powoływał Kościół, mówiąc o sakramentalności ślubów małżeńskich wyznawców Chrystusa³⁵.

c. Przyzwoitość publiczna

Tekstów z każdej epoki, w których autorzy załamują ręce nad upadkiem obyczajów (por. Cyceronowe *O tempora, o mores!*), moglibyśmy

³³ Np. Iz 62, 4n; Jr 2, 2; 3, 20; Ez 16, 8; 23, 4; Oz 2, 21; Pnp.

³⁴ Ta odrębność wskazówek dla męża i żony to kolejna przestroga dla tych, którzy chcieliby nadużywać Pawłowych cytowanych wyżej wypowiedzi, że już *nie ma męzczyzny ani kobiety*: przecież Paweł zróżnicowanie płci respektował, skoro dawał im różne wskazania.

³⁵ Np. Sobór Florencki, *Dekret dla Ormian* (Denz 1327), Sobór Trydencki, *Sesja XXIV* (Denz 1799), Pius XI, *Encyklika Casti connubii* (Denz 3700, 3712), Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna Lumen Gentium*, 11 (Denz 4128).

przytaczać bez liku. Bo też nigdy nie brakowało – na szczęście – jednostek zatroskanych o zachowanie szlacheckich tradycji i ćwiczenie w cnotach. Ale też chyba nigdy nie było świata, który by nie miał swoich bardzo ciemnych stron. Rozluźnienie obyczajów, mające bezwstyd w swojej naturze, zwykle się nie ukrywa, tak jakby w upublicznieniu i rozgłosie szukało ono swego usprawiedliwienia, swojej racji bytu, rzucając tym cień na osiągnięcia kulturalne poszczególnych epok. Tę prawidłowość zauważył Paweł w Liście do Filipian:

Ich losem – zagłada, ich bogiem – brzuch, a chwała – w tym, czego winni się wstydić. To ci, których dążenia są przyziemne (Flp 3, 19)

oraz w Liście do Rzymian:

[...] nie tylko je popełniają, ale nadto chwalą tych, którzy to czynią (Rz 1, 32).

Tradycja apokryficzna przypisała Pawłowi kontakt korespondencyjny z Seneką Młodszym (4. przed Chr. – 65. po Chr.), stoikiem, wychowawcą Nerona. Stąd pomysł, by sięgnąć akurat do tego filozofa, jednak nie do przypisanych mu listów, które tej problematyki nie poruszają, ale do jego autentycznych pism. Są one współczesne Pawłowi i jaskrawo oddają atmosferę pewnych środowisk tamtego czasu.

[Hipokrates] powiedział, że niewiastom ani włosy nie wypadają, ani nogi nie są napastowane przez podagrę. A wszak teraz i łysieją one, i cierpią na podagrę. Natura niewiast nie odmieniła się, lecz została niejako przerobiona. Bo gdy dorównały mężczyznom w rozwiązłości, nabrały się też podobnych chorób. Równie jak mężczyźni spędzają one bezsennie całe noce, równie jak mężczyźni piją, podniecając przy tym mężczyzn pachnidłami i winem. Jednakowo zwracają przez usta to, czym przeładowały opierające się swoje żołądki, a wymiotami jeszcze raz przemierzają całe wypite przez się wino; jednak pojadają również lody, przynoszące ulgę rozpalonym wnętrzościom. Chucią zaś wcale nie ustępują mężczyznom – one, stworzone po to, by mężczyźni tylko dopuszczać do siebie. Niechże tego ukażą je bogowie i boginie! – tak bardzo ten zepsuty, o wyuzdanej lubieżności rodzaj sam się wprost narzuca

mężczyznom. [...] Przywilej swojej płci straciły przez występki i – ponieważ wyzbyły się kobiecości – skazane są na męskie choroby³⁶.

Stronicę niżej znajdziemy podobny opis, pokazujący jeszcze bardziej niechlubne oblicze Rzymu, odbiegające od obrazu ze szkolnych podręczników.

W szkołach retorów i filozofów panuje pustka. Lecz jakże ludne są za to kuchnie, ileż to młodzieży tłoczy się wokół kuchennych palenisk w domach różnych utracuszów! Pomijam tu gromady nieszczęsnych chłopców, których po zakończeniu uczytu oczekują w sypialni jeszcze inne haniebne posługi. Pomijam rzesze młodych rozpustników podzielonych wedle narodowości i barwy skóry tak, aby wszyscy byli jednakowo przystojni, mieli jednakowej wielkości pierwszy zarost oraz jednakowo piękne włosy, iżby ktoś mający włosy bardziej proste nie musiał mieć do czynienia ze wszetecznikiem kędzierzawym³⁷.

Spod rylca Pawła wychodziły teksty poetyckie, które budzą nasz zachwyty – choćby wspaniały *Hymn o miłości*. Czytając jego listy, nie wahał się też nazywać go mistykiem czy teologiem. Jedno i drugie nie przeszkadzało, by jednocześnie – jak to się określa kolokwialnie – chodził po ziemi i wiedział o istnieniu również tych zepsutych zakamarków świata, w którym żyli jego „parafianie”, zakamarków, w których nie obowiązywały zasady moralne. Bynajmniej nie oznacza to, że zepsucie obyczajów było powszechne, jednak ówczesne publiczne poczucie granic tego, co przystoi³⁸, nie mogło satysfakcjonować sumienia chrześcijanina. W tym kontekście łatwiej zrozumieć Rz 1, 18–32 (nic nie stoi na przeszkodzie, by włączyć ten tekst do listy świadectw nieukrywanej rozwiązłości seksualnej mainstreamu tamtych czasów), Ef 4, 10 oraz tę oto odważną zachętę do bezkompromisowości w stawianiu wymagań samemu sobie:

³⁶ Seneka, *Listy moralne*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 487n [Ep. XCV, 20–21].

³⁷ Seneka, *Listy...*, dz. cyt., s. 488n [Ep. XCV, 24].

³⁸ Lista postępów haniebnych dla wolnego człowieka w ramach zachowań seksualnych wprawdzie istniała, ale nie była zbyt długa i ograniczała się do kilku kwestii „technicznych”, a nie moralnych; por. H. Tiedemann, *Sexualität*, w: *Neues Testament und Antike Kultur. Band 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft*, Hrsg. K. Scherberich, Neukirchen-Vluyn 2005, s. 21–25.

A na koniec, bracia, prosimy i zaklinamy was w Panu Jezusie: według tego, coście od nas przejęli w sprawie sposobu postępowania i podobania się Bogu – jak już postępujecie – stawajcie się coraz doskonalszymi! 2 Wiecie przecież, jakie nakazy daliśmy wam przez Pana Jezusa. 3 Albowiem wołą Bożą jest wasze uświęcenie: powstrzymywanie się od rozpusty, 4 aby każdy umiał utrzymywać ciało własne (τὸ ἑαυτοῦ σκεῦδος κτᾶσθαι) w świętości i we czci, 5 a nie w pożądliwej namiętności (ἐν πάθει ἐπιθυμίας), jak to czynią nie znający Boga poganie. 6 Niech nikt w tej sprawie nie wykracza i nie oszukuje brata swego, albowiem jak wam to przedtem powiedzieliśmy, zapewniając uroczyscie: Pan jest mścicielem (ἔκδικος) tego wszystkiego. 7 Nie powołał nas Bóg do nieczystości, ale do świętości. 8 A więc kto to odrzuca, nie człowieka odrzuca, lecz Boga, który przecież daje wam swego Ducha Świętego (1 Tes 4,1–8)³⁹.

W powyższym tekście Paweł rozróżnia między chrześcijanami a nieznanymi Bogu poganami, przeprowadzając linię bardzo subtelną. Powstrzymanie się od rozpusty ma swój cel (którym jest utrzymanie swojego ciała w świętości i czci), a cel ten wyznacza swoją wolą i sankcjonuje Bóg. Tymczasem pogan cechuje pożądliwa namiętność: brak granic i brak autorytetu, o który by mogli być oparte⁴⁰.

Kwestią drugoplanową jest znaczenie τὸ ἑαυτοῦ σκεῦδος (*własne naczynie*), czy pod tym wyrażeniem będziemy rozumieć własne narządy seksualne, czy ciało małżonki (por. 1 P 3, 7) oraz czy w tym drugim przypadku (w połączeniu z czasownikiem κτᾶσθαι) będzie chodzić o świętość pożycia małżeńskiego, czy może o przyzwoitość przygotowania do małżeństwa⁴¹.

³⁹ Szczegółową analizę tego tekstu por. B. Kuras, *Święty Paweł o chrześcijańskiej czystości*, Katowice 1987, s. 34–41 oraz 62–69.

⁴⁰ Oczywiście Paweł uogólnia, ubolewając nad stanem faktycznym, a pomijając przy tym sporadycznych, ale przecież aktywnych głosicieli zasad. Stoicy przywołaliby w tym momencie granice natury i rozum, który zdolny jest je odkryć. Ponadto znamienne jest dla Pawła zarówno w 1 Tes 4, jak i w Rz 1, że bałagan moralny cechujący pogan w dziedzinie seksualnej wiąże on z nieznajomością Boga.

⁴¹ Zagadnienie to wydaje się być rozstrzygnięte na korzyść pierwszego z wyliczonych znaczeń. Historię interpretacji i analizę materiałów źródłowych przedstawia: J.E. Smith, *Another Look at 4Q416 2ii.21, a Critical Parallel to First Thessalonians 4:4*, „Catholic Biblical Quarterly” 63 (2001), s. 499–504 oraz J.E. Smith, *1 Thessalonians 4:4: Breaking the Impasse*, „Bulletin for Biblical Research” 11 (2001), s. 65–105.

Niezależnie od szczegółów istotne jest tu podejście do seksualności w ogóle: albo świadome celu i miejsca tego obszaru człowieczeństwa w planie Bózym, albo wydające własne zachowania na pastwę nieopanowanego żywiołu.

Bóg jest życzliwy człowiekowi ([...] *przecież daje wam swego Ducha Świętego*, w. 8), a jednak w przypadku tej dziedziny jest co najmniej nieustępliwy. Termin ἔκδικος w świetle dokumentów tamtej epoki miał zastosowanie w sądownictwie: mógł oznaczać przedstawiciela prawnego, adwokata albo wykonawcę wyroku. Kilka wieków później ὁ ἔκδικος τῆς πόλεως to obrońca miasta⁴². Jednak w literaturze biblijnej wydzwięk rzeczownika ἐκδίκησις czy występującego w różnych formach czasownika ἐκδικέω jest bardziej surowy. Pole znaczeniowe obejmuje zakres między zemstą a sprawiedliwą karą, co trafnie oddaje zastosowany tu polski przekład *mściciel*, choć „właściwy” *mściciel krwi* (מִשְׁכִּיל לַדָּם) to w Septuagincie ὁ ἀγγιστεύων τὸ αἷμα (np. Lb 35, 24). Ciekawą paralelę odnajdujemy u proroka Nahuma, gdzie obraz Boga zazdrosnego, zagniewanego i mszczącego się na wrogach ma na sobie również rys cierpliwości:

² Zazdrosnym (ζηλωτής) i mszczącym się (ἐκδικῶν) Bogiem jest Pan;

mścicielem (ἐκδικῶν) jest Pan i Władcą [pełnym] gniewu;

Pan mści się (ἐκδικῶν κύριος) na swych wrogach

i długo się gniewa na swoich nieprzyjaciół.

³ Pan jest cierpliwy (κύριος μακρόθυμος), ale i wielki potęgą;

a z pewnością nikogo nie zostawia bez kary (Na 1, 2n).

Niewątpliwie cytowany Pawłowy tekst należy zamieścić obok Jezusowej przestrogi przed gorszeniem maluczkich, gdzie mowa o kamieniu młyńskim u szyi gorszyciela (Mt 18, 6–11 par.), obok przestrogi, że Bóg zniszczy tego, kto zniszczy świątynię Boga (1 Kor 3, 17) oraz obok tej

⁴² J.H. Moulton, G. Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, London 1930 (reprint: Peabody 1997), s. 193.

z Listu do Hebrajczyków, że: „Straszna to rzecz wpaść w ręce Boga żywego” (Hbr 10, 31).

Jak więc widać, Paweł wykazuje się stanowczością nie tylko w jednoznacznej prezentacji normy moralnej, która w ówczesnym świecie była co najmniej niepopularna⁴³. Jest również uczciwy w przedstawieniu Boga jako autorytetu i obrońcy wartości, jako wymagającego wychowawcy i sprawiedliwego sędziego.

Gdy Paweł będzie się żegnał w Efezie ze swoimi podopiecznymi, ze spokojnym sumieniem będzie mógł powiedzieć:

²⁶ [...] oświadczam wam dzisiaj: Nie jestem winien niczyjej krwi, ²⁷ bo nie uchylałem się tchórzliwie od głoszenia wam całej woli Bożej (Dz 20, 26n).

d. Niewolnictwo

Problem niewolnictwa w czasach starożytnych domaga się krótkiego wprowadzenia⁴⁴. Powszechnie dziś wyobrażenie o niewolnictwie bazuje na stanie faktycznym z czasów nowożytnych, zwłaszcza na obrazach handlu niewolnikami z XVIII i XIX wieku, kiedy to niewolnik pochodzenia afrykańskiego był zasadniczo zdehumanizowany, sprowadzony do statusu żywego towaru, a w pracy – zwykle do funkcji samoporuszającego się narzędzia rolniczego.

Starożytność grecka i rzymska, ogólnie biorąc, w praktyce nie dehumanizowała niewolnika, mimo iż przywoływane jest dziś filozoficzne uzasadnienie niewolnictwa przez Arystotelesa, w którym określa niewolnika jako instrument, narzędzie, i wykazuje naturalną konieczność istnienia takiego

⁴³ W modnym wówczas w wykształconych warstwach wspomnianym już stoicyzmie Paweł mógł mieć sprzymierzeńca. Aczkolwiek, jeśli wierzyć Kasjuszowi Dionowi, sam podziwiany przez późniejsze chrześcijaństwo Seneka miał się prowadzić w tej bardzo prywatnej dziedzinie życia wbrew głoszonym przez siebie zasadom.

⁴⁴ Zarys problematyki niewolnictwa, stanowisko Pawła, klasyfikacja tekstów oraz obszerna bibliografia: J.A. Harrill, *Paul and Slavery*, w: *Paul in the Greco-Roman World. A Handbook*, ed. by J.P. Sampley, vol. II, London 2016, s. 301–345. W języku polskim dysponujemy monografią: I. Bieżyńska-Małowist, M. Małowist, *Niewolnictwo*, Warszawa 1987. Zob. także przystępną charakterystykę niewolnictwa w świecie rzymskim: J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, tłum. M. Pąckińska, Warszawa 1966, s. 66–70.

stanu⁴⁵. Jednak w życiu codziennym niewolnik pozbawiony był przeważnie tylko prawa samostanowienia, a czasy cesarstwa niosły ze sobą poprawę jego losu. Poza tym jego dola była zasadniczo lepsza niż dola wolnego proletariusza w Rzymie: niewolnik miał zapewniony dach nad głową, pracę zgodną ze swoim wykształceniem – w domu bogatego człowieka mógł tego wykształcenia w miarę swoich zdolności również nabyć!⁴⁶ – i godny zarobek, którym mógł się wykupić. Nawet mógł brać udział w oficjalnym kulcie religijnym. Oczywiście nie oznacza to braku patologii, wszelkiej postaci nadużyć i czy nawet okrucieństwa, które jednak były piętnowane głosem opinii publicznej lub nawet karane.

O stanie niewoli Paweł pisze stosunkowo dużo zarówno w bezpośrednim odniesieniu do stanu niewolniczego, jak i w znaczeniu przenośnym. Jedną z jego wypowiedzi sprawia zakłopotanie zarówno komentatorom, jak i tłumaczom – 1 Kor 7, 21–24. To kwestia niezręcznego sformułowania czy niewyklarowanego stanowiska?

²¹ Zostałeś powołany jako niewolnik? Nie martw się! Owszem, nawet jeśli możesz stać się wolnym, raczej skorzystaj z *twego niewolnictwa!* (ἀλλ' εἰ καὶ δούνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι)²² Albowiem ten, kto został powołany w Panu jako niewolnik, jest wyzwoleniem Pana. Podobnie i ten, kto został powołany jako wolny, staje się niewolnikiem Chrystusa.²³ *Za wielką* bowiem cenę zostaliście nabyci. Nie bądźcie więc niewolnikami ludzi.²⁴ Bracia, niech przeto każdy trwa u Boga w takim stanie, w jakim został powołany (1 Kor 7, 21–24).

Odpowiedzią na trudność będą zachęty do właścicieli, by po bratersku traktować niewolników (np. Ef 6, 9), i będzie cały List do Filemona – co mimo wszystko na tle ducha epoki wcale nie zabrzmia rewolucyjnie. Aż wreszcie w pewnym momencie nastąpi celne uderzenie w źródło niewolnictwa. Wprawdzie stan niewolniczy ma w praktyce swój początek najczęściej w przegranej wojnie lub niemożliwych do spłacenia długach, to

⁴⁵ Zob. zwłaszcza I Księgę: Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, M. Szymański, Warszawa 1 (6. dodruk) 2012, s. 25–44. Nie wnikamy w dyskusję nt. autentyczności przypisywanych Arystotelesowi poglądów.

⁴⁶ Por. H.-I. Marrou, *Historia wychowania...*, dz. cyt., s. 375.

jednak w świecie rozwiniętej cywilizacji nie same kajdany ani – jak chciał Arystoteles – nierozgarnięta osobowość czynią niewolnikiem, ale dopiero umowa jego kupna-sprzedaży.

Nie jest w tej chwili istotne, czy Pierwszy List do Tymoteusza jest autentycznym listem Apostoła, czy też jemu przypisanym. Nawet jeśli przypisanym, to tym bardziej sygnowany imieniem Pawła pogląd wskazuje na skuteczność Pawłowej nauki, utrwalonej w świadomości kolejnego pokolenia. Przy założeniu pseudonimii autor tego listu imieniem Apostoła podpisuje listę czynów *sprzecznych ze zdrową nauką*, uszeregowanych według Dekalogu, gdzie obok ojcobójców i wszelkiej maści rozpustników widnieją również handlarze niewolnikami (ἀνδραποδισταί – 1 Tm 1, 10)⁴⁷. A należy przypomnieć, że wówczas Rzym, który wprawdzie już dawno nie odmawiał niewolnikom duszy i traktował ich bardzo humanitarnie, to jednak był dopiero na etapie regulacji prawnych co do dopuszczalnej liczby wyzwoleń niewolników – aby nie zawalił się system ekonomiczny w związku z konkurencyjnością wyzwolonych rzemieślników.

4. Granice religijne

a. Obrzezanie

Obrzezanie to problem z pogranicza kultury i religii w tym sensie, iż dla Greków i Rzymian była to kwestia z dziedziny kultury, a dokładniej tego, co nazywa się dziś modą i stylem, podczas gdy dla Żydów było to kluczowe zagadnienie/wydarzenie religijne. Geneza obrzezania jako obrzędu religijnego ukrywa się w mrokach dziejów, jednak zarówno Biblia, jak i starożytna literatura żydowska dostarczają odpowiednią ilość informacji, by zrozumieć jego znaczenie dla Żyda⁴⁸. Podobnie literatura

⁴⁷ Por. H. Balz, ἀνδραποδιστής, οὐ, ὁ, *andrapodistēs, Menschenräuber, Sklavenhändler*; w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. H. Balz, G. Schneider, Band I, Stuttgart ²1992, kol. 229; zob. J.H. Moulton, G. Milligan, *Vocabulary...*, dz. cyt., s. 40. To słowo zasługuje na osobne studium: u jego korzeni leży bardzo niehumanitarne podejście do człowieka jako do „człowiekonoga” w odróżnieniu od czworonoga.

⁴⁸ Zob. stan badań, zestawienie tekstów biblijnych i podstawowa literatura: R.G. Kratz, *Beschneidung (B.)*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Hrsg. A. Berlejung, Ch. Frevel, Darmstadt ⁵2016, s. 114–116.

grecko- i łacińskojęzyczna zachowała spojrzenie drugiej strony. Mimo iż mienimy się spadkobiercami Greków i Rzymian, paradoksalnie jest ono dla nas mniej oczywiste, choć w skutkach jakże dobroczynne.

Kultura grecka w ramach propagowanego przez siebie ideału ujmowanego terminem *καλοκάγαθία* (*καλὸς καὶ ἀγαθός* – piękny i dobry) przewidywała dla wolnego mężczyzny przede wszystkim ćwiczenia sportowe, które były podstawą formacji jego charakteru. Ćwiczenia te odbywano w kompleksie obiektów sportowych zwanych *gymnasjon*. Nazwa ta pochodzi od przymiotnika *γυμνός, ἢ, ὄν* (nagi): młodzieńcy i panowie odbywali swe ćwiczenia w stroju mało praktycznym, bo w stroju Adama sprzed rajskiego grzechu. Miało to wpływ na wyrobienie poczucia granic wstydlivosti, jak również na zakres męskiego ciała podlegającego idealizacji i wzajemnemu porównaniu – cały czas w ramach dobrego wychowania. A zatem kanon męskiego piękna przewidywał konkretne normy także dla męskiego narządu. Nie miał on być w żaden sposób okaleczony, aby brak dokonany przez ten zabieg nie pokazywał na publiczny widok tego, co z woli natury winno pozostawać zakryte. Brak ten, nawet jeżeliby był naturalny, uchodził za patologię, a jego nieprzyzwoicie widoczny skutek był rozumiany jednoznacznie jako właściwe dla braku ogłady obnoszenie się z seksualnym pobudzeniem. Normy te obowiązywały tak w życiu codziennym, jak i w sztuce.

Z tego więc powodu mężczyźni narodowości żydowskiej, którzy – jak podaje 1 Mch 1, 15 – chcieli brać udział w aktywności gimnastycznej programowo popularyzowanej przez Antiocha IV, a niepałający gorliwością religijną, pozbywali się znaku obrzezania, korzystając zapewne z wielu porad lub usług chirurgii plastycznej ówczesnych lekarzy⁴⁹.

W czasach Pawła sieć *gymnasjonów* ogarniała całe imperium⁵⁰, a teksty⁵¹ poświadczają niezmiennosc stanowiska zhellenizowanych mieszkańców imperium w odniesieniu do obrzezania.

⁴⁹ Opisy tego rodzaju praktyk lekarskich zachowały się np. u Dioskoridesa z Anazarbus (41–68), *De materia medica*, 2. 28. 2 czy u Galena (~130–200), *De methodo medendi*, 14. 16.

⁵⁰ H.-I. Marrou, *Historia wychowania...*, dz. cyt., s. 407.

⁵¹ Np. Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, tłum. J. Radożycki, Poznań 1986, s. 73 [*Contra Ap.* 2, 14 (137)]; Tacyt, *Dziela*, t. II, tłum. S. Hammer, 1957, s. 246 [*Hist. V* 5, 2]; Juwenalis, *Satyry*, 14, 96–106; *The Geography of Strabo*, with an English transl. by H.L. Jones, vol. VII, London–New York 1930, s. 323 z przyp. [*Geogr.* 16, 4, 9–10].

Skrajnie przeciwne podejście prezentują Żydzi. Dla nich odrażający był brak obrzezania. Ilość miejsca, jakie poświęca Filon argumentom za obrzezaniem⁵², każe przypuszczać, że bywało ono przedmiotem rzeczowych dyskusji. Argumenty *za* można uszeregować od higienicznych i zdrowotnych przez fizjologiczne aż po mistyczne. Zderzenie z podejściem Greków i Rzymian następuje w momencie, gdy Filon twierdzi, że obrzezanie przedstawia „odcięcie przyjemności, które mają umysł [...] – nie tylko jednej przyjemności, ale wszystkich innych oznaczanych przez jedną i to tę najbardziej władczą”⁵³ oraz „daje możliwość poznania siebie i wykorzystania ciężkiej choroby duszy – zarozumiałości”⁵⁴.

Obrzezanie jest więc według Filona znakiem umiarkowania i panowania nad sobą oraz przestrożą przed skupieniem się na sobie. Grecy i Rzymianie dokładnie taki sam stan zewnętrzny męskiego narządu rozumieli jako oznakę chorobliwej lubieżności. Paradoksalnie wszystkim przyświecającą szlachetne wizje człowieka, w których rozum panuje nad popędami.

W tym kontekście łatwo pojąć wagę przełomowej decyzji, wobec której stanął Kościół pierwszego pokolenia, a której kierunek jako pierwszy wyznaczył Paweł. Łatwiej też zrozumieć wiernych pochodzących z judaizmu, którym tę decyzję trudno było zaakceptować.

Początek kontrowersji w zwięzłych słowach opisują Dzieje Apostolskie, określając jej prowodyrów jako *przybyszów z Judei* (Dz 15, 1). Te kilka szczegółów wystarczy, by przeglądając dwa wcześniejsze rozdziały Dziejów skoncentrowane na działalności Pawła, uświadomić sobie, że nigdzie tam, gdzie głosił on Ewangelię, nie wymagał żadnych zabiegów chirurgicznych. List do Galatów, pisany po tzw. Soborze Jerozolimskim⁵⁵, pozwala przypuszczać, iż Paweł, który już kilkanaście lat głosi Chrystusa, którego spotkał i w którego wierzy, ma temat obrzezania i odniesienia do Prawa dawno dobrze przemyślany. Nie podejmuje argumentacji na pozio-

⁵² Zwięzłe omówienie jego zdania na tle stanowisk przeciwników zob. T.W. Martin, *Paul and Circumcision*, w: *Paul in the Greco-Roman World*, ed. by J.P. Sampley, vol. I, London 2016, s. 112–142, zwł. s. 123–126.

⁵³ F.H. Colson, *Philo*, vol. VII, Cambridge, MA–London 1937 (reprint 1998), s. 104 [*Spec. leg.* I, 1, 9].

⁵⁴ F.H. Colson, *Philo...*, dz. cyt., [*Spec. leg.* I, 1, 10].

⁵⁵ Por. Dz 15, 4–29 // Ga 2, 1–10.

mie społeczno-kulturowym, ale przedstawia zasady wyprowadzone z relacji starego Prawa wobec Chrystusa⁵⁶.

Zestawiając raz jeszcze obydwaj podejścia do obrzezania, hellenistyczne oraz żydowskie, można łatwo dojść do wniosku, że wszelka polemika na tej płaszczyźnie nie przyniosłaby rozstrzygnięcia na korzyść którejś ze stron. Nie mamy, niestety, żadnych wskazówek ani w *Dziejach Apostolskich*, ani w listach, czy Pawłowi przyświecała także naturalna, nieoteologiczna motywacja, by nie podejmować tematu obrzezania przy otwieraniu podwojów Kościoła dla nowych wiernych. Z drugiej strony, trudno przypuścić, by bardzo dobrze wykształcony mężczyzna, nieobawiający się wystąpienia na Areopagu, zorientowany w greckiej literaturze, świadom patologii ówczesnego świata, równocześnie nie miał pojęcia w tematyce bądź co bądź nurtującej panów po obu stronach sporu. Ale musimy tu poprzestać na przypuszczeniach.

Możemy natomiast przyjąć bez cienia wątpliwości, iż kierunek myślenia i pragmatyka odwrotne do Pawłowych zastopowałyby rozwój chrześcijaństwa, podobnie jak blokowały ekspansję judaizmu. O ile *legiony walczyły dla Chrystusa*, otwierając granice państw wcielanych do imperium, o tyle utrzymanie zwyczaju obrzezania zminimalizowałoby pożytek tego udogodnienia. Atrakcyjny w kontekście ówczesnych religii obraz Boga Starego Testamentu bynajmniej nie wszystkich zachęcał do przyjęcia obrzezania z takim entuzjazmem, jak to było w przypadku urzeczonych Galatów (por. Ga 3, 1).

Przy okazji definitywnego rozwiązania problemu ujawnia się ważna cecha postawy Pawła. Udaje się on do Jerozolimy: choć wielokrotnie broni się przez zarzutami odbierającymi mu autorytet apostołski, to jednak zna jego granice i, jak kiedyś po nawróceniu dowiedział się od Kościoła, co ma dalej czynić (Dz 9, 6), tak do dyspozycji Kościoła oddaje się i w tym przypadku. Uzyskuje nie tylko potwierdzenie słuszności swojego stanowiska (Dz 15, 2–29), ale i potwierdzenie, że jego praca apostołska była współdziałaniem z Bogiem (Ga 2, 8n).

⁵⁶ Ten temat wykracza poza ramy naszego artykułu. Zarys problematyki zob: *Paul and the Mosaic Law*, ed. by J.D.G. Dunn, Grand Rapids 2001.

b. Obraz Boga

O ile stare rzymskie kultury nikogo już nie porywały, o tyle do świata rzymskiego wchodziły coraz to nowe religie z nowo podbijanych krain⁵⁷. Rzym przyjmował je gościnnie, stosując już od dawna tzw. *interpretatio romana* – odnajdując podobieństwa między dawnymi bogami a nowymi i utożsamiając ich – bądź też i bez niej zapraszając ich do panteonu. Podatny grunt znajdowały tu religie misteryjne, zawierające czasem obok atrakcyjnych rytuałów również wymagania moralne. Potrzeby ducha ludzkiego – zwłaszcza ludzi wykształconych – zaspokajały też w dużej mierze prądy filozoficzne, często w typowym dla epoki eklektycznym wydaniu. Pozostańmy przy wyliczeniu.

Swoich wyznawców mają jeszcze bogowie znani nam z greckiej i rzymskiej mitologii. Wśród atrakcyjnych religii misteryjnych należy wspomnieć kultury Izydy, Attisa, Dionizosa i Mitry. Prądy filozoficzne odpowiadające na religijne zapotrzebowanie to epikureizm, stoicyzm i platonizm. Już powoli interesuje się chrześcijaństwem gnoza – amalgamat hellenizmu, wpływów perskich, egipskich i judejskich. Duchowej radości na pewno nie daje kult władców, choć to chyba on najbardziej krwawo potraktuje wierzących w Chrystusa.

Chrześcijaństwo, wchodząc w ten różnorodny świat, będzie więc miało silną konkurencję. Symbolicznym momentem spotkania chrześcijaństwa i tych religii jest wystąpienie Pawła w Atenach – tzw. *Mowa na Areopagu*.

Uprzejma *captatio benevolentiae*⁵⁸ łagodzi konfrontację wizji Boga, transcendentnego Stwórcy, z bóstwami-wytworami rąk i myśli człowieka⁵⁹.

⁵⁷ Szczegółową charakterystykę atmosfery religijnej tamtej epoki zob. H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt-, Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube*, Stuttgart 1995; H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis*, Stuttgart 1996 oraz *Neues Testament und Antike Kultur. Band 3. Weltauffassung – Kult – Ethos*, Hrsg. J. Zangenber, Neukirchen-Vluyn 2005. Por. także praktyczny zbiór tekstów paralelnych: K. Berger, C. Colpe, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, Göttingen–Zürich 1986. W języku polskim zob. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987; T. Zieliński, *Religia Cesarstwa Rzymskiego*, Toruń 2000 oraz A. Świderkówna, *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 1991, s. 334–374.

⁵⁸ Dz 17, 22: „[...] jesteście pod każdym względem bardzo religijni”.

⁵⁹ Dz 17, 29: „[...] nie powinniśmy sądzić, że Bóstwo jest podobne do złota albo do srebra, albo do kamienia, wytworu rąk i myśli człowieka”.

Trzeba jednak zauważyć, jakie przekonania reprezentowali ci, którzy tam Pawła zaprosili. Epikurejczycy byli w praktyce deistami⁶⁰ i bynajmniej nie przyznawali boskiej natury posągom, stoicy tamtego czasu natomiast uznawali istnienie Opatrzności, a Boga (lub bogów) pojmowali jako niematerialnego. Wypowiedź Pawła natomiast zawiera pogląd na religie – których przejawami gorszył się na ulicach Aten – jaki zaczerpnął z tradycji biblijnej⁶¹. Jeśli ten pogląd miałby przystawać do rzeczywistości religijnej tamtego czasu i miejsca, to jedynie do jej najprostszego ludowego wydania.

Można się więc spierać, czy *Mowa na Areopagu* zapisana w Dziejach Apostolskich oddaje rzeczywisty stan wiedzy o tamtych religiach, jaki posiadał Paweł – przecież wychowany i wykształcony w hellenistycznym Tarście. Czy jest to więc niedopatrzenie autora Dziejów Apostolskich⁶²? A może umyślne nawiązanie do obrazu religii pogańskich, jaki znamy z tekstów biblijnych, ma być symbolicznym dalszym ciągiem konfrontacji? Przemó-

⁶⁰ Tradycja żydowska odmawiała im – na równi z niewierzącymi w zmartwychwstanie umarłych i negującymi boskie pochodzenie Tory – udziału w przyszłym świecie; *Sanh.* 10, 1, zob. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Band I: *Das Evangelium nach Matthäus*, München¹⁰1994, s. 923.

⁶¹ Por. np. Iz 40, 19n; 41, 7. 29; 42, 17; 44, 9–20; 45, 16; 48, 4n; Jr 10, 3–5; Oz 8, 4–6; Ha 2, 18n; Mdr 14, 7–21.

⁶² Ponadto już sam początek tego wystąpienia prowokuje do postawienia znaków zapytania. Czy Areopag był właściwym miejscem / gremium do rozstrzygnięcia racji dyskusji filozoficznych? Czy strategia przemówienia nie powinna bardziej uwzględniać obecności zwolenników podobnej idei Boga (zwłaszcza stoików), skoro problemem w religijności greckiej, któremu się Paweł przeciwstawił, było materialne pojmowanie bóstw? A skądinąd wiemy, że Paweł umiał wykorzystywać różnice poglądów swoich słuchaczy, np. przed Sanhedrynem (Dz 23, 6). Czy reakcja obecnych – skoro to był Areopag – nie powinna była nastąpić wcześniej? – Bóstwa miały przecież swój wymiar tradycyjny (choć już nie państwowy) i Pawłowa korekta mogła zabrzmieć jeśli nie bluźnierczo, to co najmniej prowokacyjnie. Czy żeby ustalić, że ἀνάστασις to nie Anastazja, boska towarzysza Jezusa, ale fakt Jego powstania z martwych, trzeba było iść aż na Areopag / przed oblicze Areopagu? Czyżby Paweł, mówiąc wcześniej o zmartwychwstaniu, wyrażał się aż tak niejasno? Wreszcie samo przejście na Wzgórze Aresa wymagało więcej czasu, niż według Dziejów trwała mowa. Czy po drodze o niczym nie rozmawiali? Jednak od strony redakcyjnej Dziejów Apostolskich wszystko jest bardzo dobrze skomponowane: słuchacze reagują dopiero wtedy, gdy uświadamiają sobie, że tam jest mowa o powrocie zmarłego do życia – bo to był najistotniejszy moment tego przemówienia. Przebieg dyskusji, czy Paweł rzeczywiście w tamtym miejscu wygłosił przemówienie, jego analizę i przegląd bibliografii zob. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte. II. Teil*, Freiburg–Basel–Wien 1982, s. 227–244 oraz C. Gempf, *Athens, Paul at*, w: *Dictionary of Paul and his Letters...*, dz. cyt., s. 51–54

wienie to potraktujemy zatem jako pewien schemat teologiczny, swoisty wzorcowy wykład *Ad Gentiles*, który posłuży nam jako punkt wyjścia dla zarysowania Pawłowego obrazu Boga.

Paweł w swoich listach rzadko porusza temat sposobu istnienia Boga i Jego metafizycznej relacji do świata. W *Mowie na Areopagu*, w prezentacji Boga wobec świata pogańskiego, pojawi się ten wątek: Bóg jest „niedaleko od każdego z nas, bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 27n). Późniejsza Pawłowa teologia doda: to „jedyny, mający nieśmiertelność, który zamieszkuje światłość niedostępną, którego żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć” (1 Tm 6, 16, por. 1, 17).

Stworzył „świat i wszystko, co na nim” jest (Dz 17, 24), jest Dawcą życia (Dz 17, 25) i Panem wszystkiego, co istnieje (Dz 17, 24, por. 1 Tm 6, 15). Stworzył człowieka, któremu przydzielił ziemię, określił ramy historyczne (czasowo-przestrzenne) i wyznaczył cel tego zamieszkiwania – „aby szukali Boga” (Dz 17, 26n). Ten obraz Paweł uszczegółowi w swoich listach: Stwórcą, wzorcem i celem, nadającym sens wszystkiemu, *Pierwotnym każdego stworzenia*, jest Chrystus, „obraz Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15–17, por. 2 Kor 4, 4) – „Pan chwały” (1 Kor 2, 8)⁶³.

Bogu przyświecał motyw: „Wybrał nas przed założeniem świata [...] i z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa” (Ef 1, 4n), w czym ukoronowanie znalazł pierwotny zamysł: „Jesteśmy bowiem z Jego [Bożego] rodu” (Dz 17, 28). Wspólnotę wierzących uczyni „członkami Jego [Chrystusowego] Ciała” (Ef 5, 30).

Określił kierunek moralnego rozwoju ludzkiego życia: „Abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1, 4), a także jego ramy: szczegółowe (np. 1 Kor 6, 9; Ga 5, 19–21) i ogólne – „Miłość nie wyrządza zła bliźniemu” (Rz 13, 30), „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj!” (Rz 12, 21) oraz „Miłością ożywni służcie sobie wzajemnie” (Ga 5, 13).

Jest nieprzejednany wobec zła i wobec tych, którzy uparcie degradują godność Jego stworzenia (1 Tes 4, 6; 1 Kor 3, 17). Kiedyś każdy „o sobie samym zda sprawę przed trybunałem Boga” (Rz 14, 10. 12). „Wszyscy

⁶³ Ο κύριος τῆς δόξης to u Pawła jednoznaczne określenie bóstwa Chrystusa. Zob. W. Alicki, *Chrystus jako Pan chwały w Nowym Testamencie na tle paralel*, w: „*Jawicie się jako źródła światła w świecie*” (Flp 2, 15), red. T.M. Dąbek, Kraków 2010, s. 229–242.

bowiem musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w cielesności, złe lub dobre” (2 Kor 5, 10) – Chrystusa, „Człowieka, którego na to przeznaczyl, po uwierzytelnieniu Go wobec wszystkich przez wskrzeszenie Go z martwych” (Dz 17, 31).

Jednak „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4; por. 4, 10) – z miłości wydaje za nas swojego Syna (Rz 5, 6–9). Bóg, „który mocą działającą w nas może uczynić nieskończenie więcej, niż prosimy czy rozumiemy” (Ef 3, 20), nie zatrzymuje się tylko na „skreśleniu zapisu dłużnego” (Kol 2, 14): „których usprawiedliwił – tych też obdarzył chwałą” (Rz 8, 30) i uczynił „dziedzicami życia wiecznego” (Tt 3, 7) na mocy i na wzór zmartwychwstałego Syna: „Chrystus jako pierwszy, potem ci, co należą do Chrystusa, w czasie Jego przyjścia” (1 Kor 15, 22n).

„Wzywa Bóg teraz wszędzie i wszystkich ludzi do nawrócenia” (Dz 17, 30). Ustami Apostoła zachęca do pojednania z Bogiem (2 Kor 5, 19n), do porzucenia „dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz” (Ef 4, 22), a który teoretycznie już powinien być *zdzjęty* (jak garderoba, Kol 3, 9), i do przemiany *przez odnawianie umysłu*, aby lepiej rozpoznawać wolę Bożą (Rz 12, 2). Wzywa do odnawiania się *duchem w myśleniu* (Ef 4, 23, por. 2 Kor 4, 16), do przyobleczenia *nowego człowieka* (Ef 4, 24, por. Kol 3, 10). Celem tej ciągłej przemiany jest doskonalsze *poznanie [Boga]* (εἰς ἐπίγνωσιν – Kol 3, 10) – obfite czerpanie już teraz z tego, „⁹ czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują. ¹⁰ Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha” (1 Kor 2, 9–10).

Paweł, który był przede wszystkim duszpasterzem, nie zostawił po sobie zbioru traktatów teologicznych. Jego listy, powstające na przestrzeni najwyżej kilkunastu lat, noszą ślady wielu kolejnych przemyśleń stymulowanych przez bieżące potrzeby, rozwijają już raz podjęte tematy⁶⁴. Wobec wielości opracowań i interpretacji Pawłowej teologii trudno rozstrzygnąć, który z jego tekstów stanowi tej teologii apogeum – tym bardziej że często jego refleksja przeplata się z entuzjazmem i fascynacją. Ostrożność podpo-

⁶⁴ Zob. *Pauline Parallels*, ed. by F.O. Francis, J.P. Sampley, Fortress Press, b.m., ²1984 (3rd printing 1992); R. Reuter, *Synopse zu den Briefen des Neuen Testaments. Teil I: Kolosser-, Epheser-, II. Thessalonicherbrief*, Frankfurt a.M. 1997; R. Reuter, *Synopse zu den Briefen des Neuen Testaments. Teil II: Die Pastoralbriefe*, Frankfurt a.M. 1998; *Synopsis of the Pauline Letters in Greek and English*, ed. by J.P. Ware, Grand Rapids 2010.

wiada, by taki tekst, swoistą wizytówkę *teo-logii* Pawła, wskazać w formie propozycji. Naszym zdaniem jest to poniższy fragment Listu do Rzymian – swoiste wyznanie wiary w Trójjedynego Boga, tak bardzo inne od chłodnych analiz teologów późniejszych wieków.

¹⁴ Wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi.¹⁵ Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: „Abba, Ojcze!”¹⁶ Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi.¹⁷ Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale (Rz 8, 14–17).

Tu na pierwszym planie Duch Boży zaangażowany jest – jakby w swoją najważniejszą misję – w kształtowanie świadomości wiary dzieci Bożych. Świadomość ta za swój punkt odniesienia ma Boga, do którego chrześcijanin ma prawo się zwracać tak samo, jak zwracał się Chrystus⁶⁵, bo ma ku temu realne podstawy. Ta świadomość wiary nie pozostaje więc jedynie na etapie wiedzy, ale idzie dalej – w jej praktyczne zastosowanie w rozmowie z Bogiem. Chrystus z kolei, wyznaczający kolejami swojego losu logikę życia chrześcijanina, jest przedstawiony w aurze paschalnej: z rysem pasyjnym (*wspólnie z Nim cierpimy*, w. 17) – dla doczesności, ale i chwalebny (*udział w chwale*, w. 17) – dla pełni życia.

c. Zmartwychwstanie

W popularnym odbiorze konkluzji *Mowy na Areopagu* opisane tam reakcje słuchaczy – jedni wyśmiewali, inni proponowali odłożenie tematu na później – często traktuje się synonimicznie, a nawet w tej drugiej zwykło się doszukiwać kąśliwej ironii⁶⁶. Tymczasem ani propozycja ponownego wysłuchania nie musiała być złośliwa⁶⁷, ani kwestia zmartwychwstania nie musiała u wszystkich budzić jednakowego zdziwienia – tym bardziej,

⁶⁵ Por. Mk 14, 36: „Abba, Ojcze, dla Ciebie wszystko jest możliwe...”.

⁶⁶ Por. np. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen ⁴⁽¹³⁾1961, s. 464.

⁶⁷ Por. N.C. Croy, *Hellenistic Philosophies and the Preaching of the Resurrection (Acts 17: 18, 32)*, „Novum Testamentum” 39 (1997), s. 27. G. Schneider reprezentuje pogląd, że to grzeczna odmowa dalszego posłuchania; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte...*, dz. cyt., s. 244.

że Paweł mówił nie o powszechnym zmartwychwstaniu i związanej z nim szczęśliwości, ale o przywróceniu do życia jednego Człowieka (Dz 17, 31)⁶⁸, i tym bardziej, że słuchacze nie wyznawali takiego samego poglądu na temat losu duszy po śmierci⁶⁹.

Do tego należy pamiętać, że autorowi Dziejów Apostolskich mogły bardziej przyświecać cele teologiczne niż kronikarskie, czyli dzisiejsze dociekanie, czy to epikurejczycy się wyśmiewali, a stoicy się zainteresowali⁷⁰, też może trochę przesłonić istotę tekstu: akurat epikurejczycy i stoicy najlepiej reprezentowali kierunki filozoficzne, które wówczas chętnie podejmowały opiekę nad religijnymi potrzebami ludzi⁷¹.

Wobec powyższego wolno przypuścić, iż najważniejszy przekaz fragmentu Dziejów opisującego pobyt Pawła w Atenach i na Areopagu jest następujący: Paweł staje z Dobrą Nowiną o Bogu, który dał się poznać, i z kerygmatem o zmartwychwstałym Chrystusie wobec filozofii i religii hellenistycznej w centrum duchowym ówczesnego świata. W takim razie należałoby to uznać za wydarzenie o doniosłości równej apelacji do Cezara.

⁶⁸ Idea powrotu pojedynczych osób do cielesnego życia po przebytej śmierci przewijała się stosunkowo często w greckiej mitologii w różnych odmianach. Zob. D. Ø. Endsjø, *Immortal Bodies, before Christ: Bodily Continuity in Ancient Greece and 1 Corinthians*, „Journal of the Study of the New Testament” 30 (2008), s. 417–436.

⁶⁹ Epikur i wyznawcy jego filozofii pojmowali duszę jako cielesną, składającą się z rozproszonych subtelnych cząstek, najbardziej podobnych do wiatru z pewną domieszką ciepła (ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερὲς παρ’ ὄλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, προσημεφερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι; Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, with an English translation by H. D. Hicks, vol. II, London–New York 1925, s. 592 [X, 63], przekład polski: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1984, s. 615), a śmierć pojmowali oni jako definitywny koniec człowieka. Tymczasem stoicy przyjmowali, że dusza ludzka ma konsystencję zbliżoną do epikurejskiej, jednak jej egzystencja nie kończy się wraz ze śmiercią ciała. Według Zenona, Antypatra i Posejdoniosa jest ona gorącym oddechem (πνεῦμα ἐνθερμόν; Diogenes Laertius, *Lives...*, dz. cyt., s. 260 [VII 157], Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt. s. 440). Według Kleantesa po śmierci żyje aż do pożaru świata. Chryzyp aż tak długą egzystencję przewidywał tylko w przypadku dusz mędrców (Diogenes Laertius, *Lives...*, dz. cyt., s. 260 [VII 157]; Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., s. 441).

⁷⁰ Por. N.C. Croy, *Hellenistic Philosophies...*, dz. cyt., s. 39. Choć nie można wykluczyć, że obecność w tej scenie akurat epikurejczyków i stoików jest reminiscencją rzeczywistych dyskusji chrześcijan z przedstawicielami tych dwóch kierunków w czasach powstawania Dziejów Apostolskich i że rozmowy ze stoikami rodziły więcej nadziei znalezienia wspólnego języka niż rozmowy z epikurejczykami.

⁷¹ Por. M. Jaczynowska, *Religie...*, dz. cyt., s. 83–86.

Gdyby nawet Pawłowa noga nie stanęła na Areopagu, opisujący ten moment tekst Dziejów Apostolskich paradoksalnie jeszcze bardziej zyskałby na znaczeniu. Starożytnym zwyczajom nieobce było wkładanie w usta wodźców fikcyjnych przemówień, które miały formułować istotę danego wydarzenia. Wówczas trzeba by *Mowę na Areopagu* zestawić z oczywiście dużo późniejszą legendą o śmierci Juliana Apostaty, w myśl której umierając, miał on wyznać: *Galilae, vicisti!* Relacjonujący śmierć Juliana Ammian Marcellin nie wspomina takiej wypowiedzi. Tradycja jednak celnie ujęła miarę porażki, każąc cesarzowi skierować do Chrystusa te dwa słowa. Wprawdzie stare religie okażą jeszcze swoją żywotność, czym choćby zmotywują Augustyna do odpowiedzi w *De civitate*, lecz wraz ze śmiercią Juliana zakończy ważny etap konfrontacja rozpoczęta Pawłową proklamacją Zmartwychwstałego wobec hellenizmu.

5. Duszpasterz na dzisiejsze czasy?

Na kartach Nowego Testamentu możemy wielokrotnie spotkać charakterystykę – wprost lub w podtekście – rozmaitych postaw ludzi odpowiedzialnych za kształtowanie ducha wierzących w ramach ówczesnych struktur religijnych.

Wśród postaw negatywnych dwa karykaturalne modele duszpasterskie z tamtego czasu – akurat w tym przypadku byli to przedstawiciele Synagogi – zostały uwiecznione w Ewangelii. Raz, gdy faryzeusze mimochodem ujawnili do strażników po nieudanej próbie pojmania Jezusa swój sposób myślenia o ludziach, którym chcieli przybliżyć Boga: „A ten tłum, który nie zna Prawa, jest przeklęty” (J 7, 49). Drugi raz, gdy arcykapłani i starsi obojętnie potraktowali Judasza, który przyszedł z wyrzutami sumienia: „Co nas to obchodzi? To twoja sprawa” (Mt 27, 4). Tu pobrzmiwa echo usprawiedliwienia Kaina: „Czyż jestem stróżem brata mego?” (Rdz 4, 9).

W szeregach duszpasterzy pierwszych pokoleń Kościoła niestety zdarzali się także zawistni i nieszczerzy (Flp 1, 15–17), zarozumiali (2 Kor 11, 20), żądni zysku (1 P 5, 2; 1 Tm 3, 3. 8)⁷², nadużywający alkoholu i posuwający się do bicia innych (1 Tm 3, 3; por. Mt 24, 49 // Łk 12, 45; 2 Kor 11, 20) czy nawet tacy, którzy zupełnie zapomnieli o swoich podstawowych

⁷² Skoro autorzy przed tym przestrzegają, to widocznie musiało się to zdarzać.

obowiązkach sakramentalnych wobec wspólnoty (1 Kor 11, 20nn). Wiele powodów dla ostrej krytyki dali adresaci pięciu spośród siedmiu listów w Apokalipsie (Ap 2–3). Paweł był świadom prawa statystycznego o wilkach drapieżnych duszpasterstwa (Dz 20, 29n), prawa podobnego do tego o ubogich, których nigdy nie zabraknie (J 12, 8), czy o sprawcach zgorzeń, które muszą przyjść (Mt 18, 7; Łk 17, 1).

Wśród postaci pozytywnych Paweł bynajmniej nie będzie samotny. Wymienić należy w pierwszej kolejności wszystkich autorów Nowego Testamentu⁷³, począwszy od jego głównego Bohatera i Pomysłodawcy – Dobrego Pasterza, Jezusa z Nazaretu. Trzeba wspomnieć również towarzyszy wypraw Pawła i jego duchowe dzieci, którym zlecał posługę wobec zakładanych przez siebie wspólnot.

Na tym tle w świetle problemów wyżej nakreślonych spójrzmy na sylwetkę Pawła. Bez wahania wykorzystywał dla Ewangelii wszystkie możliwości, jakie otwierała przed nim ówczesna sytuacja polityczna i administracyjna. Znał swoje prawa i nie miał oporów, by się o nie upomnieć. Znajomość greki trudno uznać za coś znamiennego u mieszkańca Tarsu, niemniej warto zauważyć, że i na tym polu był przygotowany do wystąpienia niemal w całym ówczesnym świecie.

Mimo kosmopolitycznej atmosfery czasów przywiązanie do ojczyzny i tradycji narodowej jest dla Pawła wartością oczywistą, dla której znajduje jedno z najwyższych miejsc w swoim chrześcijańskim sumieniu. Rozumiał jednakże Kościół jako miejsce spotkania ochrzczonych przedstawicieli wszelkich narodów i kultur – jako równych w godności członków Ciała bez względu na szlachetność tradycji, które reprezentują.

Wierny temu, czego uczył Chrystus, bezkompromisowo pokazywał istnienie nieprzekraczalnych granic tam, gdzie ówczesne *milieu* ich nie widziało w dziedzinie, wobec której dyskusje wzbudzały zawsze dużo emocji – chodzi o seksualność człowieka. Sens miłości małżeńskiej odnajduje w zmarłych Chrystusie i Jego oblubieńczej więzi z Kościołem, czyli w samym centrum chrześcijaństwa. Tu widzi zasadę dla równej godności mężczyzny i kobiety, co również było obce kulturom tamtych czasów.

⁷³ Mamy na myśli więcej niż kilka osób, których imion w większości nie znamy, a którym w posłudze słowa pisanego przyświecała przecież jak najszlachetniejsza motywacja i troska o Kościół.

Nie mając możliwości zmiany myślenia całego imperium, celnie uderza w czuły punkt mechanizmu niewolnictwa. Rzuca ziarnko gorczycy, które kiełkować powinno nie tylko na niwie systemów ekonomicznych, skrywających tendencję nadawania niektórym ludziom statusu urągającego powadze człowieczeństwa. Pawłowa ocena handlu ludźmi jest ważna jako ponadczasowa wszędzie tam, gdzie zależność finansowa, administracyjna czy polityczna pozbawia człowieka wolności myślenia i samodzielności decyzji.

Ówczesne polemiki na temat obrzezania i stanowisko Pawła upoważniają nas do wysnucia pewnego wniosku *ex silentio*. W kontrowersji tej, w jej części prowadzonej na poziomie kulturowym, nie zabiera on głosu – i naszym zdaniem czyni to w pełni świadomie. W milczeniu tym przemawia jego roztropność, realizm, swoisty zmysł dyplomatyczny: nie podejmuje dyskusji niemożliwych do zakończenia⁷⁴.

Niemniej wykazuje się wielką odwagą, dokonując przecież zamachu na jedną z najświętszych tradycji judaizmu, jakie stanowiło obrzezanie. Nie wiemy, czy tylko tym sobie przysporzył nieprzyjaciół w łonie własnego narodu (2 Kor 11, 26), bo obok wielkiej teologii mogła silniej działać zwykła zazdrość (jak np. w Antiochii – Dz 13, 45). Wiemy jednak na pewno, że Piotr w drobniejszych rzeczach miał obawy co do akceptacji ze strony braci pochodzenia żydowskiego (Ga 2, 12–14). Odwagę tę, skoro jej wzoru nie miał nawet u Piotra, mógł czerpać tylko z doświadczanego przez wiarę zjednoczenia z Chrystusem (Ga 2, 20). Odwagę heroiczną, gdyż stawką w grze i ceną za ewentualną błędną interpretację Prawa była utrata wiecznego zbawienia.

Mimo z jednej strony osobistego przywiązania do tradycji, a z drugiej – racji społecznych, odwołuje się przy podejmowaniu tej zapewne trudnej decyzji do racji teologicznych. Nakazuje tym samym szukanie pryncypiów i budowanie na Chrystusie wszędzie tam, gdzie pojawiać się może pokusa wszelkich „-izmów”: tradycjonalizmu, progresizmu, populizmu itp.

Paweł nie wchodził w szczegółowe dyskusje z konkurencyjnymi religiami, co nie znaczy, że ich bliżej nie znał. Wygląda na to, że nawet nie

⁷⁴ Taki sam sposób myślenia odnajdujemy w poleceniu skierowanym do Tymoteusza, by zakazał „zajmowania się baśniami i genealogiami bez końca, które służą dalszym dociekaniom” (1 Tm 1, 4), a od miłości, dobrego sumienia i wiary odwracają „ku częściej gadaniu” (1 Tm 1, 6).

wykorzystał tego, co później bardzo zbliżyło chrześcijaństwo zwłaszcza ze stoicyzmem (etyka, a w niej przede wszystkim pojęcie natury)⁷⁵. Wręcz przeciwnie, wystarczył mu jedynie moment zainteresowania rozmówców, by od razu przedstawić to, co dla chrześcijaństwa typowe i najważniejsze: zmartwychwstanie Chrystusa.

Obraz Boga, jaki skrótowo zarysowaliśmy na podstawie jego pism, i jego własne liczne świadectwa zaangażowania religijnego⁷⁶, każą przywołać w odniesieniu do niego celną Tomaszową intuicję o wyższości nad życiem kontemplacyjnym takiego życia czynnego, w którym nauczaniem przekazuje się to, czego obficie doświadczyło się w kontemplacji⁷⁷. Szerokość Pawłowego spojrzenia przy jego pełnej spójności i logice wskazuje na jednoczesne głębokie przemyślenie Bożych dokonań wobec człowieka i przeżywanie spotkania z Bogiem.

W tym miejscu należy podkreślić wierność Apostoła Temu, który go powołał do swojej służby w Kościele. Jego poczucie obowiązku jest wyznaczane przez z jednej strony zlecenia, jakie otrzymuje w natchnieniach od Chrystusa, a z drugiej – przez potrzebę duszpasterską, której miał wyjątkowe wycucie. Nad trafność swoich rozwiązań stawia zdanie Kościoła, by stwierdzono, czy nie biegł na próżno (Ga 2, 2).

Zasada, którą zalecał – „Nastawaj w porę i nie w porę” (2 Tm 4, 2) – nie była jedynie hasłem dla innych, lecz wpierv adekwatną charakterystyką jego samego: postawy nieszablonowej, przebojowej, osobowości pełnej inwencji twórczej, a przy tym człowieka posłusznego Bożej prawdzie i Bożym natchnieniom. To „dobry żołnierz Chrystusa Jezusa” (2 Tm 2, 3).

⁷⁵ Możliwe, że przyjął taką metodę, aby w natłoku szczegółów nie umknęło to, co istotne.

⁷⁶ Np. 1 Tes 2, 13: „[...] nieustannie dziękujemy Bogu [...]”; Ef 3, 14: „[...] zginam kolana przed Ojcem [...]”; 2 Kor 12, 2: „Znam człowieka w Chrystusie, który [...] został porwany aż do trzeciego nieba”.

⁷⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, III, q. 40, a. 1, ad 2: „Vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quae occupatur circa corporales actus, sed vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit”.

Czy Paweł mógł dojść jeszcze dalej, przekroczyć jeszcze jakieś granice? Przekroczył granice judaizmu, doszedł na Areopag i do Rzymu – przed najwyższe autorytety ówczesnego świata – a geograficznie możliwe, że i do Hiszpanii. Owszem, pozostał jeszcze jeden kierunek: w głąb dusz ludzkich, odkupionych krwią Chrystusa. Dotarcie do każdej z nich to przejście granicy, wobec której nawet Chrystus stoi i czeka na zaproszenie gospodarza⁷⁸. Ta troska przebija z każdej strony Pawłowych pism. To droga nieprzebyta, a jej trudność opisze Paweł bardzo zwięźle i z bolesną dozą realizmu: „Stałem się wszystkim dla wszystkich, aby ocalić przynajmniej niektórych” (1 Kor 9, 22).

⁷⁸ Ap 3, 20: „Oto stoję u drzwi i kołaczę: jeśli kto posłyszysz mój głos i drzwi otworzy, wejdę do niego i będę z nim wieczerzał, a on ze Mną”.

Tomasz M. Dąbek OSB

**„Królestwo Boże – to nie sprawa tego, co się je i pije,
ale to sprawiedliwość, pokój i radość
w Duchu Świętym” (Rz 14, 17)
Święty Paweł o tym, co najważniejsze
w chrześcijańskim życiu**

Królestwo Boże to zapoczątkowany przez Jezusa stan poddania Bogu ludzkiego serca i przez człowieka – całej rzeczywistości. Urzeczywistnia się ono przez tajemnicze działanie Boże, ale oczekuje współpracy człowieka. Jezus mówi o królestwie, podaje warunki i przeszkody wejścia do niego i wzywa do przygotowania się na jego przyjęcie, ale też mówi, że królestwo Boże jest już w ludzkich sercach: „Zapytany przez faryzeuszów, kiedy przyjdzie królestwo Boże, odpowiedział im: «Królestwo Boże (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) nie przyjdzie w sposób dostrzegalny;¹ i nie powiedzą: ‘Oto tu jest’ albo: ‘Tam’. Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest (ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν)»” (Łk 17, 20n)¹. On sam jest w najpełniejszym

¹ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza, Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1974, s. 276n (PŚNT, III, 3); L.T. Johnson, *The Gospel of Luke*, Collegeville, Minnesota 1991, s. 263, 266n (SPS, 3); J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X–XXIV. Introduction, Translation, and Notes*, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland 1985, s. 1157–1163 (AB, 28A); F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 12 – 24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2012, s. 235–241 (NKB.NT, III,2); L. Sabourin, *The Gospel according to St. Luke. Introduction and Commentary*, Bombay 1984, s. 308n.

znaczeniu tego słowa realizacją Bożego królestwa zarówno przez dokonane dzieło zbawcze, przez które przywrócił harmonię między Bogiem a ludźmi i ludzi między sobą, biorąc na Siebie skutki ludzkiego grzechu i przezwyciężając je, jak też przez swoje postępowanie, również w sytuacjach najbardziej zwyczajnych, kiedy pokazuje wspaniałą harmonię, wewnętrzną jedność, postępowanie całkowicie zgodne z wolą Bożą i zarazem najbardziej użyteczne dla człowieka.

Pierwsze słowa nauczania Jezusa według św. Marka to: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!” (Mk 1, 15; por. Mt 3, 1; 4, 17; 10, 7; Łk 4, 43; 8, 1; 9, 2. 11)². Idea królestwa Bożego (czy królestwa niebieskiego w Ewangelii św. Mateusza) jest bardzo ważna u synoptyków. Według św. Mateusza Jezus często wprowadza przypowieści zwrotem: „Podobne jest królestwo niebieskie (ὁμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) do...” (por. np. Mt 13, 24. 31. 33. 44n. 47; 18, 23; 20, 1; 22, 2; 25, 1). Podobnie jest u św. Marka: „Z czym porównamy królestwo Boże (πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ)?” (Mk 4, 30). Rzadziej mówi się o nim w Ewangelii św. Jana: 3, 3. 5 (18, 36 – Królestwo Jezusa).

Określenia „królestwo Boże” używa także św. Paweł. Rozważmy najpierw na podstawie kontekstu, co znaczy dla św. Pawła „królestwo Boże”, potem jego cechy, które podkreśla w zdaniu stanowiącym tytuł artykułu.

W naszych rozważaniach uwzględnimy teksty Pawłowe: Listy, których autentyczność Pawłową powszechnie się dziś przyjmuje (1 Tes, Ga, Flp, 1–2 Kor, Rz, Flm), pisma uważane dzisiaj przez wielu za po-Pawłowe (Kol, Ef, pasterskie, Hbr, 2 Tes)³ i cały Corpus Paulinum zawierający pisma powstałe później w kręgu uczniów i myśli Apostoła Narodów. Nie można

² Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1977, s. 91–95 (PSNT, III, 2); R. Pesch, *Das Markusevangelium, I. Teil, Kommentar zu Kap. 1, 1 – 8, 26*, Freiburg–Basel–Wien²1977, s. 101–110 (HTKNT, II, 1); C.S. Mann, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City, New York 1986, s. 204–207 (AB, 27); A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1, 1 – 8, 26. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013, s. 115–120 (NKB. NT, II, 1).

³ Por. J.A. Fitzmyer, *Wprowadzenie do Listów Nowego Testamentu*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2001, s. 1251–1256, zwłaszcza s. 1254. Autor dzieli Listy na Pawłowe, Deutero-Pawłowe (autentyczność wątpliwa – dzieło uczniów) oraz pisane pod pseudonimem (1–2 Tm, Tt).

wykluczyć, że późniejsze redakcje nie zawierają wypowiedzi pochodzących bezpośrednio od św. Pawła. Rozwinięcie myśli Apostoła można także uznać za dzieło jego szkoły, pośredni owoc jego myśli podjętej w twórczy sposób przez następców. W prezentowanych rozważaniach będziemy zwracali uwagę przede wszystkim na treść, pozostawiając specjalistom problemy bezpośredniego autorstwa i datowanie poszczególnych wypowiedzi.

Królestwo Boże według św. Pawła

Apostoł Narodów charakteryzuje królestwo Boże – podobnie jak jego Mistrz – zarówno przez podawanie jego cech, jak też mówiąc, czym ono nie jest albo kto nie może go osiągnąć. Zwykle są to, jak w charakterystycznych dla stylu semickiego wypowiedziach stosujących paralelizm antytetyczny, zestawienia cech negatywnych i pozytywnych. Tak jest w cytowanym w tytule zdaniu oraz w kolejnych sformułowaniach.

Zdanie: „Królestwo Boże (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) – to nie sprawa tego, co się je i pije, ale to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym” (Rz 14, 17) stanowi część pouczenia o wzajemnym szacunku, tolerancji w sprawie spożywania pokarmów ofiarowanych bożkom pogańskim, dostępnych w ogólnej sprzedaży. Szerzej rozważymy jego treść w następnych punktach, zwracając uwagę na nowość życia chrześcijan, potrzebę porzucenia dotychczasowych przyzwyczajzeń oraz wymienione cechy nowego życia.

W Pierwszym Liście do Koryntian pisze: „Albowiem nie w słowie, lecz w mocy przejawia się królestwo Boże” (1 Kor 4, 20). Apostoł mówi w związku z zarzutami przeciwników poddających w wątpliwość jego autorytet. Poprzedni werset brzmi: „Otóż właśnie przybędę wkrótce, jeśli taka będzie wola Pana, i będę zważał nie na słowa tych, co się unoszą pychą, ale [zobaczę], co mogą uczynić” (w. 19). Analogiczne pouczenia są w Listach św. Jakuba: „Wprowadzajcie zaś słowo w czyn, a nie bądźcie tylko słuchaczami oszukującymi samych siebie.²³ Jeżeli bowiem ktoś przysłuchuje się tylko słowu, a nie wypełnia go, podobny jest do człowieka oglądającego w lustrze swe naturalne odbicie” (1, 22n)⁴ oraz w Pierwszym Liście św. Jana:

⁴ Por. J. Kozyra, *List św. Jakuba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011, s. 112–114 (NKB.NT, XVI); F. Mussner, *Die Jakobusbriefe*, Freiburg–Basel–Wien³1975, s. 104–107 (HTKNT, XIII, 1); F. Gryglewicz, *Listy Katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959, s. 72n (PSNT, XI); L.T. Johnson, *The Letter of James. A New*

„Dzieci, nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą!” (1 J 3, 18)⁵. O przynależności do królestwa Bożego świadczą nie piękne czy robiące wrażenie pełnych mocy słowa, ale postępowanie człowieka zgodne z Bożą nauką i Bożymi wymaganiami.

Pierwszy List do Koryntian zawiera także katalog występków, z których adresaci zostali uwolnieni przez ofiarę Chrystusa i chrzest: „Czyż nie wiecie, że niesprawiedliwi nie posiadają królestwa Bożego? Nie łudźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy, ani rozwiązli, ani mężczyźni współżyjący ze sobą,¹⁰ ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdierycy nie odziedziczą królestwa Bożego.¹¹ A takimi byli niektórzy z was. Lecz zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego” (1 Kor 6, 9–11). Ludzie niesprawiedliwi, których wady, czyny i postawy Apostoł wylicza, nie osiągną Bożego królestwa. Ale jeśli nawet dawniej się ich dopuszczali i odczuwają pokusy, by do nich wracać, mogą je przezwyciężyć dzięki Bożej łasce płynącej z chrztu.

W przedostatnim rozdziale Listu, w związku z nauką o zmartwychwstaniu, św. Paweł pisze: „Zapewniam was, bracia, że ciało i krew nie mogą posiadać królestwa Bożego i że to, co zniszczalne, nie może mieć dziedzictwa w tym, co niezniszczalne” (1 Kor 15, 50). Pozostawanie na poziomie naturalnym nie wystarczy, by osiągnąć Boże królestwo i uczestniczyć w przyszłym, niezniszczalnym szczęściu⁶. Trzeba się otworzyć na Boże światło i moc, jak św. Piotr, po którego wyznaniu pod Cezareą Filipową Pan Jezus

Translation with Introduction and Commentary, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland 1995, s. 206–208 (AB, 37A); B. Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude. Introduction, Translation and Notes*, Garden City, New York ²⁹1980, s. 34 (AB, 37); M. Dibelius, *James. A Commentary on the Epistle of James*, rev. H. Greeven, transl. M. A. Williams, Philadelphia ²1981, s. 114n (Hermeneia); R.P. Martin, *James*, Waco, Texas 1988, s. 48–50 (WBC, 48).

⁵ Por. F. Gryglewicz, *Listy Katolickie...*, dz. cyt., s. 399n; R. Schnackeburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg–Basel–Wien ³1965, s. 201 (HTKNT, XIII, 3); R.E. Brown, *The Epistles of John. A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City, New York 1983, s. 451–453 (AB, 30); G. Strecker, *The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2 and 3 John*, transl. L.M. Maloney, ed. H. Attridge, Minneapolis 1996, s. 118n (Hermeneia).

⁶ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1965, s. 177, 185, 284n (PŚNT, VII); C.K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London ²1973, s. 118n, 140–143, 379n (Black’s New Testament Commentaries); M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 201n, 222–225, 500 (NKB.NT, VII); W.F. Orr, J.A. Walther,

powiedział: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie” (Mt 16, 17)⁷.

W Liście do Galatów o królestwie Bożym jest mowa znów o katalogu występków. Ci, którzy się ich dopuszczają, nie odziedziczą go, choć jako chrześcijanie, przybrane dzieci Boże, mieliby prawo do tego dziedzictwa (por. Ga 4, 4–7), jeśliby godnie postępowali: „Jest zaś rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie,²⁰ bałwochwalstwo, czary, nienawiść, spory, zawiść, gniewy, pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy,²¹ zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne. Co do nich zapowiadam wam, jak to już zapowiedziałem: ci, którzy się takich rzeczy dopuszczają, królestwa Bożego nie odziedziczą” (Ga 5, 19–21)⁸.

Również w Liście do Efezjan wyliczani są ludzie dopuszczający się poważnych występków, którzy nie mogą liczyć na udział w królestwie Boga i Chrystusa: „O tym bowiem bądźcie przekonani, że żaden rozpustnik ani nieczysty, ani chciwiec – to jest bałwochwalca – nie ma dziedzictwa w królestwie Chrystusa i Boga” (Ef 5, 5). Ważne jest zestawienie Boga i Jego Syna – Jezusa Chrystusa, do których należy królestwo, oraz określenia prawa do niego jako do dziedzictwa, jak w Ga 5, 21⁹.

I Corinthians. A New Translation, Introduction with a Study of the Life of Paul, Notes, and Commentary, Garden City, New York 1976, s. 179, 199–201, 349–352 (AB, 32).

⁷ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 248 (PŚNT, III, 1); A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 14 – 28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2008, s. 125n, (NKB.NT, I, 2); J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium, 2. Teil, Kommentar zu Kap. 14, 1 – 28, 20 und Einleitungsfragen*, Freiburg–Basel–Wien 1988, s. 60n (HTKNT, I, 2); L. Sabourin, *The Gospel according to St. Matthew, Volume Two. Commentary 7: 28 – 28: 20*, Bombay 1983, s. 671n; D.J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, Collegeville, Minnesota 1991, s. 247, 250n (SPS, 1).

⁸ Por. E. Szymanek, *List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1978, s. 111 (PŚNT, VI, 2); F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg–Basel–Wien³1977, s. 379–384 (HTKNT, IX); F.J. Matera, *Galatians*, Collegeville, Minnesota 1992, s. 226, 200–202, 207–210, (SPS, 9); A. Viard, *Saint Paul, Épitre aux Galates*, Paris 1964, s. 115–117 (Sources Bibliques).

⁹ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian – Do Kolosan – Do Filemona – Do Efezjan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, s. 469n (PŚNT, VIII); J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, Freiburg–Basel–Wien²1977, s. 248n (HTKNT X, 2); M. Barth, *Ephesians, Ephesians 4 – 6. Translation and Commentary on Chapters 4–6*, Garden City, New York 1974, s. 563–565, 586, 594 (AB, 34A); R. Mazur, *La retorica della Lettera agli Efesini*, Milano, Jerusalem 2010, s. 277–280.

W Liście do Kolosan jest zachęta do radosnego dziękowania Bogu za zbawcze dzieło Chrystusa, którego następstwa to odpuszczenie grzechów i udział w Jego królestwie: „Z radością ¹² dziękujcie Ojcu, który was uzdolnił do uczestnictwa w dziele świętych w światłości. ¹³ On to uwolnił nas spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna, ¹⁴ w którym mamy odkupienie – odpuszczenie grzechów” (Kol 1, 11–14; królestwo Syna).

Wśród pozdrowień kończących List Autor stwierdza, że wymienieni współpracownicy razem z nim działają dla królestwa Bożego: „Pozdrawia was Arystarch, mój współwięzień, i Marek, kuzyn Barnaby, co do którego otrzymaliście zlecenia: przyjmijcie go, jeśli do was przybędzie – ¹¹ i Jezus, zwany Justusem. Ci, będąc z Żydów, są jedynymi współpracownikami dla [sprawy] królestwa Bożego, którzy stali się dla mnie pociechą” (Kol 4, 10n)¹⁰.

W Pierwszym Liście do Tesaloniczan św. Paweł wzywa adresatów, by postępowali w sposób godny Boga wzywającego ich do swego królestwa i chwały: „Przecież wiecie, żeśmy każdego z was – jak ojciec swe dzieci – prosili, zachęcali i zaklinali, ¹² abyście postępowali w sposób godny Boga, który was wzywa do swego królestwa i chwały” (1 Tes 2, 11n)¹¹.

Praca apostołska i cierpliwe znoszenie prześladowań zmierzają do odpowiedniego przygotowania wiernych do udziału w królestwie Bożym: „My sami chlubimy się wami w Kościołach Bożych z powodu waszej cierpliwości i wiary we wszystkich waszych prześladowaniach i uciskach, które znosicie. ⁵ Są one zapowiedzią sprawiedliwego sądu Boga; celem jego jest uznanie was za godnych królestwa Bożego, dla którego też cierpicie” (2 Tes 1, 4n)¹².

¹⁰ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła...*, dz. cyt., s. 219–224, 302n; B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006, s. 177–188, 351–354 (NKB.NT, XII); J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1980, s. 43–51, 237–239 (HTKNT, X,1); M. Barth, H. Blanke, *Colossians. A New Translation with Introduction and Commentary*, transl. A.B. Beck, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland 1994, s. 180–193, 478–482 (AB, 34B); P.T. O’Brien, *Colossians, Philemon*, Milton Keynes, England 1987, s. 23–30, 248–251 (WBC, 44).

¹¹ Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 146–148 (PŚNT, IX); M. Bednarz, *1 – 2 List do Tesaloniczan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2007, s. 172–181 (NKB.NT, XIII); E.J. Richard, *First and Second Thessalonians*, Collegeville, Minnesota 1995, s. 85n, 104–107 (SPS, 11).

¹² Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie...*, dz. cyt., s. 210–213; M. Bednarz, *1 – 2 List do Tesaloniczan...*, dz. cyt., s. 457–467; E.J. Richard, *First and Second Thessalonians...*, dz. cyt., s. 303–305, 314–322.

W Drugim Liście do Tymoteusza adresat jest wzywany do gorliwości w pracy apostołskiej przez pamięć na godność Boga i Chrystusa, przyszłego sędziego, który przybędzie w chwale, by Jego królestwo ukazało się w pełni: „Zaklinam cię na Boga i Chrystusa Jezusa, który będzie sądził żywych i umarłych, oraz na Jego pojawienie się i na Jego królestwo: ² głoś naukę, nastawaj w porę i nie w porę, wykazuj błęd, napominaj, podnoś na duchu z całą cierpliwością w każdym nauczaniu” (2 Tm 4, 1n).

W zakończeniu Autor wyraża nadzieję, że Bóg ustrzeże go do końca i przyjmie do swego królestwa: „Wybawi mnie Pan od wszelkiego złego czynu i ocali mnie, przyjmując do swego królestwa niebieskiego” (2 Tm 4, 18)¹³.

Powyższe zestawienie tekstów pokazuje, że dla św. Pawła – podobnie jak w Ewangeliach – królestwo Boże to nadprzyrodzona rzeczywistość rozpoczynająca się już tu na ziemi. Wiara w zbawcze dzieło Chrystusa, chrzest i wynikający z niego sposób życia ludzi decyduje, czy będą do niego należeli. Ostatecznie przynależność do niego jest łaską Bożą, ale jeśli człowiek stara się żyć zgodnie z Bożymi wymaganiami, może ufać, że Bóg przyjmie go do swego królestwa.

Królestwo Boże – to nie sprawa tego, co się je i pije

W rozważanych wyżej tekstach wymieniono szereg poważnych wykroczeń uniemożliwiających udział w Bożym królestwie. Cytat stanowiący tytuł i motto opracowania jest częścią pouczenia, jak powinni się do siebie odnosić członkowie wspólnot młodego Kościoła wywodzący się z różnych tradycji, narodów i klas społecznych. Konkretny problem powodujący podziały to spożywanie mięsa z ofiar składanych bożkom pogańskim, które było powszechnie dostępne. Co prawda na zebraniu apostołów i przywódców w Jerozolimie zwanym pierwszym soborem wśród czterech wymagań stawianych wiernym nawróconym z pogaństwa był zakaz spożywania

¹³ Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie...*, dz. cyt., s. 442n, 450n; L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Zweiter Timotheusbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 153–156, 180–182 (HTKNT, XI,2/); S. Hareźga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018, s. 484–486, 489–491, 511–513 (NKB.NT XIV); M. Dibelius, H. Conzelmann, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, transl. Ph. Buttolph, A. Yarbrow, Philadelphia 1984, s. 120, 124 (Hermeneia).

mięsa złożonego w ofierze (Dz 15, 29)¹⁴, ale co innego jest uczestniczyć w pogańskim obrzędzie, a co innego w czasie normalnego posiłku spożywać mięso, które nabyto podobnie, jak można było nabyć każde inne, bez zamiaru wchodzenia w jedność z tymi, którzy takie ofiary składają, lub z samymi pogańskimi bóstwami.

Dlatego św. Paweł uczy chrześcijan w Rzymie: „Przestańmy więc wyrokować jedni o drugich. A raczej tak oszczędźcie, by nie dawać bratu sposobności do upadku lub zgorzenia.¹⁴ Wiem i przekonany jestem w Panu Jezusie, że nie ma niczego, co by samo przez się było nieczyste, a jest nieczyste tylko dla tego, kto je uważa za nieczyste.¹⁵ Gdy więc stanowiskiem w sprawie pokarmów zasmucasz swego brata, nie postępujesz zgodnie z miłością. Tym swoim [stanowiskiem w sprawie] pokarmów nie narażaj na zgubę tego, za którego umarł Chrystus.¹⁶ Niech więc posiadane przez was dobro nie stanie się sposobnością do bluźnierstwa!¹⁷ Bo królestwo Boże (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) – to nie sprawa tego, co się je i pije, ale to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym.¹⁸ A kto w taki sposób służy Chrystusowi, ten podoba się Bogu i ma uznanie u ludzi.¹⁹ Starajmy się więc o to, co służy sprawie pokoju i wzajemnemu zbudowaniu.²⁰ Nie burz dzieła Bożego ze względu na pokarmy. Wprawdzie każda rzecz jest czysta, stałaby się jednak zła, jeśliby człowiek, spożywając ją, dawał przez to zgorzenie.²¹ Dobrą jest rzeczą nie jeść mięsa i nie pić wina, i nie czynić niczego, co twego brata razi, «gorszy albo osłabia». ²² A swoje własne przekonanie zachowaj dla siebie przed Bogiem. Szczęśliwy ten, kto w postanowieniach siebie samego nie potępia.²³ Kto bowiem spożywa pokarmy, mając przy tym wątpliwości, ten potępia samego siebie, bo nie postępuje zgodnie z przekonaniem. Wszystko bowiem, co się czyni niezgodnie z przekonaniem, jest grzechem” (Rz 14, 13–23)¹⁵.

¹⁴ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1961, s. 359n, 521n (PŚNT, V); L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, Collegeville, Minnesota 1992, s. 277 (SPS, 5); G. Schneider, *Die Apostelgeschichte, II. Teil, Kommentar zu Kap. 9, 1 – 28, 31*, Freiburg–Basel–Wien 1982, s. 187 (HTKNT, V, 2); J. Munck, *The Acts of the Apostles. Introduction, Translation and Notes*, Garden City, New York 1967, s. 143 (AB, 31).

¹⁵ Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1978, s. 264–269 (PŚNT, VI, 1); H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1977, s. 412–418 (HTKNT, VI); B. Byrne, *Romans*, Collegeville, Minnesota 1996, s. 415–423 (SPS, 6); C.K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans*,

Jeżeli natomiast ktoś ostrzeże przed spożywaniem mięsa pochodzącego z ofiar pogańskich, lepiej się od niego powstrzymać ze względu na słabe sumienie tego, kto ma jeszcze wątpliwości, czy taki posiłek nie jest łączeniem się z pogańskim bóstwem (por. 1 Kor 8, 1–13; 10, 18–11, 1)¹⁶. Trzeba się starać nie urażać nikogo.

Nauka o czystości pokarmów jest zastosowaniem Chrystusowego pouczenia skierowanego do faryzeuszów zwracających przesadną uwagę na czystość rytualną spożywanych pokarmów: „Potem przywołał znowu tłum do siebie i rzekł do niego: «Słuchajcie Mnie, wszyscy, i zrozumcie! ¹⁵ Nic nie wchodzi z zewnątrz w człowieka, co mogłoby uczynić go nieczystym; lecz to, co wychodzi z człowieka, to czyni człowieka nieczystym. ¹⁶ Kto ma uszy do słuchania, niechaj słucha!» ¹⁷ Gdy się oddalił od tłumu i wszedł do domu, uczniowie pytali Go o tę przypowieść. ¹⁸ Odpowiedział im: «I wy tak niepojętni jesteście? Nie rozumiecie, że nic z tego, co z zewnątrz wchodzi w człowieka, nie może uczynić go nieczystym; ¹⁹ bo nie wchodzi do jego serca, lecz do żołądka, i zostaje wydalone na zewnątrz». Tak uznał wszystkie potrawy za czyste. ²⁰ I mówił dalej: «Co wychodzi z człowieka, to czyni go nieczystym. ²¹ Z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, nierząd, kradzieże, zabójstwa, ²² cudzołóstwa, chciwość, przewrotność, podstęp, wyuzdanie, zazdrość, obelgi, pycha, głupota. ²³ Całe to zło z wnętrza pochodzi i czyni człowieka nieczystym»” (Mk 7, 14–23; por. Mt 15, 10–20)¹⁷.

London 1971, s. 262–267 (Black’s New Testament Commentaries); J.A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland 1993, s. 695–701 (AB, 33); R. Baulès, *L’Évangile puissance de Dieu. Commentaire de l’épître aux Romains*, Paris 1968, s. 283–291 (LD, 53).

¹⁶ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 276–287, 330–346; C.K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians...*, dz. cyt., s. 188–197, 235–246; E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 206–210, 226–228; W.F. Orr, J.A. Walther, *1 Corinthians...*, dz. cyt., s. 227–235, 250–257; J. Stępień, *Teologia św. Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 59n.

¹⁷ Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka...*, dz. cyt., s. 193n; R. Pesch, *Das Markusevangelium, 1 Teil...*, dz. cyt., s. 377–384; C.S. Mann, *Mark...*, dz. cyt., s. 315–318; A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka, rozdziały 1, 1–8, 26...*, dz. cyt., s. 422–432; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza...*, dz. cyt., s. 238–240; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 14–28...*, dz. cyt., s. 75–81; J. Gnilk, *Das Matthäusevangelium, 2. Teil...*, dz. cyt., s. 24–27.

Podobne pouczenie o względnej wartości dawnych religijnych zwyczajów żydowskich i pogańskich jest w Liście do Kolosan:

„Niechaj więc nikt was nie osądza z powodu jedzenia i picia, bądź w sprawie święta czy nowiu, czy szabat. ¹⁷ Są to tylko cienie spraw przyszych, a rzeczywistość należy do Chrystusa. ¹⁸ Niechaj was nikt nie pozbawia prawa do nagrody, [sam będąc] zamiłowany w unізianiu siebie i w przesadnym kulcie aniołów, zgłębiając to, co ujrzał. Taki [człowiek], bez powodu nadęty pychą, z powodu zmysłowego swego sposobu myślenia, ¹⁹ nie trzyma się mocno Głowy – [to jest Tego], z którego całe Ciało, zaopatrywane i utrzymywane w całości dzięki wiążącym połączeniom członków, rozrasta się Bożym wzrostem. ²⁰ Jeśli razem z Chrystusem umarliście dla „żywiółów świata”, to dlaczego – jak gdyby żyjąc [jeszcze] w świecie – dajecie sobie narzucać nakazy: ²¹ «Nie bierz ani nie kosztuj, ani nie dotykaj...!» ²² A przecież wszystko to dotyczy rzeczy [przeznaczonych] do zniszczenia przez spożycie – [owe przepisy] *zgodnie z nakazami i naukami ludzkimi*. ²³ Przepisy te mają pozór mądrości dzięki wymyślonemu kultowi, unізianiu siebie i surowości – w odnoszeniu się do ciała, nie dzięki jakimś względóm dla zadośćuczynienia ciała. (3)¹ Jeśli więc razem z Chrystusem powstaliście z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus, *zasiadający po prawicy Boga*. ² Dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi. ³ Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu. ⁴ Gdy się ukaże Chrystus, nasze Życie, wtedy i wy razem z Nim ukażecie się w chwale” (Kol 2, 16 – 3, 4)¹⁸.

W Pierwszym Liście do Tymoteusza mocna przestroga ostrzega przed błędnowiercami narzucającymi różne ograniczenia, między innymi odnoszące się do pokarmów:

„Duch zaś otwarcie mówi, że w czasach ostatecznych niektórzy odstąpią od wiary, skłaniając się ku duchom zwodniczym i ku naukom demonów. ² [Stanie się to] przez takich, którzy obłudnie kłamią, mając własne sumienie napiętnowane. ³ Zabraniają oni wchodzić w związki małżeńskie, [nakazują] powstrzymywać się od pokarmów, które Bóg stworzył, aby je przyjmowali z dziękczynieniem wierzący i ci, którzy poznali prawdę. ⁴ Bo wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre, i niczego, co jest spożywa-

¹⁸ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła...*, dz. cyt., s. 272–280; B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan...*, dz. cyt., s. 275–301; J. Gnilha, *Der Kolosserbrief...*, dz. cyt., s. 144–177; M. Barth, H. Blanke, *Colossians...*, dz. cyt., s. 336–362, 392–398; P.T. O’Brien, *Colossians, Philemon...*, dz. cyt., s. 135–172.

ne z dziękczynieniem, nie należy odrzucać.⁵ Staje się bowiem uswięcone przez słowo Boże i przez modlitwę” (1 Tm 4, 1–5)¹⁹.

Dojrzały chrześcijanin w duchu wolności korzysta ze wszystkiego, czym dysponuje, ale stara się życzliwie odnosić do słabszych braci, by budować pokój, wzajemny szacunek i życzliwość. Dostrzega dobre intencje innych, zgodnie z pouczeniem Apostoła:

„A tego, który jest słaby w wierze, przygarniajcie życzliwie, bez spierania się o poglądy.² Jeden jest zdania, że można jeść wszystko, drugi, słaby, jada tylko jarzyny.³ Ten kto jada [wszystko], niech nie pogardza tym, który nie [wszystko] jada, a ten, który nie je, niech nie potępia tego, który je; bo Bóg go łaskawie przygarnął.⁴ Kim jesteś ty, co się odważasz sądzić cudzego sługę? To, czy on stoi, czy upada, jest rzeczą jego Pana. Ostoi się zresztą, bo jego Pan ma moc utrzymać go na nogach.⁵ Jeden czyni różnicę między poszczególnymi dniami, drugi zaś uważa wszystkie za równe: niech się każdy trzyma swego przekonania.⁶ Kto przestrzega pewnych dni, przestrzega ich dla Pana, a kto jada wszystko – jada dla Pana. Bogu przecież składa dzięki. A kto nie jada wszystkiego – nie jada ze względu na Pana, i on również dzięki składa Bogu.⁷ Nikt zaś z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie:⁸ jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc, i w śmierci należymy do Pana.⁹ Po to bowiem Chrystus umarł i powrócił do życia, by zapanować tak nad umarłymi, jak nad żywymi.¹⁰ Dlaczego więc ty potępiasz swego brata? Albo dlaczego gardzisz swoim bratem? Wszyscy przecież staniemy przed trybunałem Boga.¹¹ Napisane jest bowiem:

Na moje życie – mówi Pan – przede Mną zegniesz się wszelkie kolano,

a każdy język wielbić będzie Boga.

¹² Tak więc każdy z nas o sobie samym zda sprawę Bogu” (Rz 14, 1–12)²⁰.

¹⁹ Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie...*, dz. cyt., s. 350–352; L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1994, s. 171–186 (HTKNT, XI, 2/); M. Dibelius, H. Conzelmann, *A Commentary on the Pastoral Epistles...*, dz. cyt., s. 64–67.

²⁰ Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 259–264; H. Schlier, *Der Römerbrief...*, dz. cyt., s. 402–412; C.K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans...*, dz. cyt.,

Królestwo Boże to więz człowieka z Bogiem, pragnienie, by odpowiednio postępować. Ważna jest wewnętrzna intencja, którą inni powinni właściwie odczytać i uszanować, a nie przeceniać zewnętrzne formy, by nie cofać się na pozycje podobne do zajmowanych przez faryzeuszów zwalczających Chrystusa, bo uzdrawiał w szabat i nie przywiązywał przesadnej wagi do przepisów o czystości rytualnej. Sam Bóg oceni i sprawiedliwie osądzi każdego człowieka – ludzie powinni starać się o coraz lepsze wzajemne zrozumienie i szanować odmiennosc w sprawach mniejszej wagi.

Sprawiedliwość, pokój i radość jako cechy królestwa Bożego

Po określeniu, czym nie jest królestwo Boże, św. Paweł wymienił trzy jego cechy: sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym (δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ)” (Rz 14, 17). Rozważymy je na podstawie jego tekstów oraz analogicznych wypowiedzi innych autorów Nowego Testamentu, przygotowanych przez naukę Pierwszego Przymierza.

Nauka św. Pawła o sprawiedliwości i usprawiedliwieniu to komentarz do słów Jezusa z Kazania na górze: „Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 5, 20). Sprawiedliwość Jego uczniów musi być inna, większa niż sprawiedliwość ówczesnych autorytetów religijnych i moralnych w Izraelu. Wypełnianie szczegółowych przepisów, zwłaszcza zwyczajów rozwiniętych w Izraelu po powrocie z niewoli babilońskiej, opartych na zewnętrznej interpretacji Prawa Mojżeszowego, nie jest rzeczywistym wypełnianiem woli Bożej i jedynym możliwym wyrazem wierności wobec Niego.

Apostoł Narodów uczy: „Nie ci bowiem, którzy przysłuchują się czytaniu Prawa, są sprawiedliwi wobec Boga, ale ci, którzy Prawo wypełniają, będą usprawiedliwieni” (Rz 2, 13). Nie wystarczy sama znajomość Prawa, trzeba je wypełniać zgodnie z jego duchem, prawdziwym celem i znaczeniem, które ukazał Chrystus. On przypomniał, że szczegółowe postanowienia pokazują, w jaki sposób praktykować najwyższe Prawo miłości²¹.

s. 256–261; B. Byrne, *Romans...*, dz. cyt., s. 403–414; J.A. Fitzmyer, *Romans...*, dz. cyt., s. 686–694; R. Baulès, *L'Évangile puissance de Dieu...*, dz. cyt., s. 283–287.

²¹ Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 103; H. Schlier, *Der Römerbrief...*, dz. cyt., s. 77; C.K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans...*, dz. cyt., s. 49–

Dalej św. Paweł uczy:

„Dzięki uczynom wymaganym przez Prawo żaden człowiek nie może dostać usprawiedliwienia w Jego *oczach*. Przez Prawo bowiem jest tylko większa znajomość grzechu.²¹ Ale teraz jawną się stała sprawiedliwość Boża niezależna od Prawa, poświadczona przez Prawo i Proroków.²² Jest to sprawiedliwość Boża [dostępna] dzięki wierze w Jezusa Chrystusa dla wszystkich, którzy wierzą. Bo nie ma tu różnicy:²³ Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej,²⁴ a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie.²⁵ Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlągnięcia dzięki wierze mocą Jego krwi. Chciał przez to wykazać, że sprawiedliwość Jego względem grzechów popełnionych dawniej – za dni cierpliwości Bożej – wyrażała się²⁶ w odpuszczaniu ich po to, by ujawnić w obecnym czasie Jego sprawiedliwość, i [aby pokazać], że On sam jest sprawiedliwy i usprawiedliwia każdego, który żyje dzięki wierze w Jezusa.²⁷ Gdzież więc podstawa do chlubienia się? Została uchylona. Przez jakie prawo? Czy przez prawo uczynków? Nie, przez prawo wiary.²⁸ Sądźmy bowiem, że człowiek osiąga usprawiedliwienie na podstawie wiary, niezależnie od pełnienia uczynków wymaganych przez Prawo.²⁹ Bo czyż Bóg jest Bogiem jedynie Żydów? Czy nie również i pogan? Na pewno również i pogan.³⁰ Przecież jeden jest tylko Bóg, który usprawiedliwi obrzezanego przez wiarę, a nieobrzezanego – dzięki wierze.³¹ Czy więc przez wiarę obalamy Prawo? Żadną miarą! Tylko Prawo właściwie ustawiamy” (Rz 3, 20–31).

Bóg, jedyny Sprawiedliwy, uznaje za sprawiedliwych ludzi nie na podstawie wypełniania szczegółowych przepisów, lecz dzięki ich wierze w zbawcze dzieło Chrystusa, potwierdzanej całym życiem²².

Sprawiedliwość Boża, czyli Jego dzieło, oraz zasady dobrego postępowania objawiają się przez Ewangelię, Dobrą Nowinę o Jezusie, a także podstawę życia tych, którzy w Niego wierzą: „Bo ja nie wstydę się Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego,

51; B. Byrne, *Romans...*, dz. cyt., s. 92; J.A. Fitzmyer, *Romans...*, dz. cyt., s. 308n; R. Baulès, *L'Évangile puissance de Dieu...*, dz. cyt., s. 101n.

²² Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 115–122; H. Schlier, *Der Römerbrief...*, dz. cyt., s. 100–118; C.K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans...*, dz. cyt., s. 70–84; B. Byrne, *Romans...*, dz. cyt., s. 120–140; J.A. Fitzmyer, *Romans...*, dz. cyt., s. 337–368; R. Baulès, *L'Évangile puissance de Dieu...*, dz. cyt., s. 113–161.

najpierw dla Żyda, potem dla Greka.¹⁷ W niej bowiem objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi, jak jest napisane: *a sprawiedliwy żyć będzie dzięki wierze*” (Rz 1, 16n)²³.

Odpowiedzią człowieka na Boży dar usprawiedliwienia ma być zachowywanie pokoju z Bogiem, czyli pełnienie Jego woli:

„Dostąpiwszy więc usprawiedliwienia dzięki wierze, zachowajmy pokój z Bogiem przez Pana naszego, Jezusa Chrystusa;² dzięki Niemu uzyskaliśmy na podstawie wiary dostęp do tej łaski, w której trwamy, i chlubimy się nadzieją chwały Bożej.³ Ale nie tylko [tym], lecz chlubimy się także z ucisków, wiedząc, że ucisk wyrabia wytrwałość,⁴ a wytrwałość – wypróbowaną cnotę, wypróbowana zaś cnota – nadzieję.⁵ A nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany⁶ Chrystus bowiem umarł za nas, jako za grzeszników w oznaczonym czasie, gdyśmy «jeszcze» byli bezsilni.⁷ A [nawet] za człowieka sprawiedliwego podejmuje się ktoś umrzeć tylko z największą trudnością. Chociaż może jeszcze za człowieka życzliwego odważyłby się ktoś ponieść śmierć.⁸ Bóg zaś okazuje nam swoją miłość [właśnie] przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami.⁹ Tym bardziej więc będziemy przez Niego zachowani od karzącego gniewu, gdy teraz przez krew Jego zostaliśmy usprawiedliwieni.¹⁰ Jeżeli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, to tym bardziej, będąc już pojednanymi, dostąpimy zbawienia przez Jego życie.¹¹ I nie tylko to – ale i chlubić się możemy w Bogu przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez którego teraz uzyskaliśmy pojednanie” (Rz 5, 1–11).

„I nie tak samo ma się rzecz z tym darem, jak ze [skutkiem grzechu spowodowanym przez] jednego grzeszącego. Gdy bowiem jeden tylko grzech przynosi wyrok potępiający, to łaska przynosi usprawiedliwienie ze wszystkich grzechów.¹⁷ Jeżeli bowiem przez przestępstwo jednego śmierć zakrólowała z powodu jego jednego, to o ileż bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, królować będą w życiu

²³ Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 86–89; H. Schlier, *Der Römerbrief...*, dz. cyt., s. 42–46; C.K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans...*, dz. cyt., s. 27–31; B. Byrne, *Romans...*, dz. cyt., s. 56–61; J.A. Fitzmyer, *Romans...*, dz. cyt., s. 255–265; R. Baulès, *L'Évangile puissance de Dieu...*, dz. cyt., s. 61–75; S. Witkowski, *Rz 1, 16–17 jako główna teza Listu do Rzymian*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 59 (2006), s. 97–104; T. Jelonek, *Teologia biblijna*, Kraków 2011, s. 376–379.

z powodu Jednego – Jezusa Chrystusa.¹⁸ A zatem, jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie.¹⁹ Albowiem jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi. Natomiast Prawo weszło, niestety, po to, by przestępstwo jeszcze bardziej się wzmogło. Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska,²¹ aby jak grzech zaznaczył swoje królowanie śmiercią, tak łaska przejawiała swe królowanie poprzez sprawiedliwość, wiodącą do życia wiecznego przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego” (Rz 5, 16–21)²⁴.

Świadomość otrzymanej na mocy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa łaski usprawiedliwienia ma prowadzić do zerwania z grzechem i świadomej służby Bogu:

„Nie oddawajcie też członków waszych jako broni nieprawości na służbę grzechowi, ale oddajcie się na służbę Bogu jako ci, którzy ze śmierci przeszli do życia, i członki wasze oddajcie jako broń sprawiedliwości na służbę Bogu.¹⁴ Albowiem grzech nie powinien nad wami panować, skoro nie jesteście poddani Prawu, lecz łasce.¹⁵ Jaki stąd wniosek? Czy mamy dalej grzeszyć, dlatego że nie jesteśmy już poddani Prawu, lecz łasce? Żadną miarą!¹⁶ Czyż nie wiecie, że jeśli wydajecie samych siebie jako niewolników na posłuszeństwo, jesteście niewolnikami tego, komu jesteście posłuszni: bądź [niewolnikami] grzechu, [co wiedzie] do śmierci, bądź posłuszeństwa, [co wiedzie] do sprawiedliwości?¹⁷ Dzięki jednak niech będą Bogu za to, że gdy byliście niewolnikami grzechu, daliście z serca posłuch nakazom tego nauczania, któremu was poddano,¹⁸ a uwolnieni od grzechu oddaliście się w niewolę sprawiedliwości.¹⁹ Ze względu na przyrodzoną waszą słabość posługujecie się porównaniem wziętym z ludzkich stosunków: jak oddawaliście członki wasze na służbę nieczystości i nieprawości, pograżając się w nieprawość, tak teraz wydajcie członki wasze na służbę sprawiedliwości, dla uświęcenia.²⁰ Kiedy bowiem byliście niewolnikami grzechu, byliście wolni od

²⁴ Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 129–136, 140–143; H. Schlier, *Der Römerbrief...*, dz. cyt., s. 135, 139–157, 169–178; K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 103–106, 150–164; C.K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans...*, dz. cyt., s. 99–109, 114–119; B. Byrne, *Romans...*, dz. cyt., s. 146–151, 161n, 164–171, 179–187; J.A. Fitzmyer, *Romans...*, dz. cyt., s. 389n, 394–402, 419–423; R. Baulès, *L'Évangile puissance de Dieu...*, dz. cyt., s. 157–180.

służby sprawiedliwości.²¹ Jakież jednak pożytek mieliście wówczas z tych czynów, których się teraz wstydzicie? Przecież końcem ich jest śmierć.²² Teraz zaś, po wyzwoleniu z grzechu i oddaniu się na służbę Bogu, jako owoc zbieracie uświęcenie. A końcem tego – życie wieczne.²³ Albowiem zapłatą za grzech jest śmierć, a łaska przez Boga dana – to życie wieczne w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 6, 13–23)²⁵.

Boży pokój (𐤒𐤓𐤕 – šālôm) w Starym Testamencie jest darem Boga ściśle związanym z wiernością Przymierza zawartemu między Bogiem a Izraelem (por. Ps 85)²⁶. Jest on również treścią obietnic mesjańskich przekazywanych za pośrednictwem proroków. Pokój pochodzący od Boga przeciwstawiony jest fałszywemu pokojowi, który głosili fałszywi prorocy, uspokajając naród i władców pogrążonych w grzechach (por. 1 Krl 22, 27n; 2 Krn 18, 27n). Mesjasz będzie Księciem Pokoju (Iz 9, 5; por. Za 9, 9n), przyniesie pokój, który się nigdy nie skończy (Iz 9, 6), w przeciwieństwie do doczesnego ziemskiego pokoju, który zwykle jest zamącony groźbą wojny. On sam właśnie będzie pokojem (Mi 5, 4). Cała przyroda podda się wtedy człowiekowi, dwa oddzielone królestwa izraelskie i wszystkie narody dojdą do porozumienia i będą żyły w pokoju (por. Iz 2, 2–4n; 11, 1n; 32, 15–20; 65, 25).

Nadzieje świętych Pierwszego Przymierza urzeczywistniają się w Jezusie Chrystusie, który przez swoje ostateczne zwycięstwo nad grzechem umożliwił przyjście Bożego pokoju:

„On bowiem jest naszym pokojem. On, który obie części [ludzkości] uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość. W swym ciele¹⁵ pozbawił On mocy Prawo przykazań, wyrażone w zarządzeniach, aby z dwóch [rodzajów ludzi] stworzyć w sobie jednego nowego człowieka, wprowadzając pokój,¹⁶ i [w ten sposób] jednych, jak i drugich znów pojednać z Bogiem, w jednym Ciele przez krzyż, w sobie zadawszy śmierć

²⁵ Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 149–153; H. Schlier, *Der Römerbrief...*, dz. cyt., s. 202–213; C.K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans...*, dz. cyt., s. 128–134; B. Byrne, *Romans...*, dz. cyt., s. 194n, 198–207; J.A. Fitzmyer, *Romans...*, dz. cyt., s. 444–453; R. Baulès, *L'Évangile puissance de Dieu...*, dz. cyt., s. 181–187; H. Langhammer, *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985, s. 100n.

²⁶ Omawiając pokój i radość, wykorzystałem materiał z mojego opracowania *Związek miłości z Duchem Świętym w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Kraków 1993, s. 42–50 (Biblia dla Wszystkich).

wrogości.¹⁷ A przyszedłszy, *zwiastował pokój* wam, którzyście *daleko, i pokój tym, którzy są blisko*,¹⁸ bo przez Niego jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2, 14–18).

Jest to nawiązanie do Sdz 6, 24, gdzie *šālôm* jest przydomkiem samego Jahwe, oraz do Mi 5, 4 zapowiadającego Mesjasza, a przede wszystkim do Iz 57,19, gdzie *pokój* jest synonimem zbawienia. Wersety 15. i 16. mówią o pokoju, jaki nowy człowiek, stworzony w sobie przez Chrystusa i żyjący również w Jego wyznawcach, zachowuje z innymi ludźmi – także złączonymi z Chrystusem, od których dawniej oddzielał go mur wrogości. Użyta forma gramatyczna „wprowadzając pokój” (ποιῶν εἰρήνην – imiesłów czynny czasu teraźniejszego) wyraża równoczesność tej czynności ze stworzeniem nowego człowieka, przez co podkreśla znaczenie pokoju jako dobra, które ma stałe towarzyszyć życiu Kościoła, które jest ściśle związane z jego nowym stanem, należy do istoty tego stanu. Werset 16. mówi o pokoju z Bogiem, możliwym dzięki Chrystusowi, który znów pojednał obydwie rodzaje ludzi z Bogiem „w jednym Ciele przez krzyż, w sobie zadawszy śmierć wrogości” (2, 16; por. Rz 5, 1). Następnie ten pokój Chrystus zwiastował wszystkim członkom odkupionej ludzkości – i będącym daleko od Boga poganom, i Żydom, którzy, co prawda, byli blisko, ale dopiero przez Chrystusa mogli być w pełni pojednani z Bogiem²⁷.

Podobnie uczy List do Kolosan:

„Zechciał bowiem [Bóg], aby w Nim zamieszkała cała Pełnia 20 i aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża” (Kol 1, 19n)²⁸.

Św. Paweł w pozdrowieniach i zakończeniach swoich listów wymienia zazwyczaj pokój jako dar Boży (por. np. Rz 1, 7; 15, 13. 33; 1 Kor 1, 3; 2 Kor 1, 2; 13, 11; Ga 1, 3; 6, 16; Ef 1, 2; 6, 23; Flp 1, 2; 4, 7. 9; Kol 1, 2;

²⁷ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła...*, dz. cyt., s. 403–410; J. Gnilka, *Der Epheserbrief...*, dz. cyt., s. 138–147; M. Barth, *Ephesians, Ephesians 1–3. Introduction, Translation, and Commentary on Chapters 1–3*, New York 1974, s. 262–268, 291–314 (AB, 34); R. Mazur, *La retorica della Lettera agli Efesini...*, dz. cyt., s. 120–122.

²⁸ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła...*, dz. cyt., s. 233–239; B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan...*, dz. cyt., s. 207–216; J. Gnilka, *Der Kolosserbrief...*, dz. cyt., s. 71–76, 81–87; M. Barth, H. Blanke, *Colossians...*, dz. cyt., s. 210–218; P.T. O'Brien, *Colossians, Philemon...*, dz. cyt., s. 51–57.

1 Tes 5, 23; 2 Tes 1, 2; 3, 16; 1 Tm 1, 2; Tt 1, 4; Flm 3). W Liście do Galatów (5, 22) pokój jest jednym z owoców czy nazw owocu Ducha (obok radości), czyli formą wzajemnej miłości²⁹. Analogiczny katalog cnót jest w Kol 3, 12–17. W nim pokój Chrystusowy ma rządzić sercami wiernych, ponieważ zostali wezwani do tego pokoju w jednym Ciele (por. Kol 3, 15). Określenie „Chrystusowy pokój” oznacza taki stan duszy, jaki może dać tylko Chrystus (por. J 14, 27, gdzie jest on przeciwstawiony pokojowi tego świata).

Boży pokój przewyższa wszelką mądrość ludzkiego rozumienia (por. Flp 4, 7), trwa mimo ucisków (por. Rz 5, 1–5) – podobnie jak radość płynąca ze zjednoczenia z Bogiem, i promieniuje na innych ludzi, z którymi człowiek obdarowany Bożym pokojem się spotyka (por. 1 Kor 7, 15; Rz 12, 8; 2 Tm 2, 22). Na obecnym etapie dziejów zbawienia pokój wewnętrzny pomaga znosić wszystkie przeciwności: zarówno w osobistym życiu, jak i te, które dotyczą wiernych i cały Kościół ze względu na Chrystusa. Przez to wszystko przygotowują się oni do ostatecznego pokoju, który, tak jak na ziemi wiąże się ze zbawieniem i ze stanem ludzi żyjących w łączności z Bogiem, tak w niebie będzie elementem wiecznego szczęścia. Bóg pokoju, który wskrzesił z martwych Jezusa (por. Hbr 13, 20), pokona ostatecznie szatana (por. Rz 16, 20) – przeciwnika Boga i ludzi, wroga pokoju. Chrystus zmartwychwstały, udzielając swoim uczniom pokoju, udziela im też Ducha Świętego i władzy nad grzechem (J 20, 19–23), która jest udzielaniem Jego pokoju tym, którzy odwracają się od zła i chcą iść za Nim. Jeżeli Pan zastanie nas oczekujących Go w pokoju (por. 2 P 3, 14), jeżeli nasze życie było wiernym postępowaniem za tym, czego chce Duch, którego dążność prowadzi do życia i pokoju (por. Rz 8, 6), to wtedy Jego nieustanna obecność w niebie będzie dla wybranych źródłem niczym niezamąconego pokoju.

Dlatego trzeba starać się zachowywać pokój ze wszystkimi (por. Hbr 12, 14)³⁰, w ten sposób budując królestwo Boże na ziemi i przybliżając jego pełnię.

²⁹ Por. E. Szymanek, *List do Galatów...*, dz. cyt., s. 111n; F. Mussner, *Der Galaterbrief...*, dz. cyt., s. 384–387; F.J. Matera, *Galatians...*, dz. cyt., s. 202n, 210n; A. Viard, *Saint Paul, Épitre aux Galates...*, dz. cyt., s. 117n.

³⁰ Por. T.M. Dąbek, „*Starajcie się o pokój ze wszystkimi*” (Hbr 12, 14), w: *Słowo pojednania. Księga Pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Michała Czajkowskiego*, red. J. Warzecha, Warszawa 2004, s. 250–259 (Biblioteka „Więzi”) oraz

Objawienie się Boga człowiekowi, poznanie Jego darów jako Stwórcy i Odkupiciela, staje się dla ludzi źródłem wielkiej radości. Liczne Psalmi to hymny głoszące radość z Bożych dzieł (por. np. Ps 92, 5–7; 95, 1; 96, 11–13; 104, 31. 34). Stary Testament uważa radość, jaką człowiek może przeżyć w swoim życiu, za część daną mu przez Boga (por. Pwt 28, 3–8; Jr 33, 11; Syr 2, 24; 3, 12n. 22; 9, 9; Koh 5, 17–19; 8, 15), zaś odebranie tej radości za karę, która jest następstwem grzechu, niewierności Izraelitów wobec przymierza zawartego z Bogiem (por. Pwt 28, 30–33. 47n; Jr 7, 34; 25, 10n). Szczególną radość czerpią członkowie Ludu Bożego Pierwszego Przymierza z faktu wybrania ich przez Boga na wyłączną własność oraz z tego, że dochowują Bogu wierności. Radość ta wyraża się we wspólnym kulcie, zgodnym z ustanowionymi z polecenia Bożego przez Mojżesza i jego następców przepisami. Kult ziemski ma być obrazem kultu, jaki Bóg odbiera w niebie od aniołów i świętych: Księga Wyjścia wielokrotnie przekazuje polecenie, jakie Mojżesz otrzymał w czasie czterdziestodniowego pobytu na szczycie góry Synaj w związku z organizowaniem kultu: „Budowę przybytku i wykonanie wszelkich jego sprzętów przeprowadzicie dokładnie według wzoru tego, co ci ukazę” (24, 9). „Uważaj zaś pilnie, aby go wykonać według wzoru, jaki zobaczyłeś na górze” (25, 40). Z kolei uczestnictwo w tym kulcie było dla wiernych Izraelitów źródłem wielkiej radości (Pwt 12, 18. 30n; 23, 18n; 2 Krn 30, 21–26; Ne 8, 10; Ps 33, 1; 42, 5; 68, 4n; 100, 2; 118, 24; 133; 149, 2).

Innym źródłem radości było czyste sumienie, świadomość, że jest się wiernym Bożemu Prawu³¹. Ta radość, dostępna dla wszystkich, jest udziałem pokornych, którzy tworzą prawdziwy lud Boży (Ps 149, 9n; Jr 15, 16). Cały Psalm 119 jest hołdem złożonym Bożemu Prawu, które jest skarbem wierzących, jako wyraz woli Bożej i Jego łaskawości dla wybranego ludu (por. np. w. 14. 111. 162), oraz osłodą w największym przygnębieniu (por. w. 143). Ufne zjednoczenie pokornych ludzi z Bogiem, który jest ich jedynym dobrem (por. Ps 16, 2; 73, 25. 28), pozwala im już za życia dostrzegać

nieuwzględniany tam komentarz ks. Artura Maliny, *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018, s. 525–527 (NKB.NT, XV).

³¹ Por. T.M. Dąbek, *Radość owocem życia zgodnego z Bożym prawem według nauki Starego i Nowego Testamentu*, w: *Lex tua in corde meo. Studia i materiały dedykowane Jego Magnificencji Bp. Tadeuszowi Pieronkowi z okazji 40-lecia pracy naukowej*, red. P. Majer, A. Wójcik, Kraków 2004, s. 59–69 (Studia, IX).

perspektywy radości wiecznej (por. Ps 16, 9–11). Zażyłość ludzi z Mądrością jest przedsmakiem wiecznego szczęścia (por. Mdr 8, 16).

Izrael oczekiwał wypełnienia obietnicy danej Abrahamowi, że w jego potomstwie będą błogosławione wszystkie ludy całej ziemi (por. Rdz 12, 3). Miało się to spełnić przez Potomka Abrahama – Mesjasza, do którego wiodła droga przez różne wydarzenia dziejowe od wyprowadzenia z niewoli egipskiej. Prorocy zapowiadali radość mesjańską, której obfitość będzie tak wielka, że rozweseli się pustynia (Iz 9, 2; 35, 1). Bezpośrednim powodem tej radości będzie nowe Wyjście, które tylko częściowo zrealizowane zostało przez powrót Izraelitów do ojczyzny z niewoli babilońskiej. W całej pełni dokonało się ono dopiero poprzez Nową Paschę – przejście Chrystusa przez śmierć do nowego życia i wyzwolenie nas z niewoli szatana, grzechu i śmierci do nowego życia w Duchu. Radość zbawienia przepowiadał sam Jezus, głosząc Dobrą Nowinę o Królestwie Bożym ludziom małuczkiemu, pokornym, lekceważonym przez warstwy kierujące życiem Izraela (por. Mt 6, 20 par.). Królestwo Boże jest dla czekających na wypełnienie obietnicy danej Abrahamowi skarbem, za który oddaje się z radością wszystko inne (Mt 13, 44–46), ponieważ przewyższa on wszelkie wartości dostępne w życiu doczesnym.

Jezus sam „rozradował się w Duchu Świętym ([ἐν] τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ)”, uwielbiając Ojca za to, że tajemnice Królestwa Bożego objawił prostaczkom (Łk 10, 21) otwartym na Boże działanie i zdolnym ocenić, jaka to wielka łaska³².

Radość Ducha Świętego jest wreszcie owocem krzyża – uczestnictwa w krzyżu Jezusa Chrystusa, przez który Pan Bóg dokonał zbawienia świata. Niezmałym źródłem radości jest miłość (por. J 15, 9–15) posunięta aż do ofiary z życia za tych, których się miłuje.

Uczniowie powinni się cieszyć z wypełnienia planów Bożych, jeśli rzeczywiście miłują Jezusa (J 14, 28) i rozumieją cel Jego odejścia. A tym celem jest zesłanie Ducha Świętego, który da im uczestnictwo w życiu samego Jezusa (J 14, 16–20). Gdy będą wówczas prosić o cokolwiek w imię

³² Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 213n; L.T. Johnson, *The Gospel of Luke...*, dz. cyt., s. 169; J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X–XXIV...*, dz. cyt., s. 866–874; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011, s. 549–551 (NKB.NT, III, 1); L. Sabourin, *The Gospel according to St. Luke...*, dz. cyt., s. 232n.

Jezusa, wszystko otrzymają i wtedy ich smutek zamieni się w radość, która będzie doskonała i nikt im jej nie odbierze (J 14, 13n; 16, 20–24). Choć uczniom zrazu najpierw bardzo trudno było zrozumieć to wszystko, tak bardzo odbiegające od ich dotychczasowego sposobu myślenia, gdy nastąpiło zmartwychwstanie, które udowodniło, że wypełniły się obietnice Pisma, radowali się bardzo w chwili wniebowstąpienia (por. Łk 24, 52n). Przyjście Ducha Świętego sprawia nie tylko, że owa radość udziela się innym (por. Dz 2, 4, 11), lecz także, iż jest ona niczym niezamącona. Trwa nieprzerwanie mimo cierpień znoszonych dla Chrystusa: apostołowie zdają sobie sprawę, że tak jak Chrystus musiał przez cierpienie i krzyż wypełnić swoją misję, tak samo i oni muszą cierpieć, pełniąc posłannictwo zlecone im przez Zbawiciela. Kiedy zostali zatrzymani przez Sanhedryn za głoszenie nauki o Jezusie Chrystusie i potem ubiczowani, „cieszyli się (χαίροντες), że stali się godni cierpieć dla imienia (Jezusa)” (Dz 5, 41)³³, którego byli świadkami (por. Dz 4, 12; Łk 24, 46n).

Obydwa summaria w Dz (2, 42–47; 4, 32–37) przedstawiają stan duchowy pierwotnego Kościoła, obdarzonego już obiecany Duchem Świętym. Entuzjizm związany z tym okresem można traktować jako wynik działania Ducha, choć Łukasz w swoim opisie podkreśla raczej jedność wiernych – radość jest niejako podłożem i nieodłącznym składnikiem tego rodzaju życia całkowicie oddanego Chrystusowi i przepełnionego wiarą, miłością i modlitwą. „Przyjmowano posiłek z radością (ἐν ἀγαλλιάσει) i prostotą serca” (por. Dz 2, 46). Użyte w greckim tekście słowo ἀγαλλίασις oznacza również radość; występuje czasem obok χαρά („radość i wesele” – zestawienie to może służyć za przykład paralelizmu należącego do najczęściej stosowanych środków artystycznych w poezji hebrajskiej. W NT oba terminy są obok siebie w Łk 1, 14 – zapowiedź narodzin Jana Chrzciciela; w formie czasownikowej w Mt 5, 12 – rozwinięcie ostatniego błogosławieństwa; oraz w Ap 19, 7 – dziękczynne Alleluja w niebie).

Chrzest święty napełnia wiernych radością, która pochodzi od Ducha Świętego. W Dz kilkakrotnie występuje zdanie: „Uczniów napełniało wesele (ἐπληροῦντο χαρᾶς) i Duch Święty” (13, 52; por. 8, 39; 13, 48; 16, 34).

³³ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 272; L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles...*, dz. cyt., s. 101; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte, I. Teil, Kommentar zu Kap. I, 1 – 8, 40*, Freiburg–Basel–Wien 1980, s. 403n (HTKNT, V, 1); J. Munck, *The Acts of the Apostles...*, dz. cyt., s. 49.

Radość jest owocem Ducha (Ga 5, 22) i cechą charakterystyczną Królestwa Bożego, zgodnie z tekstem stranowiącym motto i temat naszych rozważań (Rz 14, 17). Radość jest ściśle związana z działaniem Ducha jako nieodłączny składnik przemian, które wywołuje Jego obecność w świecie i w duszach ludzkich. Św. Paweł wypowiada te słowa, pouczając adresatów swego listu, jak unikać zgorzenia, związanego ze spożywaniem pokarmów ofiarowanych bożkom pogańskim. Sprawa jedzenia jest rzeczą drugorzędną w stosunku do wielkich dóbr, jakie niesie nam Chrystus. Sprawiedliwość, pokój i radość są wymienione jako elementy konstytutywne Królestwa Bożego. Radość nie ma tu charakteru eschatologicznego: nie chodzi tu o wieczną radość, jaka będzie naszym udziałem w niebie, ale – podobnie jak poprzednio wymienione cnoty – ma ona być już teraz w naszych sercach. Sprawiedliwość sprowadza na ziemię pokój, a owocem pokoju jest prawdziwa radość. W społeczności chrześcijan rzymskich, różniących się pochodzeniem narodowo-religijnym i zapatrywaniami, bardzo ważne było uszanowanie drugiego człowieka i jego poglądów – zwłaszcza na sprawy mniejszej wagi. Nonszalancka postawa mocnych była powodem wewnętrznego niepokoju dla słabych i pozbawiała ich radości stanowiącej integralną część prawdziwej pobożności chrześcijańskiej (por. Rz 5, 1n).

Według ks. Kazimierza Romaniuka określenie „w Duchu Świętym (ὃν πνεύματι ἁγίῳ)” należy odnosić przede wszystkim do radości (por. 1 Tes 1, 6; Ga 5, 22; Dz 13, 52)³⁴. Niewykluczone, że przyimek ὃν posiada tu odcień znaczeniowy przyczyny: radość pochodząca od Ducha Świętego, powodowana przez Niego. Bez względu na to, czy przyjmujemy ten pogląd, czy będziemy uważać wszystkie trzy cnoty za ściśle związane z Duchem Świętym, mamy tutaj nowe potwierdzenie faktu, że chrześcijańska radość jest wynikiem działania Ducha Świętego i współpracy człowieka z łaską.

Radość chrześcijańska nie jest chwilowym entuzjazmem wywołanym przez Słowo Boże i znikającym pod wpływem trudności (por. Mk 4, 16), ale duchową radością przenikającą całe życie wiernych, którzy nawet w cierpieniach świadczą przykładem (por. 1 Tes 1, 6n), ponieważ wierzą, że dzielą cierpienia z Chrystusem Odkupicielem. Wiedzą, że chcąc żyć pełnią radości wtedy, gdy Chrystus przyjdzie powtórnie w swojej chwale, trzeba się teraz radować w miarę uczestniczenia w Jego cierpieniach

³⁴ K. Romaniuk, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 266n.

(por. 1 P 4, 13)³⁵. Sam Apostoł pisze do Kolosan: „Teraz raduję (χαίρω) się w cierpieniach za was i ze swej strony dopełniam niedostatki udrek Chrystusa w moim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24)³⁶. Słudzy Chrystusa, mimo że cierpią ciągle ucisk, są „zawsze weseli (ἀει δὲ χαίροντες)” (por. 2 Kor 6, 10; 7, 4; Kol 1, 24). W Flp 2, 17n św. Paweł zachęca wiernych do udziału w tej radości, którą przeżywałby w stopniu najwyższym, gdyby mógł przelać krew, dając świadectwo wierze³⁷.

Św. Piotr zachęca wszystkich wiernych do błogosławienia Pana z radością (ἀγαλλιᾶσθε – w. 6), ponieważ jego wiara, doświadczona cierpieniem, lecz ufająca w osiągnięcie zbawienia, powoduje radość niewysłowioną, niewypowiedzianą – przedsmak przyszłej chwały (1 P 1, 3–9)³⁸. Tu warto zwrócić uwagę na eschatologiczne ukierunkowanie chrześcijańskiej radości, choć wyżej powiedzieliśmy, że w Rz 14, 17 jest ona przeżywana już teraz. To, co mamy teraz dzięki zwycięstwu Chrystusa nad śmiercią i zesłaniu Ducha Parakleta, jest przedsmakiem przyszłej, niczym niezmaconej i wiecznej radości. Obecna radość jest zarówno umotywowana przyszłą radością, która nieskończenie przewyższa to, co obecnie możemy doznać, jak też jest środkiem do osiągnięcia tej przyszłej radości, ponieważ jest integralnym składnikiem chrześcijańskiego życia, które z kolei prowadzi nas do wiecznego szczęścia. Kto tu na ziemi w pełni uczestniczył w cierpieniach

³⁵ Por. E.G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction, Notes and Essays*, London 1946, s. 221n; S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2007, s. 307–309 (NKB.NT XVII); C. Spicq, *Les Épitres de Saint Pierre*, Paris 1966, s. 155 (Sources Bibliques); K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1961, s. 123 (HTKNT XIII, 2); F. Gryglewicz, *Listy Katolickie...*, dz. cyt., s. 234; B. Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude...*, dz. cyt., s. 125.

³⁶ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła...*, dz. cyt., s. 243–247; J. Gnilka, *Der Kolosserbrief...*, dz. cyt., s. 94–98; B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan...*, dz. cyt., s. 225–228; M. Barth, H. Blanke, *Colossians...*, dz. cyt., s. 253–257; P.T. O’Brien, *Colossians, Philemon...*, dz. cyt., s. 75–81.

³⁷ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła...*, dz. cyt., s. 128n, 174; J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1968, s. 154–156 (HTKNT, X, 3); J. Flis, *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011, s. 294–302 (NKB.NT, XI); G.F. Hawthorne, *Philippians*, Waco, Texas 1983, s. 104–107 (WBC, 43).

³⁸ Por. E.G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter...*, dz. cyt., s. 121–133; S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra...*, dz. cyt., s. 78–90; C. Spicq, *Les Épitres de Saint Pierre...*, dz. cyt., s. 44–53; K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief...*, dz. cyt., s. 27–38; F. Gryglewicz, *Listy Katolickie...*, dz. cyt., s. 177–183; B. Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude...*, dz. cyt., s. 79–81.

Chrystusa za Jego Ciało, którym jest Kościół, ten już teraz uczestniczy w radości płynącej z chrześcijańskiego powołania i więzi łączącej nas ze Zbawicielem, i to jego życie, złożone z trudu, ale i z radości, doprowadzi go do szczęśliwego kresu w wieczności.

Podsumowanie

Określenie Królestwa Bożego w Rz 4, 17 pokazuje, że Królestwo Boże jako największy skarb udzielony nam dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa, które przyjmujemy przez wiarę i chrzest, częściowo już tu na ziemi, do którego pełni zmierzamy, osiąga się nie przez praktykowanie szczególnych przepisów, w tym wypadku odnoszących się do pokarmów i napojów, ale przez sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym.

Sprawiedliwość w najwyższym stopniu to cecha samego Boga i Jego Wcielonego Syna Jezusa Chrystusa. On nas usprawiedliwia, czyni sprawiedliwymi, uwalnia z ciężącego na nas grzechu – przez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie, w które włącza nas przez chrzest i oczekuje, byśmy pokonywali własną słabość, korzystając z Jego łaski, z pomocy udzielonego nam Ducha Świętego, w którym możemy pełnić czyny sprawiedliwości prowadzące nas do Bożego królestwa.

Pokój to wielki dar Boży, również następstwo Chrystusowego odkupienia, owoc Ducha Świętego, który przejawia się przez uszanowanie drugiego człowieka, szukanie tego, co łączy, tworzenie atmosfery wzajemnego zrozumienia, miłości braterskiej i życzliwości dla każdego człowieka.

Taka postawa jest źródłem radości płynącej z poczucia więzi z Bogiem, starania się, by pełnić Jego wolę. Doznaje się jej nawet, znosząc prześladowanie dla wiary. Jest ona zadatkami ostatecznej radości, która nie będzie miała końca.

Tak ukazane perspektywy powinny zachęcać do gorliwości w życiu wiarą, pełnienia czynów sprawiedliwości i wprowadzania Bożego pokoju, wzajemnego zrozumienia i życzliwości w swoje otoczenie.

Spis treści

Wstęp	5
Ks. Władysław Takuński Kontekst literacki i struktura opisu powołania Abrahama (Rdz 12, 1–3)	7
Danuta Gaida Zachowywanie przykazań odnoszących się do czci Boga odpowiedzią na miłość Boga do Izraela i zawarte przymierze (Wj 20, 1–11)	23
Maciej Pawlik OSB <i>„Jam człowiek, co zaznał boleści” (Lm 3, 1)</i> Próba rekonstrukcji starotestamentalnego modelu antropologii na podstawie Lm 3, 1–33	43
Ks. Marcin Bradtke Jezusowa deklaracja „Ja Jestem” jako świadectwo Jego boskiej godności i równości z Ojcem	53
Ks. Tomasz Bochnak Eucharystia jako uobecnienie Jezusowego daru pokoju w Ewangelii św. Jana	61
Paweł Subik OSPPE Nowe Prawo w Chrystusie	77
Małgorzata Walczak Mądrość św. Pawła – Mądrość Chrystusa	103
S. M. Bernadeta Klata OSB ap Zamysł Boży względem kobiety	117

Kazimierz Bator	
Jezus a kobiety	
Nowatorstwo postawy Jezusa wobec kobiet	143
Ks. Wojciech Dzioboń	
Znaczenie teologiczne tytułu <i>Κόριος Ἰησοῦς</i>	
w Corpus Paulinum	167
Paweł Bielak OSPPE	
Troska św. Pawła o jedność w Kościele w Koryncie	187
Ks. Krzysztof Conder	
Jezus i jedność Kościoła w Apokalipsie św. Jana	227
Ks. Wiesław Alicki	
Paweł w świecie bez granic	
Model duszpasterza na tle różnych sytuacji granicznych	259
Tomasz M. Dąbek OSB	
„Królestwo Boże – to nie sprawa tego, co się je i pije,	
ale to sprawiedliwość, pokój i radość	
w Duchu Świętym” (Rz 14, 17)	
Święty Paweł o tym, co najważniejsze	
w chrześcijańskim życiu	295

„Kolejny, piąty tom prac osób związanych z Katedrą Teologii Biblijnej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie przedstawiamy w roku życia konsekrowanego. Zgodnie z tradycją zapoczątkowaną przez o. prof. Augustyna Jankowskiego OSB nie proponuje się seminarzystom tematów prac magisterskich według założonego programu, ale powstają one zależnie od ich osobistych zainteresowań. Pokazuje to bogactwo zagadnień poruszanych w Biblii, w której szukamy odpowiedzi na pytania związane z naszym życiem w konkretnej sytuacji, w konkretnym czasie i miejscu”.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ISBN 978-83-7438-875-7
9 788374 388757