

Papieska Komisja Biblijna

**Naród żydowski
i jego Święte Pisma
w Biblii chrześcijańskiej**

Verbum
Kielce 2002

Tytuł oryginału:

Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne

Tłumaczenie:

Ryszard Rubinkiewicz SDB

Członek Papieskiej Komisji Biblijnej

Korekta:

Elżbieta Lubowiecka

Copyright by Libreria Editrice Vaticana

Città del Vaticano

Copyright by Instytut Teologii Biblijnej VERBUM

ISBN 83-915855-3-0

ITB VERBUM

ul. Jana Pawła II nr 7

25-013 KIELCE

tel. (0-41) 368-02-96 w. 218

drukarnia
JEDNOŚĆ

PRZEDMOWA

Tematem centralnym w teologii Ojców Kościoła była wewnętrzna spójność Biblii składającej się ze Starego i Nowego Testamentu. Że nie był to bynajmniej tylko problem teoretyczny, można się o tym dotykalnie przekonać śledząc duchową drogę jednego z największych nauczycieli chrześcijaństwa – św. Augustyna z Hippony. W 373 roku Augustyn w wieku dziewiętnastu lat przeżył swe pierwsze istotne nawrócenie. Po przeczytaniu zaginionego już dziś dzieła Cycerona „*Hortensjusz*”, nastąpił w nim głęboki wstrząs, co on sam retrospektywnie opisuje następująco: „Ku Tobie, Panie, kierowałem moje modlitwy... Zacząłem się podnosić, by wrócić do Ciebie... O mój Boże – z jakim zapalem usiłowałem oderwać się od tego, co ziemskie i wznieść się ku Tobie” (Wyznania, III, 4). Dla młodego Afrykanina, który jeszcze jako dziecko otrzymał sól, by stać się katechumenem, było rzeczą oczywistą, że nawrócenie się implikowało przyłgnięcie do Chrystusa. Bez Niego nie mógłby tak naprawdę odnaleźć Boga. Od Cycerona przeszedł więc do Biblii i przeżył wielkie rozczarowanie. W trudnych przepisach prawnych Starego Testamentu, w jego skomplikowanych, a czasami i okrutnych opowiadaniach nie doszedł do poznania Mądrości, do której chciał dążyć. W swoim poszukiwaniu spotkał ludzi, którzy głosili nowe duchowe chrześcijaństwo a ono miało w pogardzie Stary Testament, jako coś ohydneho i pozbawionego duchowości; było to chrześcijaństwo, w którym Chrystus nie potrzebował świadectwa hebrajskich proroków. Ludzie ci obiecywali chrześcijaństwo prostego i czystego rozumu, chrześcijaństwo, w którym Chrystus był wielkim oświecicielem, prowadzącym ludzi do prawdziwego poznania siebie samych. Byli to manichejczycy¹.

Wielka obietnica manichejczyków okazała się oszustwem, ale problem pozostał nie rozwiązany. Dopiero wte-

¹ Zob. prezentację tego etapu drogi duchowej Augustyna w dziele Peter Brown, *Augustine of Hippo, a Biography*, London, s. 40-45.

dy Augustyn mógł przyjąć chrześcijaństwo Kościoła katolickiego, kiedy dzięki Ambrożemu poznał interpretację Starego Testamentu, ukazującą przejrzyście stosunek pomiędzy Biblią Izraela a Chrystusem, i ona to sprawiała, że światło poszukiwanej w niej Mądrości stało się widzialne. Przewyciężono wówczas nie tylko zewnętrzną przeszkodę w postaci niezadowolającej formy literackiej starej Biblii łacińskiej, lecz również, i to przede wszystkim, przeszkodę wewnętrzną księgi, na którą nie patrzono już po prostu jak na dokument religijnej historii określonego narodu, z całym jego nagannym postępowaniem i błędami, lecz widziano w niej głos pochodzący od Boga Mądrości, skierowany do wszystkich narodów. Taka lektura Biblii Izraela, która na historycznych drogach tegoż ludu rozpoznawała przebłysk światła ukazujących Chrystusa i zarazem Logosa, samą odwieczną Mądrość, legła nie tylko u fundamentów decyzji wiary Augustyna, lecz była i jest podstawą wiary w całym Kościele.

Ale czy jest tak naprawdę? Czy również dzisiaj można to jeszcze uzasadnić i utrzymać? Z punktu widzenia egzegezy historyczno-krytycznej wydaje się, w każdym razie na pierwszy rzut oka, że wszystko przemawia za czymś przeciwnym. I tak w 1920 roku czołowy liberalny teolog Adolf von Harnack sformułował następującą tezę: „Odrzucenie Starego Testamentu w II wieku (aluzja do Marcjona) było błędem, który Wielki Kościół słusznie potępił; zachowanie go w XVI wieku było czymś fatalnym, ale reformacja nie zdołała się jeszcze z tego oswobodzić. Jednak w XIX wieku utrzymanie go w protestantyzmie jako dokumentu kanonicznego o wartości równej Nowemu Testamentowi jest konsekwencją religijnego i kościelnego bezwładu”².

Czy Harnack ma rację? Mogłoby się wydawać, że wiele za tym przemawia. Jeśli egzegeza Ambrożego otworzyła Augustynowi drogę do Kościoła i w swej podstawowej orientacji – chociaż w szczegółach z konieczności naturalnie podległej zmianom – stała się podstawą jego wiary

² Por. A. von Harnack, *Marcion*. 1920. Przedruk Darmstadt 1985, s. XII i 217.

w biblijne słowo Boga, które jest dwuczęściowe, a przeciw jedno, to można zaraz postawić zarzut: Ambroży nauczył się tej egzegezy w szkole Orygenes, a on był pierwszym, który konsekwentnie ją rozwijał. Ale Orygenes jedynie – trzeba to powiedzieć – zastosował do Biblii alegoryczną metodę interpretacji, stosowaną w świecie greckim w wyjaśnianiu starożytnych tekstów religijnych, a w sposób szczególny – tekstów Homera. A zatem nie tylko dokonał od wewnątrz obcej wewnętrznie słowu biblijnemu hellenizacji, ale na dodatek posłużył się metodą, która sama w sobie nie była wiarygodna, ponieważ ostatecznie miała na celu zachowanie jako święte tego, co było, prawdę mówiąc, świadectwem nie nadającej się już do aktualizowania kultury. Ale to nie takie proste. Orygenes bardziej niż na egzegezie Homera na użytek Greków mógł bazować na interpretacji Starego Testamentu, która zrodziła się w środowisku żydowskim, szczególnie w Aleksandrii, wraz z Filonem jako początkiem kłębka, i starała się w sposób absolutnie własny otworzyć Biblię Izraela Grekom, którzy już od dłuższego czasu szukali poza politeizmem jedynego Boga, którego mogli znaleźć w Biblii. Zaś Orygenes pobierał nauki u rabinów. Ostatecznie wypracował on chrześcijańskie, całkiem specyficzne zasady egzegezy, a są to jedność wewnętrzna Biblii jako reguła interpretacji oraz Chrystus jako punkt centralny wszystkich dróg Starego Testamentu³.

Jakkolwiek oceniać w szczegółach egzegezę Orygenes i Ambrożego, to jednak ostateczną jej podstawą nie była ani alegoria hellenistyczna, ani Filon, ani metody rabiniczne. Prawdę mówiąc, jej fundamentem – poza szczegółami

³ Decydującym przełomem w ocenie egzegezy Orygenes była praca H. de Lubaca, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris 1950. Potem są prace H. Crouzela, które zasługują na uwagę (np. *Origène*, 1985). Dobry stan badań przedstawił H.-J. Sieben w swoim *Einleitung zu Origenes*. In *Lucam homiliae*. Freiburg 1991 s. 7-53. Synteza różnych prac H. de Lubaca na temat interpretacji Pisma została podana w dziele wydanym przez J. Voderholzera, H. de Lubac, *Typologie, Allegorese, Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*. Johannes Verlag. Freiburg 1999.

interpretacji – był sam Nowy Testament. Jezus z Nazaretu zawsze twierdził, że jest prawdziwym spadkobiercą Starego Testamentu („Pism”) i że nadaje mu autentyczną interpretację, która oczywiście nie była taka sama jak uczonych, ale pochodziła z autorytetu samego Autora: „Uczył ich jak ten, który ma władzę, a nie jak uczeni w Piśmie” (Mk 1,22). Epizod z uczniami w drodze do Emaus raz jeszcze to podkreśla: „I poczynając od Mojżesza poprzez wszystkich Proroków wykładał, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24,27). Autorzy Nowego Testamentu starali się pogłębić to roszczenie w szczegółach. Mateusz robił to z wielkim naciskiem. Podobnie Paweł, który korzystał w tym względzie z rabinicznych metod interpretacji, starał się wykazać, że owa rozwinięta przez uczonych w Piśmie interpretacja prowadziła do Chrystusa, który jest kluczem do „Pism”. Dla autorów i twórców Nowego Testamentu Stary Testament jest po prostu „Pismem”. Świeżo powstający Kościół mógł krok po kroku stworzyć nowotestamentalny kanon, który wówczas stanowił również Pismo Święte, lecz zawsze w tym ujęciu, że zakładał on Biblię Izraela jako taką, Biblię apostołów i ich uczniów, która dopiero wtedy otrzymała nazwę Starego Testamentu, a Kościół dał mu klucz interpretacyjny.

Z tego punktu widzenia Ojcowie Kościoła nie stworzyli nic nowego, dając chrystologiczną interpretację Starego Testamentu. Rozwinęli jedynie i usystematyzowali to, co najpierw sami znaleźli w Nowym Testamencie. Ta podstawowa synteza musiała stać się dla chrześcijańskiej wiary problemem z chwilą, gdy historyczna świadomość rozwijała reguły interpretacji, poczynawszy od których egzegeza Ojców musiała prezentować się jako nie-historyczna, a zatem obiektywnie nie do obronienia. W kontekście humanizmu i jego nowej świadomości historycznej, a zwłaszcza w kontekście jego doktryny usprawiedliwienia, Luter wymyślił nową formułę dla relacji między dwiema częściami Biblii chrześcijańskiej. Formuła ta już nie opiera się na wewnętrznej harmonii Starego i Nowego Testamentu, ale na ich z istoty swej dialektycznym stosunku w egzystencjalnej historii zbawienia, na antytezie pomiędzy Prawem a Ewan-

gelią. Bultmann wyraził tę zasadę językiem współczesnym, twierdząc, że Stary Testament spełnił się w Chrystusie w Jego niepowodzeniu. Bardziej radykalna jest wzmiankowana wyżej propozycja Harnacka. O ile mi wiadomo, nie została ona przyjęta przez kogokolwiek. Była jednak czymś całkiem logicznym dla egzegezy, dla której dawne teksty mogły mieć tylko taki sens, jaki ich autorzy chcieli im nadać w samym momencie ich historycznego kontekstu. Jednak dla współczesnej świadomości historycznej wydaje się rzeczą bardziej niż nieprawdopodobną, żeby pisarze wieków przedchrześcijańskich, którzy wypowiedzieli się w starotestamentalnych księgach, chcieli odnosić się perpektywicznie do Chrystusa i wiary Nowego Testamentu.

W konsekwencji wydawało się, że z chwilą zwycięstwa egzegezy historyczno-krytycznej chrześcijańska interpretacja Starego Testamentu, zapoczątkowana przez sam Nowy Testament, spełzła na niczym. Nie chodzi tutaj, jak widzieliśmy o szczegółowy problem historyczny. Przedmiot dyskusji stanowią podstawy samego chrześcijaństwa. Tak więc jasne jest, dlaczego nikt nie chciał pójść za propozycją Harnacka, który namawiał, by wreszcie teraz na dobre zerwać ze Starym Testamentem, co już Marcjon chciał zrealizować przedwcześnie. Ale wówczas w oparciu o to, co pozostało, nasz Nowy Testament byłby pozbawiony sensu. Prezentowany tutaj Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej ujmuje to w ten sposób: „Bez Starego Testamentu, Nowy Testament byłby księgą nie do rozszyfrowania, rośliną pozbawioną korzeni i skazaną na uschnięcie” (Nr 84).

W tym miejscu można oszacować ogrom zadania, przed którym została postawiona Papieska Komisja Biblijna, decydując się podjąć temat relacji pomiędzy Starym a Nowym Testamentem. Jeśli chce się wskazać wyjście z opisanej przez Harnacka ślepej uliczki, trzeba tego dokonać poprzez poszerzenie i pogłębienie pojęcia interpretacji tekstów historycznych, które w naszych czasach można obronić przed wizją liberalnych intelektualistów i które można zastosować szczególnie do tekstu Biblii otrzymanej w wierze jako słowo Boga. Ostatnie dziesięciolecia wniosły w tym kierunku ważny wkład. Papieska Komisja Biblijna przedsta-

wiła istotę swego wkładu w swym Dokumencie opublikowanym w 1993 r. na temat „Interpretacji Biblii w Kościele”. Uznanie wielowymiarowości ludzkiego języka, który nie jest związany z jednym tylko punktem widzenia historycznym, lecz uprzedza przyszłość, było pomocą pozwalającą lepiej zrozumieć to, jak słowo Boże posługuje się słowem ludzkim, by postępującej historii nadać sens, który wybiega poza chwilę obecną, a mimo to nadaje, i to dokładnie tak a nie inaczej, jedność całości. Komisja Biblijna, wychodząc z przemyśleń poprzedniego dokumentu i opierając się na uważnych refleksjach metodycznych, zbadła związki, jakie zachodzą między różnymi wielkimi zespołami tematycznymi obu Testamentów. Mogła w ten sposób wykazać, że chrześcijańska hermeneutyka Starego Testamentu, która oczywiście głęboko różni się od hermeneutyki judaizmu, „odpowiada jednak potencjalności znaczenia rzeczywiście obecnego w tekstach” (nr 64). Jest to wniosek, który ma, według mnie, wielką wagę dla dalszego prowadzenia dialogu, ale również (i przede wszystkim) dla podstaw wiary chrześcijańskiej.

Komisja Biblijna nie mogła w swej pracy pominąć naszego aktualnego kontekstu, w którym wstrząs wywołany przez Szoah postawił całą kwestię w innym świetle. Pojawiły się dwa główne problemy: czy po tym wszystkim, co się stało, chrześcijanie mogą jeszcze rościć sobie prawo do prawowitych spadkobierców Biblii Izraela? Czy mają prawo nadal proponować chrześcijańską interpretację tej Biblii, czy też może z szacunkiem i pokorą winni się wyrzec tej pretensji, którą w świetle tego, co się wydarzyło należy uznać za zawłaszczenie? Drugie pytanie łączy się z pierwszym: czy sposób, w jaki sam Nowy Testament przedstawia Żydów i naród żydowski, nie przyczynił się do wywołania wrogości wobec żydowskiego narodu, która dostarczyła oparcia ideologii tym, którzy chcieli unicestwić Izrael? Komisja postawiła sobie oba te pytania. Jasne jest, że odrzucenie Starego Testamentu przez chrześcijan nie tylko, jak wykazano wyżej, doprowadziłoby do likwidacji samego chrześcijaństwa, lecz poza tym nie mogłoby sprzyjać pozytywnej relacji między chrześcijanami a Żydami, ponieważ

znikłby jej wspólny fundament. Jednak tym, co powinno wyniknąć z przeszłości, jest nowy szacunek dla żydowskiej interpretacji Starego Testamentu. Niniejszy Dokument m w tym względzie do powiedzenia dwie rzeczy. Najpierw stwierdza, że „żydowska lektura Biblii jest lekturą możliwą, która pozostaje w ciągłości z Pismami Świętymi z czasów drugiej Świątyni i jest to lektura analogiczna do lektury chrześcijańskiej, jaka rozwinęła się paralelnie” (nr 22). Dodaje też, że chrześcijanie mogą wiele się nauczyć z żydowskiej egzegezy, stosowanej od przeszło dwóch tysięcy lat. I na odwrót, chrześcijanie mogą żywić nadzieję, że Żydzi skorzystają z badań egzegezy chrześcijańskiej (tamże). Myślę, że analizy te przysłużą się walnie do dalszego prowadzenia dialogu żydowsko – chrześcijańskiego, jak również do wewnętrznej formacji chrześcijańskich sumień.

Kwestia, w jaki sposób Żydzi przedstawiani są w Nowym Testamencie, omówiona została w ostatniej części Dokumentu. Z wielką starannością wyjaśniono tam teksty „antyżydowskie”. Dokument dowodzi, że „zarzuty skierowane do Żydów w Nowym Testamencie nie są ani częstsze, ani bardziej jadowite od oskarżeń Izraela zawartych w Prawie i u Proroków”, a zatem wewnątrz samego Starego Testamentu (nr 87). Należą one do języka prorockiego. Ostrzegają przed ówczesnymi błędnymi drogami, ale są w swej istocie zawsze czasowe i również ciągle przewidują nowe możliwości zbawienia.

Członkom Komisji Biblijnej chciałbym wyrazić wdzięczność i uznanie za ich pracę. Ich dyskusje, prowadzone przez wiele lat, wydały ten Dokument, który, jestem tego pewien, może być cenną pomocą w studium centralnej kwestii wiary chrześcijańskiej, jak również w tak ważnych usiłowaniach nowego porozumienia pomiędzy chrześcijanami a Żydami.

Rzym, w święto Wniebowstąpienia Pańskiego 2001.

Józef kardynał Ratzinger

WPROWADZENIE

1. Czasy współczesne doprowadziły chrześcijan do lepszego uświadomienia sobie braterskich więzów, jakie łączą ich ściśle z narodem żydowskim. Podczas drugiej wojny światowej (1939-1945) tragiczne wydarzenia, lub ściślej odrażające zbrodnie, poddały ten naród niezwykle ciężkiej próbie, która zagroziła samemu jego istnieniu w większej części Europy. W tych okolicznościach jedni chrześcijanie nie okazali duchowego oporu, jaki powinien cechować uczniów Chrystusa i nie podjęli odpowiednich inicjatyw. Inni chrześcijanie, na odwrót, wielkodusznie pospieszyli na pomoc Żydom znajdującym się w niebezpieczeństwie, często z narażeniem własnego życia. W następstwie tej ogromnej tragedii chrześcijanom przyszło się zmierzyć z kwestią ich relacji do narodu żydowskiego. Podjęto już w tym kierunku wielki trud badawczy i refleksyjny. Papieska Komisja Biblijna postanowiła w miarę swoich kompetencji włączyć się w to zadanie. Zakres tych kompetencji pozwala jej oczywiście zająć stanowiska co do wszystkich aspektów historycznych czy do bieżących problemów. Ogranicza się ona zatem z konieczności do punktu widzenia egzegezy biblijnej w aktualnym stanie badań.

Pytanie, które się tu nasuwa, jest następujące: jakie stosunki Biblia chrześcijańska ustala między chrześcijanami a narodem żydowskim? Ogólna odpowiedź jest jasna: pomiędzy chrześcijanami a narodem żydowskim Biblia chrześcijańska ustanawia stosunki wielorakie i bardzo ściśle, a to z dwóch powodów. Najpierw dlatego, że Biblia chrześcijańska składa się w dużej części z „Pism Świętych” (Rz 1,2) narodu żydowskiego, które chrześcijanie nazywają Starym Testamentem. Następnie zaś dlatego, że Biblia chrześcijańska z drugiej strony obejmuje zespół Pism, które wyrażając wiarę w Jezu-

sa Chrystusa, stawia ją samą w ścisłej relacji do Pism Świętych narodu żydowskiego. Ten drugi zespół, jak wiadomo, nazywa się „Nowym Testamentem”, co pozostaje w oczywistej korelacji do „Starego Testamentu”.

Istnienie ścisłych stosunków jest niezaprzeczalne. Jednak dokładniejsze zbadanie tekstów pokazuje, że nie chodzi tu o całkiem proste odniesienia. Przeciwnie. Reprezentują one ogromną złożoność, która w pewnych punktach idzie w kierunku pełnej zgodności, w innych zaś – silnego napięcia. Konieczne jest zatem uważne studium. Komisja Biblijna w ostatnich latach oddała się temu zadaniu. Wyniki tego studium, które oczywiście nie pretenduje do wyczerpania całego tematu, są przedstawione tutaj w trzech rozdziałach. Pierwszy, podstawowy, stwierdza, że Nowy Testament uznaje autorytet Starego Testamentu jako Bożego objawienia i nie sposób go zrozumieć bez ścisłej relacji zarówno z nim, jak i tradycją żydowską, która go przekazała. Drugi zatem rozdział bada, ale już w sposób bardziej analityczny, drogę na jakiej Pisma Nowego Testamentu, otrzymały bogatą treść Starego, skąd przyjmują podstawowe tematy widziane w świetle Chrystusa Jezusa. Wreszcie rozdział trzeci ukazuje bardzo różnicowane postawy, jakie pisma Nowego Testamentu przyjmują wobec Żydów, naśladując w tym zresztą sam Stary Testament.

Komisja Biblijna ma nadzieję przyczynić się w ten sposób do promowania dialogu między chrześcijanami a żydami, szczerze, z szacunkiem i życzliwością.

I. PISMA ŚWIĘTE NARODU ŻYDOWSKIEGO PODSTAWOWĄ CZĘŚCIĄ BIBLIJ CHRZEŚCI- JAŃSKIEJ

2. Społeczność chrześcijańska, przede wszystkim ze względu na swe historyczne pochodzenie, związana jest z narodem żydowskim. W rzeczy samej ten, w którym złożyła ona swą wiarę, czyli Jezus z Nazaretu, jest synem tegoż narodu. Z tegoż narodu pochodzi również Dwunastu, których On sam wybrał, „aby Mu towarzyszyli, by mógł wysyłać ich na głoszenie nauki” (Mk 3,14). Początkowo przepowiadanie apostoelskie skierowane było tylko do Żydów i do prozelitów – pogan związanych ze społecznością żydowską (por. Dz 2,11). Chrześcijaństwo narodziło się zatem w łonie judaizmu pierwszego wieku. A choć powoli odrywało się od niego, to jednak Kościół nigdy nie mógł zapomnieć swych żydowskich korzeni, jasno poświadczonych w Nowym Testamencie. Przyznaje on nawet Żydom pierwszeństwo, ponieważ Ewangelia jest „mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, *najpierw dla Żyda, potem dla Greka*” (Rz 1,16).

Wciąż aktualny przejaw tej relacji i tego pochodzenia polega na zaakceptowaniu przez chrześcijan Świętych Pism narodu żydowskiego jako słowa Bożego adresowanego również do nich. Faktycznie Kościół uznał za natchnione przez Boga każde z Pism zawartych w Biblii hebrajskiej, jak również w Biblii greckiej. Tytuł „Stary Testament”, nadany temu zbiorowi pism, jest nazwą wylansowaną przez apostoła Pawła na oznaczenie pism przypisywanych Mojżeszowi (por. 1Kor 3,14-15). Jej znaczenie zostało poszerzone pod koniec II w., by móc je zastosować do innych Pism narodu żydowskiego pisanych w języku hebrajskim, aramejskim czy greckim. Gdy chodzi o nazwę „Nowy Testament”, to pochodzi ona z wypowiedzi Księgi Jeremiasza, która zapowiadała „nowe przymierze” (Jr 31,31), wyrażenie, które stało się w języku greckim Septuaginty „nową dyspozycją”, „nowym testamentem” (*kaine diatēkē*). Słowa te zapowiadały, że Bóg zamierza ustanowić nowe przymierze. Wiara chrześcijańska, wraz z ustanowieniem Eucharystii, widzi spełnienie tej obietnicy w tajemnicy Chry-

stusa Jezusa (por. 1Kor 11,25; Hbr 9,15). W konsekwencji „Nowym Testamentem” nazwano zbiór pism, które wyrażają wiarę Kościoła w jej nowości. Już sama ta nazwa wskazuje na jego związek ze „Starym Testamentem”.

A. Nowy Testament uznaje autorytet Pism Świętych narodu żydowskiego

3. Pisma Nowego Testamentu nigdy nie przedstawiają siebie jako coś kompletnie nowego. Przeciwnie, jawią się jako coś, co jest solidnie zakorzenione w długim doświadczeniu religijnym narodu Izraela, doświadczeniu wpisanym w różnych formach w pismach sakralnych, które stanowią Pisma narodu żydowskiego. Nowy Testament przypisuje im Boski autorytet. Uznanie tego autorytetu przejawia się na wiele sposobów, mniej lub bardziej wyraźnie.

1. Pośrednie uznanie autorytetu

Żeby wyjść od sposobu najmniej wyraźnego, który wszakże jest olśnicwiający, zauważmy najpierw użycie *tego samego języka*. Tam gdzie chodzi o zwroty gramatyczne powstałe pod wpływem języka hebrajskiego czy jego słownictwa, szczególnie zaś religijnego, grecki język Nowego Testamentu jest ściśle uzależniony od greki Septuaginty. Bez znajomości języka greckiego Septuaginty nie sposób uchwycić ścisłego sensu wielu ważnych terminów w Nowym Testamencie¹.

To językowe pokrewieństwo rozciąga się w naturalny sposób na liczne wyrażenia zapożyczone przez Nowy Testament z Pism narodu żydowskiego, co prowadzi do częstego zjawiska reminiscencji i cytatów pośrednich, to znaczy całych zdań przejętych do Nowego Testamentu, bez wskazania pochodzenia danego cytatu. Takich reminiscencji są setki, ale ich identyfikacja dość często jest sprawą

¹ Zacytujmy np. *angelos* – „posłaniec” lub „anioł”, *ginôskēin* – „poznać” lub „mieć z kimś stosunki”, *diathēkē* – „testament” lub „pakt”, „przymierze”; *nomos* – „prawodawstwo” lub „objawienie”; *ethnē* – „narody” lub „poganie”.

dyskusyjną. Chcąc dać na to najbardziej znamienity przykład, przypomnijmy tutaj, że Apokalipsa nie zawiera żadnego wyraźnego cytatu z Biblii żydowskiej, ale jest jednym wielkim splotem reminiscencji i aluzji. Tekst Apokalipsy jest tak nasycony Starym Testamentem, że trudno odróżnić, co jest aluzją, od tego, co nią jest.

To, co ma zastosowanie w odniesieniu do Apokalipsy – choć oczywiście w dużo mniejszym stopniu – odnosi się też do Ewangelii, Dziejów Apostolskich i Listów². Różnica polega na tym, że w tych innych pismach występują poza tym liczne *cytaty wyraźne*, tzn. wprowadzone jako takie³. Pisma te zupełnie jasno sygnalizują najważniejsze swe zapożyczenia, wskazując tym samym, że uznają autorytet Biblii żydowskiej jako Bożego objawienia.

2. Wyraźne powoływanie się na autorytet Pism narodu żydowskiego

4. To uznanie autorytetu przyjmuje różne formy zależnie od przypadków. Czasami znajduje się w kontekście objawienia prosty czasownik *legei*, „on (lub: ona) mówi” bez wyraźnego podmiotu⁴, jak później w Pismach rabinackich, ale kontekst wówczas pokazuje, że trzeba domyślać się podmiotu, który nadaje tekstowi wielki autorytet: jest nim czy to Pismo, czy Pan czy Chrystus⁵. Innym razem podmiot jest wyrażony, a może nim być „Pismo”; „Prawo”; „Mojżesz” lub „Dawid”, o których się mówi, że byli natchnieni, nadto „Duch Święty” lub „Prorok” i często „Izajasz”, czasami „Jeremiasz”, ale nierzadko również „Duch

² Np. w Ewangelii według Mateusza można naliczyć 160 cytatów pośrednich i aluzji; 60 w Ewangelii według Marka; 192 w Ewangelii według Łukasza; 137 w Ewangelii według Jana; 140 w Dziejach Apostolskich; 72 w Liście do Rzymian itd.

³ 38 cytatów u Mateusza; 15 u Marka; 15 u Łukasza; 14 u Jana; 22 w Dziejach Apostolskich; 47 w Liście do Rzymian itd.

⁴ Rz 20,8; Ga 3,6; Hbr 8,8; 10,5.

⁵ Podmioty domyślne: Pismo (Rz 10,8; por. 10,11), Pan (Ga 3,16; por. Rdz 13, 14-15; Hbr 8,8; por. 8,8-9) Chrystus (Hbr 10,5).

Święty” lub „Pan” jak to było w wypowiedziach proroczych⁶. Dwa razy Mateusz ma formułę złożoną, która wskazuje jednocześnie na boskiego rozmówcę i ludzkiego rzecznika: „aby się wypełniło Słowo Pańskie powiedziane przez Proroka” (Mt 1,22;2,15). Innym razem wzmianka o Panu jest pośrednia, sugerowana tylko przez użycie przedimka *dia* (poprzez), aby powiedzieć o ludzkim rzeczniku. W tych tekstach Mateuszowych użycie czasownika „mówić” ma na celu ukazanie cytatów Biblii żydowskiej jako żywych słów, których autorytet jest wciąż aktualny.

Słowem używanym na wprowadzenie cytatu zamiast czasownika „mówić” jest bardzo często czasownik „pisać”, a czas użyty w języku greckim to czas przeszły (perfectum), który wyraża trwały skutek minionej czynności: *gegraptai* – „zostało napisane”, a zatem odtąd „jest napisane”. Owo *gegraptai* ma dużą siłę wymowy. Za pierwszym razem Jezus przeciwstawia je zwycięsko kusicielowi bez dodatkowych uzasadnień: „Napisane jest: nie samym chlebem żyje człowiek...” (Mt 4,4; Łk 4,4) dorzucając za drugim razem (Mt 4,7) *palin* – „przeciwnie”, i za trzecim razem (Mt 4,10) *gar* – „bowiem”. Owo „bowiem” ukazuje wyraźną siłę argumentu przypisywaną tekstowi Starego Testamentu, siłę, która była pośrednio wyrażona w pierwszych dwóch przypadkach. Może się też zdarzyć, że tekst biblijny nie wyraża wartości definitywnej i musi ustąpić miejsca nowej dyspozycji. Wówczas Nowy Testament używa greckiego aorystu umiejscawiając daną wypowiedź w przeszłości. Tak jest w przypadku prawa Mojżeszowego dotyczącego rozwodu: „przez wzgląd na zartwardziałość serc waszych [Mojżesz] napisał (*egrapsen*) wam to przykazanie” (Mk 10,5; por. również Łk 20,28).

5. Bardzo często Nowy Testament wprowadza teksty Biblii żydowskiej celem przeprowadzenia dowodu; robi to

⁶ Podmioty wyrażone: „Pismo” (Rz 9,17; Ga 4,30), „Prawo” (Rz 3,19; 7,7), „Mojżesz” (Mk 7,10; Dz 3,22; Rz 10,19), „Dawid” (Mt 22,43; Dz 2,25; 4,25; Rz 4,6), „Prorok” (Mt 1,22; 2,15), „Izajasz” (Mt 3,3; 4,14; itp.; J 1,23; 12,39.41; Rz 10,16.20), „Jeremiasz” (Mt 2,17), „Duch Święty” (Dz 1.16; Hbr 3,7; 10,15) „Pan” (Hbr 8,8.9.10 = Jr 31,31.32.33).

zarówno za pomocą czasownika „mówić”, jak i czasownika „pisać”. Czasami mamy: „ponieważ mówi...”⁷ i częściej „ponieważ jest napisane...”⁸. Formuły „ponieważ jest napisane”, „ponieważ zostało napisane”, „według tego, co zostało napisane” są bardzo częste w Nowym Testamencie. W samym tylko Liście do Rzymian jest ich 17.

W swojej doktrynalnej argumentacji Apostoł Paweł opiera się stale na Pismach swojego narodu, wyraźnie przy tym rozróżniając pomiędzy argumentacjami skrypturystycznymi a sposobami myślenia „na ludzki sposób”. Argumentacji skrypturystycznej przypisuje się wartość niepodważalną⁹. Dla niego Pisma żydowskie mają również wartość stale aktualną dla kierowania życiem duchowym chrześcijan: „To zaś, co niegdyś zostało napisane, napisane zostało także dla naszego pouczenia, abyśmy dzięki cierpliwości i pociesze, jaką niosą Pisma, podtrzymywali nadzieję”¹⁰.

Argumentacji opartej na Pismach narodu żydowskiego Nowy Testament przyznaje wartość decydującą. W Czwartej Ewangelii Jezus oświadcza w tym względzie, że „Pisma nie można odrzucić” (J 10,35), a jego wartość wywodzi się stąd, że „jest ono Słowem Bożym” (tamże). To przekonanie spotyka się co krok. Znamienne są w tym względzie zwłaszcza dwa teksty, ponieważ mówią one o Bożym natchnieniu. W Drugim Liście do Tymoteusza po wzmiance o „Pismach świętych” (2Tm 3,15) występuje takie stwierdzenie: „Wszelkie Pismo [jest] od Boga natchnione (*theopneustos*) i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do wychowania w sprawiedliwości – aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu” (2Tm 3,16-17). Mówiąc dokładniej o wyroczniach prorockich zawartych w Starym Testamencie, Drugi List Piotra stwierdza: „To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proctwo Pisma nie jest do prywatnego wyjaśniania. Nie z woli bowiem ludz-

⁷ Rz 9,15.17; 1Tm 5,18.

⁸ Mt 2,5; 4,10; 26,31 itd.

⁹ 1Kor 9,8; Rz 6,19; Ga 3,15.

¹⁰ Rz 15,4; por. 1Kor 10,11.

kiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili od Boga <święci> ludzie” (2P 1,20-21). Te dwa teksty nie zadowolają się stwierdzeniem autorytetu Pism narodu żydowskiego, lecz wskazują na Boże natchnienie jako na podstawę tego autorytetu.

B. Nowy Testament znajduje swoje potwierdzenie w Pismach narodu żydowskiego

6. To podwójne przekonanie pojawia się w innych tekstach: z jednej strony to, co jest zapisane w Pismach narodu żydowskiego, koniecznie musi się spełnić, ponieważ ukazuje Boży plan, który musi być urzeczywistniony, a z drugiej – życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa w pełni odpowiadają temu, co zostało powiedziane w tych Pismach.

1. Konieczność wypełnienia się Pisma

Najwyraźniejszy przejaw pierwszego z tych przekonań występuje, w Ewangelii według Łukasza, w słowach wypowiedzianych przez zmartwychwstałego Jezusa do uczniów: „Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach” (Łk 24,44). Twierdzenie to ujawnia podstawę konieczności (*dei* – „trzeba”) tajemnicy paschalnej Jezusa, konieczności potwierdzonej w licznych tekstach ewangelii: „Syn Człowieczy wiele musi wycierpieć, będzie odrzucony przez starszych, arcykapłanów i uczonych w Piśmie, będzie zabity, ale po trzech dniach zmartwychwstanie”¹¹. „Jakże więc wypełnią się Pisma, że tak się stać musi” (Mt 26,54). „To co jest napisane, musi się spełnić na Mnie” (Łk 22,37).

Ponieważ absolutnie „trzeba”, żeby się spełniło to, co jest napisane w Starym Testamencie, wydarzenia tak przebiegają, „ażeby” to się spełniło. O tym właśnie często mówi Mateusz, poczynając od ewangelii dzieciństwa, następnie

opisując publiczne życie Jezusa¹² a już najpełniej w opisie Jego męki (Mt 26,56). Marek ma paralele do tego ostatniego tekstu w mocnej frazie eliptycznej: „muszą się jednak wypełnić Pisma” (Mk 14,49). Łukasz nie korzysta z tego rodzaju wyrażenia, ale Jan ucieka się do niego prawie z taką samą częstotliwością, co Mateusz¹³. Ów nacisk ewangelii na cel wyznaczony wydarzeniom, „aby wypełniły się Pisma”¹⁴ nadaje Pismom narodu żydowskiego nadzwyczajną wagę. Pozwala jasno zrozumieć, że wydarzenia te byłyby bez znaczenia, gdyby nie odpowiadały temu, co mówią. W takim przypadku nie chodziłoby o realizację Bożego planu.

2. Zgodność z Pismami

7. Inne teksty stwierdzają, że w tajemnicy Chrystusa wszystko jest zgodne z Pismami narodu żydowskiego. Przepowiadanie pierwszych chrześcijan streszczało się w kerygmaticznej formule przytaczanej przez Pawła: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem, że Chrystus umarł zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia zgodnie z Pismem – i że ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu” (1Kor 15,3-5). Paweł dorzuca: „Tak więc czy to ja, czy inni, tak nauczamy i tak uwierzyliście” (1Kor 15,11). Wiara chrześcijańska nie bazuje zatem tylko na wydarzeniach, ale na zgodności tych wydarzeń z objawieniem zawartym w Pismach narodu żydowskiego. Idąc na swą mękę Jezus mówi: „Syn Człowieczy odchodzi, jak o Nim jest napisane” (Mt 26,24; Mk 14,21). Po swym zmartwychwstaniu On sam wyklada to, „co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego”¹⁵. Paweł w swoim przemówieniu do Żydów w Antiochii Pizydyjskiej powołuje się na te wydarzenia mówiąc, że „mieszkańcy Jeruzalem i ich zwierzchnicy nie uznali Go, a potępiając Go, wypełnili

¹¹ Mk 8,31 por. Mt 16,21; Łk 9,22; 17,25.

¹² Mt 1,22; 2,15; 2,23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,34.

¹³ J 12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.28.36.

¹⁴ Mk 14,49 por. Mt 26,56; J 19,28.

¹⁵ Łk 24,27; por. 24,25.32.45-46.

głosy proroków odczytywane co szabat” (Dz 13,27). W tego rodzaju deklaracjach Nowy Testament ukazuje się nierozzerwalnie związany z Pismami narodu żydowskiego.

Dorzućmy tu kilka stwierdzeń, które zasługują na uwagę. W Ewangelii według Mateusza Jezus upomina się o zachowanie doskonałej ciągłości pomiędzy Torą a wiarą chrześcijańską: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5,17). To teologiczne stwierdzenie jest charakterystyczną cechą Mateusza i jego wspólnoty. Pozostaje ona w napięciu z relatywizacją zachowania szabatu (Mt 12,8.12) i czystości rytualnej (Mt 15,11) w innych wypowiedziach Pana.

W Ewangelii według Łukasza, publiczna działalność Jezusa rozpoczyna się epizodem, w którym Jezus, chcąc określić swą misję, posługuje się wypowiedzią Księgi Izajasza (Łk 4,17-21; Iz 61,1-2). Zakończenie Ewangelii, w którym mowa jest o spełnieniu się „tego wszystkiego, co zostało napisane” na temat Jezusa (Łk 24,44) poszerza tę perspektywę.

Jak bardzo według Jezusa istotne jest „słuchanie Mojżesza i Proroków” ukazują w uderzający sposób ostatnie wersety przypowieści o Łazarzu i nieuczciwym bogaczu (Łk 16,29-31): bez tego uległego słuchania nie są przydatne nawet największe cuda.

Czwarta Ewangelia wyraża analogiczną perspektywę: tutaj Jezus przypisuje nawet pismom Mojżesza przedwstępny autorytet w stosunku do własnych słów, kiedy mówi do swoich przeciwników: „Jeżeli jednak jego pismom nie wierzycie, jakże moim słowom będziecie wierzyli?” (J 5,47) W Ewangelii, gdzie Jezus stwierdza, że jego słowa „są duchem i życiem” (J 6,63), tego rodzaju zdanie nadaje *Torze* wagę podstawową.

W Dziejach Apostolskich kerygmatyczne przemówienia przywódców Kościoła, Piotra, Filipa, Pawła i Barnaby oraz Jakuba, sytuują wydarzenia Męki, Zmartwychwstania, Pięćdziesiątnicy i misyjnego otwarcia Kościoła¹⁶ w doskonałej ciągłości z Pismami narodu żydowskiego.

¹⁶ Męka: Dz 4,25-26; 8,32-35; 13, 27-29; Zmartwychwstania: 2,25-35; 4,11; 13,32-35; Pięćdziesiątnica: 2,16-21; misyjne otwarcia 13,47; 15,18.

3. Zgodność i różnica

8. List do Hebrajczyków, aczkolwiek nigdy nie potwierdza wyraźnie autorytetu Pism narodu żydowskiego, jasno wskazuje, że uznaje ich autorytet, gdyż nie przestaje cytować tych tekstów na potwierdzenie swojej nauki i zachęt. Zawiera liczne stwierdzenia zgodności z objawieniem prorockim, ale obok stwierdzeń pewnej zgodności spotkać można pewne aspekty niezgodności. Tak już było w przypadku listów Pawłowych. W Liście do Galatów i w Liście do Rzymian apostoł wychodząc od Prawa dowodzi, że wiara w Chrystusa Jezusa położyła kres panowaniu Prawa. Unaocznia, że Prawo jako objawienie samo zapowiedziało swój własny koniec jako instytucji potrzebnej do zbawienia¹⁷. Najbardziej w tym względzie znamioną jest wypowiedź z Rz 3,21, gdzie Apostoł stwierdza, iż objawienie się sprawiedliwości Bożej w sprawiedliwości ofiarowanej przez wiarę w Chrystusa dokonuje się „niezależnie od Prawa”, ale jest przecież „zgodne ze świadectwem Prawa i Proroków”. W podobny sposób List do Hebrajczyków wyjaśnia, że tajemnica Chrystusa wypełniła prorocтва i aspekt prefiguratywny Pism narodu żydowskiego, ale jednocześnie wnosi aspekt braku zgodności, według słów Ps 109(110), 1.4, ze starożytnymi instytucjami. Sytuacja Chrystusa uwielbionego jest tym samym nie-zgodna z kapłaństwem lewickim (por. Hbr 7, 11.28).

Podstawowe stwierdzenie pozostaje takie samo. Pisma Nowego Testamentu uznają, że Pisma narodu żydowskiego mają trwałą wartość Bożego objawienia. Mają one wobec nich stosunek pozytywny. Utrzymują, że są one podstawą, na której w konsekwencji one same bazują. Kościół zawsze uważał, że Pisma narodu żydowskiego stanowią integralną część Biblii chrześcijańskiej.

¹⁷ Ga 3,6-14. 24-25; 4,4-7; Rz 3, 9-26; 6,14; 7, 5-6.

C. Pismo i Tradycja ustna w judaizmie i chrześcijaństwie

9. W wielu religiach istnieje napięcie między Pismem a tradycją. Tak jest w przypadku religii wschodnich (hinduizm, buddyzm itp.) oraz w islamie. Teksty pisane nigdy nie potrafią w sposób wyczerpujący wyrazić Tradycji. Dlatego uzupełniano je dodatkami i interpretacjami, które również później spisano. Jednak podlegają one pewnym ograniczeniom. W chrześcijaństwie jak i w judaizmie zauważalne są rozwinienia częściowo wspólne i częściowo odmienne. Cechą wspólną jest to, że obie religie są zgodne w określeniu dużej części swego kanonu Pism.

1. Pismo i Tradycja w Starym Testamencie i w judaizmie

Tradycja daje początek Pismu. W ostatnich latach pojawiły się ważne prace na temat pochodzenia tekstów Starego Testamentu i kształtowania się kanonu. Osiągnięto pewną zgodność co do tego, że pod koniec I w. naszej ery powolny proces kształtowania się kanonu został praktycznie zamknięty. Kanon ten obejmował *Torę*, księgi Proroków i większą część „Pism”. Na ogół trudno określić pochodzenie poszczególnych ksiąg. W większości przypadków trzeba zadowolić się hipotezami. One zaś opierają się głównie na obserwacjach dostarczonych przez studium krytyki form, tradycji i redakcji. Wywnioskowano, że tradycyjne przepisy zostały zebrane w zbiory, które stopniowo włączano do Pięcioksięgu. Tradycyjne opowiadania również zostały spisane i zebrane. Uporządkowano zbiór tekstów narracyjnych i reguł postępowania. Wypowiedzi prorockie zebrano i włączono do ksiąg noszących imiona Proroków. Tak samo postąpiono z tekstami mądrościowymi, psalmami i pismami dydaktycznymi z późniejszych okresów.

Następnie Tradycja stworzyła „drugie Pismo” (Miszna). Żaden tekst pisany nie może wystarczyć na wyrażenie

całego bogactwa tradycji¹⁸. Teksty sakralne Biblii otwarte są na wiele spraw dotyczących właściwego zrozumienia wiary Izraela i związanych z tym zachowań. To spowodowało w judaizmie faryzejskim i rabinicznym długi proces tworzenia tekstów pisanych, od „Miszny” („Drugi Tekst”) zredagowanej z początkiem III w. przez Judę ha-Nasi, aż do „Tosefty” („Uzupełnienia”) i Talmudu w jego podwójnym kształcie (babilońskim i jerozolimskim). Interpretacja ta, mimo że cieszyła się autorytetem, nie była uważana za wystarczającą w czasach, które po niej nastąpiły, tak że dorzucano do niej późniejsze wyjaśnienia rabiniczne. Dodatkowo tym nie nadano takiego samego autorytetu jak Talmudowi. Pomagają one jedynie go interpretować. W kwestiach otwartych przyjmuje się rozwiązania Wielkiego Rabinatu.

W ten to właśnie sposób tekst pisany może zapoczątkować późniejsze rozwinięcia. Między tekstem pisany a tradycją ustną utrzymuje się i ujawnia pewne napięcie.

Ograniczenia roli Tradycji. Tradycja normatywna spisana po to, by dołączyć ją do Pisma, nie nabywa jednak tego samego autorytetu co Pismo. Nie stanowi części „Pism, które brudzą ręce”, tzn. „które są święte” i zostały przyjęte jako takie w liturgii. Miszna, Tosefta i Talmud mają swoją pozycję w Synagodze jako miejscu studium, lecz nie czytają się ich w liturgii. Ogólnie rzecz biorąc, wartość tradycji mierzy się stopniem jej zgodności z *Torą*. Lektura Tory ma w liturgii synagogałnej uprzywilejowane miejsce. Dorzuca się do niej wybrane teksty z proroków. Według starożytnego przekonania Żydów, Tora została stworzona przed stworzeniem świata. Samarytanie przyjęli ją jako jedyne swe Święte Pismo. Saduceusze odrzucili całą tradycję normatywną poza Prawem i Prorokami. Judaizm faryzejski i rabiniczny ujmuje to inaczej twierdząc, że obok Prawa pisanego istnieje prawo ustne, które zostało dane Mojżeszowi równocześnie z *Torą* i cieszy się tym samym autorytetem. Traktat Miszny wyraża to tak: „Na Synaju Mojżesz otrzymał prawo ustne i przekazał je Jozuemu, a Jozue star-

¹⁸ Według koncepcji rabinicznej Prawo pisane zostało *zduplowane* przez Prawo uzupełniające, ustne.

szym, a starsi prorokom, a prorocy przekazali je członkom Wielkiej Synagogi” (Aboth 1,1). Jak widać istnieje znacząca różnorodność w sposobie pojmowania roli Tradycji.

2. Pismo i Tradycja w pierwotnym chrześcijaństwie

10. *Tradycja daje początek Pismom.* W pierwotnym chrześcijaństwie można zauważyć podobną co w judaizmie ewolucję, jednak z tą początkową różnicą: pierwsi chrześcijanie mieli już od samego początku Pisma, ponieważ będąc Żydami uznawali za Pisma Biblię Izraela. Były to jedyne Pisma, które uznawali. Jednak dołączono do nich Tradycję ustną, „naukę Apostołów” (Dz 2,42) przekazującą słowa Jezusa oraz relacje o wydarzeniach, które odnosiły się do Niego. Katecheza ewangeliczna ukształtowała się na drodze ewolucyjnej. Celem zapewnienia jej lepszego i wiernego przekazu spisano słowa Jezusa, jak również teksty narratywne. W ten sposób została przygotowana redakcja Ewangelii, którą ukończono dopiero kilkadziesiąt lat po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Z drugiej strony ułożono formuły wyznania wiary i hymny liturgiczne, które znalazły się potem w Listach Nowego Testamentu. Listy Pawła i innych apostołów lub przełożonych czytano najpierw w Kościele, do którego były skierowane (por. 1 Tes 5,27), następnie przekazywano je innym Kościołom (por. Kol 4,16), zachowywano je do ponownej lektury przy innych okazjach, a wreszcie uznano za Pisma (por. 2P 3,15-16) i dołączono do Ewangelii. W taki właśnie sposób w łonie Tradycji apostoelskiej stopniowo kształtował się kanon Nowego Testamentu.

Tradycja uzupełnia Pisma. Chrześcijaństwo dzieli z judaizmem przekonanie, że Objawienia Bożego nie sposób zawrzeć w całości w tekstach pisanych. Przekonanie to pojawia się w zakończeniu Czwartej Ewangelii, gdzie jest mowa, że cały świat nie zdołałby pomieścić ksiąg, jakie należałoby napisać, żeby opowiedzieć o tym wszystkim, czego dokonał Jezus (J 21,2). Z drugiej strony żywa Tradycja jest nieodzowna, by ożywić Pismo i je zaktualizować.

Można tutaj przypomnieć naukę zawartą w Mowie Pożegnalnej na temat roli „Ducha Prawdy” po odejściu Jezusa. On przypomniał uczniom to wszystko, co Jezus powiedział

(J 14,26), da świadectwo na jego temat (15,26) doprowadzi uczniów „do całej prawdy” (16,13) dając im głębsze zrozumienie osoby Chrystusa, Jego orędzia i Jego dzieła. Dzięki działaniu Ducha, Tradycja pozostaje żywa i dynamiczna.

Po stwierdzeniu, że przepowiadanie apostoelskie zostało „wyrażone w specjalny sposób („*speciali modo exprimitur*”) w Księgach natchnionych”, Sobór Watykański zauważa, że to Tradycja „pozwala głębiej zrozumieć w Kościele Święte Pisma i sprawia, że stale są one aktualne” (*Dei Verbum* 8). Pismo jest określone jako „Słowo Boże spisane pod natchnieniem Ducha Bożego”. Jednak to właśnie Tradycja „przekazuje następcom apostołów Słowo Boże powierzone Apostołom przez Chrystusa Pana i przez Ducha Świętego, ażeby oświeceni przez Ducha Prawdy strzegli go wiernie, wykładając je i rozpowszechniając przez swe przepowiadanie” (*Dei Verbum* 9). Sobór konkluduje: „Stąd to Kościół osiąga pewność swoją co do wszystkich spraw objawionych nie przez samo Pismo Święte”. I dodaje: „Toteż obydwójce należy z równym uczuciem czci i poważania przyjmować i mieć w poszanowaniu” (*Dei Verbum* 9).

Granice dodatkowego wkładu Tradycji. W jakiej mierze można w Kościele chrześcijańskim mieć Tradycję, która dorzuca coś materialnie do słów Pisma? W historii teologii długo rozpatrywano tę kwestię. Wydaje się, że Sobór Watykański II pozostawił ją otwartą, ale przynajmniej nie powiedział, że są „dwa źródła Objawienia”, którymi byłyby Pismo i Tradycja. Przeciwnie. Stwierdził, że „Święta Tradycja i Święte Pismo stanowią jeden święty depozyt Słowa Bożego powierzony Kościołowi” (*Dei Verbum* 10). W ten sposób odrzucił pojęcie Tradycji całkowicie niezależnej od Pisma. W jednym, ale o niezwyklej wadze, punkcie Sobór mówi o dodatkowym wkładzie Tradycji: Tradycja „pozwala poznać Kościołowi pełny kanon Ksiąg Świętych” (*Dei Verbum* 8). Tutaj widać jak Pismo i Tradycja są nierozdzielne.

3. Stosunki pomiędzy dwiema perspektywami

11. Jak stwierdziliśmy wyżej, relacja pomiędzy Pismem a Tradycją tak w judaizmie, jak i chrześcijaństwie jest zgod-

na pod względem formy. W tym punkcie jest nawet coś więcej niż zgodność, ponieważ obie te religie mają swój udział we wspólnym dziedzictwie „Świętego Pisma Izraela”¹⁹.

Jednak z hermeneutycznego punktu widzenia obie te perspektywy różnią się między sobą. Dla wszystkich prądów judaizmu w epoce, gdy formował się kanon, centralnym punktem było Prawo. W rzeczy samej to w nim znajdują się istotne instytucje objawione przez samego Boga, na których po wygnaniu ciążył obowiązek zarządzania życiem religijnym, moralnym, prawnym i politycznym narodu żydowskiego. Zbiór pism prorockich zawiera słowa natchnione przez Boga, przekazane przez proroków uznanych za autentycznych, jednak nie jest to prawo mogące posłużyć za podstawę instytucji. W tym aspekcie znajduje się on na drugim miejscu. „Pisma” zaś nie zostały skomponowane ani w charakterze praw ani słów prorockich i w konsekwencji zajmują trzecie miejsce.

Tej hermeneutycznej perspektywy nie podjęły chrześcijańskie społeczności, z wyjątkiem być może środowisk judeo-chrześcijańskich, związanych z judaizmem faryzejskim ze względu na ich szacunek dla Prawa. Ogólną tendencją w Nowym Testamencie jest nadanie większej wagi tekstom prorockim, rozumianym jako zapowiedź tajemnicy Chrystusa. Apostoł Paweł i List do Hebrajczyków nie wahają się polemizować z Prawem. Zresztą pierwotne chrześcijaństwo znajduje się w relacji z zelotami, nurtem apokaliptycznym, i esenejczykami, których apokaliptyczne oczekiwania mesjańskie podziela; z judaizmu hellenistycznego zaadoptowało ono szerszy corpus Pism i bardziej mądrościową orientację, skłoną sprzyjać związkom interkulturowym.

Jednak cechą wyróżniającą pierwotne chrześcijaństwo od wszystkich innych nurtów było przekonanie, że eschatologiczne obietnice prorockie nie są już po prostu przedmiotem nadziei na przyszłość, ponieważ zaczęły się one spełniać w Jezusie z Nazaretu, w Chrystusie. To właśnie

¹⁹ Pochodzenie i zakres kanonu Biblii żydowskiej będą omawiane w I. E nr 16.

o Nim ostatecznie mówią Pisma narodu żydowskiego, jakkolwiek byłby ich zakres, i tylko w Jego świetle należy je czytać, aby w pełni je zrozumieć.

D. Żydowskie metody egzegezy w Nowym Testamencie

1. Żydowskie metody egzegezy

12. Judaizm wydobywał z Pism swoje rozumienie Boga i świata, jak również Bożych planów. Najbardziej widocznym przejawem metody, jaką posługiwali się współcześni Jezusowi interpretorzy Pisma, jest świadectwo rękopisów znad Morza Martwego, skopiowanych między II w. przed Chrystusem, a rokiem 60 po Chrystusie, a więc w okresie bliskim publicznej działalności Jezusa i kształtowania się Ewangelii. Trzeba jednak pamiętać, że dokumenty te wyrażają tylko pewien aspekt żydowskiej tradycji. Pochodzą one ze szczególnego odgałęzienia w łonie judaizmu, a zatem nie reprezentują całego judaizmu.

Najstarszym pomnikiem rabinicznej metody egzegezy, opartej zresztą na tekstach Starego Testamentu jest seria siedmiu „reguł”, przypisywanych tradycyjnie rabbiemu Hillelowi (zm. w 10 roku po Chrystusie). Czy naprawdę jest on ich autorem, czy też nie, to jednak te siedem *middoth* reprezentuje z pewnością kodyfikację ówczesnych sposobów argumentowania w oparciu o Pismo, głównie z tym zamiarem, by wydobyć zeń reguły postępowania.

Inny sposób egzegezy Pisma można zaobserwować w tekstach historyków żydowskich z I w., szczególnie u Józefa Flawiusza, chociaż praktykowano ją już w Starym Testamencie. Polega ona na wykorzystaniu terminów biblijnych celem opisanie wydarzeń i wyjaśnienia ich znaczenia. Właśnie dlatego powrót z wygnania babilońskiego przedstawiony jest za pomocą terminologii, która odwołuje się do wyzwolenia z niewoli egipskiej w czasie Wyjścia (Iz 43,16-21). Ostateczne odnowienie Syjonu przedstawione jest jako nowy Eden²⁰. Analogiczne techniki szeroko stosowano w Qumran.

²⁰ Ez 47, 1-12 za którym idzie Jl 2, 18. 28 i Za 14,8-11.

2. Egzegeza w Qumran i w Nowym Testamencie

13. Z punktu widzenia formy i metody Nowy Testament (w szczególności Ewangelie) przedstawia dużo podobieństw do Qumran w sposobie korzystania z Pism. Spotykamy często identyczne formuły wprowadzające cytaty. Np. „tak jest napisane”, „jak jest napisane”, „zgodnie z tym, co zostało napisane”²¹. Podobne korzystanie z Pisma wywodzi się z podobieństwa podstawowej perspektywy obu społeczności, qumrańskiej i Nowego Testamentu. Obie były społecznościami eschatologicznymi, które uważały, że biblijne proroctwa spełniły się już w ich własnej epoce i to w sposób, który wykraczał poza oczekiwania i zrozumienie samych proroków, którzy je pierwotnie wypowiedzieli. Obie społeczności były przekonane, że pełne zrozumienie proroctw zostało objawione ich założycielowi i przezeń przekazane. W Qumran był to „Mistrz Sprawiedliwości”, a u chrześcijan – Jezus.

Dokładnie tak, jak w zwojach qumrańskich, w Nowym Testamencie wykorzystano niektóre z tekstów biblijnych w ich sensie wyrazowym i historycznym, podczas gdy inne w mniejszym lub większym stopniu zastosowano do sytuacji bieżących. Pismo uznawano za tekst, który zawiera słowa samego Boga. Niektóre interpretacje w takiej czy innej serii tekstów wybierają jakieś słowo, oddzielają je od kontekstu i jego pierwotnego sensu i przypisują mu znaczenie, które nie odpowiada zasadom dzisiejszej egzegezy. Należy tu jednak zauważyć pewną znaczną różnicę. W tekstach qumrańskich punktem wyjścia jest Pismo. Niektóre teksty – np. peszer Habakuka – są ciągłymi komentarzami tekstu biblijnego, który wers po wersie zastosowany jest do aktualnej sytuacji. Inne są zbiorami tekstów odnoszących się do tego samego tematu, np. 11QMelchizedek do epoki mesjańskiej. Natomiast w Nowym Testamencie punktem wyjścia jest przyjście Chrystusa. Nie chodzi tu o zastosowa-

nie Pisma do chwili obecnej, ale o wyjaśnienie i skomentowanie w świetle Pism przyjścia Chrystusa. Tym niemniej wykorzystane zostały te same techniki komentowania, czasem uderzająco wręcz podobne, jak to widać w Rz 10,5-13 i Liście do Hebrajczyków²¹.

3. Rabinackie metody interpretacji w Nowym Testamencie

14. Zarówno w przytaczanych przez ewangelistów wypowiedziach Jezusa, jak i w Listach wykorzystywane są często tradycyjne żydowskie metody argumentacji biblijnej – skodyfikowane później przez rabinów – celem ustalenia zasad postępowania. Najczęściej spotkać można dwie pierwsze *middoth* („reguły”) Hillela: *gal wa-homer* i *gezerah szawah*²². Odpowiadają one, z grubsza rzecz biorąc, argumentowi *a priori* i argumentowi przez analogię.

Cechą charakterystyczną jest to, że argument opiera się na znaczeniu tylko jednego słowa. Znaczenie to ustalane jest na podstawie jego występowania w pewnym kontekście i następnie stosowane czasem w sposób dość sztuczny, do innego kontekstu. Technika ta przedstawia uderzające podobieństwo z praktyką rabiniczną midraszu, ale zarazem znamienne od niej się różni: w midraszu rabinicznym cytuje się różne opinie, pochodzące od różnych autorytetów, tak że ma się tu do czynienia z techniką argumentacji, zaś w Nowym Testamencie o wszystkim decyduje autorytet Jezusa.

Paweł sięga po te techniki szczególnie często, zwłaszcza w dyskusjach z dobrze wykształconymi żydowskimi przeciwnikami, czy to będą chrześcijanie czy nie. Często posługuje się nimi celem zwalczania tradycyjnych stanowisk w judaizmie lub by podeprzeć ważne punkty swojej własnej nauki²³.

²¹ Hbr 1, 5-13; 2, 6-9; 3, 7-4, 11; 7, 1-28; 10, 5-9; 12, 5-11.26-29.

²² *Gal wa-homer* znajduje się u Mt 6, 30; 7, 11; J 7, 23; 10, 34-36; Rz 5, 15.17; 2Kor 3, 7-11; a *gezerah szawah* u Mt 12, 1-4; Dz 2, 25-28; Rz 4, 1-12; Ga 3,10-14.

²³ Por. Ga 3, 19 (Paweł wyciąga z pośrednictwa aniołów w promulgacji Prawa argument dowodzący niższości Prawa); 4,21-31 (wiara Abra-

* Por. J.A. Fitzmyer, „The use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament”. *New Testament Studies* 7:1960-61 s. 297-333 (przypis od tłumacza).

Argumentację rabiniczną spotkać można również w Liście do Efezjan i w Liście do Hebrajczyków²⁴, zaś List Judy jest prawie w całości ukształtowany przez wyjaśnienia egzegetyczne na wzór *peszarim* („interpretacje”) znajdujących się w zwojach i niektórych pismach apokaliptycznych. List ten wykorzystuje figury i przykłady, jak również strukturę powiązań słownych, a wszystko to zgodnie z żydowską tradycją egzegezy skrypturystycznej.

Szczególną formą żydowskiej egzegezy, spotykaną w Nowym Testamencie, jest forma homilii wygłaszanej w synagodze. Według J 6,59 mowę na temat Chleba Życia wygłosił Jezus w synagodze w Kafarnaum. Jej forma bliska jest formie homilii synagogałnych z I w.: tekst Pięcioksięgu wyjaśnia się w oparciu o słowo Proroków; wyjaśnione jest każde wyrażenie tekstu; dokonano lekkich poprawek form słów, by je przystosować do nowej interpretacji. Ślady tego samego wzorca znajdują się być może również w jednym czy drugim z przemówień misyjnych z Dziejów Apostołów, szczególnie w synagogałnym przemówieniu Pawła w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13,17-41).

4. Znaczące aluzje do Starego Testamentu

15. Nowy Testament często używa aluzji do wydarzeń biblijnych jako środka wyjaśniającego sens epizodów z życia Jezusa. Znaczenie historii dzieciństwa Jezusa w Ewangelii Mateusza można uchwycić jedynie wtedy, gdy czyta się ją na tle biblijnych i pobiblijnych opowiadań o Mojżeszcu. Ewangelia dzieciństwa według Łukasza pozostaje w bliższym związku ze stylem aluzji biblijnych, które w I w.

hama, a nie jego obrzezanie, dała mu usprawiedliwienie); 10,6-8 (do Chrystusa został zastosowany wers mówiący o wstąpieniu do nieba); 1Kor 10,4 (Chrystus utożsamiony jest ze skałą, która towarzyszyła ludowi na pustyni); 15,45-47 (dwóch Adamów, z których Chrystus jest drugim i najdoskonalszym); 2Kor 3,13-16 (sens symboliczny przypisywany zasłonie, która okrywała twarz Mojżesza).

²⁴ Por. Ef 4, 8-9 (gdzie do Chrystusa stosowany jest tekst o wstąpieniu do nieba tradycyjnie odnoszony do Mojżesza); Hbr 7,1-28 (o wyższości kapłaństwa według porządku Melchizedeka nad porządkiem kapłaństwa lewickich).

odnaleźć można w Psalmach Salomona czy hymnach z Qumran. Pieśń Maryi, Zachariasza czy Symeona można porównać do hymnów z Qumran²⁵. Niektóre fakty z życia Jezusa, jak teofania podczas Jego chrztu, przemienienie, rozmnożenie chlebów i chodzenie po wodzie opowiedziane są prawdopodobnie z zamierzonymi aluzjami do wydarzeń i historii zaczerpniętych ze Starego Testamentu. Reakcja słuchaczy na przypowieści Jezusa (np. o przewrotnych rolnikach Mt 21,33-43 por.) wskazuje, że byli oni przyzwyczajeni do korzystania z obrazów biblijnych jako techniki przeznaczonej do wyrażania orędzia lub przekazania pouczenia.

Spśród ewangelistów zwłaszcza Mateusz regularnie daje dowód szczególnej znajomości żydowskich technik wykorzystania Pism. Często cytuje Pismo na wzór *peszarim* z Qumran. Korzysta z niego szeroko dla prawnej lub symbolicznej argumentacji w sposób, który później stał się stereotypowy w pismach rabinicznych. Mateusz częściej od innych ewangelistów korzysta w swoich tekstach z metody midraszu narratywnego (ewangelia dzieciństwa, epizod śmierci Judasza, interwencja żony Piłata). Bardzo szerokie wykorzystanie rabinicznego stylu argumentacji, zwłaszcza w listach Pawłowych i Liście do Hebrajczyków, niewątpliwie świadczy o tym, że Nowy Testament pochodzi z matrycy judaizmu i został nasycony mentalnością żydowskich komentatorów Biblii.

E. Zakres kanonu Pism

16. „Kanon” (z greckiego *kanon*, „reguła”) oznacza listę ksiąg uznanych za natchnione i mających wartość normatywną dla wiary i moralności. Tu zajmiemy się kwestią kształtowania się kanonu Starego Testamentu.

1. Sytuacja w judaizmie

Między żydowskim kanonem Pism²⁶ a kanonem chrześcijańskim Starego Testamentu²⁷ istnieją różnice. Chcąc je

²⁵ 1QH 2,31-36; 5,12-16; 18,14-16.

²⁶ Żydzi wliczają 24 księgi w swojej Biblii, którą nazywają *Tanak*, słowo utworzone od początkowych liter Tora „Prawo”, Nebi'im „Proro-

wyjaśnić, generalnie przyjmowano, że na początku ery chrześcijańskiej istniały w judaizmie dwa kanony: kanon palestyński w języku hebrajskim, jedyny przyjęty później przez Żydów oraz kanon aleksandryjski w języku greckim, znacznie szerszy – nosi on nazwę Septuaginty – przyswojony przez chrześcijan.

Najnowsze badania i odkrycia podważyły tę opinię. Teraz wydaje się, że w czasach, gdy rodziło się chrześcijaństwo, zamknięte zbiory ksiąg Prawa i proroków istniały w formie tekstowej substancjalnie identycznej z kształtem naszego aktualnego Starego Testamentu. Natomiast zbiór „Pism” nie był tak w pełni określony w Palestynie i w diasporze żydowskiej co do liczby ksiąg i formy ich tekstu. Wydaje się, że pod koniec I w. 22/24 księgi były ogólnie przyjęte przez Żydów jako święte²⁸, ale dopiero dużo później ich lista stała się jedyną²⁹. Kiedy ustalano granice kanonu hebrajskiego, nie włączono doń ksiąg deuterokanonicznych.

cy” i Ketubim inne „Pisma”. Cyfra 24 często zredukowana jest do 22, liczba liter alfabetu hebrajskiego. W kanonie chrześcijańskim, tym 24 czy 22 księgom odpowiadają 39 księgi, zwane „protokanonicznymi”. Różnice wyjaśnia się faktem, że Żydzi uznają za jedną księgę kilka pism, które są wyróżnione w kanonie chrześcijańskim np. pisma dwunastu małych proroków.

²⁷ Kościół katolicki wlicza 46 ksiąg w swoim kanonie Starego Testamentu, 39 protokanonicznych i 7 deuterokanonicznych, zwanych tak dlatego, że pierwsze zostały przyjęte do kanonu bez większych lub żadnych dyskusji, podczas gdy te drugie (Syracydes, Baruch, Tobiasz, Judyta, Mądrości, 1 i 2 Machabejska i pewne części Estery i Daniela) zostały definitywnie zaakceptowane po wielu wiekach wahań ze strony niektórych Ojców Kościoła wschodniego jak również Hieronima. Kościoły reformowane nazywają je „apokryfami”.

²⁸ W swoim dziele *Przeciw Apionowi* (1,8) napisanym między rokiem 93 a 95, Józef Flawiusz jest bardzo bliski idei kanonu Pism, ale jego niejasny stosunek do ksiąg, którym jeszcze nie nadano nazwy (oznaczonych później jako „Pisma”), pozwala przypuszczać, że judaizm nie osiągnął jeszcze pełnej kodyfikacji ksiąg świętych.

²⁹ To, co nazywa się Synodem w Jamnii miało raczej status szkoły lub akademii założonej w Jamnii między 75 a 117 rokiem. Nie ma potwierdzenia o decyzji ustalenia tam listy ksiąg. Sądzić można, że kanon Pism żydowskich nie został jeszcze na trwałe ustalony przed końcem II w. Dyskusje szkoły na temat statusu pewnych ksiąg przeciągnęły się aż do III w.

W pierwszych wiekach po Chrystusie wiele ksiąg, które stanowiły część trzeciej (słabo określonej) grupy tekstów religijnych, regularnie czytano we wspólnotach żydowskich. Przetłumaczone na język grecki, krążyły wśród Żydów hellenistycznych zarówno w Palestynie, jak i w diasporze.

2. Sytuacja w Kościele pierwotnym

17. Poglądy na temat Pisma pierwszych chrześcijan, którzy w większości rekrutowali się z palestyńskich Żydów, „Hebrajczyków” lub „hellenistów” (por. Dz 6,1) będą odzwierciedlać opinie swego otoczenia, chociaż na ten temat mamy niewiele informacji. Następnie Pisma Nowego Testamentu pozwalają wnioskować, że literatura sakralna, szersza od hebrajskiego kanonu, krążyła w społecznościach chrześcijańskich. Ogólnie rzecz ujmując, autorzy Nowego Testamentu wykazują znajomość ksiąg deuterokanonicznych i niektórych ksiąg niekanonicznych, ponieważ liczba ksiąg cytowanych w Nowym Testamencie przekracza nie tylko liczbę ksiąg kanonu hebrajskiego, lecz także przypuszczalną liczbę ksiąg kanonu aleksandryjskiego³⁰. Kiedy w świecie hellenistycznym rozpowszechniło się chrześcijaństwo, nadal posługiwano się świętymi księgami, które przejęto od judaizmu hellenistycznego³¹. A choć chrześcijanie mówiący po grecku otrzymali od Żydów swe Pisma w postaci Septuaginty, to jednak dokładnie nie wiemy, jak ta postać wyglądała, ponieważ Septuaginta dotarła do nas poprzez rękopisy chrześcijańskie. Wydaje się, że tym, co

³⁰ Skoro pierwotny Kościół przejął z Aleksandrii zamknięty kanon lub zamkniętą liczbę ksiąg, to można przypuszczać, że istniejące wówczas rękopisy Septuaginty i chrześcijańskie spisy ksiąg Starego Testamentu miały, zarówno jedne jak i drugie, zakres wirtualnie identyczny z tym kanonem. Jednak tak nie jest. Listy Ksiąg Starego Testamentu, Ojców Kościoła i pierwszych soborów nie przedstawiają tego rodzaju jednomyślności. To nie Żydzi z Aleksandrii ustanowili wyłączny kanon Pism, ale na podstawie Septuaginty sam Kościół.

³¹ Księgi te obejmowały pisma napisane pierwotnie w języku hebrajskim i przetłumaczone potem na język grecki oraz pisma napisane bezpośrednio po grecku.

Kościół otrzymał, był corpus Pism świętych, o których w łonie judaizmu sądzono, że staną się kiedyś tekstami kanonicznymi. Kiedy judaizm był bliski zamknięcia swego własnego kanonu, Kościół chrześcijański był wystarczająco samodzielny w stosunku do judaizmu, by nie być bezpośrednio pod jego wpływem. Dopiero w późniejszym czasie hebrajski kanon odtąd zamknięty, zaczął wywierać wpływ na chrześcijański sposób patrzenia.

3. Tworzenie się kanonu chrześcijańskiego

18. W starożytnym Kościele Stary Testament miał różne kształty zależnie od regionu, czego dowodzą różne spisy z epoki patrystycznej. Poczynając od II w. większość pisarzy chrześcijańskich, jak na to wskazują rękopisy Biblii z IV-go i wieków następných, korzysta lub cytuje dużą liczbę świętych ksiąg judaizmu, wraz z księgami, które nie zostały przyjęte do kanonu hebrajskiego. Dopiero, kiedy Żydzi ustalili swój kanon, Kościół pomyślał o zamknięciu swego własnego kanonu Starego Testamentu. Brak nam informacji na temat sposobu, którym się przy tym posłużono i na temat powodów, jakie przytaczano, żeby do kanonu włączyć lub nie włączyć taką lub inną księgę. Jednak można naszkicować z grubsza jego ewolucję zarówno w Kościele wschodnim, jak i zachodnim.

Na wschodzie od czasów Orygenesa (około 185-253) starano się przystosować chrześcijańską tradycję do hebrajskiego kanonu 22/24 ksiąg, korzystając w tym względnie z różnych zestawień i ujęć. Sam Orygenes był prócz tego świadom istnienia licznych różnic tekstowych, czasami znacznych, między Biblią w języku hebrajskim i greckim. Do tego problemu doszła jeszcze różnica między spisami ksiąg. Wysiłki mające na względzie dostosowanie się do kanonu i tekstu hebrajskiego nie przeszkodziły chrześcijańskim pisarzom Bliskiego Wschodu wykorzystywać w swych pismach tekstów, które nie były przyjęte do kanonu hebrajskiego, ani w tym, by pójść za tekstem Septuaginty w stosunku do innych ksiąg. Wydaje się, że u chrześcijan idea, by przeważał kanon hebrajski nie wywarła w Kościele Wschodnim głębszego i trwalszego wrażenia.

Również na zachodzie utrzymywało się szersze wykorzystanie ksiąg świętych znajdując swego obrońcę w osobie Augustyna. Kiedy chodziło o wyselekcjonowanie ksiąg, które miały wejść do kanonu, Augustyn (354-430) oparł swoją opinię na stałej praktyce Kościoła. Na początku V w. synody przyjęły jego stanowisko, by ustalić kanon Starego Testamentu. Choć zakres tych synodów był jedynie regionalny, to jednak jednomyślność wyrażona w sporządzonych przez nie spisach sprawia, że są one reprezentatywne w wykorzystywaniu ich przez Kościół zachodni.

Hieronim, gdy chodzi o różnice tekstowe między Biblią w języku greckim i hebrajskim, oparł swój przekład na tekście hebrajskim. W sprawie ksiąg deuterokanonicznych ograniczył się, mówiąc ogólnie, do poprawienia Vetus Latina. Od tej chwili Kościół zachodni uznaje podwójną tradycję biblijną: tekstu hebrajskiego w odniesieniu do ksiąg kanonu hebrajskiego i tekstu Biblii greckiej w stosunku do innych ksiąg, a to wszystko w obrębie tradycji łacińskiej.

W 1442 r. Sobór Florencki, a potem Sobór Trydencki w 1564 r. opierając się na wiekowej tradycji rozwiły wątpliwości i niepewności katolików. Ich lista składa się z 73 ksiąg, otrzymanych jako święte i kanoniczne, ponieważ zostały napisane pod natchnieniem Ducha Świętego: 46 ksiąg Starego Testamentu, 27 Nowego Testamentu³². Tak oto Kościół katolicki otrzymał swój ostateczny kanon. Celem jego określenia Sobór oparł się na stałym zwyczaju Kościoła. Zastosowując ten kanon, szerszy od kanonu hebrajskiego, zachował autentyczne wspomnienie o początkach chrześcijaństwa, ponieważ, jak to widzieliśmy, kanon hebrajski był ograniczony i jest późniejszy w czasie w stosunku do epoki kształtowania się Nowego Testamentu.

³² Por. Denzinger-Hünermann, *Enchiridion symbolorum*. 36^{te} wydanie, Freiburg in/Breisgau, Bazylea Rzym - Wiedeń 1991 n^o 1334-1336, 1501-1504.

II. PODSTAWOWE TEMATY PISM NARODU ŻYDOWSKIEGO I ICH RECEPCJA W WIERZE W CHRYSSTUSA

19. Kościół chrześcijański do Pism narodu żydowskiego, które otrzymał jako autentyczne słowo Boże, dołączył inne Pisma, które wyrażają jego wiarę w Jezusa Chrystusa. Płyne stąd wniosek, że Biblia chrześcijańska nie zawiera jednego „Testamentu”, lecz dwa „Testamenty”: Stary i Nowy, połączone ze sobą złożonymi dialektycznymi relacjami. Ten, kto chce wyrobić sobie właściwy pogląd na sprawę stosunków między Kościołem chrześcijańskim a narodem żydowskim musi koniecznie zbadać te wzajemne relacje. Ich rozumienie zmieniało się w zależności od czasów. Niniejszy rozdział podaje najpierw ogólny zarys tych różnicowań, a następnie zajmie się dokładniejszym studium podstawowych tematów, wspólnych dla obu Testamentów.

A. Chrześcijańskie pojmowanie stosunków między Starym a Nowym Testamentem

1. Potwierdzenie wzajemnego odniesienia

Nazywając je „Starym Testamentem”, Kościół chrześcijański wcale nie chciał sugerować, że Pisma narodu żydowskiego uległy przedawnieniu i że można je odtąd uważać za zdezaktualizowane³³. Przeciwnie, zawsze twierdził, że Stary i Nowy Testament są nierozłączne. Ich pierwsza zależność jest właśnie dokładnie taka. Kiedy w początkach II w. Marcjon chciał odrzucić Stary Testament, spotkał się ze zdecydowanym sprzeciwem ze strony Kościoła poapostolskiego.

³³ Na temat pochodzenia tego wyrażenia zob. nr 2, s. 15. Obecnie w niektórych środowiskach istnieje tendencja rozpowszechniania nazwy „Pierwszy Testament” celem uniknięcia negatywnego skojarzenia, które można by było przypisać „Staremu Testamentowi”. Jednak „Stary Testament” jest wyrażeniem biblijnym i tradycyjnym, które nie zawiera w sobie negatywnych skojarzeń. Kościół w pełni uznaje wartość Starego Testamentu.

Odrzucenie Starego Testamentu doprowadziło zresztą Marcjona do odrzucenia dużej części Nowego – zachował on jedynie Ewangelię Łukasza i część listów Pawła – co było widocznym dowodem, że jego stanowisko było nie do utrzymania. Tylko w świetle Starego Testamentu Nowy rozumie życie, śmierć i uwielbienie Jezusa (por. 1 Kor 15,3-4).

Jednak stosunek między jednym a drugim Testamentem jest wzajemny: z jednej strony Nowy Testament wymaga, aby go czytano w świetle Starego, ale z drugiej strony zachęca równocześnie do „ponownego odczytania” Starego w świetle Chrystusa Jezusa (por. Łk 24,45). Jak przebiega owa „relektura”? Rozciąga się ona na „wszystkie Pisma” (Łk 24,27), na „to wszystko, co zostało zapisane w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach” (Łk 24,44). Jednak Nowy Testament podaje nam jedynie ograniczoną liczbę przykładów, nie tworząc teorii z jakiejś metody.

2. Relektura Starego Testamentu w świetle Chrystusa

Jak to widzieliśmy wyżej, podane przykłady wskazują, że korzystano z różnych, zaczerpniętych z kultury otaczającego świata, metod³⁴. Teksty mówią o typologii³⁵ i lekturze w świetle Ducha (2 Kor 3,14-17). Sugerują ideę dwóch płaszczyzn lektury, płaszczyzny pierwotnego znaczenia, dostrzegalnego w pierwszym etapie oraz płaszczyzny późniejszej interpretacji, objawionej w świetle Chrystusa.

Judaizm był przyzwyczajony do dokonywania pewnych relektur. Sam Stary Testament wskazywał tę drogę. Na przykład odczytywano ponownie epizod z manną. Nie negowano pierwotnych danych, ale pogłębiano ich sens, widząc w mannie symbole słowa, którym Bóg stale karmi swój lud (por. Pwt 8,2-3). Księgi Kronik stanowią relekturę Księgi Rodzaju, Księgi Samuela i Królów. Szczególną cechą chrześcijańskiej relektury jest to, że dokonuje się ona – jak już przed chwilą wspomnieliśmy – w świetle Chrystusa.

³⁴ Por. I.D.: „Żydowskie metody egzegezy w Nowym Testamencie”, n. 12 - 15.

³⁵ Por. Rz 5,14; 1 Kor 10,6; Hbr 9,24; 1 P 3,21.

Nowa interpretacja nie usuwa pierwotnego sensu. Apostoł Paweł wyraźnie stwierdza, że „słowa Boże zostały powierzone” Izraelitom (Rz 3,2) i uważa za oczywiste, że słowa te musiały i mogły być czytane i rozumiane jeszcze przed przyjściem Jezusa. Gdy zaś mówi o zaślepieniu Żydów, kiedy „czytają Stary Testament” (2Kor 3,14), to wcale nie ma na myśli całkowitej niezdolności czytania, tylko niezdolność relektury w świetle Chrystusa.

3. Relektura alegoryczna

20. Metoda świata hellenistycznego była inna. Nią również posłużyła się egzegeza chrześcijańska. Grecy interpretowali czasem swoje klasyczne teksty przekształcając je w alegorie. Uczni, chcąc skomentować starożytne poematy, takie jak dzieła Homera, w których bogowie zdają się postępować jak kapryśni i mściwi ludzie, przypisywali im sens, który z religijnego i moralnego punktu widzenia był łatwiejszy do przyjęcia, twierdząc, że poeta wypowiedział się w sposób alegoryczny i że w rzeczywistości chciał opisać psychologiczne konflikty ludzi, namiętności duszy w formie fikcyjnych walk między bogami. W tym wypadku nowy, bardziej duchowy sens wypierał pierwotne znaczenie tekstu.

Żydzi z diaspory korzystali czasem z tej metody, w szczególności po to, by usprawiedliwić w oczach świata hellenistycznego niektóre przepisy Prawa, które brane dosłownie, mogły uchodzić za pozbawione sensu. Filon Aleksandryjski, nasycony kulturą hellenistyczną, poszedł właśnie w tym kierunku. Czasami wprost genialnie wnikał w pierwotny sens, ale z drugiej strony stosował lekturę alegoryczną, która ten sens kompletnie usuwała. Judaizm odrzucił później jego egzegezę.

W Nowym Testamencie jest jedyna wzmianka o „wydarzeniach mających sens alegoryczny” (*allegoroumena* Ga 4,24), ale wówczas chodzi faktycznie o typologię, to znaczy, że osoby wymienione w starym tekście są przedstawione jako zapowiedź przyszłych rzeczywistości, przy czym w żadnym wypadku nie jest poddawane w wątpliwość ich

historyczne istnienie. Inny tekst Pawła wykorzystuje alegorię celem zinterpretowania pewnego szczegółu z Prawa (1Kor 9,9). Jednak ta metoda nigdy nie została przez niego przyjęta w formie ogólnej orientacji.

Natomiast Ojcowie Kościoła i średniowieczni autorzy będą z niej systematycznie korzystać, starając się podać interpretację aktualizującą, bogatą w aplikacje do chrześcijańskiego życia całej Biblii, aż po najmniejsze szczegóły, i to w odniesieniu tak do Nowego, jak i do Starego Testamentu. Orygenes na przykład widzi w kawałku drewna, którym posłużył się Mojżesz, by gorzkim wodom przywrócić słodki smak (Wj 15,22-25), aluzję do drzewa krzyża. W purpurowym sznurze, za pomocą którego Rachab dała rozpoznać swój dom (Joz 2,18) – aluzję do krwi Zbawiciela. Wyjaśniano wszelkie szczegóły mogące dostarczyć punkt kontaktu między starotestamentowym epizodem a rzeczywistościami chrześcijańskimi. W ten sposób na każdej stronie Starego Testamentu znajdowano mnóstwo bezpośrednich i specyficznych aluzji do Chrystusa i życia chrześcijańskiego, lecz jednocześnie ryzykowano oderwaniem każdego szczegółu od jego kontekstu i zredukowaniem do zera stosunku między tekstem biblijnym a konkretną rzeczywistością z historii zbawienia. Interpretacja stawała się dowolna.

Oczywiście tak proponowana nauka miała swoją wartość, ponieważ ożywiana była przez wiarę i prowadzona przez poznanie całego Pisma czytanego w Tradycji. Jednak ta nauka nie opierała się na komentowanym tekście. Została mu ona narzucona. Było więc rzeczą nieuniknioną, że w tym samym czasie, kiedy to podejście odnosiło swe największe powodzenie, uległo nieodwracalnemu kryzysowi.

4. Powrót do sensu wyrazowego

Tomasz z Akwinu jasno zrozumiał podświadomą konwencję, która stała u podstaw egzegezy alegorycznej. Komentator mógł odkryć w tekście to, co już znał wcześniej. Tymczasem, żeby to poznać, musiał to znaleźć w sensie wyrazowym innego tekstu. Stąd wniosek, który wyciągnął

Tomasz z Akwinu: prawomocnie można argumentować wychodząc jedynie od sensu wyrazowego nie zaś alegorycznego³⁶.

I tak rozpoczęte od średniowiecza przywrócenie do łask sensu wyrazowego stale się umacniało. Krytyczne badanie Starego Testamentu szło coraz bardziej w tę właśnie stronę doprowadzając w efekcie do dominacji metody historyczno-krytycznej.

W ten sposób uruchomiono proces odwrotny: stosunek między Starym Testamentem a rzeczywistościami chrześcijańskimi ograniczono do pewnej określonej liczby tekstów. Dzisiaj istnieje ryzyko popadnięcia w drugą skrajność, a polega to na powszechnym wyrzeczeniu się nie tylko skrajności metody alegorycznej, lecz całej egzegezy patrystycznej, a nawet myśli o chrześcijańskiej i chrystologicznej lekturze tekstów Starego Testamentu. Stąd w teologii współczesnej podjęto wysiłek na różnych drogach, które nie doprowadziły jeszcze do pełnej zgodności, żeby chrześcijańską interpretację Starego Testamentu przetworzyć w taki sposób, by była pozbawiona dowolności i uszanowała sens pierwotny.

5. Jedność planu Bożego i pojęcie jego wypełnienia się

21. Podstawowe założenie teologiczne polega na tym, że zbawczy plan Boga, który osiąga swoje apogeum w Chrystusie (por. Ef 1,3-14), jest jednorodny, chociaż stopniowo urzeczywistniał się w czasie. Zarówno aspekt jednorodności i, jak i aspekt stopniowości są jednakowo ważne. Tak samo jest, gdy chodzi o ciągłość w pewnych punktach i brak ciągłości w innych. Od początku Boże działanie w stosunku do ludzi zmierza do końcowej pełni i w konsekwencji, zaczynają się ujawniać niektóre jego stałe aspekty: Bóg objawia się, powołuje, powierza misję, obiecuje, uwalnia, zawiera przymierze. Pierwsze urzeczywistnienia, jakkolwiek byłyby one prowizoryczne i niedoskonałe pozwalają

³⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, I^a, q. 1, a. 10. Ad 1^{um}; por. również *Quodl.* VII,616, ad 2^{um}.

dostrzec już coś z tej ostatecznej pełni. Jest to szczególnie widoczne w pewnych wielkich tematach, które rozwijają się poprzez całą Biblię, od Księgi Rodzaju do Apokalipsy: droga, uczta, zamieszkanie Boga pośród ludzi.

Przystępując do ustawicznej relektury wydarzeń i tekstów sam Stary Testament otwiera się stopniowo na perspektywę ostateczną i definitywną. Wyjście, pierwotne doświadczenie wiary Izraela (por. Pwt 6,20-25; 26,5-9), staje się wzorcem późniejszych zbawczych doświadczeń. Uwolnienie z wygnania babilońskiego i perspektywa eschatologicznego zbawienia opisane są jako nowe Wyjście³⁷. Interpretacja chrześcijańska sytuuje się w tej linii, z tą tylko różnicą, że dla niej wszystko to urzeczywistniło się już substancjalnie w tajemnicy Chrystusa.

Pojęcie wypełnienia się jest pojęciem niezwykle złożonym³⁸, które można łatwo zniekształcić, jeśli jednostronnie położy się nacisk na ciągłość czy też na brak tej kontynuacji. Wiara chrześcijańska uznaje spełnienie się Pism i oczekiwań Izraela w Chrystusie, lecz nie uważa tego spełnienia się za prostą realizację tego, co zostało napisane. Koncepcja tego rodzaju byłaby zbyt ciasna. W istocie w tajemnicy Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego to spełnienie się przebiega w sposób nieprzewidywalny. Zawiera ono wykroczenie poza przewidywalne granice³⁹. Jezus nie ogranicza się do odegrania, jak w teatrze, już ustalonej roli – roli Mesjasza – ale dodaje do koncepcji Mesjasza i zbawienia pełnię, jaką przedtem trudno było sobie wyobrazić. Napełnił je nową rzeczywistością. Można w odniesieniu do tego mówić nawet o „nowym stworzeniu”⁴⁰. Błędem byłoby jednak uważać prorocтва Starego Testamentu za swego rodzaju fotografie, które antycypowałyby przyszłe wydarzenia. Wszystkie teksty, łącznie z tymi, któ-

³⁷ Iz 35,1-10; 40,1-5; 43,1-22; 48,12-21; 62.

³⁸ Por. niżej II B.9 i C, n^o 54-65.

³⁹ „Non solum impletur, verum etiam transcenditur”, Ambroży Autpert, cytowany przez H. De Lubaca, *Exégèse médiévale*, II,246.

⁴⁰ 2Kor 5,17; Ga 6,15.

re potem czytano jako proroctwa mesjańskie, miały wartość i bezpośrednie znaczenie dla współczesnych, zanim otrzymały pełniejszy sens dla przyszłych słuchaczy. Mesjańskość Jezusa ma nowy i niespotykany sens.

Pierwszy cel proroka to umożliwić współczesnym mu ludziom zrozumienie z Bożego punktu widzenia wydarzeń jego czasów. Nie należy zatem kłaść przesadnie nacisku, charakterystycznego dla pewnej apologetyki, na wartość dowodową przypisywaną spełnieniu się proroctw. Ten nacisk przyczynił się do wydawania surowszego osądu ze strony chrześcijan na temat Żydów i ich lektury Starego Testamentu. Im więcej w tekstach starotestamentalnych znaleźć można oczywistych odniesień do Chrystusa, tym bardziej wydaje się niewybaczalne i uparte niedowiarstwo Żydów.

Jednak stwierdzenie braku ciągłości między jednym i drugim Testamentem oraz wyjście poza starożytne perspektywy nie powinno prowadzić do jednostronnej spirytualizacji. To, co już dokonało się w Chrystusie, powinno się spełnić jeszcze w nas samych i w świecie. Ostateczne wypełnienie dokona się na końcu świata, wraz ze zmartwychwstaniem ciał, nowym niebem i nową ziemią. Mesjańskie oczekiwanie Żydów nie jest daremne. Dla nas chrześcijan, może się stać ono potężnym bodźcem, który pozwoli podtrzymać żywym wymiar eschatologiczny naszej wiary. Tak my, jak i oni żyjemy w oczekiwaniu. Różnica jest tylko taka, że dla nas Ten, który przyjdzie, będzie miał cechy Jezusa, który już przyszedł, i który już jest obecny i działa wśród nas.

6. Aktualne perspektywy

Stary Testament sam w sobie posiada ogromną wartość jako słowo Boże. Chrześcijańska lektura Starego Testamentu nie oznacza zatem chęci znalezienia w nim wszystkich bezpośrednich odniesień do Jezusa i rzeczywistości chrześcijańskich. Oczywiście, dla chrześcijan cała ekonomia starotestamentalna jest dążeniem skierowanym ku Chrystusowi. Jeśli więc czyta się Stary Testament w świetle Chrystusa,

można retrospektywnie uchwycić coś z tego ruchu. Jednak, gdy chodzi o ten ruch, o powolny i trudny postęp poprzez historię, to każde wydarzenie i każdy tekst sytuuje się w szczególnym punkcie drogi i w mniejszym lub większym dystansie od jej kresu. Powtórna retrospektywna lektura oczami chrześcijanina oznacza jednocześnie uchwycenie tego ruchu w kierunku Chrystusa i dystansu w stosunku do Chrystusa, prefiguracji i braku podobieństwa. I na odwrót. Nowy Testament można zrozumieć jedynie w świetle Starego.

Chrześcijańska interpretacja Starego Testamentu jest zatem interpretacją zróżnicowaną w zależności od różnych typów tekstów. Nie nakłada ona w sposób rozmyty Prawa na Ewangelię, lecz starannie rozróżnia pomiędzy następującymi po sobie fazami historii objawienia i zbawienia. Jest to interpretacja teologiczna, ale jednocześnie w pełni historyczna. Nie tylko nie wyklucza ona egzegezy historycznej – krytycznej, ale wprost się jej domaga.

Kiedy chrześcijański czytelnik zaczyna pojmować, że wewnętrzny dynamizm Starego Testamentu znajduje swój końcowy cel w Jezusie, wówczas uruchamia retrospektywną percepcję, której punkt wyjścia nie sytuuje się w tekstach jako takich, lecz w wydarzeniach Nowego Testamentu, ogłoszonych w przepowiadaniu apostoelskim. Nie powinno się więc mówić, że Żyd nie widzi tego, co zostało zapowiedziane w tych tekstach, ale że chrześcijanin w świetle Chrystusa i Ducha odkrywa w nich nadwyżkę znaczeniową, która tam została ukryta.

7. Wkład żydowskiej lektury Biblii

22. Wstrząs spowodowany przez eksterminację Żydów (*szoah*) podczas drugiej wojny światowej doprowadził wszystkie Kościoły do głębokiego przemyślenia swego stosunku do judaizmu i w konsekwencji do ponownego rozważenia swej interpretacji Biblii żydowskiej – Starego Testamentu. Niektórzy zaczęli pytać, czy chrześcijanie nie powinni postawić sobie zarzutu, że zawłaszczyli Biblię żydowską, czytając ją w taki sposób, że żaden Żyd nie znajduje dla siebie miejsca w tego rodzaju lekturze. Czy zatem

chrześcijanie powinni odtąd czytać tę Biblię tak jak Żydzi, żeby uszanować w rzeczywisty sposób jej żydowskie pochodzenie?

Hermeneutyczne racje zobowiązują, by na to ostatnie pytanie dać odpowiedź przeczącą, gdyż czytanie Biblii tak, jak to robi judaizm, implikuje z konieczności akceptację wszystkich jego założeń, tzn. pełną akceptację tego, co czyni judaizm, mianowicie autorytetu pism i tradycji rabinicznych, które wykluczają wiarę w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego.

Jednak gdy chodzi o pierwsze pytanie, sytuacja jest odmienna, ponieważ chrześcijanie mogą i powinni przyjąć, że żydowski sposób czytania Biblii jest lekturą możliwą, że jest dalszym ciągiem lektury świętych Pism żydowskich epoki Drugiej Świątyni, lektury analogicznej do chrześcijańskiej, która rozwinęła się paralelnie. Każda z tych dwóch lektur solidaryzuje się z odpowiednią dla niej wizją wiary, której jest wytworem i wyrazem. W konsekwencji są one niesprowadzalne jedna do drugiej.

Tym niemniej chrześcijanie na konkretnej płaszczyźnie egzegezy mogą się dużo nauczyć od egzegezy żydowskiej stosowanej od przeszło dwóch tysięcy lat, i faktycznie dużo się nauczyli w ciągu dziejów⁴¹. Ze swej strony mogą żywić nadzieję, że również Żydzi skorzystają z chrześcijańskich badań egzegetycznych.

B. Podstawowe tematy wspólne

1. Objawienie Boże

23. Bóg przemawiający do ludzi. Bóg Biblii jest Bogiem, który komunikuje się z ludźmi i do nich przemawia. Biblia na różne sposoby opisuje podjętą przez Boga inicjatywę komunikowania się z ludzkością poprzez wybranie narodu izraelskiego. Bóg pozwala usłyszeć swój głos czy to bezpośrednio, czy posługując się swoim rzecznikiem.

⁴¹ Por. dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, *Interpretacja Biblii w Kościele*, I. C.2.: Podejście przez odwołanie się do żydowskiej tradycji interpretacji.

W Starym Testamencie Bóg objawia się Izraelowi jako Ten, który doń przemawia. Boże słowo przyjmuje kształt danej Mojżeszowi obietnicy o wyprowadzeniu narodu izraelskiego z Egiptu (Wj 3,7-17), obietnicy, która jest następstwem obietnic danych patriarchom Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi dla ich potomków⁴². Taką to właśnie obietnicę otrzymał Dawid w 2Sm 7,1-17 co do potomka, który ma zasiąść na jego tronie.

Po wyjściu z Egiptu Bóg angażuje się na rzecz swego ludu w przymierzu, w którym dwukrotnie podejmuje inicjatywę (Wj 19 – 24; 32 – 34). W tych ramach Mojżesz otrzymuje od Boga Prawo, często określane jako „słowa Boże”⁴³, które należy przekazać ludowi.

Mojżesz – orędownik słowa Bożego, będzie uznawany za proroka⁴⁴. W biegu dziejów narodu prorocy są świadomymi tego, że przekazują słowo Boże. Teksty mówiące o powołaniu prorockim pokazują, jak słowo Boże wyłania się, jak narzuca się z siłą i jak zachęca do odpowiedzi. Prorocy tacy jak Izajasz, Jeremiasz czy Ezechiel uznają słowo Boże za wydarzenie, które odbiło się na ich życiu⁴⁵. Ich orędzie jest orędziem Bożym. Przyjąć ich orędzie to przyjąć słowo Boże. Słowo Boże jest skuteczne, mimo że napotyka opór ze strony wolnego człowieka⁴⁶. Jest ono mocą działającą w sercu historii. W opowiadaniu o stworzeniu świata przez Boga (Rdz 1) odkrywamy, że dla Boga powiedzieć to urzeczywistnić.

Nowy Testament wydłuża tę perspektywę i ją pogłębia. Faktycznie Jezus jest głosicielem słowa Bożego (Łk 5,1) i powołuje się na Pismo. Zostaje uznany za proroka⁴⁷, ale jest kimś więcej niż prorokiem. Czwarta Ewangelia odróżnia rolę Jezusa od roli Jana Chrzciciela poprzez przeciwstawienie między ziemskim pochodzeniem drugiego, a niebiańskim pochodzeniem pierwszego: „Kto przychodzi z wysoka [...] świadczy

⁴² Rdz 12,1-3; 26,23-24; 46,2-4.

⁴³ Wj 20,1; 24,3-8; 34,27-28; por. Lb 15,31.

⁴⁴ Oz 12,14; Pwt 18,15.18.

⁴⁵ Iz 6,5-8; Jr 1,4-10; Ez 2,1-3,3.

⁴⁶ Iz 55,11; Jr 20,9.

⁴⁷ Mt 21,11.46; Łk 7,16; 24,19; 6,14; 7,40; 9,17.

o tym co widział i słyszał, [...] ten bowiem, kogo Bóg posłał, mówi słowa Boże” (J 3,31.32.34). Jezus nie jest zwykłym posłańcem. Pozwolił oglądać swą wewnętrzną więź z Bogiem. Poznać misję Jezusa to zrozumieć jego boski stan. „Nie mówiłem sam od siebie” – mówi Jezus – „To co mówię, mówię tak, jak mi Ojciec powiedział” (J 12,49.50). Wychodząc od tej więzi, która łączy Jezusa z Ojcem, Czwarta Ewangelia wyznaje Jezusa jako *Logos* – „Słowo”, które „stało się ciałem” (J 1,14).

Początek Listu do Hebrajczyków podejmuje w sposób doskonały przebytą drogę: Bóg, który „przemawiał niegdyś przez proroków”, „przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1-2). Jest to Jezus, o którym mówią nam ewangelie i przepowiadanie apostolskie.

24. Bóg jedyny. Najdobitniejsze stwierdzenie wyznania wiary żydowskiej zawarte jest w Pwt 6,4: „Słuchaj Izraelu, PAN jest naszym Bogiem, PANEM JEDYNYM”, stwierdzenie, którego nie wolno oddzielać od jego skutków dla wierzącego: „Będiesz miłował PANA Boga swego z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (Pwt 6,5)⁴⁸. Pod koniec czasów tylko Bóg Izraela, PAN, zostanie uznany za jedyne Boga całej ludzkości (Za 14,9). Bóg jest JEDYNY. Ta proklamacja ujawnia język miłości (por. Pnp 6,9). Bóg, który miłuje Izraela, wyznawany jest jako jedyny i każdego nawołuje do odpowiedzi na tę miłość miłością coraz bardziej jednoczącą.

Izrael powołany jest do uznania, że Bóg, który wyprowadził go z Egiptu jest jedynym, który oswobodził go z niewoli. Tylko ten Bóg zbawił Izraela, więc Izrael musi wypowiedzieć swą wiarę w Niego poprzez zachowanie Prawa i poprzez kult.

Stwierdzenie, że „PAN jest JEDYNYM” nie było początkowo stwierdzeniem radykalnego monoteizmu, ponieważ nie negowano istnienia innych bogów, jak to pokazują

⁴⁸ Podajemy regularnie słowo PAN pisane dużymi literami tam, gdzie tekst hebrajski ma tetragram nie wymawianego imienia JHWH, imię własne Boga Izraela. W czasie lektury Żydzi zastępują je innymi słowami, zwłaszcza słowem *'adonaj* „Pan”.

na przykład Dekalog ((Wj 20,3). Od czasów wygnania stwierdzenie człowieka wierzącego zmierza ku temu, by stać się stwierdzeniem radykalnego monoteizmu, który wypowiada się poprzez takie wyrażenia jak „bogowie nie istnieją” (Iz 45,14) czy „nie ma innego”⁴⁹. W późniejszym judaizmie wyrażenie z Pwt 6,4 jest wyznaniem wiary monoteistycznej. Stanowi ono serce żydowskiej modlitwy.

W Nowym Testamencie stwierdzenie wiary żydowskiej podane jest u Mk 12,29 przez samego Jezusa cytującego Pwt 6,4-5 i przez jego żydowskiego rozmówcę, który przytacza Pwt 4,35. Również wiara chrześcijańska potwierdza jedyność Boga, ponieważ „nie ma żadnego boga, prócz Boga jedyne”⁵⁰. Ta jedyność Boga jest stanowczo utrzymywana również wtedy, gdy Jezus zostaje uznany za Syna (Rz 1,3-4), który stanowi jedno z Ojcem (J 10,30; 17,11). Faktycznie, chwałę, która pochodzi od jedyne Boga Jezus otrzymuje od Ojca jako „Jednorodzony, pełen łaski i prawdy” (J 1,14). Żeby wyrazić wiarę chrześcijańską, Paweł nie waha się podwoić stwierdzenie z Pwt 6,4 i powiedzieć: „Dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec [...] oraz jeden Pan, Jezus Chrystus” (1Kor 8,6).

25. Bóg Stwórca i Opatrzność. Biblia rozpoczyna się zdaniem: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1). Ten tytuł zdominuje nie tylko tekst Rdz 1,1-2,4a, lecz również całe Pismo, które przytacza czyny Bożej mocy. W tym inauguracyjnym tekście siedem razy występuje stwierdzenie o dobroci stworzenia. Stanowi ono jeden z refrenów (Rdz 1,4-31).

Stwierdzenie, że Bóg jest Stwórcą pojawia się stale, chociaż wyrażane jest za pomocą różnych formuł i w różnych kontekstach. I tak w opowiadaniu o wyjściu z Egiptu Bóg ma władzę nad wiatrem i morzem (Wj 14,21). W modlitwie Izraela Bóg wyznawany jest jako ten, „który stworzył niebo i ziemię”⁵¹. Stwórcza działalność Boga ustanawia i zapewnia oczekiwane zbawienie zarówno w modlitwie

⁴⁹ Pwt 4,35.39; Iz 45,6.14.

⁵⁰ 1Kor 8,4; por. Ga 3,20; Jk 2,19.

⁵¹ Ps 115,15; 121,2; 124,8; 134,3; 146,6.

(Ps 121,2) jak i wypowiedziach prorockich, na przykład u Jr 5,22 i 14,22. U Iz 40 – 55 ta działalność określa nadzieję na nadchodzące zbawienie⁵². Księgi mądrościowe nadają stwórczej działalności Boga pozycję centralną⁵³.

Bóg, który stwarza świat swoim słowem (Rdz 1) i który daje człowiekowi technię życia (Rdz 2,7) jest również Bogiem świadczącym o swej opiece nad każdym ludzkim bytem, od samego jego poczęcia⁵⁴.

Poza Biblią hebrajską należy zacytować tekst z 2 Mch 7,28, gdzie matka siedmiu męczeńskich braci zachęca ostatniego z nich słowami: „Proszę cię, synu, spojrzysz na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że Bóg nie stworzył ich z tego co istnieje i że ród ludzki powstał w ten sam sposób”. Łaciński przekład tego zdania mówi o stworzeniu *ex nihilo*, „z niczego”. Znamiennym aspektem tego tekstu jest to, że przypomnienie stwórczej działalności Boga stanowi tutaj podstawę wiary w zmartwychwstanie sprawiedliwych. To samo jest w Rz 4,17.

Wiara w Boga stwórcę, zwycięzcę sił kosmicznych i zła, jest czymś nieodłącznym od pokładanej w Nim ufności zarówno jako zbawcy narodu izraelskiego, jak i poszczególnych osób⁵⁵.

26. Nowotestamentalne przekonanie, że wszystko, co istnieje, jest dziełem Bożym, pochodzi w prostej linii ze Starego Testamentu. Wydaje się ono tak silne, że nie potrzebuje dodatkowych uzasadnień i że słownictwo odnoszące się do stworzenia jest mało obecne w ewangeliach. A jednak w Mt 19,4 można zauważyć odniesienie do Rdz 1,27, gdzie mówi się o stworzeniu mężczyzny i kobiety. W sposób szerszy Mk 13,19 przypomina o „początku świata, który został stworzony przez Boga”. Wreszcie Mt 13,35b komentując przypowieść mówi „o rzeczach ukrytych od założenia świata”.

W swoim przepowiadaniu Jezus kładzie silny akcent na ufność, jaką człowiek powinien mieć wobec Boga, od

którego wszystko zależy: „Nie troszczcie się zbytnio o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodziać [...] Przypatrzcie się ptakom w powietrzu: nie sieją ani żną [...] a Ojciec wasz niebieski je żywi”⁵⁶. Troskliwość Boga – Stwórcy obejmuje tak złych, jak i dobrych, nad którymi „słońce Jego wschodzi i którym daje konieczny deszcz, żeby użyźnić glebę” (Mt 5,45). Opatrzność Boża rozciąga się na wszystkich. Przekonanie to powinno doprowadzić uczniów Jezusa do szukania „najpierw Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości” (Mt 6,33). W Ewangelii Mateusza Jezus mówi o „Królestwie, które zostało przygotowane dla was od założenia świata” (Mt 25,34). Świat stworzony przez Boga jest miejscem zbawienia człowieka. Oczekuje on na swe pełne „odrodzenie” (Mt 19,28).

Wychodząc od Biblii żydowskiej, która stwierdza, że Bóg wszystko stworzył swoim słowem, swoją wypowiedzią⁵⁷ prolog Czwartej Ewangelii głosi, że „na początku było Słowo”, że „Słowo było Bogiem” i że „wszystko przez nie się stało” i że „bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1,1-3). Słowo przyszło na świat, ale świat Go nie poznał (J 1,10). Pomimo barier ze strony ludzkiej Boży plan jasno jest nakreślony u J 3,16: „Bóg tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne”. Jezus daje tej Bożej miłości świadectwo do samego końca (J 13,1). Po zmartwychwstaniu Jezus „tchnął” na uczniów odnawiając Boży akt w momencie stwarzania człowieka (Rdz 2,7), co sugeruje, że nowe stworzenie będzie dziełem Ducha Świętego (Ap 21,2,22).

Księga Apokalipsy podaje podobną perspektywę, chociaż czyni to w odmiennym, innym języku. Bóg – Stwórca (Ap 4,11) stoi u początków zbawienia, które może zrealizować jedynie Baranek „jako zabity” (Ap 5,6) spełniając tajemnicę paschalną. Ten, który jest „początkiem Bożego stworzenia” (Ap 3,14). Na końcu historii zwycięstwo nad

⁵² Iz 42,5; 44,24; 45,11; 48,13.

⁵³ Prz 8,22-31; 14,31; 17,5; Hi 38; Mdr 9,1-2.

⁵⁴ Ps 139,13-15; Hi 10,9-12.

⁵⁵ Hi 26,12-13; Ps 74,12-23; 89,10-15; Iz 45,7-8; 51,9-11.

⁵⁶ Mt 6,25-26; por. Łk 12,22-32.

⁵⁷ Mdr 9,1; por. Ps 33,6-9; Syr 42,15

mocami zła pójdzie w parze z powstaniem nowego stworzenia, którego światłem będzie sam Bóg⁵⁸. Nie będzie więc potrzebna świątynia, ponieważ wszechmogący Bóg i Baranek będą Świątynią niebiańskiego miasta, nowej Jerozolimy (Ap 21,2.22).

W listach Pawłowych temat stworzenia jest równie ważny. Znane jest rozumowanie Pawła w Rz 1,20-21 w odniesieniu do pogan. Apostoł stwierdza, że „od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz Bóstwo – stają się widzialne dla umysłu”, a zatem poganie nie mogą się wymówić od winy, że nie oddali chwały Bogu i że „służyli stworzeniu zamiast Stwórcy” (Rz 1,25; por. Mdr 13,1-9). Stworzenie zostało „poddane marności” (Rz 8,20-21). Nie można go jednak odrzucić jako czegoś złego. W 1Tm 4,4 stwierdza się, że „wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre, i niczego, co jest spożywane z dziękczynieniem, nie należy odrzucać”.

Ukazana przez Stary Testament rola Mądrości w akcie stwórczym w Nowym Testamencie przypisywana jest osobie Chrystusa, Syna Bożego. Również tutaj, podobnie jak w prologu Jana w odniesieniu do „Słowa” (1,3) chodzi o powszechne pośrednictwo wyrażone po grecku przedimkiem *dia* znajdującym się również w Hbr 1,2. „Jezus Chrystus, przez którego wszystko (pochodzi)” związany jest z „Ojcem, od którego wszystko (pochodzi)” (1 Kor 8,6). Rozwijając ten temat hymn z Kol 1,15-20 stwierdza, że „wszystko zostało stworzone w Nim” i że „wszystko zostało stworzone przez Niego i dla Niego; On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1,16-17).

Z drugiej strony zmartwychwstanie Chrystusa pojmowane jest jako inauguracja nowego stworzenia, tak że „jeśli ktoś pozostaje w Chrystusie, jest ‘nowym stworzeniem’”⁵⁹. Ze względu na to, że wzmógł się grzech ludzi, Boży plan zbawienia w Chrystusie był realizacją nowego stworzenia. Podejmiemy ten temat nieco dalej, po omówieniu sytuacji ludzkości.

⁵⁸ Ap 22,5; por. Iz 60,19.

⁵⁹ 2 Kor 5,17; por. Ga 6,15.

2. Osoba ludzka: jej wielkość i nędza

a) W Starym Testamencie

27. Zwykło się mówić, używając jednego określenia, o „wielkości i nędzy” ludzi. W Starym Testamencie nie spotyka się tych dwóch terminów na określenie sytuacji człowieka, ale znajdują się wyrażenia podobne: w pierwszych trzech rozdziałach Księgi Rodzaju mężczyzna i kobieta są z jednej strony „stworzeni na obraz Boga” (Rdz 1,27), ale też z drugiej „wypędzeni z ogrodu Eden” (Rdz 3,24), gdyż nie posłuchali Bożego nakazu. Rozdziały te nadają ton lekturze całej Biblii. Każdy znajduje w nich zachętę, by rozpoznać istotne cechy swojej sytuacji i głębiej piękna całej historii zbawienia.

Stworzeni na obraz Boga: ta cecha, potwierdzona na długo przed powołaniem Abrahama i wyborem Izraela charakteryzuje mężczyzn i kobiety wszystkich czasów i wszystkich miejsc (Rdz 1,26-27)⁶⁰. Im dana została największa godność. Wyrażenie to może pochodzić z ideologii królewskiej narodów sąsiadujących z Izraelem, szczególnie z Egiptu, gdzie faraon uważany był za żywy obraz boga, co zobowiązywało go do podtrzymywania i odnowy świata. Jednak Biblia uczyniła z tej metafory podstawową kategorię na określenie całej osoby ludzkiej. Słowa Boże: „Uczynimy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad...” (Rdz 1,26) przedstawiają istoty ludzkie jako stworzenia Boga, których zadaniem jest panowanie na ziemi stworzonej i zaludnionej przez Boga. Istoty ludzkie będące obrazem Boga i zarządcami Stwórcy stają się adresatami Jego słowa i powołanymi do okazywania Mu posłuszeństwa (Rdz 2,15-17).

Zarazem widać wyraźnie, że osoby ludzkie istnieją jako mężczyźni i kobiety, których zadaniem jest służyć życiu. W stwierdzeniu: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyzną

⁶⁰ Rdz 5,1; Mdr 2,23; Syr 17,3. Ta sama idea znajduje się w Ps 8,5-7, choć wyrażona tam została innymi słowami.

i kobietą” (Rdz 1,27) rozróżnienie płci postawione jest w paraleli do Boga.

Poza tym, ludzka prokreacja istnieje w ścisłej łączności z zadaniem panowania na ziemi, jak to wskazuje pobłogosławienie przez Boga pierwszej pary ludzkiej: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (1,28). Tak więc podobieństwo do Boga, związek mężczyzny z kobietą i panowanie nad światem są wewnętrznie ze sobą złączone.

Ścisły związek pomiędzy faktem bycia stworzonym na obraz Boga i faktem posiadania władzy nad światem niesie wiele konsekwencji. Po pierwsze, powszechna aplikacja tych cech wyklucza jakąkolwiek wyższość jednej grupy ludzi czy jednostki nad drugą. Wszyscy ludzie są stworzeni na obraz Boży i wszyscy zobowiązani są kontynuować porządkujące świat dzieło Stwórcy. Po drugie, podjęto dyspozycje mające na względzie harmonijną koegzystencję wszystkich żyjących istot w poszukiwaniu koniecznych środków do ich utrzymania: Bóg wyznacza pokarm dla ludzi i zwierząt (Rdz 1,29-30)⁶¹. Po trzecie życie ludzi podlega pewnemu rytmowi. Poza rytmem dnia i nocy, miesiący księżycowych i lat słonecznych (Rdz 1,14-18) Bóg ustanowił rytm tygodniowy z odpoczynkiem dnia siódmego, podstawa szabatu (Rdz 2,1-3). Szanując szabat (Wj 20,8-11) władcy ziemi oddają hołd swemu Stwórcy.

28. *Nędzka ludzka* znajduje swój przykładowy biblijny wyraz w historii pierwszego grzechu w ogrodzie Eden i w karze za grzech. Opowiadanie Rdz 2,4b–3,24 uzupełnia tekst Rdz 1,1–2,4a ukazując jak w stworzeniu, które było „dobre”⁶² a nawet, raz ukończone poprzez stworzenie człowieka „bardzo dobre” (Rdz 1,31) na świat wkradła się niedola.

Tekst biblijny precyzuje zadanie powierzone przede wszystkim człowiekowi: ma „uprawiać i strzec” ogrodu Eden (Rdz 2,15) i dorzuca doń zakaz „spożywania z drzewa poznania dobra i zła” (2,16-17). Norma ta implikuje, że

służenie Bogu i zachowywanie Jego przykazania jest współzależne z panowaniem na ziemi (1,26,28).

Męczyzna podejmuje najpierw realizację Bożych zamiarów nadając zwierzętom nazwy (2,18-20), a następnie przyjmując kobietę jako dar od Boga (2,23). I na odwrót. W epizodzie kuszenia ludzka para nie działa już według nakazów Boga. Spożywając owoc z drzewa kobieta i mężczyzna ulegają pokusie bycia takimi jak Bóg i przywłaszczenia sobie „poznania”, które należy tylko do Boga (3,5-6). W konsekwencji starają się uniknąć konfrontacji z Bogiem. Jednak ich próba ukrycia się ujawnia szaleństwo grzechu, ponieważ zostawia ich ono w tym samym miejscu, w którym głos Boga może ich osiągnąć (3,8). Pytanie Boga, które obwinia człowieka: „Gdzie jesteś?” sugeruje, że nie jest on tam, gdzie być powinien. Czyli do dyspozycji Boga i do wypełnienia wyznaczonego mu zadania (3,9). Mężczyzna i kobieta spostrzegają, że są nadzy (3,7-10), co oznacza, że stracili zaufanie zarówno do siebie, jak i do stworzenia.

Swoim werdyktem Bóg ponownie określa warunki życia istot ludzkich, ale nie relację pomiędzy Nim a nimi (3,17-19). Z drugiej strony człowiek traci swe szczególne zadanie w ogrodzie Eden, ale nie zadanie pracy (3,17-19,23). To zaś odtąd zorientowane jest na „glebę” (3,23; por. 2,5). Mówiąc inaczej Bóg nadal powierza ludziom misję. Żeby „uczynić sobie ziemię poddaną” (1,28), człowiek musi pracować (3,23).

Jednak odtąd „trud” jest nieodłącznym towarzyszem kobiety (3,16) i mężczyzny (3,17). Ich przeznaczeniem jest śmierć (3,19). Relacja między mężczyzną i kobietą pogorszyła się. Słowo „trud” związane jest z ciążą i rodzeniem (3,16), a z drugiej strony z fizycznym i umysłowym zmęczeniem spowodowanym pracą (3,17)⁶³. Paradoksalnie do tego, co samo z siebie jest źródłem głębokiej radości – rodzenie dzieci i wytwory ludzkiej pracy – wkracza ból. Wyrok łączy ten „trud” z ich egzystencją na „ziemi”, która cierpi przekleństwo za ich grzech (3,17-18). To samo moż-

⁶¹ Rozporządzenie to uzupełnione zostało po potopie. Por. Rdz 9,3-4.

⁶² Rdz 1,4.10.12.18.21.25.

⁶³ Rdz 5,29; Iz 14,3; Ps 127,2; Prz 5,10; 10,22; 14,23.

na powiedzieć o śmierci: koniec ludzkiego życia nazwany jest powrotem „do ziemi”, z której wzięty został człowiek, żeby wypełnić swoje zadanie⁶⁴. W Rdz 2–3 nieśmiertelność wydaje się być złączona z pobytem w ogrodzie Eden i uwarunkowana poszanowaniem zakazu spożywania z drzewa „poznania”. Pogwałcono ten zakaz i dlatego dostęp do drzewa życia (2,9) jest odtąd zamknięty (3,22). W Mdr 2,23-24 nieśmiertelność wydaje się być złączona z podobieństwem do Boga: „śmierć weszła na świat przez zawiść diabła”. W ten sposób ustanowiono łącznik pomiędzy Rdz 1 i Rdz 2–3.

Ludzka para, stworzona na Boży obraz i zobowiązana do uprawiania ziemi, ma ogromnie zaszczytne powołanie dopełniania stwórczej działalności Boga poprzez troskę o stworzenia (Mdr 9,2-3). Odmowa słuchania głosu Boga i chęć posłuchania głosu takiego czy innego stworzenia jest dowodem wolności człowieka. Konsekwencją tej wybranej przez samych ludzi odmowy jest podleganie karze i śmierci. „Nędza” stała się powszechnym aspektem ludzkiej kondycji, jednak ten aspekt jest drugorzędny i nie niszczy aspektu „wielkości” zamierzonej przez Boga w jego stwórczym planie.

Następne rozdziały Księgi Rodzaju ukazują do jakiego stopnia ludzie mogą pogрузić się w grzechu i nędzy: „Ziemia uległa skażeniu wobec Boga i napelniła się gwałtem [...] Wszyscy ludzie postępowali na ziemi niegodziwie” (Rdz 6,11-12), tak że Bóg postanowił zesłać potop. Jednak przynajmniej jeden człowiek, Noe, jak również jego rodzina, „chodził z Bogiem” (6,9) i Bóg go wybrał, żeby dał początek nowej rodzinie ludzkiej. W jego potomstwie Bóg wybiera Abrahama, nakazuje mu opuścić swą ojczyznę i obiecuje mu, że „rozśławi jego imię” (Rdz 12,2). Od tej chwili Boży plan zaczyna objawiać swój uniwersalny charakter, ponieważ w Abrahamie „błogosławione będą wszystkie ludy całej ziemi” (12,3). Następnie Stary Testament ukazuje jak poprzez wieki plan ten na przemian objawiał chwile nędzy i wielkości człowieka. Bóg nigdy nie

zdecydował się na to, by pozostawić swój lud w nędzy. Stałe wprowadza go ponownie na drogę prawdziwej wielkości z korzyścią dla całej ludzkości.

Do tych podstawowych cech wypada dodać i to, że Stary Testament nie pomija ani złudnych aspektów ludzkiej egzystencji (por. Księgę Koheleta), ani bolesnego problemu cierpienia niewinnych (por. zwłaszcza Księgę Hioba), ani zgorznienia prześladowań, którym poddawani są sprawiedliwi (por. historię Eliasza, Jeremiasza i Żydów szykanowanych przez Antiocha). Jednak we wszystkich tych wydarzeniach, a szczególnie w tym ostatnim, zamiast przeszkodzić ludzkiej wielkości, konfrontacja z tym cierpieniem paradoksalnie uwypukla wielkość człowieka.

b) W Nowym Testamencie

29. Antropologia Nowego Testamentu opiera się na antropologii Starego Testamentu. Świadczy ona o wielkości osoby ludzkiej, stworzonej na obraz Boga (Rdz 1,26-27) i o jej nędzy spowodowanej przez niezaprzeczalną rzeczywistość grzechu, który przekształca człowieka w jego karykaturę.

Wielkość istoty ludzkiej. W ewangeliach wielkość ludzkiej istoty wynika z Bożej troski o człowieka, troski o wiele większej niż o ptaki niebieskie czy kwiaty polne (Mt 6,30). Wynika ona również z zaproponowanego mu ideału: aby stał się tak jak On miłosiernym (Łk 6,36) i tak jak On doskonałym (Mt 5,45.4). Faktycznie. Człowiek jest bytem duchowym, który „nie samym chlebem tylko żyje, ale wszelkim słowem, które wychodzi z ust Bożych” (Mt 4,4; Łk 4,4). Istotnie, głód słowa Bożego przyciągał tłumy najpierw do Jana Chrzciciela (Mt 3,5-6 i par.), a potem do Jezusa⁶⁵. Pociągała ich Jego boskość. Nawet poganie zdolni byli do wielkiej wiary⁶⁶.

Apostoł Paweł należy do tych, którzy najbardziej pogłębili refleksję antropologiczną. „Apostoł narodów” (Rz 11,13)

⁶⁴ Rdz 3,19 por. 2,7; 3,23.

⁶⁵ Mt 4,25 i par.; 15,31-32.

⁶⁶ Mt 8,10; 15,28.

rozumiał, że Bóg powołał wszystkich ludzi do wielkiej chwały (1 Tes 2,12), by stali się dziećmi Bożymi⁶⁷, przez Niego umiłowanymi (Rz 5,8), członkami ciała Chrystusa (1 Kor 12,27), napełnionymi Duchem Świętym (1 Kor 6,19). Trudno sobie wyobrazić większą godność.

Paweł wielokrotnie zajmuje się tematem stworzenia ludzi na obraz Boga. W 1 Kor 11,7 Apostoł stosuje go w odniesieniu do mężczyzny, „który jest obrazem i chwałą Boga”. Jednak gdzie indziej aplikuje go do Chrystusa, „który jest obrazem Boga”⁶⁸. Powołaniem ludzi wezwanych przez Boga jest to, by stali się „na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8,29). Właśnie poprzez kontemplację chwały Pana to podobieństwo dane jest ludziom (2 Kor 3,18; 4,6). Owa transformacja, rozpoczęta już w tym życiu, dokona się w innym, kiedy „będziemy nosić obraz człowieka niebieskiego” (1 Kor 15,49). Wówczas wielkość osoby ludzkiej osiągnie swoje apogeum.

30. Nędza istoty ludzkiej. W Nowym Testamencie pozałowania godna sytuacja ludzkości ukazana została na wiele sposobów. Pewne jest jedno. Ziemia nie jest rajem! Ewangelie pokazują nam wielokrotnie długie pasmo chorób i słabości, które dotyczą ogromną ilość osób⁶⁹. W Ewangeliach opętanie przez demony wyraża głęboką niewolę, w jaką może popaść cała osoba ludzka (Mt 8,28-34 i par.). Śmierć uderza i pogrąża w cierpieniu⁷⁰.

Szczególnie jednak skupia na sobie uwagę nędza moralna. Widać, że ludzkość znajduje się w sytuacji grzechu, który stwarza dlań krańcowe ryzyko⁷¹. W konsekwencji apel o nawrócenie jest naglący. Przepowiadanie Jana Chrzciciela musi rozbrzmiewać z całą siłą na pustyni⁷². Potem to zadanie przejmuje Jezus: „Głosił Ewangelię Bożą i mówił: [...]

Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,14-15); „obchodził wszystkie miasta i wioski” (Mt 9,35). Demaskował zło, „które wychodzi z człowieka” i go „zanieczyszcza” (Mk 7,20). „Z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, nierząd, kradzieże, zabójstwa, cudzołóstwa, chciwość, przewrotność, podstęp, wyuzdanie, zadróść, obelgi, pycha, głupota. Całe to zło z wnętrza pochodzi i czyni człowieka nieczystym”⁷³. W przypowieści o marnotrawnym synu Jezus opisuje nieszczęsny stan, do jakiego sprowadzona zostaje ludzka osoba, gdy tylko oddali się od domu Ojca (Łk 15,13-16).

Z drugiej strony mówił on o prześladowaniach, jakie dozna osoba, które podejmą służbę „sprawiedliwości” (Mt 5,10) i zapowiadał prześladowanie swoich uczniów⁷⁴. On sam też był szykanowany (J 5,16). Usiłowano go zabić⁷⁵ i znaleziono sposób, by urzeczywistnić ów zamiar morderstwa. Męka Jezusa była zatem krańcowym przejawem nędzy moralnej ludzkości. Niczego w niej nie zabrakło: zdrady, wyparcia się, opuszczenia, procesu i niesprawiedliwego wyroku, obelg i złego traktowania, okrutnej męki z towarzyszącymi jej drwinami. Nikczemność ludzka rozpętała się przeciwko „Świętemu i Sprawiedliwemu” (Dz 3,14) i postawiła go w stan potwornej nędzy.

Właśnie w Pawłowym Liście do Rzymian znajduje się najbardziej ponury obraz nędzy moralnej ludzkości (Rz 1,18 – 3,20) oraz najbardziej przenikliwa analiza kondycji człowieka grzesznego (Rz 7,14-25). Ukazany przez Apostoła obraz „wszelkiej bezbożności i nieprawości tych ludzi, którzy przez nieprawość nakładają prawdzie pęta” (Rz 1,18) jest naprawdę przygnębiający. Odmowa oddania chwały Bogu i podziękowania Mu doprowadziły do zupełnego zaślepienia i najgorszych perwersji (1,21-32). Paweł stara się wykazać, że nędza moralna jest powszechna i że nie jest od niej wolny Żyd, pomimo przywileju, jakim jest znajomość

⁶⁷ Ga 3,26; 4,6; Rz 9,26.

⁶⁸ 2 Kor 4,4; por. Kol 1,15.

⁶⁹ Mt 4,24 i par.; 8,16 i par.; 14,35 i par.; J 5,3.

⁷⁰ Mk 5,38; Łk 7,12-13; J 11,33-35.

⁷¹ Mt 3,10 i par.; Łk 13,1-5; 17,26-30; 19,41-44; 23,29-31.

⁷² Mt 3,2-12; Mk 1,2-6; Łk 3,2-9.

⁷³ Mk 7,21-23; por. Mt 15,19-20.

⁷⁴ Mt 10,17-23; Łk 21,12-17.

⁷⁵ Mt 12,14 i par.; J 5,18; Mk 11,18; Łk 19,47.

Prawa (2,17-24). Swą tezę opiera na długiej serii tekstów Starego Testamentu, które mówią, że wszyscy są grzesznikami (3,10-11): „Nie ma sprawiedliwego, nawet ani jednego”⁷⁶. Ekskluzywny aspekt tego zaprzeczenia z pewnością nie jest owocem doświadczenia. Ma on raczej charakter pewnej teologicznej intuicji tego, kim staje się człowiek bez Bożej łaski: zło jest w sercu każdego (por. Ps 51,7). Intuicja ta wzmocniona jest u Pawła przekonaniem, że Chrystus „umarł za wszystkich”⁷⁷; wszyscy potrzebowali zatem odkupienia. Gdyby grzech nie był powszechny, istnieliby ludzie, którzy nie potrzebowaliby odkupienia.

Prawo nie przyniosło lekarstwa na grzech, ponieważ człowiek grzeszny, nawet jeśli przyznaje, że Prawo jest dobre i chciałby je zachowywać zmuszony jest stwierdzić: „Nie czynię dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz 7,19). Potęga zła posługuje się samym Prawem, by pokazać nadto całą swoją jadowitość prowokuje do tego, by je naruszano (7,13). A grzech prowadzi do śmierci⁷⁸, co wyzwala z ust grzesznego człowieka okrzyk rozpacz: „Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, co wie dzie ku tej śmierci?” (Rz 7,24). W ten sposób pojawia się pilna potrzeba odkupienia.

Na zupełnie innym rejestrze, ale z jeszcze większą mocą, również Apokalipsa świadczy o spustoszeniu, którego dokonuje zło w ludzkim świecie. Opisuje „Babilon”, „wielką nierządnicę”, która wciągnęła do swych obrzydliwości „królów ziemi” i „mieszkańców ziemi” i która „upiała się krwią świętych i krwią świadków Jezusa” (Ap 17,1-6). „Jej grzechy urosły aż do nieba” (18,5). Zło rozpętuje straszne nieszczęścia. Jednak nie będzie miało ostatniego słowa. Babilon upada (18,2). Z nieba zstępuje „miasto święte, nowa Jerozolima”, „mieszkanie Boga z ludźmi” (21,2-3). Rozpowszechnianiu się zła przeciwstawia się zbawienie, które pochodzi od Boga.

⁷⁶ Rz 3,10; por. Ps 14,3; Koh 7,20.

⁷⁷ 2 Kor 5,14; por. Rz 5,18.

⁷⁸ Rz 5,12; 1 Kor 15,56.

3. Bóg – Wybawca i Zbawiciel

a) W Starym Testamencie

31. Od początku swej historii, tzn. od *wyjścia z Egiptu*, Izrael doświadczył PANA w charakterze Wybawcy i Zbawiciela. Tak świadczy o tym Biblia, która opisuje to, w jaki sposób został oswobodzony Izrael spod panowania egipskiego w momencie przejścia przez morze (Wj 14,21-31). Cudowne przejście przez morze stało się jednym z głównych tematów uwielbienia Boga⁷⁹. Wyjście z Egiptu wraz z wejściem Izraela do ziemi obiecanej (Wj 15,17) stało się głównym potwierdzeniem jego wyznania wiary⁸⁰.

To teologiczne znaczenie trzeba rozpoznać w formułach, którymi posługuje się Stary Testament na wyrażenie interwencji Pana w tym fundamentalnym dla Izraela zbawczym wydarzeniu: PAN „wyprowadził” Izraela z Egiptu, „domu niewoli” (Wj 20,2; Pwt 5,6), „wprowadził go” do „ziemi żyznej i przestronnej, do ziemi, która opływa w mleko i miód” (Wj 3,8.17), „wyrwał” go z rąk prześladowców (Wj 6,6; 12,27), „wykupił go”, tak jak wykupuje się niewolników (*pādāh*: Pwt 7,8) czy nadając mu prawo pokrewieństwa (*gā'al*: Wj 6,6; 15,13).

Idąc po linii doświadczenia wyjścia z Egiptu Izrael jeszcze raz doświadczył oswobadzającej i zbawczej interwencji Bożej w *ziemi Kanaan*. Uciskany przez wrogie narody z powodu swej niewierności wobec Boga, Izrael woła do Niego o pomoc. Pan powołuje wówczas „sędziego” jako „zbawcę”⁸¹.

W smutnej sytuacji *wygnania* – po utracie Ziemi – Deutero-Izajasz, prorok o nieznanym imieniu, miał zapowiedzieć wygnańcom niesłychane orędzie: Pan zamierza powtórzyć swą wyzwolenczą inicjatywę, jaka była na po-

⁷⁹ Wj 15,1-10.20-21; Ps 106,9-11; 114,1-5; 136,13-15.

⁸⁰ Pwt 26,6-9; por. 6,21-23.

⁸¹ Sdz 3, 9.15; por. Sdz 3-8 i Neh 9,27. Tytuł Zbawcy nadany jest Bogu w 2 Sm 22,3; Iz 43,3; 45,15; 60,16.

czątku, czyli inicjatywę wyprowadzenia z Egiptu, a nawet ją przewyższyć. Pokoleniu swych wybranych, Abrahama i Jakuba (Iz 41,8), ma zamiar objawić się jako „odkupiciel” (*gō'el*), wybawiając ich od obcych właścicieli czyli Babilończyków⁸². „Ja, Pan, tylko Ja istnieję i poza Mną nie ma żadnego zbawcy. To Ja zapowiedziałem i dałem zbawienie” (Iz 43,11-12). Wszyscy śmiertelnicy uznają, że PAN jest „zbawcą” i „odkupicielem” Izraela (Iz 49,26).

Po powrocie wygnańców, przedstawionym przez Deutero-Izajasza jako coś bardzo bliskiego i który wkrótce nastąpił – choć w sposób mniej spektakularny – pojawia się nadzieja na *eschatologiczne wyzwolenie*: duchowi spadkobiercy proroka działającego na wygnaniu zapowiadali mające dokonać się w przyszłości spełnienie się zapowiedzi odkupienia Izraela, które będzie boską interwencją końca czasów⁸³. Na tej podstawie również mesjańskiego księcia czasów ostatecznych można przedstawić jako zbawcę Izraela (Mi 4,14–5,5).

W wielu psalmach *zbawienie* ma charakter *indywidualny*. Izraelita w walce z chorobą lub wrogimi zakusami może prosić Pana o obronę przed śmiercią lub uciskiem⁸⁴. Może również prosić o Bożą pomoc dla króla (Ps 20,10). Ufa zbawczej interwencji Boga (Ps 55,17-19). Ale też wierni, a w sposób szczególny król (Ps 18 = 2Sm 18), dziękują Panu za otrzymaną pomoc i za zakończenie ucisku⁸⁵.

Poza tym Izrael spodziewa się, że Pan go „odkupi ze wszystkich jego grzechów” (Ps 130,8).

W niektórych tekstach pojawia się idea *zbawienia po śmierci*. To, co dla Hioba było tylko promykiem nadziei („Odkupiciel mój żyje” Hi 19,25) staje się trwałą nadzieją w psalmie: „Lecz Bóg wyzwoli moją duszę z mocy Szeolu, bo mnie zabierze” (Ps 49,16). Sam psalmista w Ps 73,24 mówi: „a potem przyjmiesz mnie do chwały”. Bóg więc

⁸² Iz 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,4.8.

⁸³ Iz 60,10-12; 35,9-10.

⁸⁴ Ps 7,2; 22,21-22; 26,11; 31,16; 44,27; 118,25; 119,134.

⁸⁵ Ps 34,5; 66,19; 56,14; 71,23.

może nie tylko zahamować moc śmierci i przeszkodzić oddzieleniu go od Siebie (Ps 6,5-6), ale co więcej, poprowadzić go poza strefę śmierci, by mógł uczestniczyć w Jego chwale.

Księga Daniela i pisma deuterokanoniczne podejmują temat zbawienia i rozwijają go w nowy sposób. Zgodnie z apokaliptycznym oczekiwaniem uwielbienie „ludzi mądrych” (Dn 12,3) – niewątpliwie chodzi o ludzi wiernych, pomimo prześladowań, Prawu – będzie następstwem zmartwychwstania ciał (12,2). Głęboka wiara w zmartwychwstanie męczenników „do życia wiecznego” (2Mch 7,9) pojawia się całkiem wyraźnie w Drugiej Księdze Machabejskiej⁸⁶. Według Księgi Mądrości mieszkańcy ziemi „zostali pouczeni [...] i zbawieni przez Mądrość” (Mdr 9,18). Ponieważ sprawiedliwy jest „synem Bożym”, Bóg „ujmie się za nim i wyrwie go z rąk przeciwników” (2,18) chroniąc go od śmierci lub dając mu po niej zbawienie, gdyż „nadzieja” sprawiedliwych jest „pełna nieśmiertelności” (3,4).

b) W Nowym Testamencie

32. Nowy Testament pozostaje w ciągłości ze Starym, ukazując Boga jako Zbawcę. Od samego początku ewangelii Łukasza Maryja wychwała Boga, swego „Zbawcę” (Łk 1,47), a Zachariasz błogosławi „Pana, Boga Izraela, bo nawiedził lud swój i odkupił” (Łk 1,68). Temat zbawienia powraca czterokrotnie w „Benedictus”⁸⁷, z późniejszymi uściśleniami. Od pragnienia uwolnienia od nieprzyjaciół (1,71.74) następuje przejście do uwolnienia z grzechów (1,77). Paweł ogłasza, że ewangelia jest „mocą Bożą dla zbawienia każdego wierzącego” (Rz 1,16).

W Starym Testamencie mowa jest, że Bóg chcąc wyzwolić i zbawić człowieka posługuje się ludzkimi narzędziami, które, jak widzieliśmy, otrzymują czasami tytuł zbawcy, nadawanemu częściej samemu Bogu. W Nowym Testamencie tytuł „odkupiciel” (*lytōtes*), który pojawia się

⁸⁶ 2 Mch 7,9.11.14.23.29.

⁸⁷ Łk 1,69.71.74.77.

tylko raz, odniesiony jest do Mojżesza, który właśnie w tym charakterze został posłany przez Boga (Dz 7,35)⁸⁸. Gdy chodzi zaś o tytuł „zbawca”, to stosowany jest on zarówno do Boga, jak i do Jezusa. Samo imię Jezus przywołuje na pamięć dane przez Boga zbawienie, co pierwsza Ewangelia natychmiast zauważa i precyzuje, że będzie tu chodzić o zbawienie duchowe: dziecko poczęte przez dziewicę Maryję otrzyma „imię Jezus, ponieważ „On zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1,21). W Ewangelii Łukasza aniołowie zwiastują pasterzom: „dziś narodził się wam Zbawiciel” (Łk 2,11). Czwarta Ewangelia otwiera szerszą perspektywę, sprawiając, że Samarytanie głoszą, iż Jezus „jest prawdziwym Zbawicielem świata” (J 4,42).

Można zauważyć, że Nowy Testament w Ewangeliiach, Dziejach Apostolskich i niekwestionowanych Listach Pawłowych bardzo powściągliwie korzysta z tytułu Zbawcy⁸⁹. Tę oględność wyjaśnia się faktem, że świat hellenistyczny szeroko korzystał z tego tytułu. Nadawany był on bogom takim jak Asklepios, bóg – uzdrowiciel, oraz ubóstwionym władcom, którzy przedstawiali samych siebie jako zbawicieli ludu. Mógł więc się wydawać dwuznacznym. Poza tym w świecie greckim pojęcie zbawienia miało silny koloryt indywidualistyczny i materialny, gdy tymczasem nowotestamentalne pojęcie, odziedziczone po Starym Testamencie, miało rozpiętość kolektywną i otwarte było na sprawy duchowe. Z czasem jednak ryzyko dwuznaczności zanikło. Listy pasterskie i 2 List Piotra korzystają często z tytułu Zbawcy, stosując go tak do Boga, jak i do Chrystusa⁹⁰.

⁸⁸ W Septuagincie, *lytrōtēs* pojawia się tylko dwa razy. Jest to tytuł nadawany Bogu. Ps 18(19), 14; 77(78), 35.

⁸⁹ Zastosowany do Boga tytuł ten znajduje się tylko jeden raz w Ewangeliiach (Łk 1,47) i nigdy w Dziejach Apostolskich ani w niekwestionowanych Listach Pawłowych. Zastosowany jest do Jezusa dwa razy w Ewangeliiach (Łk 2,11; J 4,42), dwa razy w Dziejach Apostolskich (Dz 5,31; 13,23) i jeden raz w niekwestionowanych Listach Pawła (Flp 3,20).

⁹⁰ Pierwszy List do Tymoteusza stosuje ten tytuł tylko do Boga trzy razy (1 Tm 1,1; 2,3; 4,10); Drugi List do Tymoteusza stosuje go jeden

W publicznym życiu Jezusa moc zbawcza, która w Nim znalazła miejsce nie objawia się tylko na płaszczyźnie duchowej, jak u Łk 19,9-10, lecz również – i to często – na płaszczyźnie cielesnej. Jezus zbawia chorych, lecząc ich⁹¹. Stwierdza On: „To właśnie wiara twoja cię uzdrowiła”⁹². Jego uczniowie proszą go o wybawienie z niebezpieczeństwa, a On to sprawia⁹³. Uwalnia nawet od śmierci⁹⁴. Wiśnięcemu na krzyżu przeciwnicy przypominają z ironią, że „innych wybawiał” i naśmiewając się mówią, by „zbawił samego siebie zstępując z krzyża”⁹⁵. Ale ten rodzaj zbawienia obcy jest Jezusowi, ponieważ przyszedł On, aby „dać swoje życie na okup (*lytron*: środek uwolnienia) za wielu”⁹⁶. Chciano uczynić zeń narodowego wybawcę⁹⁷, ale odmówił. Przyniósł zupełnie inny rodzaj zbawienia.

Relacja między zbawieniem a narodem żydowskim staje się uchwytnym przedmiotem refleksji teologicznej Jana: „Zbawienie pochodzi od Żydów” (J 4,22). To stwierdzenie Jezusa sytuuje się w kontekście przeciwstawienia kultu żydowskiego kultowi samarytańskiemu, przeciwstawienia, które zniknie wraz z faktem ustanowienia czci „w duchu i w prawdzie” (4,23). Pod koniec tego epizodu Samarytanie uznają, że Jezus jest „zbawicielem świata” (J 4,42).

Tytuł Zbawiciela przypisany jest szczególnie zmartwychwstałemu Jezusowi, ponieważ poprzez zmartwychwstanie „Bóg wywyższył Go na prawicę swoją jako Władcę i Zbawiciela, aby dać Izraelowi nawrócenie i odpuszczenie grzechów” (Dz 5,31). „W żadnym innym nie ma zbawienia” (4,12). Perspektywa jest eschatologiczna. „Ratujcie się” –

raz tylko do Chrystusa (2 Tm 1,10). List do Tytusa stosuje go trzy razy do Boga (Tt 1,3; 2,10; 3,4) i trzy razy do Chrystusa (Tt 1,4; 2,13; 3,6). Drugi List Piotra stosuje go tylko do Chrystusa w łączności, z wyjątkiem pierwszego tekstu, z tytułem Pan (2 P 1,1.11; 2,20; 3,2.18).

⁹¹ Mk 5,23.28.34; 6,56.

⁹² Mt 9,22 i par.; Mk 10,52; Łk 17,19; 18,42.

⁹³ Mt 8,25-26 i par.; 14,30-31.

⁹⁴ Mt 9,18-26 i par.; Łk 7,11-17; J 11,38-44.

⁹⁵ Mt 27,39-44 i par.; Łk 23,39.

⁹⁶ Mt 20,28; Mk 10,45.

⁹⁷ J 6,15; Łk 24,21; Dz 1,6.

mówi Piotr „z tego przewrotnego pokolenia” (Dz 2,40), zaś Paweł przedstawiał zmartwychwstałego Jezusa nawróconym poganom, jako tego, „który nas wybawił od nadchodzącego gniewu” (1Tes 1,10). „Tym bardziej więc będziemy przez Niego zachowani od karzącego gniewu, gdy teraz przez krew Jego zostaliśmy usprawiedliwieni” (Rz 5,9).

Zbawienie to obiecano narodowi izraelskiemu, ale „poganie” mogą odtąd mieć w nim udział, ponieważ ewangelia jest „mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka”⁹⁸. Nadzieja zbawienia, która pojawia się dość często z całą mocą w Starym Testamencie znajduje swoje spełnienie w Nowym.

4. Wybranie Izraela

a) W Starym Testamencie

33. Bóg jest oswobodzicielem i zbawcą przede wszystkim małego narodu – leżącego pomiędzy dwoma imperiami – ponieważ wybrał sobie ten naród, wydzielając go sobie ze względu na szczególną z Nim relację i posłannictwo w świecie. Idea wyboru jest podstawowa dla zrozumienia Starego Testamentu i całej Biblii.

Stwierdzenie, według którego PAN „wybrał” (*bāhar*) Izraela, jest dominantą nauczania Księgi Powtórzonego Prawa. Wybranie, dzięki któremu Pan obrał sobie Izraela, objawił się w Bożej interwencji, mającej na celu uwolnienie z Egiptu i podarowanie ziemi. Księga Powtórzonego Prawa w sposób wyraźny obala pogląd, że ten Boży wybór podyktowany był wielkością Izraela lub jego moralną doskonałością: „Wiedz, że nie ze względu na twoją cnotę Pan, Bóg twój, daje ci tę piękną ziemię na własność, bo jesteś ludem o twardym karku” (9,6). Jedyną podstawą Bożego wyboru jest Jego miłość i wierność: „ponieważ Pan was umiłował i chce dochować przysięgi danej waszym przodkom” (7,8).

Wybrany przez Boga Izrael został powołany po to, aby być „ludem świętym” (Pwt 7,6; 14,2). Słowo „święty” (*qādōš*)

wyraża sytuację, która w sposób negatywny polega na tym, że jest się oddzielnym od tego, co świeckie, a w sposób pozytywny, że jest się poświęconym na służbę Bogu. Księga Powtórzonego Prawa, korzystając z określenia „lud święty”, mocno wypukła jedyną w swoim rodzaju sytuację Izraela, narodu wprowadzonego w dziedzinę sacrum, narodu, który stał się szczególną własnością Boga i przedmiotem jego specjalnej opieki. Jednocześnie podkreślona jest doniosłość odpowiedzi Izraela na Bożą inicjatywę, a zatem konieczność stosownego do tego postępowania. W ten sposób teologia wyboru wydobywa na światło zarówno status wyróżniający, jak i szczególną odpowiedzialność narodu, który został wybrany spośród wszystkich innych, aby stać się osobistą własnością Boga⁹⁹ i żeby był świętym, ponieważ Bóg jest święty¹⁰⁰.

W Księdze Powtórzonego Prawa temat wyboru nie dotyczy wyłącznie ludu. Jednym z najbardziej podstawowych wymogów tej księgi jest to, żeby oddawać Panu kult w miejscu, które wybrał Pan. Wybranie narodu pojawia się w parenetycznym wstępie do praw, ale w samych prawach to właśnie Boży wybór koncentruje się na jedynym sanktuarium¹⁰¹. Inne księgi precyzują miejsce, gdzie znajduje się to sanktuarium i stawiają ten Boży wybór w relacji do wyboru jakiegoś szczepu czy osoby. Wybrany szczepem jest pokolenie Judy, szczególnie w odniesieniu do Efraima¹⁰², osobą wybraną jest Dawid¹⁰³. On to zawładnął Jerozolimą i twierdzą Syjon, która stała się „Miastem Dawida” (2Sm 5,6-7). Tam też przeniósł arkę przymierza (2Sm 6,12). Tak oto Pan wybrał Jerozolimę (2Krn 6,5), a mówiąc ściślej Syjon (Ps 132,13), na swe mieszkanie.

W czasach zamieszek i niepokojów, kiedy Izraelitom wydawało się, że nie mają żadnego widoku na przyszłość,

⁹⁹ Po hebrajsku *s'gullah*: Wj 19,5; Pwt 7,6; 14,2; 26,18; Ps 135,4; Ml 3,17.

¹⁰⁰ Kpł 11,44-45; 19,2.

¹⁰¹ Pwt 12,5.11.14.18.21.26; 14,23-25 itd.

¹⁰² Ps 78,67-68; 1Krn 28,4.

¹⁰³ 2 Sm 6,21; 1 Krl 8,16; 1 Krn 28,4; 2 Krn 6,6; Ps 78,70.

⁹⁸ Rz 1,16; por. 10,9-13; 15,8-12.

pewność, że są narodem wybranym przez Boga, ożywiała ich nadzieję na Boże miłosierdzie i Bożą wierność obietnicom. W okresie niewoli, Deutero-Izajasz podejmuje temat wyboru¹⁰⁴, aby pocieszyć wygnanców, skłonnych do przekonania, że Bóg ich opuścił (Iz 49,14). Wykonanie Bożego wyroku nie zniweczyło wyboru Izraela. Wybranie to pozostało nadal prawomocne, ponieważ opierało się na wybraniu patriarchów¹⁰⁵. Deutero-Izajasz z ideą wyboru łączy ideę służby, ukazując Izraela jako „Sługę PANA”¹⁰⁶, przeznaczonego na to, by być „światłością narodów” (49,6). Teksty te jasno wskazują, że wybranie, podstawa nadziei, niosło ze sobą odpowiedzialność: Izrael powinien być, wobec narodów, „świadkiem” jedyne Boga¹⁰⁷. Niosąc to świadectwo, Sługa dojdzie do poznania PANA takim, jakim jest (43,10).

Wybranie Izraela nie jest bynajmniej równoznaczne z odrzuceniem innych narodów. Przeciwnie. Utrzymuje się, że inne narody również należą do Boga, „ponieważ do Niego należy ziemia i wszystko, co jest na niej” (Pwt 10,14) i ponieważ Bóg „dał narodom swoje dziedzictwo” (32,8). Kiedy Bóg nazywa Izraela „swym pierwotnym synem” (Wj 4,22; Jr 31,9) lub „pierwocinami swych zbiorów” (Jr 2,3), to metafory te implikują, że inne narody stanowią również część rodziny i płonów Boga. Ta interpretacja wyboru jest typowa dla Biblii branej jako całość.

34. Jak już powiedzieliśmy, Księga Powtórzonego Prawa w swej nauce o wybraniu Izraela akcentuje nie tylko Bożą inicjatywę, lecz również aspekt domagający się relacji między Bogiem a jego ludem. Tym niemniej wiara w Boże wybranie mogła przekształcić się w zarozumiałe poczucie wyższości. Prorocy zatroszczyli się o to, by zwalczać tego rodzaju wypaczenia. Proroctwo Amosa relatywizuje wybranie i innym narodom przyznaje przywilej Wyjścia porównywalny do tego, jakiego doświadczył Izrael (Am 9,7). Inna wypowiedź stwierdza, że to wybranie w konsekwencji niesie

ze sobą najściślejszą surowość ze strony Boga: „Jedynie was znałem ze wszystkich narodów na ziemi, dlatego was nawiedzę karą za wszystkie wasze winy” (Am 3,2). Amos utrzymuje, że Pan wybrał Izraela w sposób specjalny i jedyne. W tym kontekście czasownik „poznać” ma sens głębszy i bardziej wewnętrzny niż sens uświadomienia sobie istnienia. Wyraża raczej osobistą wewnętrzną relację aniżeli zwykłe intelektualne rozumienie. Jednakowoż ta relacja niesie ze sobą specyficzne wymagania moralne. Będąc ludem Bożym, Izrael powinien żyć jak przystało na lud Boży. Jeśli nie sprostą temu zadaniu otrzyma „nawiedzenie” Bożej sprawiedliwości o wiele surowsze, niż inne narody.

Dla Amosa było jasne, że wybranie oznacza nie tyle *przywilej*, co *odpowiedzialność*. To prawda, że wybranie jest na pierwszym miejscu, a wymagania na drugim, tym niemniej jest rzeczą oczywistą, że wybranie Izraela przez Boga pociąga za sobą wyższy poziom odpowiedzialności. Przypominając to, prorok eliminował iluzję, która kazała wierzyć, że naród wybrany ma specjalne względy u Boga.

Uparte nieposłuszeństwo ludu i jego królów spowodowało katastrofę wygnania, zapowiedzianą przez proroków. „PAN powiedział: Nawet Judę odtrączę od oblicza mego, tak jak odtrąciłem Izraela. Odrzucę to miasto, które wybrałem, Jeruzalem, i świątynię, o której powiedziałem: Tam będzie moje Imię!” (2 Krl 23,27). Ten Boży wyrok całkowicie się spełnił (2 Krl 25,20-21). Jednak w momencie, kiedy powiedziano: „PAN odrzucił dwie rodziny, które wybrał” (Jr 33,24), Bóg formalnie zaprzeczył temu stwierdzeniu: „Nie! Odmienię ich los i zlituję się nad nimi” (Jr 33,26). Już prorok Ozeasz zapowiadał, że gdy Izrael stanie się dla Boga „Nie-moim-ludem” (Oz 1,8), Bóg mu oświadczy „Ty jesteś moim ludem” (Oz 2,25). Jerozolima musiała być odbudowana. Prorok Aggeusz zapowiada odbudowanej Świątyni chwałę większą niż miała ją Świątynia Salomona (Ag 2,9). Wybranie było więc uroczyste potwierdzone.

b) W Nowym Testamencie

35. W ewangeliach nie ma wyrażenia „naród wybrany”, ale istnieje przekonanie, że Izrael jest narodem wy-

¹⁰⁴ Iz 41,8-9; 44,1-2.

¹⁰⁵ Iz 41,8-9; 44,1-2.

¹⁰⁶ Iz 41,8-9; 43,10; 44,1-2; 45,4; 49,3.

¹⁰⁷ Iz 43,10.12; 44,8; 55,5.

branym przez Boga. Ta podstawowa informacja została wyrażona innymi terminami. Mateusz aplikuje do Jezusa wypowiedź Micheasza, w której Bóg mówi o Izraelu jako o *swym* narodzie. O dziecku narodzonym w Betlejem Bóg mówi: „On będzie pasł *mój* lud Izrael” (Mt 2,6; Mi 5,3). Wybranie przez Boga i wierność Boga wobec swojego narodu znajdują potem odzwierciedlenie w misji, którą Bóg powierzył Jezusowi: został On posłany tylko do „owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 15,24). Sam Jezus w identycznych słowach ogranicza pierwszą misję swoich „dwunastu apostołów” (Mt 10,2.5-6).

Jednak opozycja, z jaką Jezus spotkał się ze strony przywódców ludu wywołała zmianę tej perspektywy. Kończąc przypowieść o przewrotnych dzierżawcach winnicy zaadresowaną do „arcykapłanów” i „starszych ludu” (Mt 21,23) Jezus zapowiada: „Królestwo Boże będzie wam zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoce” (Mt 21,43). Jednak ta zapowiedź nie oznacza, że miejsce narodu izraelskiego zajmie jakiś inny naród pogański. Przeciwnie, nowy „naród” będzie kontynuacją narodu wybranego, ponieważ jego „kamieniem węgielnym” będzie „kamień odrzucony przez budujących” (21,42), którym jest Jezus, syn Izraela. Naród ten będzie się składał z Izraelitów, do których dołączą „w dużej liczbie” (Mt 8,11) poganie pochodzący ze „wszystkich narodów” (Mt 28,19). Obietnica obecności Bożej pośród jego ludu, która była tak ważnym gwarantem wyboru Izraela, spełniła się dzięki obecności zmartwychwstałego Pana w Jego wspólnocie¹⁰⁸.

W Ewangelii Łukasza kantyk Zachariasza głosi, że „Bóg Izraela nawiedził *swój lud*” (Łk 1,68), i że posłannictwo syna Zachariasza będzie polegać na „chodzeniu w obecności Pana” i na „daniu *Jego ludowi* poznania zbawienia z przebaczeniem ich grzechów” (1,76-77). Podczas ofiarowania dzieciątka Jezus w świątyni Symeon nazywa zbawienie przyniesione przez Boga „chwałą Twego ludu Izraela” (2,32). Potem zaś wielki cud dokonany przez Jezusa wzbudził okrzyk tłumu: „Bóg nawiedził *swój lud*” (7,16).

¹⁰⁸ Mt 28,20; por. 1,23

W Ewangelii Łukasza pojawia się pewne napięcie spowodowane opozycją, z jaką spotyka się Jezus. Jednak opozycja ta jest dziełem przywódców ludu, a nie samego ludu, który jest bardzo życzliwy Jezusowi¹⁰⁹. W Dziejach Apostolskich Łukasz podkreśla, że wielka liczba żydowskich słuchaczy Piotra przyjęła jego apel o nawrócenie w dniu Pięćdziesiątnicy, jak również potem¹¹⁰. I odwrotnie. Tekst Dziejów Apostolskich podkreśla, że w Azji Mniejszej, w Grecji i w Rzymie zaciekle opozycja Żydów zmusiła trzykrotnie Pawła, by skierował swą misję do pogan¹¹¹. W Rzymie Paweł przypomina żydowskiej elicie wypowiedź Izajasza, który przepowiadał zatwardziałość „tego ludu”¹¹². Tak więc zarówno w Nowym, jak i Starym Testamencie istnieją dwie różne perspektywy dotyczące wybranego przez Boga narodu.

Widać jednocześnie, że wybranie Izraela nie jest przywilejem zamkniętym tylko dla niego samego. Już Stary Testament zapowiadał przyłączenie się „wszystkich narodów” do Boga Izraela¹¹³. Idąc po tej samej linii Jezus stwierdza, że „wielu przyjdzie ze wschodu i zachodu, aby zająć miejsce na uczcie z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem”¹¹⁴. Zmartwychwstały Jezus rozszerza misję apostołów na „cały świat” ofiarując mu zbawienie¹¹⁵.

W konsekwencji Pierwszy List Piotra, który skierowany jest do wierzących pochodzących zwłaszcza z pogaństwa, określa ich jako „plemie wybrane”¹¹⁶ i „naród święty”¹¹⁷, podobnie jak i teraz pochodzących z judaizmu. Ci, którzy nie

¹⁰⁹ Łk 19,48; 21,38.

¹¹⁰ Dz 2,41.47; 4,4; 5,14.

¹¹¹ Dz 13,46; 18,6; 28,28. W Ewangelii Łukasza epizod o przepowiedaniu Jezusa w Nazarecie przedstawia już strukturę tego samego rodzaju, co w Dz 13,42-45 i 22,21-22: uniwersalistyczne otwarcie się Jezusa wywołuje wrogość Jego rodaków (Łk 4,23-30).

¹¹² Dz 28,26-27; Iz 6,9-10.

¹¹³ Ps 47,10; 86,9; Za 14,16.

¹¹⁴ Mt 8,11; Łk 13,29.

¹¹⁵ Mk 16,15-16; por. Mt 28,18-20; Łk 24,47.

¹¹⁶ 1 P 2,9; Iz 43,21.

¹¹⁷ 1 P 2,9; Wj 19,6.

byli dotąd ludem, są odtąd „ludem Bożym”¹¹⁸. Drugi List Jana nazywa wspólnotę chrześcijańską, do której się zwraca „wybraną panią”, a „siostrą wybraną” (w. 13) tę wspólnotę chrześcijańską, od której list ten został wysłany. Nowo nawróconym poganom Apostoł Paweł nie waha się powiedzieć: „Wiemy, bracia przez Boga umiłowani, o wybraniu waszym” (1 Tes 1,4). W ten sposób przekonanie o uczestnictwie w Bożym wyborze zakomunikowane było wszystkim chrześcijanom.

36. W Liście do Rzymian Paweł jasno precyzuje, że chrześcijanie pogańskiego pochodzenia uczestniczą w wyborze Izraela, jedyne go ludu Bożego. Paganie są „dziczką oliwną”, „wszczepieni w oliwkę szlachetną”, żeby „uczestniczyć w bogactwie korzenia” (Rz 11,17.24). Nie mają zatem czym się szczyścić w stosunku do gałęzi. „Nie ty podtrzymujesz korzeń, ale korzeń ciebie” (11,18).

Na pytanie, czy wybranie Izraela jest zawsze prawomocny, Paweł daje dwie różne odpowiedzi. Pierwsza polega na stwierdzeniu, że gałęzie zostały odcięte z powodu braku wiary z ich strony (11,17.20), ale „ostała się Reszta wybrana przez łaskę” (11,5). Nie można zatem powiedzieć, że Bóg odrzucił swój lud (11,1-2). „Izrael nie osiągnął tego, czego skwapliwie szukał; uzyskali to jednak *wybrani*. Inni zaś pograżyli się w zatwardziałości” (11,7). Druga odpowiedź polega na stwierdzeniu, że ci spośród Żydów, którzy stali się „nieprzyjaciółmi z punktu widzenia ewangelii” pozostają „umiłowani z punktu widzenia *wybrania* ze względu na ojców” (11,28). Paweł zatem przewiduje, że dostąpią miłosierdzia (11,27.31). Żydzi nadal powołani są do życia wiarą w bliskości z Bogiem, „bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (11,29).

Nowy Testament w żadnym tekście nie twierdzi, że Izrael został odrzucony. Kościół od samego początku uważał, że Żydzi pozostają ważnymi świadkami Bożej ekonomii zbawienia. Swe własne istnienie rozumie jako uczestnictwo w wyborze Izraela i w powołaniu, które w pierwszym

rzędzie pozostaje powołaniem Izraela, chociaż tylko mała część Izraela to zaakceptowała.

Kiedy Paweł mówi o Opatrzności Bożej jak o pracy garniarza, który przygotowuje dla chwały „naczynia miłosierdzia” (Rz 9,23), to nie chce powiedzieć, że te naczynia przedstawiają wyłącznie lub zasadniczo pogan, ale że reprezentują pogan i Żydów z pewnym priorytetem dla Żydów: „Powołał nas nie tylko spośród Żydów, lecz również spośród pogan” (9,24).

Paweł przypomina, że Chrystus „zrodzony pod Prawem” (Ga 4,4) „stał się sługą obrzezanych, dla okazania wierności Boga i potwierdzenia przez to obietnic danych Ojcom” (Rz 15,8). Oznacza to, że Chrystus nie tylko był obrzezany, ale oddał się na służbę obrzezanym, a to dlatego, że Bóg zobowiązał się wobec patriarchów poprzez danie im obietnic, co do których należało udowodnić, że są dane na zawsze. „Gdy chodzi zaś o pogan – dorzuca Apostoł – to wielbią oni Boga za Jego miłosierdzie” (15,9), a nie za Jego wierność, ponieważ włączenie ich do ludu Bożego nie wynika z Bożych obietnic. Jest to pewien rodzaj nienależnego uzupełnienia. Przede wszystkim więc Żydzi będą wielbić Boga pośrodku narodów. Potem zaproszą te narody do przyłączenia się do ludu Bożego (15,9b-10).

Sam Paweł często z dumą powołuje się na swój żydowski rodowód¹¹⁹. W Rz 11,1 mówi o swoim stanie „Izraelity, potomka Abrahama, z pokolenia Beniamina”, co ma być dowodem na to, że Bóg nie odrzucił swego ludu. W 2 Kor 11,22 przedstawia ten sam stan jako tytuł do chwały, parający do tytułu Sługi Chrystusa (11,23). Prawdą jest, że według Flp 3,7 te korzyści, które dla niego były zyskiem, uznał „ze względu na Chrystusa za stratę”, ale miał na myśli to, że te korzyści zamiast doprowadzić go do Chrystusa, oddaliły go od Niego.

W Rz 3,1-2 Paweł bez wahania potwierdza „wyższość Żyda i pożytek z obrzezania”. Podaje ku temu pierwszą, niezwyklej wagi, rację: „zostały im powierzone słowa Boże”. Inne przyczyny przytoczy nieco dalej, w Rz 9,4-5,

¹¹⁸ 1 P 2,10; Oz 2,25.

¹¹⁹ Rz 11,1; 2 Kor 11,22; Ga 1,14; Flp 3,5.

gdzie wymieni przejmującą serię Bożych darów, a nie tylko obietnic. Do Izraelitów należą: „przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice. Do nich należą praojcowie, z nich również jest Chrystus według ciała” (Rz 9,4-5).

Niemniej jednak Paweł zauważa również, że nie wystarczy fizycznie należeć do Izraela, żeby naprawdę doń się zaliczać i być „dziećmi Bożymi”. Trzeba przede wszystkim być „dziećmi obietnicy” (Rz 9,6-8), a to w myśli Apostoła implikuje przyłączenie do Chrystusa Jezusa, w którym „wszystkie obietnice Boże stały się ‘tak’” (2Kor 1,20). Według Listu do Galatów „pokolenie Abrahama” może być tylko jedno. Utożsamia się ono z Chrystusem i z tymi, którzy do niego należą (Ga 3,16.29). Jednak Apostoł podkreśla, że „Bóg nie odrzucił swego ludu” (Rz 11,2). Ponieważ „korzeń jest święty” (11,16) Paweł podtrzymuje swe przekonanie, że na końcu czasów Bóg w swej niezgłębionej mądrości wszczepi na nowo wszystkich Izraelitów w szlachetną oliwkę (11,24). „Cały Izrael będzie zbawiony” (11,26).

Właśnie z powodu naszych wspólnych korzeni i ze względu na tę eschatologiczną perspektywę Kościół przyznaje narodowi żydowskiemu specjalny statut „starszego brata”, to co mu nadaje jedyną pozycję wśród wszystkich innych religii¹²⁰.

5. Przymierze

a) W Starym Testamencie

37. Jak widzieliśmy, wybranie Izraela zawiera dwa aspekty: jest ono darem miłości, którego wynikiem jest stosowny obowiązek. Ustanowienie przymierza na Synaju uwidacznia jaśniej oba te aspekty.

Zarówno teologia wyboru, jak i teologia przymierza jest na wskroś teologią ludu PANA. Dzięki adopcji przez Pana i będąc Jego synem (por. Wj 3,10; 4,22-23), Izrael otrzymu-

je nakaz życia w całkowitej wierności i zaangażowaniu względem Niego. Tak więc naród przymierza przeciwstawia się z samej definicji fałszywemu przekonaniu, według którego wybranie Izraela automatycznie gwarantowałoby jego istnienie i jego szczęście. Wybranie musiało być raczej rozumiane jako powołanie, które Izrael powinien realizować w swoim życiu jako naród. Ustanowienie przymierza wymagało wyboru i decyzji zarówno ze strony Izraela, jak i Boga¹²¹.

Słowo *b'rit*, tłumaczone na ogół przez „przymierze”, pojawia się poza opowiadaniem o wydarzeniu na Synaju¹²² (Wj 24,3-8) w różnych tradycjach biblijnych, w szczególności tych, które dotyczą Noego, Abrahama, Dawida, Lewiego i kapłaństwa lewickiego. Często pojawia się ono w Powtórzonej Księdze i historii deuteronomistycznej. W każdym kontekście słowo to ma różne odcienie znaczeniowe. Popularny przekład słowa *b'rit* przez „przymierze” czasami jest niewłaściwy. To słowo może mieć szerszy sens „zobowiązania”, może też znajdować się w paraleli z „przysięgą” i wyrażać obietnicę lub uroczyste zapewnienie.

Zobowiązanie wobec Noego (Rdz 9,8-17). Po potopie Bóg zapowiada Noemu i jego synom, że podejmie zobowiązanie (*b'rit*) wobec nich i wobec każdej żywej istoty. Na Noego ani na jego potomków nie zostaje nałożone żadne zobowiązanie. Sam Bóg podejmuje zobowiązanie bez żadnych zastrzeżeń. To bezwarunkowe zobowiązanie się ze strony Boga wobec swego stworzenia stanowi podstawę całego życia. Jego jednostronny charakter, tzn. bez nałożenia wymagań na drugą stronę, jasno wywodzi się z faktu, że to zobowiązanie dotyczy w sposób wyraźny zwierząt („wszyscy, co wyszli z arki” 9,10). Tęcza została dana jako znak zobowiązania podjętego przez Boga. Kiedy pojawi się na niebie, Bóg wspomni swe „ustawiczne zobowiązanie” wobec „każdego ciała, które jest na ziemi” (9,16).

Zobowiązanie wobec Abrahama (Rdz 15,1-21; 17,1-26). Według Rdz 15 PAN zobowiązuje się wobec Abrahama

¹²⁰ Przemówienie Jana Pawła II w synagodze rzymskiej 13 kwietnia 1986 r. *AAS* 78:1986, s. 1120.

¹²¹ Pwt 30,15-16.19; Joz 24,21-25.

¹²² Wj 19-24.32-34; szczególnie 19,5; 24,7-8; 34,10.27.28.

słowa: „Twemu potomstwu dam ten kraj” (15,18). Tekst ten nie zawiera żadnej wzmianki o wzajemnym obowiązku. Jednostronny charakter zobowiązania potwierdzony jest przez uroczysty ryt, który poprzedza Boską deklarację. Chodzi o ryt przekleństwa samego siebie: przechodząc pomiędzy dwiema połowami zabitych zwierząt osoba, która podejmuje zobowiązanie, sprowadza na samą siebie podobny los w przypadku, gdyby nie spełniła swych zobowiązań (por. Jr 34,18-20). Gdyby w Rdz 15 chodziło o przymierze z wzajemnymi zobowiązaniami, obie strony musiałyby uczestniczyć w rycie. Ale tak nie jest. Sam PAN, przedstawiony w postaci „gorejącej pochodni” (15,17) przechodzi pomiędzy przepołowionymi zwierzętami.

Aspekt obietnicy z Rdz 15 pojawia się znowu w Rdz 17, ale dołączone jest do niej przykazanie. Bóg nakłada na Abrahama ogólny obowiązek doskonałości moralnej (17,1) i szczególony pozytywny przepis – obrzezanie (17,10-14). Słowa: „Służ Mi i bądź nieskazitelny” (17,1) mają na względzie całkowitą i bezwarunkową zależność w stosunku do Boga. Następnie *b^{erit}* jest obiecanie (17,2) i określone: obietnice nadzwyczajnej płodności (17,4-6) i nadanie ziemi (17,8). Te obietnice są bezwarunkowe i różnią się od obietnic związanych z przymierzem na Synaju (Wj 19,5-6). Słowo *b^{erit}* z jego podstawowym znaczeniem uroczystego zapewnienia pojawia się w tym rozdziale 17 razy, ale ma ono na względzie coś więcej niż obietnice: dokonany tu został trwały związek pomiędzy Bogiem a Abrahamem, jak również z jego potomstwem: „Będę waszym Bogiem” (Rdz 17,8).

Obrzezanie jest „znakiem” zobowiązania wobec Abrahama, tak jak tęcza na niebie jest znakiem przymierza z Noem, a tenże znak obok obrzezania zależy od ludzkiej decyzji. Jest to znak identyfikacji odbiorców Bożej obietnicy. Kto nie nosiłby tego znaku, musiałby być wydalony z ludu, ponieważ bezczęściłby ten lud (Rdz 17,14).

38. Przymierze na Synaju. Tekst Wj 19,4-8 pokazuje podstawowe znaczenie przymierza Boga z Izraelem. Wykorzystana tutaj poetycka symbolika – „niesienie na orlich skrzydłach” – dobrze oddaje istotę sprawy: przymierze w zupełnie naturalny sposób wpisuje się do wnętrza proce-

su głębokiego uwolnienia zarysowanego już w czasie przekroczenia morza. Cała idea przymierza sięga tej Bożej inicjatywy. Odkupieńczy akt dokonany przez PANA w czasie wyjścia z Egiptu stanowi na zawsze podstawę wymogu wierności i posłuszeństwa wobec Niego.

Jedyną wartościową odpowiedzią na ten odkupieńczy akt jest nieustanna wdzięczność wyrażana w szczerym posłuszeństwie. „Teraz, jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mojego i strzec mojego przymierza...” (19,5a). Tych umów nie powinno się uważać za jedną z podstaw, na których spoczywa przymierze, ale raczej za warunek do spełnienia, aby nadal cieszyć się błogostawieństwami obiecanyymi przez Pana swemu ludowi. Przyjęcie ofiarowanego przymierza zawiera z jednej strony obowiązki, a z drugiej gwarantuje specjalny status: „Będziecie moją osobistą własnością (*s^{gullah}*)”. Innymi słowy: „Będziecie dla mnie królestwem kapłanów i narodem świętym” (19,5b.6).

W zakończeniu tekstu Wj 24,3-8 mowa jest o ustanowieniu przymierza zapowiedzianego w 19,3-8. Krew ofiar, podzielona na dwie równe części przygotowuje celebrację rytu. Połowa krwi zostaje wylana na ołtarz poświęcony Bogu, gdy tymczasem drugą połową zostaje pokropione zgromadzenie Izraelitów, którzy w ten sposób zostają poświęceni jako lud święty PANA i przeznaczeni na Jego służbę. Początek (19,8) i koniec (24,3.7) wielkiego wydarzenia zawarcia przymierza zaznaczone są przez powtórzenie tej samej formuły wyrażającej zobowiązanie ludu: „Wszystko, co PAN nam powiedział, wypełnimy”.

Tego zobowiązania nie dotrzymano. Izraelici oddali część złotemu cielcowi (Wj 32,1-6). Opowiadanie o tej niewierności i jej następstwach stanowi refleksję nad zerwaniem przymierza i ponownym jego zawarciu. Naród ściągnął na siebie gniew Boga i Bóg postanawia ten naród zniszczyć (32,10). Jednak usilne wstawiennictwo Mojżesza¹²³, interwencja lewitów przeciw bałwochwalcom (32,26-29) i pokuta narodu (33,4-6) powodują, że Bóg odstępuje od

¹²³ Wj 32,11-13.31-32; 33,12-16; 34,9.

spełnienia swych gróźb (32,14) i zgadza się ponownie kroczyć na czele swego ludu (33,14-17). Bóg podejmuje inicjatywę ponownego ustanowienia przymierza (34,1-10). Rozdziały te odzwierciedlają przekonanie, że Izrael od początku skłonny był do niewierności przymierzu, ale Bóg, odwrotnie, wciąż nawiązywał z nim relacje.

Przymierze jest niewątpliwie ludzkim sposobem pojmowania relacji Boga ze swoim ludem. Jak wszystkie tego typu ludzkie pojęcia, jest to niedoskonałe określenie relacji pomiędzy tym co boskie, a tym co ludzkie. Cel przymierza określony jest bardzo prosto: „Ja będę waszym Bogiem a wy będziecie moim ludem” (Kpł 26,12; por. Wj 6,7). Przymierze nie powinno być rozumiane jako prosty bilateralny kontrakt, ponieważ Bóg nie może być poddany obowiązkowi w ten sam sposób, co ludzie. Tym niemniej przymierze pozwoliło Izraelitom powoływać się na wierność Boga. To zobowiązanie spoczywa nie tylko na samym Izraelu. Również PAN zobowiązał się dać ziemię oraz swoją dobroczynną obecność pośrodku swego ludu.

Przymierze w Powtórzonym Prawie. Powtórzone Prawo jak również redakcja ksiąg historycznych, które od niego zależą (Joz – Krl) rozróżnia między „przysięgą daną ojcom” (Pwt 7,12; 8,18) a przymierzem z góry Horeb (5,2-3). Przymierze to jest jak przysięga na wierność Panu (2 Krl 23,1-3). Wymaga ono od ludu wierności, gdyż ma to być przymierze trwałe (Pwt 7,9.12). Słowo *b'rit* odnosi się często w specyficzny sposób bardziej do dekalogu niż do relacji między Panem a Izraelem, której dekalog jest tylko częścią: Pan „oznajmił wam swe *b'rit*, dziesięć słów, i nakazał wam je wypełniać”¹²⁴.

Deklaracja z Pwt 5,3 zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ potwierdza prawomocność przymierza dla obecnej generacji (por. również 29,14). Wers ten daje swego rodzaju klucz do interpretacji całej księgi. Odległość czasowa między pokoleniami przestała istnieć. Przymierze synajskie stało się aktualne. Zostało ono zawarte „z nami, którzy jesteście tu i teraz”.

¹²⁴ Pwt 4,13; por. 4,23; 9,9.11.15.

Zobowiązanie wobec Dawida. To *b'rit* sytuuje się w linii tego, które zostało dane Noemu i Abrahamowi: obietnica dana przez Boga bez zobowiązań ze strony króla. Dawid i jego dom odtąd cieszą się przychylnością Boga, który pod przysięgą zobowiązuje się, że będzie to „przymierze wieczne”¹²⁵. Natura tego przymierza określona jest słowami Boga: „Będę jego ojcem, a on będzie moim synem”¹²⁶.

Przymierze z domem Dawida, będąc obietnicą bezwarunkową, nie może być zerwane (Ps 89,29-38). Jeśli następca Dawida popełnia błędy, Bóg go ukarze tak, jak ojciec karze swego syna, ale nie wycofa swej łaskawości (2 Sm 7,14-15). Perspektywa ta różni się bardzo od tej, która odnosiła się do przymierza synajskiego, gdzie Boża łaska powiązana jest z warunkiem: poszanowania przez Izrael przymierza (Wj 19,5-6).

39. Nowe przymierze u Jr 31,31-34. W czasach Jeremiasza niezdolność Izraela do zachowania przymierza synajskiego zaowocowała w sposób tragiczny zdobyciem Jerozolimy i zniszczeniem Świątyni. Jednak wierność Boga w stosunku do swego ludu objawia się potem poprzez obietnicę „nowego przymierza”, mówi Pan, które „nie będzie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami, kiedy ująłem ich za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej. To moje przymierze złamali” (Jr 31,32). Nowe przymierze, które przychodzi po zerwaniu przymierza synajskiego, umożliwi ludowi Bożemu nowy początek. Wypowiedź ta nie zapowiada zmiany prawa, ale nową relację z Bożym prawem w kierunku jego interioryzacji. Miałoby być napisane na „kamiennych tablicach”¹²⁷, prawo to Bóg wypisze w „sercu” (Jr 31,33), co zagwarantuje doskonałe, całkowicie dobrowolne posłuszeństwo, w miejsce nieustannego nieposłuszeństwa w czasach przeszłych¹²⁸. Wynikiem tego będzie prawdziwa wzajemna przynależność, osobowa relacja każdego z Panem, która sprawi, że będą bezużyteczne zachęty, tak konieczne przedtem i niestety nieskuteczne, o czym prorocy gorzko mogli się

¹²⁵ Ps 89,4; 132,11; 2 Sm 23,5; Ps 89,29-30.35.

¹²⁶ 2Sm 7,14 i par.; Ps 2,7; 89,28.

¹²⁷ Wj 24,12; 31,18; itd.

¹²⁸ Iz 1,1-31; Jr 7,25;26; 11,7-8.

przekonać. Ta niesłychana nowość będzie mieć za podstawę krańcowo wielkoduszną inicjatywę Pana: przebaczenie udzielone ludowi za wszystkie jego grzechy.

Wyrażenie „nowe przymierze” nie występuje w innych tekstach Starego Testamentu, jednak wypowiedź Księgi Ezechiela w sposób widoczny przedłuża wypowiedź Jr 31,31-34 zapowiadając domowi Izraela dar „nowego serca” i „ducha nowego”, który będzie Duchem Bożym i zapewni posłuszeństwo Bożym prawom¹²⁹.

W judaizmie Drugiej Świątyni niektórzy Izraelici widzieli „nowe przymierze”¹³⁰ urzeczywistnione w ich własnej społeczności dzięki dokładniejszemu zachowywaniu Prawa Mojżeszowego zgodnie z pouczeniami „mistrza sprawiedliwości”. Jest to dowód, że w czasach Jezusa i Pawła wypowiedź Księgi Jeremiasza zwracała na siebie uwagę. Nic więc dziwnego, że w Nowym Testamencie wielokrotnie będzie pojawiało się wyrażenie: „nowe przymierze”.

b) *W Nowym Testamencie*

40. O przymierzu Boga z Jego ludem księgi Nowego Testamentu wypowiadają się w perspektywie wypełnienia, tzn. podstawowej kontynuacji i decydującego postępu, który w sposób konieczny niesie przerwy w pewnych punktach.

Ciągłość dotyczy przede wszystkim relacji przymierza, podczas gdy przerwania odnoszą się do instytucji Starego Testamentu, które miały ustanowić i utrzymać tę relację. W Nowym Testamencie przymierze ustalone jest na nowych podstawach, na osobie i dziele Chrystusa Jezusa. Relacja przymierza zostaje tutaj pogłębiona i poszerzona, otwarta na wszystkich dzięki chrześcijańskiej wierze.

Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie mało mówią o przymierzu. W ewangelii dzieciństwa kandyd Zachariasza (Łk 1,72) ogłasza wypełnienie się przymierza – obietnicy, którą Bóg dał Abrahamowi i jego potomstwu. Obietnica ta miała na celu ustanowienie wzajemnej relacji (Łk 1,73-74) między Bogiem a tym pokoleniem.

¹²⁹ Ez 36,26-27; por. 11,19-20; 16,60; 37,26.

¹³⁰ Dokument Damasceński 6,19; 19,33-34.

Na Ostatniej Wieczerzy Jezus wkracza tu w sposób decydujący, czyniąc ze swej krwi „krew przymierza” (Mt 26,58; Mk 14,24), fundament „nowego przymierza” (Łk 22,20; 1 Kor 11,25). Wyrażenie „krew przymierza” przywołuje na pamięć ustanowienie przymierza na Synaju przez Mojżesza (Wj 24,8), sugeruje zatem ciągłość z tym przymierzem, ale słowa Jezusa wskazują jednocześnie na aspekt radykalnej nowości, ponieważ przymierze synajskie zawierało ryt pokropienia krwią zabitych zwierząt, gdy tymczasem przymierze Chrystusa opiera się na krwi istoty ludzkiej, która przekształca śmierć skazańca w wielkoduszną dar i sprawia, że wydarzenie zerwania relacji staje się wydarzeniem przymierza.

Kiedy Paweł i Łukasz mówią o „nowym przymierzu”, starają się uwydatnić tę nowość. Oznacza ono ciągłość tego wydarzenia idąc po linii tekstu Starego Testamentu, a mianowicie prorocstwa Jr 31,31-34, które zapowiadało, że Bóg ustanowi „nowe przymierze”. Słowo Jezusa nad kielichem głosi, że prorocstwo Księgi Jeremiasza wypełniło się w Jego Męce. Jego uczniowie mają udział w tym spełnieniu się dzięki uczestnictwu w „uczcie Chrystusa” (1 Kor 11,20).

W *Dziejach Apostolskich* (3,25) to właśnie Piotr czyni aluzję do przymierza – obietnicy. Zwraca się on do Żydów (3,12), ale tekst, który cytuje dotyczy jednocześnie „wszystkich ludów” (Rdz 22,18). W taki to oto sposób ukazano, że przymierze otwarte jest na wszystkich ludzi.

Apokalipsa dysponuje charakterystycznym rozwinięciem tematu: w eschatologicznej wizji „nowej Jerozolimy” znajduje się poszerzona formuła przymierza: „i będą oni Jego ludem, a On Będzie BOGIEM Z NIMI” (21,3).

41. *Listy Pawła* wielokrotnie podejmują temat przymierza. „Nowe przymierze” ustanowione we krwi Chrystusa (1 Kor 11,25) ma wymiar wertykalnego zjednoczenia z Panem poprzez „komunię w krwi Chrystusa” (1 Kor 10,16) i wymiar horyzontalnego zjednoczenia wszystkich chrześcijan w „jednym ciele” (1 Kor 10,17).

Posługa apostolska służy „nowemu przymierzu” (2 Kor 3,6), które nie jest „literą”, jak przymierze zawarte na Synaju, ale „Duchem” zgodnie z prorocstwami, które obiecywały, że Bóg wypisze swe prawo „w sercach” (Jr 31,33) ludzkich i da

„nowego ducha”, a będzie to Jego Duch¹³¹. Paweł wielokrotnie krytykuje przymierze – prawo zawarte na Synaju¹³². Przeciwwstawia mu przymierze – obietnicę, które otrzymał Abraham. Przymierze – prawo jest późniejsze i prowizoryczne (Ga 3,19-25). Przymierze – obietnica jest pierwsze i definitywne (Ga 3,16-18). Od samego początku miało ono charakter uniwersalny¹³³, a swe wypełnienie otrzymało w Chrystusie¹³⁴.

Paweł z jednej strony przeciwstawia się przymierzemu – prawu zawartemu na Synaju na tyle, na ile może ono być rywalem wiary w Chrystusa („człowiek osiąga usprawiedliwienie nie przez wypełnianie Prawa za pomocą czynków, lecz jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa”: Ga 2,16; Rz 3,28), z drugiej zaś jako systemowi prawnemu pewnego odosobnionego narodu, systemowi, którego nie powinno się narzucać wierzącym pochodzącym z „pogan”. Jednak Paweł potwierdza wartość objawienia „starej *diathēke*”, to znaczy pism „Starego Testamentu”, które należy czytać w świetle Chrystusa (2Kor 3,14-16).

Dla Pawła ustanowienie przez Jezusa „nowego przymierza w (Jego) krwi” (1Kor 11,25) nie niesie z sobą zerwania przymierza Boga zawartego z jego ludem, ale jest jego wypełnieniem. Dla Pawła zawarte „przymierza” są nadal przywilejem Izraelitów, nawet jeśli oni nie wierzą w Chrystusa (Rz 9,4). Izrael nadal znajduje się w relacji przymierza i zawsze jest ludem, któremu obiecano spełnienie się przymierza, ponieważ sam brak wiary z jego strony nie może zniweczyć wierności Boga (Rz 11,29). Nawet jeśli Izraelici przyjęli, że zachowanie Prawa jest środkiem do uzyskania własnej sprawiedliwości, przymierze – obietnica Boga, ze względu na Boże miłosierdzie (Rz 11,26-27) nie może być anulowane. Ta ciągłość podkreślona zostaje przez stwierdzenie, że Chrystus jest celem i kresem, do którego Prawo

prowadziło lud Boży (Ga 3,24). Dla wielu Żydów zasłona, którą Mojżesz zakrywał swoje oblicze, pozostaje na Starym Testamencie (2 Kor 3,13.15) nie pozwalając im uznać objawienia Chrystusa. Jednak stanowi to część tajemniczego Bożego planu zbawienia, którego ostatecznym celem jest zbawienie „całego Izraela” (Rz 11,26).

Tekst Ef 2,12 wyraźnie mówi o „przymierzach obietnicy” ogłaszając, że dostęp do nich jest odtąd otwarty dla „pogan”, gdyż Chrystus „zburzył mur podziału”, to znaczy Prawo, które broniło tego dostępu nie-Żydom (por. Ef 2,14-15).

Listy Pawłowe wyrażają zatem podwójne przekonanie: z jednej strony niewystarczalność przymierza prawnego zawartego na Synaju, a z drugiej pełną ważność przymierza – obietnicy. To zaś znajduje swoje wypełnienie w usprawiedliwieniu przez wiarę w Chrystusa, daną „najpierw Żydom, a potem Grekom” (Rz 1,16). Odmowa wiary w Chrystusa postawiła naród żydowski w dramatycznej sytuacji nieposłuszeństwa, mimo to nadal jest on „kochany” i obiecanemu jest miłosierdzie Boże (por. Rz 11,26-32).

42. List do Hebrajczyków cytuje w całości prorocstwo o „nowym przymierzem”¹³⁵ i proklamuje jego realizację przez Chrystusa „pośrednika nowego przymierza”¹³⁶. Wykazuje niewystarczalność instytucji kultowych „pierwszego przymierza”. Kapłaństwo i ofiary nie były zdolne usunąć przeszkody grzechów i ustanowić autentycznego pośrednictwa między ludem a Bogiem¹³⁷. Instytucje te zostały więc zniesione, aby dać miejsce ofiarom i kapłaństwu Chrystusa (Hbr 7,18-19; 10,9). Chrystus bowiem, przez swe odkupieńcze posłuszeństwo (Hbr 5,8-9; 10,9-10) pokonał wszystkie przeszkody i otworzył wszystkim wierzącym dostęp do Boga (Hbr 4,14-16; 10,19-22). W ten sposób został ukończony plan przymierza zapowiedziany i prefigurowany przez Boga w Starym Testamencie. Nie chodzi o proste odnowienie przymierza synajskiego, lecz o ustanowienie przymierza naprawdę nowego, osadzonego na nowej podstawie, osobistej ofierze Chrystusa (por. 9,14-15).

¹³¹ Ez 36,26-28; Jl 3,1-2.

¹³² Ga 3,15-4,7; 4,21-28; Rz 6,14; 7,4-6.

¹³³ Rdz 12,3; Ga 3,8.

¹³⁴ Ga 3,29; 2Kor 1,20.

¹³⁵ Hbr 8,7-13; Jr 38,31-34 LXX.

¹³⁶ Hbr 9,15; por. 7,22; 12,24.

¹³⁷ Hbr 7,18; 10,1.4.11.

W Nowym Testamencie nie ma bezpośrednich wzmianek o „przymierzu” Boga z Dawidem, lecz mowa Piotra w Dziejach Apostolskich wiąże zmartwychwstanie Jezusa z „przysięgą” daną przez Boga Dawidowi (Dz 2,30), przysięgą, która w Ps 89,4 i 132,11 oznacza przymierze z Dawidem. W Dz 13,34, w przemówieniu Pawła mamy podobne zbliżenie dzięki wykorzystaniu wyrażenia z Iz 55,3 („niezawodne łaski dane Dawidowi”), które w tekście Izajasza określa „wieczne przymierze”. Zmartwychwstanie Jezusa, „syna Dawida”¹³⁸ jest w ten sposób przedstawione jako spełnienie się przymierza – obietnicy danej przez Boga Dawidowi.

Wniosek, który wynika ze wszystkich tych tekstów, jest następujący: pierwsi chrześcijanie mieli świadomość, iż kontynuują plan przymierza, który Bóg Izraela objawił i urzeczywistnił w Starym Testamencie. Izrael nadal znajduje się w relacji przymierza z Bogiem, ponieważ przymierze-obietnica jest ostateczne i nie może ulec zniesieniu. Jednak pierwsi chrześcijanie mieli świadomość tego, że żyją w nowym etapie tego planu, etapie, który został zapowiedziany przez proroków i który został zapoczątkowany we krwi Jezusa, „krwi przymierza”, ponieważ została ona przelana z miłości (por. Ap 1,5b-6).

6. Prawo

43. Hebrajskie słowo *tôrāh*, które tłumaczy się przez „prawo” oznacza mówiąc ściślej „pouczenie”, tzn. zarówno naukę, jak i dyrektywę. *Tôrāh* jest najwyższym źródłem mądrości¹³⁹. Prawo zajmuje centralne miejsce w Pismach narodu żydowskiego i jego praktykach religijnych od epoki biblijnej aż do naszych czasów. To dlatego od czasów apostołskich Kościół musiał ustosunkować się do Prawa, za przykładem samego Jezusa, który nadał mu własne znaczenie na mocy swego autorytetu Syna Bożego¹⁴⁰.

¹³⁸ Mt 1,1; 9,27; itd. Por. Łk 1,32; Rz 1,3.

¹³⁹ Pwt 4,6-8; Syr 24,22-27; Ba 3,38-4,4.

¹⁴⁰ Mt 5,21-48; Mk 2,23-27.

a) Prawo w Starym Testamencie

Prawo i kult Izraela rozwijały się przez okres całego Starego Testamentu. Różne zbiory praw¹⁴¹ mogą zresztą służyć za wskazówki dla chronologii Pięcioksięgu.

Dar Prawa. Prawo jest najpierw darem Boga dla Jego ludu. Dar Prawa stanowi temat głównego opowiadania, które ma złożone pochodzenie¹⁴² i opowiadań uzupełniających¹⁴³, wśród których tekst 2Krl 22–23 zajmuje osobne miejsce ze względu na jego znaczenie dla Powtórzonego Prawa. Wj 19–24 włącza Prawo do „przymierza” (*b^erit*), które Pan zawarł z Izraelem na Bożej górze podczas teofanii przed całym Izraelem (Wj 19–20), potem przed samym Mojżeszem¹⁴⁴ i przed siedemdziesięciu reprezentantami Izraela (Wj 24,9-11). Te teofanie i przymierze oznaczają szczególną łaskę dla obecnego i przyszłego ludu¹⁴⁵, a objawione wtedy prawa są trwałą tego rękojmią.

Jednak tradycje narracyjne łączą dar Prawa również z zerwaniem przymierza, którego wynikiem jest pogwałcenie monoteizmu, takiego jaki jest zawarty w Dekalogu¹⁴⁶.

„*Duch praw*” według *Tôrāh*. Prawa zawierają reguły moralne (etyczne), jurydyczne (prawo), rytualne i kulturowe (bogaty zespół zwyczajów religijnych i świeckich). Są konkretnymi dyspozycjami, nieraz wyrażonymi w sposób absolutny (np. dekalog), a nieraz w postaci poszczególnych przypadków, konkretyzujących główne zasady. Wówczas mają one wartość precedensu lub analogii dla porównywalnych sytuacji, dając miejsce późniejszemu rozwojowi prawoznawstwa, zwanego *halachą* i rozwiniętego w prawie ustnym, nazwanym później *miszną*. Wiele praw ma

¹⁴¹ Dekalog Wj 20,1-17; Pwt 5,6-21; kodeks przymierza Wj 20,22-23,19; zbiór Wj 34; prawo deuteronomiczne Pwt 12-28; kodeks świętości Kpł 17-26; prawa kapłańskie Wj 25-31; 35-40; Kpł 1-7; 8-10; 11-16 itd.

¹⁴² Wj 19-24; 32-34; por. Pwt 5; 9-10.

¹⁴³ Rdz 17; Wj 12-13; 15,23-26 itd.

¹⁴⁴ Wj 20,19-21; Pwt 5,23-31.

¹⁴⁵ Wj 19,5-6; 24,10-11.

¹⁴⁶ Wj 32-34; Wj 20,2-6 i par.

znaczenie symboliczne w tym sensie, że ilustrują one konkretnie niewidzialne wartości, jak na przykład sprawiedliwość, pokój społeczny, człowieczeństwo itd. Prawa te nie służyły w pełni za normy postępowania. Niektóre z nich są szkolnymi tekstami do formacji przyszłych kapłanów, sędziów czy urzędników. Z drugiej strony odzwierciedlają natchnione przez ruch prorocki ideały¹⁴⁷. Stosowane one były najpierw w miasteczkach i wioskach kraju (kodeks przymierza), następnie w całym Królestwie Judy i Izraela a później w społeczności żydowskiej rozproszonej na świecie.

Z punktu widzenia historycznego prawa biblijne są wynikiem długiej historii tradycji religijnych, moralnych i prawnych. Zawierają one liczne elementy wspólne z cywilizacją starożytnego Bliskiego Wschodu. Widziane w aspekcie literackim i teologicznym mają one swe źródło w Bogu Izraela, który je objawił czy to bezpośrednio (dekalog według Pwt 5,22), czy to za pośrednictwem Mojżesza zobowiązanego do ich ogłoszenia. W efekcie dekalog jest osobnym zbiorem wśród innych praw. Jego początek¹⁴⁸ kwalifikuje go jako zespół koniecznych warunków do zapewnienia wolności rodzinom izraelskim i ich obronie przeciwko wszelkiego rodzaju uciskowi, zarówno ze strony bałwochwaltwa jak i niemoralności i niesprawiedliwości. Wyzysk, jakim Izrael podlegał w Egipcie nie powinien się nigdy powtórzyć w samym Izraelu poprzez wyzyskiwanie słabych przez mocnych.

I odwrotnie. Rozporządzenia Kodeksu Przymierza i Wj 34,14-26 zawierają w sobie zespół wartości ludzkich i religijnych i w ten sposób nakreślają ideał wspólnotowy o trwałej wartości.

Prawo jest izraelskie i judzkie. Jest ono zatem partykularne, dostosowane do konkretnego historycznego narodu. Jednak ma ono wartość przykładową dla całej ludzkości (Pwt 4,6). Z tej racji jest ono dobrem eschatologicznym

¹⁴⁷ Na przykład ustawodawstwo dotyczące wyzwolenia niewolników: Wj 21,2; Kpł 25,10; Pwt 15,12; por. Iz 58,6; 61,1; Jr 34,8-17.

¹⁴⁸ Wj 20,2; Pwt 5,6.

obietanym wszystkim narodom, ponieważ posłuży za narzędzie pokoju (Iz 2,1-4; Mi 4,1-3). Ucieleśnia religijną antropologię i zespół wartości, które wychodzą poza naród i warunki historyczne, jakich prawa biblijne są po części wytworem.

Duchowość Tory. Przykazania, które są objawieniem przejojonej nieskończoną mądrością woli Bożej, nabierały coraz większej wartości w izraelskim życiu społecznym i osobistym. Prawo, szczególnie od czasów wygnania (VI wiek) stało się w nim wszechobecne. W ten sposób ukształtowała się duchowość nacechowana głębokim kultem Tory. Jej zachowanie rozumiane było jako konieczny wyraz „bojaźni Bożej” i doskonała forma służby Bogu. Psalmi, Syracydes i Baruch świadczą o tym w samym Piśmie. Ps 1; 19; 119, psalmy Tory, odgrywają strukturalną rolę w organizacji psalterza. Tora objawiona ludzium jest jednocześnie idea porządkującą stworzony wszechświat. Będąc posłuszni temu Prawu wierzący Żydzi znajdują w nim swą rozkosz i błogosławieństwo, uczestnicząc w powszechnej stwórczej mądrości Boga. Ta objawiona dla narodu żydowskiego mądrość przewyższa mądrość narodów (Pwt 4,6.8), a w szczególności mądrość Greków (Ba 4,1-14).

b) Prawo w Nowym Testamencie

44. Mateusz, Paweł, List do Hebrajczyków, List Jakuba zawierają wyraźną refleksję teologiczną na temat znaczenia Prawa po przyjściu Chrystusa Jezusa.

Ewangelia *Mateusza* odzwierciedla sytuację Mateuszowej wspólnoty kościelnej po upadku Jerozolimy (70 po Chr.). Jezus potwierdza trwałą wartość Prawa (Mt 5,18-19), ale w nowej interpretacji, podanej z pełnym autorytetem (Mt 5,21-48). Jezus „dopełnił” Prawo (Mt 5,17) radykalizując je: czasem znosi literę Prawa (rozwód, prawo odwetu), czasem nadaje mu nową bardziej wymagającą interpretację, (morderstwo, cudzołóstwo, przysięga) lub bardziej elastyczną (szabat). Jezus kładzie nacisk na podwójne przykazanie miłości Boga (Pwt 6,4) i bliźniego (Kpł 19,18), na których „opiera się całe Prawo i prorocy” (Mt 22,34-40). Obok Prawa, Jezus, nowy Mojżesz, daje poznać ludziom wolę Bożą, skierowaną najpierw do Żydów, a potem do innych narodów (Mt 28,19-20).

Paweł. Pawłowa teologia Prawa jest bogata, jednak niedoskonale ujednolicona. Zawdzięczamy to naturze tych pism i myśli, którą dopiero co zaczęto w pełni rozpracowywać na terenie teologicznym, jeszcze nie w pełni przebadanym. Refleksja Pawła nad Prawem wynikała z jego osobistych doświadczeń duchowych i jego apostołskiego posługiwania. Dzięki swemu doświadczeniu duchowemu, od momentu swego spotkania z Chrystusem (1Kor 15,8), Paweł zdał sobie sprawę, że jego gorliwość o Prawo doprowadziła go do „prześladowania Kościoła Bożego” (15,9; Flp 3,6) i że przyjmując Chrystusa odstąpił od tego rodzaju gorliwości (Flp 3,7-9). Na tle jego apostołskiej posługi, ponieważ ta dotyczyła nie-Żydów (Ga 2,7; Rz 1,5), powstał problem: czy wiara chrześcijańska wymaga nałożenia na nie-Żydów poddania się szczegółowemu prawu narodu żydowskiego, a w szczególności przepisom prawnym, które są cechą żydowskiej tożsamości (obrzezanie, przepisy pokarmowe, kalendarz)? Oczywiście, pozytywna odpowiedź na to pytanie zniszczyłaby apostoła Pawła. Podejmując ten problem Apostoł nie zadowolił się racjami duszpasterskimi. Postanowił pogłębić to doktrynalnie.

Paweł doskonale zdawał sobie sprawę, że przyjęcie Chrystusa (Mesjasza) zobowiązuje do ponownego określenia roli Prawa. Ponieważ Chrystus jest „celem Prawa” (Rz 10,4), zarówno celem, do którego ono zmierzało i kresem, w którym kończy się jego panowanie, gdyż odtąd, już nie Prawo ma dawać życie – zresztą prawdę mówiąc nie było ono w stanie go dać skutecznie¹⁴⁹ – lecz wiara w Chrystusa, która usprawiedliwia i daje życie¹⁵⁰. Powstały z martwych Chrystus przekazuje wierzącym swe nowe życie (Rz 6,9-11) i zapewnia im zbawienie (Rz 10,9-10).

Jaka więc będzie odtąd funkcja Prawa? Na to pytanie Paweł poszukuje odpowiedzi. Dostrzega pozytywną rolę Prawa. Jest ono przywilejem Izraela (Rz 9,4), „Prawem Bożym” (Rz 7,22). Streszcza się ono w przykazaniu miłości

blizniego¹⁵¹. Według Flp 3,6 Prawo określa pewną „sprawiedliwość”. Jednak Prawo otwiera również automatycznie możliwość przeciwnego wyboru: „przez Prawo zdobyłem znajomość grzechu. Nie wiedziałbym bowiem, co to jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: Nie pożądaj!” (Rz 7,7). Paweł często przypomina tę opcję zawartą nieuchronnie w darze Prawa, mówiąc na przykład, że konkretna ludzka kondycja („ciało”) lub „grzech” przeszkadzają człowiekowi przyjąć Prawo (Rz 7,23-25) lub że „litera” Prawa, pozbawiona Ducha zdolnego zrealizować Prawo prowadzi do śmierci (2 Kor 3,6-7).

Przeciwstawiając sobie „literę” i „ducha” apostoł dokonał dychotomii, podobnie jak to zrobił z Adamem i Chrystusem. Z jednej strony ukazuje to, co Adam (tzn. ludzki byt bez łaski) jest zdolny uczynić, a z drugiej to, co Chrystus (tzn. łaska) realizuje. W rzeczywistości w konkretnym życiu pobożnych Żydów Prawo zostało włączone do Bożego planu, gdzie obietnice i wiara zajmowały swoje miejsce. Pawłowi jednak chodziło o to, co samo Prawo może dać, jako „litera”, tzn. w oderwaniu od Opatrzności, która stale towarzyszy człowiekowi, chyba że ten zechce stworzyć sobie własną sprawiedliwość¹⁵².

Jeśli, według 1 Kor 15,56, „ościeniem śmierci jest grzech, a siłą grzechu Prawo”, to płynię stąd wniossek, że Prawo, jako litera, zabija, aczkolwiek robi to pośrednio. W konsekwencji, posługę Mojżesza można by nazwać posługą śmierci (2Kor 3,7) i potępienia (3,9). Jednak ta posługa otoczona była taką chwałą (blaskiem pochodzącym od Boga), że Izraelici nie mogli nawet patrzeć na twarz Mojżesza (3,7). Ta chwała traci swoją wartość przez fakt, że istnieje wyższa chwała (3,10), chwała „posługiwania Duchu” (3,8).

45. List do Galatów stwierdza, że na „tych wszystkich, którzy polegają na uczynkach Prawa, ciąży przekleństwo”, gdyż Prawo przeklina każdego, „kto nie wypełnia wytrwa-

¹⁴⁹ Rz 7,10; Ga 3,21-22.

¹⁵⁰ Rz 1,17; Ga 2,19-20.

¹⁵¹ Kpł 19,18; Ga 5,14; Rz 13,8-10.

¹⁵² Rz 10,3; Flp 3,9.

le wszystkiego, co nakazuje wykonać Księga Prawa”¹⁵³. Prawo przeciwstawione jest tutaj drodze wiary, zaproponowanej zresztą również przez Pismo¹⁵⁴; wskazuje ono drogę uczynków, które pozostawiają nas naszym własnym siłom (3,12). Nie oznacza to, że Apostoł absolutnie przeciwny jest wszelkim „uczynom”. Przeciwny on jest jedynie rozszczeniu człowieka, że ten może sam siebie usprawiedliwić poprzez „uczynki Prawa”. Jednak nie jest on przeciwny uczynom płynącym z wiary, które zresztą często są zbieżne z treścią Prawa, uczynom, które stały się możliwe dzięki witalnemu zjednoczeniu z Chrystusem. Przeciwnie, stwierdza, że „to, co się liczy” to „wiara, która działa poprzez miłość”¹⁵⁵.

Paweł ma świadomość, że przyjście Chrystusa doprowadziło do zmiany porządku. Chrześcijanie nie żyją już pod władzą Prawa, ale pod władzą wiary w Chrystusa (Ga 3,24-26; 4,3-7), która jest porządkiem łaski (Rz 6,14-15).

Gdy chodzi o centralne treści Prawa (Dekalog i to wszystko, co jest w duchu Dekalogu), Ga 5,18-23 stwierdza najpierw: „Jeśli pozwolicie się prowadzić Duchowi, nie znajdziecie się w niewoli Prawa” (5,18). Nie potrzebując Prawa, spontanicznie powstrzymacie się od „uczynków ciała” (5,19-21) i wydacie „owoc Ducha” (5,22). Paweł dodaje, że Prawo nie sprzeciwia się temu (5,23), gdyż wierzący spełnią wszystkie wymagania Prawa, a nawet więcej, unikną tego wszystkiego, co Prawo zabrania. Według Rz 8,1-4 „prawo Ducha, które daje życie w Chrystusie Jezusie” zaradziło niemocy prawa Mojżeszowego i sprawia, że „to, co nakazuje Prawo spełnia się” w wierzących. Jednym z celów odkupienia było właśnie otrzymanie tego spełnienia się Prawa!

W *Liście do Hebrajczyków*, Prawo pojawia się jako instytucja mająca swoją wartość w określonym czasie i na swoim poziomie¹⁵⁶. Jednak prawdziwe pośrednictwo po-

między grzesznym ludem a Bogiem nie jest w jego zasięgu (7,19; 10,1). Tylko pośrednictwo Chrystusa jest skuteczne (9,11-14). Chrystus jest arcykapłanem nowego porządku (7,11.15). Związki Prawa z kapłaństwem sprawiają, że „zmiana kapłaństwa pociąga zmianę Prawa” (7,12). Wyrażając taką opinię autor zbieżny jest z nauką Pawła, według którego chrześcijanie nie są już pod panowaniem Prawa, ale pod panowaniem wiary w Chrystusa i łaski. Gdy chodzi o relację z Bogiem, autor nie akcentuje zachowania Prawa, ale „wiarę”, „nadzieję” i „miłość” (10,22.23.24).

Dla *Jakuba*, podobnie jak dla pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej, przykazania moralne Prawa nadal służą za przewodnika (2,11), ale w interpretacji Pana. „Królewskie prawo” (2,8), prawo „Królestwa” (2,5) jest przykazaniem miłości bliźniego¹⁵⁷. Jest to „doskonałe prawo wolności” (1,25; 2,12-13), bo chodzi o praktykowanie go dzięki czynnej wierze (2,14-26).

Ten ostatni przykład pokazuje różnorodność pozycji wyrażonych w Nowym Testamencie w stosunku do Prawa, a zarazem ich podstawową zgodność. Jakub nie zapowiada, jak Paweł i List do Hebrajczyków, końca panowania Prawa, ale zgadza się z Mateuszem, Markiem, Łukaszem i Pawłem, gdy chodzi o podkreślenie pierwszeństwa nie Dekalogu, ale przykazania miłości bliźniego (Kpł 19,18), które prowadzi do doskonałego zachowania Dekalogu i jeszcze lepszego postępowania. Nowy Testament opiera się w ten sposób na Starym. Odczytuje go w świetle Chrystusa, który potwierdził przykazanie miłości, nadając mu nowy wymiar: „Miłujcie się wzajemnie, jak ja was umiłowalem” (J 13,34; 15,12), tzn. aż do poświęcenia życia. W ten sposób wypełniło się Prawo.

7. Modlitwa i kult, Jerozolima i Świątynia

a) W Starym Testamencie

46. Stary Testament wiele miejsca poświęca modlitwie i kultowi, gdyż czynności te są uprzywilejowanymi chwi-

¹⁵³ Ga 3,10, który cytuje Pwt 27,26.

¹⁵⁴ Ga 3,11; Ha 2,4.

¹⁵⁵ Ga 5,6; por. 5,13; 6,9-10.

¹⁵⁶ Hbr 2,2; 7,5.28; 8,4; 9,19.22; 10,8.28.

¹⁵⁷ Kpł 19,18; Jk 2,8; 4,11.

lami osobistej i kolektywnej relacji Izraelitów z Bogiem, który ich wybrał i powołał do życia w Jego Przymierzu.

Modlitwa i kult w Pięcioksięgu. Są tu typowe sytuacje modlitwy, szczególnie w Rdz 12–50. Znajdujemy wśród nich modlitwy w utrapieniu (32,10-13), prośby o łaskę (24,12-14), dziękczynienia (24,48), ale też ślubowania (28,20-22) oraz słowa pociechy Pana odnoszące się do przyszłości (25,22-23). W Księdze Wyjścia Mojżesz wstawia się za ludem¹⁵⁸ i jego wstawiennictwo wybawia go od zagłady (32,10.14).

Pięcioksiąg, jako główne źródło pozwalające poznać instytucje, jest zbiorem etiologii, które wyjaśniają pochodzenie miejsc, czasów i świętych instytucji. Są to takie *miejsca*, jak Sychem, Betel, Mamre, Beer-Szeba¹⁵⁹; *święte czasy*, takie jak szabat, rok szabatowy, rok jubileuszowy; ustanowione dni święte, jak również Dzień Przebłagania¹⁶⁰.

Kult jest darem Pana. Wiele tekstów Starego Testamentu akcentuje tę perspektywę. Objawienie imienia Boga jest czystą łaską (Wj 3,14-15). To Pan daje możliwość składania ofiar, ponieważ On daje na ten cel krew zwierząt (Kpł 17,11). Zanim pierwociny i dziesięciny stały się ofiarą ludu składaną Bogu, były one darem Bożym dla ludu (Pwt 26,9-10). To Bóg ustanawia kapłanów i lewitów i projektuje święte naczynia (Wj 25-30).

Zbiór praw (zob. wyżej II.B, nr 43) zawiera wiele przepisów liturgicznych i różnych wskazówek dotyczących celowości porządku kultowego. Podstawowe rozróżnienie między czystym a nieczystym, świeckim a świętym porządkuje przestrzeń i czas, a w konsekwencji całe życie społeczne i osobiste, aż po rzeczywistość codziennego życia. Nieczystość, która dotyka osoby lub rzeczy sytuuje je poza przestrzenią społeczno-kultową, podczas gdy czystość włącza je w nią na pełnych prawach. Działalność kultowa zawiera liczne oczyszczenia, których zadaniem jest włączenie nieczystego

do społeczności¹⁶¹. W obrębie pojęcia czystości jeszcze inna granica oddziela to, co świeckie (które tu jest czyste) od tego, co święte (które jest czyste, i co więcej, zarezerwowane dla Boga). Święte (lub sacrum) jest domeną przynależną Bogu. Ponadto liturgia źródła „kapłańskiego” (P) dokona rozróżnienia między „świętym” a „Najświętszym”. Przestrzeń świętego dostępna jest dla kapłanów i lewitów, a nie dla innych członków ludu („świeckich”). Przestrzeń sacrum jest w każdym wypadku zastrzeżona¹⁶².

Czas święty jest wyłączony z użytku świeckiego (zakaz pracy w dzień szabat, uprawy roli i zbiorów w czasie roku szabatowego). Zbiega się on z powrotem stworzonego świata do jego stanu, jaki miał przed przekazaniem go człowiekowi¹⁶³.

Przestrzeń, osoby i rzeczy święte powinny być uświęcone (konsekrowane). Konsekracja oddala to, co jest nie do pogodzenia z Bogiem, nieczystość i grzech, przeciwne Panu. Kult zawiera liczne celebracje przebaczenia (ekspiacji), które przywracają świętość¹⁶⁴. Świętość niesie ze sobą bliskość Boga¹⁶⁵. Naród jest poświęcony i powinien być świętym (Kpł 11,44-45). Celem kultu jest świętość ludu – dzięki ekspiacjom, oczyszczeniom i konsekracjom – i służba Boża.

Kult jest szerokim symbolem łaski, wyrazem „zniżania się” (w patrystycznym znaczeniu łaskawego dostosowania się) Boga do ludzi, ponieważ Bóg ustanowił go po to, aby przebaczać, oczyszczać, uświęcać i przygotować bezpośredni kontakt ze swą obecnością (*kabôd*, chwała).

47. Modlitwa i kult u proroków. Księga Jeremiasza wnosi doniosły wkład w podniesienie wartości modlitwy. Zawiera ona „wyznania”, dialogi z Bogiem, w których prorok, zarówno jako pojedyncza osoba, jak i reprezentant swego ludu wyraża głęboki wewnętrzny kryzys odnośnie

¹⁵⁸ Wj 32,11-13.30-32 itd.

¹⁵⁹ Sychem Rdz 12,6-7; Betel 12,8; Mamre 18,1-15; Beer-Szeba 26,23-25.

¹⁶⁰ Szabat Rdz 2,1-3; Wj 20,8-11; rok szabatowy Kpł 25,2-7.20-22; rok jubileuszowy 25,8-19; święta Wj 23,14-17; Kpł 23; Pwt 16,1-17; Dzień Przebłagania Kpł 16; 23,27-32.

¹⁶¹ Zauważmy, że Stary Testament nie zna nieczystego czasu.

¹⁶² Rdz 28,16-18; Wj 3,5; Joz 5,15.

¹⁶³ Wj 23,11-12; Kpł 25,6-7.

¹⁶⁴ Kpł 4-5; 16; 17,10-12; Iz 6,5-7 itd.

¹⁶⁵ Wj 25,8-9; Pwt 4,7.32-34.

do wyboru i realizacji planu Bożego¹⁶⁶. Wiele prorockich ksiąg włącza w swoje teksty psalmy i kantyki¹⁶⁷, jak również szcążkowe cytaty i doksologie¹⁶⁸.

Zresztą u proroków przedwygnaniowych można zauważyć znamiennej cechę częstej krytyki ofiar cyklu liturgicznego¹⁶⁹, a nawet modlitwy¹⁷⁰. Odrzucenie wydaje się radykalne, mimo to nie należałoby interpretować tych oskarżeń w sensie chęci zniesienia kultu, czy zanegowania jego boskiego pochodzenia. Mają one na celu zdemaskowanie sprzeczności między postępowaniem tych, którzy sprawują kult, a świętością Boga, któremu poprzez ten kult chcą oddać cześć.

Modlitwa i kult w innych Pismach. Trzy księgi poetyckie zajmują naczelne miejsce, gdy chodzi o duchowość modlitwy. Najpierw Księga Hioba, w której bohater szczerze i w pięknej formie wypowiada Bogu, bez ogródek, wszystkie stany swej duszy¹⁷¹. Następnie *Lamentacje*, gdzie modlitwa miesza się z płaczem¹⁷². I oczywiście *Psalmy*, które stanowią samo serce Starego Testamentu. W rzeczy samej ma się wrażenie, że jeśli Biblia hebrajska zatrzymała tak mało rozwiniętych wskazówek co do modlitwy, to dlatego, by lepiej skupić całą tę wiązkę światła na jednym szczególnym zbiorze. Psalterz jest kluczem pozwalającym w sposób niezastąpiony odczytać nie tylko całość życia narodu izraelskiego, lecz również całą Biblię hebrajską. W innych miejscach Pisma zawierają zaledwie parę z zasady mglistych stwierdzeń¹⁷³ i kilka próbek hymnów czy modlitw, mniej lub więcej wypracowanych¹⁷⁴.

¹⁶⁶ Jr 11,19-20; 12,1-4; 15,15-18 itd. Później 2 Mch 15,14 przedstawi Jeremiasza w życiu wiecznym jako „przyjaciela braci, który wiele modli się za naród”.

¹⁶⁷ Iz 12,1-6; 25,1-5; 26,7-19; 37,16-20; 38,9-20; 42,10-12; 63,7-64,11; Jon 2,3-10; Na 1,2-8; Ha 3,1-19.

¹⁶⁸ Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6.

¹⁶⁹ Iz 1,10-17; Oz 6,6; Am 5,21-25; Jr 7,21-22.

¹⁷⁰ Iz 1,15; 59,3.

¹⁷¹ Hi 7,1-21; 9,25-31; 10,1-22; 13,20-14,22 itd.

¹⁷² Lm 1,9-11.20-22; 2,20; 3,41-45.55-66; 5,19-22.

¹⁷³ Prz 15,8.29; 28,9.

¹⁷⁴ Prz 30,7-9; Dn 2,20-23; 4,31-32.34; 9,4-19 (por. ww. 20.23) i częściej w pismach deuterokanonicznych.

Można podjąć próbę klasyfikacji modlitwy psalmów wokół czterech podstawowych tematów, które zachowują uniwersalną wartość poprzez czasy i kultury.

Większość psalmów nawiązuje do tematu *wyzwolenia*. Dramatyczna sekwencja pojawia się jako coś stereotypowego, co jest zakorzenione w sytuacji jednostkowej lub kolektywnej. Doświadczenie potrzeby zbawienia odzwierciedlone w modlitwie biblijnej obejmuje szeroki wachlarz sytuacji. Inne modlitwy łączą się z tematem *podziwu*. Zawierają one zachwyt, kontemplację, uwielbienie. Temat *pouczenia* grupuje trzy typy modlitwy medytatywnej: syntetyczny na temat historii świętej, wskazówki co do jednostkowych lub kolektywnych wyborów moralnych (włączając czasami słowa profetyczne i wyrocznie), wypowiedzi odnośnie do wymaganych warunków uzdalniających do uczestnictwa w kulcie. Wreszcie niektóre modlitwy skupiają się wokół tematu *ludowych świąt*. Można tu podać zwłaszcza cztery wielkie motywy: zbiory plonów, małżeństwo, pielgrzymki, wydarzenia polityczne.

48. Miejscami uprzywilejowanymi dla modlitwy są przestrzenie sakralne, sanktuaria, szczególnie to w Jerozolimie. Jednak zawsze jest czas na modlitwę prywatną w swoim własnym domu. *Czasy święte*, ustalone przez kalendarz określają porę modlitwy, nawet osobistej, jak również rytualne godziny ofiar, szczególnie rano i wieczorem. Można zauważyć u modlących się różne *postawy*: stojącą, z podniesionymi rękami, na kolanach, w pełnej prostracji, siedzącą lub leżącą.

Jeśli umie się rozróżniać między elementami stałymi, a elementami mniej trwałymi, to skarbiec modlitw Izraela może posłużyć do wyrażenia z dużą głębią modlitwy ludzi wszystkich czasów i wszystkich miejsc. Oznacza to *trwałą wartość* tych tekstów. Niektóre psalmy jednak wyrażają pewien etap modlitwy, która powoli będzie zanikać, etap w szczególności przekleństw i złorzeczeń skierowanych przeciw nieprzyjaciołom.

Lud chrześcijański, przyjmując całkowicie modlitwy Starego Testamentu takimi, jakie są, odczytuje je w świetle tajemnicy paschalnej nadając im zarazem dodatkowe znaczenie.

Świątynia Jerozolimska. Zbudowany przez Salomona (około 950 r. przed Chrystusem) budynek z kamienia, który dominował na wzgórzu Syjon, odegrał centralną rolę w religii izraelskiej. Wspierając reformę religijną Jozjasza (640-609)¹⁷⁵, prawo deuteronomiczne wymaga jedynego w kraju sanktuarium dla całego narodu (Pwt 12,2-7). Sanktuarium w Jerozolimie wyznaczone jest jako „miejsce wybrane przez PANA Boga, aby tam zamieszkało Jego imię” (12,11.21 itd.). Liczne etiologiczne teksty wyjaśniają ten wybór¹⁷⁶. Teologia kapłańska (P) ze swej strony wyraża tę obecność słowem „chwała” (*kabôd*) przywołując na pamięć objawienie się Boga, fascynujące a zarazem straszne, w szczególności w Świętym Świętych, nad arką świadectwa przykrytą przeblagalnią¹⁷⁷: najbardziej bezpośredni kontakt z Bogiem spoczywa na przebaczeniu i łasce. Właśnie dlatego zburzenie świątyni (587) równało się całkowitemu spustoszeniu¹⁷⁸ i przybrało wymiar narodowej katastrofy. Pośpiech w jej odbudowie po zakończeniu wygnania (Ag 1-2), celem sprawowania w niej godnego kultu (Ml 1-3) staje się kryterium bojaźni Bożej. Ze świątyni błogosławieństwa promieniają aż po krańce ziemi (Ps 65). Stąd doniosłość pielgrzymek, jako znaku jedności (Ps 122). W dziele Kronikarza świątynia jest w sposób widoczny centrum całego życia religijnego i narodowego.

Świątynia jest *przestrzenią* zarówno *funkcjonalną* jak i *symboliczną*. Służy za miejsce kultu, szczególnie ofiarniczego, modlitwy, nauczania, uzdrowienia, intronizacji królewskiej. Jednak, jak we wszystkich religiach, materialny budynek, na dole, przywołuje na myśl tajemnicę Bożego przybytku w niebie, na górze (1Krl 8,30). Przez zupełnie wyjątkową obecność Boga życia, sanktuarium staje się miejscem pochodzenia *par excellence* życia (kolektywnych narodzin, odnowienia po grzechu) i poznania (słowo Boże,

¹⁷⁵ 2Krl 22-23.

¹⁷⁶ Rdz 14,18-20; 2Sm 7; 24; Ps 132.

¹⁷⁷ Wj 25,10-22; Kpł 16,12-15. (oraz Rz 3,25; Hbr 9,5).

¹⁷⁸ Mi 3,12; Jr 26,18 itd.

objawienie, mądrość). Odgrywa rolę osi i centrum świata. Jednak zauważa się krytyczną *relatywizację symboliki* miejsca świętego. Nigdy nie będzie ono mogło zagwarantować i „zawrzeć” w sobie obecności Bożej¹⁷⁹. Paralelnie do krytyki obłudnego i formalistycznego kultu prorocy demaskują płonność bezwarunkowego zaufania do świętego miejsca (Jr 7,1-15). Symboliczna wizja przedstawia „chwałę Pana” uroczyście opuszczającą przestrzeń sakralną¹⁸⁰. Jednak ta chwala powróci do Świątyni (Ez 43,1-9), Świątyni odnowionej, idealnej (40-42), źródła płodności, uzdrowienia, zbawienia (47,1-12). Przed tym powrotem Bóg obiecuje wygnańcom, że On sam będzie dla nich „sanktuarium” (11,16).

Jerozolima. W perspektywie teologicznej historia miasta rozpoczyna się od Bożego wyboru (1 Krl 8,16). Dawid zdobywa Jerozolimę, starożytne miasto kananejskie (2 Sm 5,6-12). Przenosi do niej arkę przymierza (2Sm 6-7). Salomon buduje tam sanktuarium (1 Krl 6). W ten sposób do starszych miejsc świętych Judei i Izraela zostaje dołączone miasto, które staje się celem pielgrzymek. Podczas wojny Sennacheryba z Ezechiaszem w 701 roku (2 Krl 18,13) Jerozolima zostaje oszczędzona, niemal jedyna z pośród miast Judei, podczas gdy królestwo Izraela zostało definitywnie zdobyte w 722 roku przez Asyryjczyków. Wybawienie Jerozolimy zostało zapowiedziane prorocznie jako łaska Boża (2 Krl 19,20-34).

Przyzwyczajono się określać Jerozolimę jako „miasto wybrane” przez Pana¹⁸¹, „założone” przez Niego (Iz 14,32), „miasto Boże” (Ps 87,3), „miasto święte” (Iz 48,2), ponieważ Pan jest „pośrodku niego” (So 3,17). Obiecane jest ono dla chwalebnej przyszłości: obecność Boża zapewniona jest „na zawsze”, „z pokolenia na pokolenie” (Jl 4,16-21), z zagwarantowaną opieką (Iz 31,4-5) a zatem szczęściem i pomyślnością. Niektóre teksty idealizują nawet to miasto miast. Poza rzeczywistością geograficzną staje się ono biegunem przyciągania i osią świata¹⁸².

¹⁷⁹ 1Krl 8,27; por. Iz 66,1.

¹⁸⁰ Ez 10,3-22; 11,22-24.

¹⁸¹ 1 Krl 8,44.48; Za 1,17.

¹⁸² Ps 48; 87; 122.

Jednak wielkość Jerozolimy nie zapobiegnie nieszczęściu, jakie spadnie na miasto. Liczne wyrocznie (2Krl 23,27), symboliczne czynności (Ez 4-5) i wizje (8-11) zapowiadają odrzucenie i zniszczenie wybranego przez Boga miasta.

Później odnowiona Jerozolima staje się jednym z wielkich symboli zbawienia eschatologicznego: miasto oświetlone przez Pana¹⁸³, obdarowane „nowym imieniem”, miasto, które znowu stało się „Oblubienicą” Boga¹⁸⁴, odnalezionym rajem, ze względu na nastanie „nowego nieba” i „nowej ziemi”¹⁸⁵, staje się w istocie przestrzenią kultyczną (Ez 40-48), centrum odnowionego świata (Za 14,16-17). „Wszystkie narody” przyjdą doń szukać rozstrzygnięć Pana i nauki Bożej, która położy kres wojnom¹⁸⁶.

b) W Nowym Testamencie

49. Modlitwa i kult. W odróżnieniu od Starego Testamentu, Nowy nie zawiera szczegółowego ustawodawstwa, które określałoby instytucje kultyczne i rytualne – formułuje krótko przepisy dotyczące chrztu i celebrowania eucharystii¹⁸⁷ – ale kładzie silny nacisk na modlitwę.

Ewangelie często ukazują *Jezusa na modlitwie*. Jego synowska miłość do Boga, swego Ojca, kazała Mu poświęcać wiele czasu tej czynności. Żeby się modlić, wstawał bardzo wcześniej, nawet po nocy rozpoczętej bardzo późno na skutek napływu ludzi przychodzących do Niego ze swymi dolegliwościami (Mk 1,32.35). Czasami spędzał całą noc na modlitwie (Łk 6,12). Żeby lepiej się modlić oddalał się „na miejsca pustynne” (Łk 5,16) lub wstępował „na górę” (Mt 14,23). Łukasz pokazuje, że intensywniejsza modlitwa towarzyszyła lub przygotowywała najbardziej decydujące chwile posługiwania Jezusa: Jego chrzest (Łk 3,21), wybór dwunastu (6,12), pytanie postawione dwunastu na temat Jego tożsamości (9,18), przemienienie (9,28), Męka (22,41-45).

¹⁸³ Iz 60,19-20.

¹⁸⁴ Iz 54,1-8; 62,2-5.

¹⁸⁵ Iz 65,17-25; 66,20-23.

¹⁸⁶ Iz 2,2-4; Mi 4,1-4.

¹⁸⁷ Mt 28,19; Mk 16,16; Łk 22,19; Jn 6,53-56; 1Kor 11,24-25.

Ewangelie bardzo rzadko przytaczają treść modlitwy Jezusa. To niewiele, co na ten temat się mówi wskazuje, że Jego modlitwa wyrażała Jego wewnętrzną więź z Ojcem, do którego zwracał się inwokacją „Abba” (Mk 14,36), zwrot poufały, niespotykany w ówczesnym judaizmie w odniesieniu się do Boga. Modlitwa Jezusa była często dziękczynieniem zgodnie z żydowską formą *b'rakah*¹⁸⁸. W czasie Ostatniej Wieczerzy w sposób zupełnie naturalny „zaśpiewał psalmy” przepisane dla rytuału wielkiego święta¹⁸⁹. Według świadectwa czterech Ewangelii, Jezus cytował jedenaście różnych psalmów.

Syn z wdzięcznością przyznawał, że wszystko otrzymał dzięki miłości swego Ojca (J 3,35). Pod koniec Modlitwy Arcykapłańskiej Jan wkłada w usta Jezusa długą modlitwę prośby za siebie samego i swoich uczniów, obecnych i przyszłych, która ukazuje znaczenie, jakie nadawał swojej Męce (J 17). Co do synoptyków to przytaczają oni modlitwę błagalną Jezusa w chwili śmiertelnego smutku w Getsemani (Mt 26,36-44 i par.), modlitwę, której towarzyszyło bardzo wielkodusznie przyłgnięcie do woli Ojca (26,39.42). Na krzyżu Jezus uczynił swoim okrzyk trwogi Ps 22,2¹⁹⁰, lub według Łukasza modlitwę opuszczenia Ps 31,6 (Łk 23,46).

Obok modlitwy Jezusa ewangelie cytują wiele próśb i błagań skierowanych *do* Jezusa, na które On odpowiadał wielkodusznie interweniując i podkreślając skuteczność wiary¹⁹¹. Jezus nauczał na temat modlitwy¹⁹² i zachęcał poprzez przypowieści do wytrwałej modlitwy¹⁹³. Kładł nacisk na konieczność modlitwy w okolicznościach niektórych doświadczeń, „by nie ulec pokusie” (Mt 26,41 i par.).

Przykład Jezusa wzbudzał wśród jego uczniów pragnienie naśladowania Go: „Panie, naucz nas modlić się” (Łk 11,1).

¹⁸⁸ Mt 11,25; Łk 10,21; Mt 14,19 i par.; 15,36 i par.; J 11,41; Mt 26,26-27 i par.

¹⁸⁹ Mt 27,46; Mk 15,34.

¹⁹⁰ Mt 27,46; Mk 15,34.

¹⁹¹ Por. Mt 9,22 i par.; 9,29; 15,28; Mk 10,52; Łk 18,42.

¹⁹² Mt 6,5-15; Łk 18,9-14.

¹⁹³ Łk 11,5-8; 18,1-18.

Na to pragnienie odpowiada On nauczeniem ich *Ojciec nasz*. Formuły *Ojciec nasz*¹⁹⁴ spokrewnione są z formułami modlitwy żydowskiej („Osiemnaście błogosławieństw”), jednak z nie mającą analogii powściągliwością. Krótko mówiąc *Ojciec nasz* podaje, w rzeczy samej, pełny program synowskiej modlitwy: adoracja (pierwsza prośba), pragnienie eschatologicznego zbawienia (druga prośba), przyłgnięcie do woli Bożej (trzecia prośba), błaganie o zaspokojenie życiowych potrzeb, dzień po dniu, w ufnyim zawierzeniu opatrności Bożej (czwarta prośba), prośba o przebaczenie uwarunkowane wielkodusznym przebaczeniem (piąta prośba), modlitwa, by być wolnym od pokus i osaczenia przez Złego (szósta i siódma prośba).

Paweł ze swej strony podaje przykład modlitwy dziękczynnej. Wyraża ją regularnie w takiej czy innej formie na początku swych listów. Zachęca chrześcijan do „składania dziękczynienia w każdej okoliczności” i do „nieustannej modlitwy” (1 Tes 5,17).

50. Dzieje Apostolskie często ukazują *modlących się chrześcijan*, czy to indywidualnie (Dz 9,40; 10,9 itd.) czy wspólnotowo (4,24-30; 12,12 itd.), w Świątyni (2,46; 3,1), w domach (2,46) czy nawet w więzieniu (16,25). Czasami modlitwie towarzyszy post (13,3; 14,23). W Nowym Testamencie formuły modlitwy mają głównie charakter hymniczny: *Magnificat* (Łk 1,46-55), *Benedictus* (1,68-79), *Nunc dimittis* (2,29-32) i liczne teksty w Apokalipsie. Są one zlepkiem biblijnego sposobu wypowiedzi. W Corpus Paulinum hymny przybierają charakter chrystologiczny¹⁹⁵, odzwierciedlając liturgię poszczególnych Kościołów. Tak jak modlitwa Jezusa, tak modlitwa chrześcijańska korzysta z żydowskiej formy *b'rākāh* („Niech będzie błogosławiony Bóg...”)¹⁹⁶. W środowisku greckim była ona mocno charyzmatyczna (1 Kor 14,2.16-18). Modlitwa jest dziełem Ducha Bożego¹⁹⁷. Niektóre przedsięwzięcia możliwe są tylko dzięki modlitwie (Mk 9,29).

Nowy Testament ukazuje niektóre cechy *modlitwy liturgicznej pierwotnego Kościoła*. „Wieczerza Pańska” (1 Kor 11,20) zajmuje czołowe miejsce w tradycjach¹⁹⁸. Jej forma nacechowana jest liturgią żydowskich świątecznych posiłków: *b'rākāh* nad chlebem na początku, nad winem na końcu. W oparciu o tradycję leżącą u podstaw 1 Kor 11,23-25 i tekstów synoptyków, oba „błogosławieństwa” zostały tak zestawione, by umieścić wieczerzę nie pomiędzy nimi, ale przed lub po. Ten ryt jest pamiątką Męki Chrystusa (1 Kor 11,24-25). Tworzy on wspólnotę (*koinōnia*; 1 Kor 10,16) pomiędzy zmartwychwstałym Panem a jego uczniami. Chrzczenie, wyznanie wiary¹⁹⁹, daje przebaczenie grzechów, jednoczy z tajemnicą paschalną Chrystusa (Rz 6,3-5) i wprowadza do społeczności wierzących (1 Kor 12,13).

Kalendarz liturgiczny pozostał taki sam jak u Żydów (z wyjątkiem Pawłowych wspólnot chrześcijan pogańskiego pochodzenia: Ga 4,10; Kol 2,16), jednak szabat zaczęto zastępować pierwszym dniem tygodnia (Dz 20,7; 1 Kor 16,2) nazywanym „dniem Pańskim” (Ap 1,10), tzn. dniem zmartwychwstałego Pana. Początkowo chrześcijanie nadal chodzili na nabożeństwa do Świątyni (Dz 3,1), które stały się punktem wyjścia dla chrześcijańskiej liturgii godzin.

List do Hebrajczyków przyznaje starożytnemu kultowi ofiarniczemu pewną rytualną wartość (Hbr 9,13) oraz wartość prefiguracji ofiary Chrystusa (9,18-23), jednak biorąc pod uwagę krytykę wyrażoną przez proroków i psalmy²⁰⁰ odmawia on ofiarom składanym ze zwierząt pełnej skuteczności, pozwalającej na oczyszczenie sumienia i stworzenie głębokiej więzi z Bogiem²⁰¹. Jedyną w pełni skuteczną ofiarą jest osobista i egzystencjalna ofiara Chrystusa, która uczyniła z Niego doskonałego arcykapłana, „pośrednika nowego przymierza”²⁰². Dzięki tej ofierze chrześcijanie mogą się zbli-

¹⁹⁴ Mt 6,9-13; Łk 11,2-4.

¹⁹⁵ Flp 2,6-11; Kol 1,15-20; 1 Tm 3,16. Hymn z Ef 1,3-14 oddaje chwałę Ojcu za dzieło dokonane „w Chrystusie”.

¹⁹⁶ 2 Kor 1,3-4; Ef 1,3.

¹⁹⁷ J 4,23; Rz 8,15.26.

¹⁹⁸ Mt 26,26-28 i par.; J 6,51-58; 1 Kor 10,16-17; 11,17-34.

¹⁹⁹ Mk 16,16; Mt 28,19-20.

²⁰⁰ Por. wyżej nota 184 i Ps 40,7-9 cytowany i komentowany w Hbr 10,5-10; Ps 50,13-14; 51,18-19.

²⁰¹ Hbr 9,8-10; 10,1.11.

²⁰² Hbr 5,7-10; 9,11-15; 10,10.14.

żyć do Boga (Hbr 10,19-22) poprzez dziękczynienie i szlachetne życie (13,15-16). Już apostoł Paweł mówił o tym w takim znaczeniu (Rz 12,1-2).

51. *Świątynia Jerozolimska*. Za życia Jezusa i Pawła Świątynia istniała w swej materialnej i liturgicznej rzeczywistości. Jezus, jak wszyscy Żydzi, udawał się do niej w pielgrzymce. Nauczał w niej²⁰³. Dokonał profetycznej czynności wypędzenia przekupniów (Mt 21,12-13 i par.).

Budynek zachowuje swój symboliczny status uprzywilejowanego przybytku Boga, reprezentującego na ziemi mieszkanie Boga w niebie. U Mt 21,13 Jezus cytuje prorocтво, gdzie sam Bóg nazywa je „moim domem” (Iz 56,7). W J 2,16 Jezus nazywa je „domem mego Ojca”. Jednak więcej tekstów relatywizuje tę symbolikę i otwiera drogę do idei, wykraczającej poza tę symbolikę²⁰⁴. Jezus, tak jak wcześniej uczynił to Jeremiasz, z jednej strony przepowiada zburzenie Świątyni (Mt 24,2 i par.), a z drugiej ogłasza jej zastąpienie przez nowe sanktuarium, wybudowane w trzech dniach²⁰⁵. Po zmartwychwstaniu Jego uczniowie zrozumieli, że nową Świątynią było jego zmartwychwstałe ciało (J 2,22). Paweł oświadcza wierzącym, że są oni członkami tego ciała (1 Kor 12,27) i „świątynią Boga” (3,16-17) lub „Ducha” (6,19). Pierwszy List Piotra mówi do nich, że zjednoczeni z Chrystusem, „żywym kamieniem”, tworzą wspólnotę „duchowego domu” (1 P 2,4-5).

Apokalipsa nieustannie nawiązuje do świątyni²⁰⁶. Z wyjątkiem Ap 11,1-2 zawsze chodzi o „świątynię Boga w niebie” (11,19), skąd spływają na ziemię Boże interwencje. Jednak w końcowej wizji mowa jest o „mieście świętym, Jerozolimie, która schodzi z nieba” (21,10), w której nie ma świątyni, „ponieważ jego Świątynią jest Pan, Bóg wszechmogący oraz Baranek” (21,22). Takie jest ostateczne wypełnienie się tematu Świątyni.

²⁰³ J 7,14,28; Mk 12,35; Łk 19,47; 20,1; 21,37; Mt 26,55 i par.

²⁰⁴ J 4,20-24; Dz 7,48-49 (w odniesieniu do Świątyni Salomona cytując Iz 66,1-2); Dz 17,24 (w odniesieniu do świątyń pogańskich).

²⁰⁵ J 2,19; por. Mt 26,61 i par.

²⁰⁶ Ap 3,12; 7,15; 11,1-2.19; 14,15.17; 15,5.8; 16,1.17; 21,22.

Jerozolima. Nowy Testament w pełni uznaje doniosłość *Jerozolimy* w planie Bożym. Jezus zabrania przysięgać na Jerozolimę, „ponieważ jest ona miastem Wielkiego Króla” (Mt 5,35). Udaje się do niej w sposób zdecydowany, bo właśnie w niej ma dokonać swej misji²⁰⁷. Jednak stwierdza, że miasto „nie rozpoznało chwili swego nawiedzenia” i z płaczem przewiduje, że to zaślepienie doprowadzi do ruiny²⁰⁸, co już się raz stało w czasach Jeremiasza.

Tymczasem Jerozolima nadal odgrywa ważną rolę. W teologii Łukasza znajduje się ona w sercu historii zbawienia. To właśnie w niej zmarł i zmartwychwstał Chrystus. Wszystko zbiega się do tego centrum: Ewangelia tutaj ma swój początek (Łk 1,5-25) i zakończenie (24,52-53). Potem wszystko z niej promieniuje. Stąd właśnie, po zesłaniu Ducha Świętego rozpowszechnia się Dobra Nowina o zbawieniu na cztery krańce zamieszkałego świata (Dz 8-28). Gdy chodzi o Pawła, chociaż jego apostołat nie wyszedł z Jerozolimy (Ga 1,17), to uważał on łączność z Kościołem Jerozolimskim za rzecz konieczną (2,1-2). Zresztą oświadcza, że matką chrześcijan jest „Jerozolima z wysoka” (4,26). Miasto staje się symbolem eschatologicznego wypełnienia zarówno w wymiarze przyszłościowym (Ap 21,2-3.9-11) jak i obecnym (Hbr 12,22).

Tak więc ze względu na pogłębioną symbolikę zarysowaną już w samym Starym Testamencie, Kościół zawsze będzie uznawał więzi, jakie go wewnątrz bardzo łączą z historią Jerozolimy i jej Świątynią, jak również z modlitwą i kultem narodu żydowskiego.

8. Boże napomnienia i wyroki

a) W Starym Testamencie

52. Konsekwencją wybrania Izraela i przymierza była, jak to widzieliśmy, potrzeba wierności i świętości. Jak tym wymaganiom sprostał naród wybrany? Na to pytanie Stary

²⁰⁷ Mt 20,17-19 i par.; 21,1-10 i par.; Łk 9,31.51; 13,33.

²⁰⁸ Łk 19,41-44. Por. Mt 23,37-39; Łk 13,34-35; 21,20-24.

Testament daje bardzo często odpowiedź wyrażającą rozczarowanie ze strony Boga Izraela, odpowiedź pełną napomnień, a nawet potępienia.

Teksty narracyjne przytaczają długą serię niewierności i oporów wobec głosu Bożego, serię, która rozpoczyna się od wyjścia z Egiptu. W czasie kryzysów bytowych, które powinny stanowić okazję do okazania zaufania Bogu, Izraelici „szemrzą”²⁰⁹, przyjmując postawę kontestacji Bożego planu i opozycji wobec Mojżesza, którego nawet chcieli „ukamienować” (Wj 17,4). Zaledwie naród zawarł przymierze na Synaju (Wj 24), a już dopuszczono się najcięższej niewierności, niewierności bałwochwalczego kultu (Wj 32,4-6)²¹⁰. Wobec tej niewierności Pan stwierdza: „Widzę, że lud ten jest ludem o twardym karku” (Wj 32,9). Ta pejoratywna ocena powtórzy się potem jeszcze wiele razy²¹¹, stając się swego rodzaju naturalnym epitetem charakteryzującym Izraela. Inny epizod jest nie mniej znamieny: doszedłszy do granic Kanaanu i namawiany, by wszedł do tego kraju, który Pan mu daje, naród ten odmawia wejścia, uważając, że przedsięwzięcie to jest zbyt niebezpieczne²¹². Wówczas Pan zarzuca ludowi brak wiary (Lb 14,11) i skazuje go na czterdzieści lat wędrówki po pustyni, gdzie wszyscy dorosli muszą umrzeć (14,29.34) z wyjątkiem tych, którzy poszli za Panem bez żadnych zastrzeżeń.

Stary Testament wielokrotnie przypomina, że nieposłuszeństwo Izraelitów zaczęło się „od dnia, w którym ich ojcowie wyszli z Egiptu” i dodaje, że trwa ono nadal „aż do dnia dzisiejszego”²¹³.

Historia deuteronomistyczna, która obejmuje Księgi Jozuego, Sędziów, 1-2 Samuela i 1-2 Królów podaje, ogólnie rzecz ujmując, negatywną opinię na temat historii Izraela

²⁰⁹ Wj 15,24; 16,2; 17,3 itd.

²¹⁰ Epizod ze złotym cielcem jest pierwszym narracyjnym epizodem po zawarciu przymierza. Rozdziały pośrednie (Wj 25-31) są tekstami prawniczymi.

²¹¹ Wj 33,3.5; 34,9; Pwt 9,6.13; 31,27; Ba 2,30.

²¹² Lb 13,31-14,4; Pwt 1,20-21.26-28.

²¹³ 2Krl 21,15; Jr 7,25-26.

i Judy między epoką Jozuego a zesłaniem do Babilonii. Naród i jego królowie, z małymi zaledwie wyjątkami, w znacznej mierze ulegli na płaszczyźnie religijnej pokusie bałwochwalstwa, niesprawiedliwości społecznej i wszelkiego rodzaju występkom przeciwnym dekalogowi. Właśnie dlatego historia ta ostatecznie zakończyła się bilansem ujemnym, którego widzialną konsekwencją była utrata ziemi obiecanej wraz ze zniszczeniem obu królestw łącznie z Jerozolimą i jej sanktuarium w 587 r.

Pisma prorockie zawierają serię szczególnie ostrych zarzutów. Jedną z głównych misji proroków było właśnie „krzyczeć pełnym głosem, bez ustanku”, żeby „ukazać ludowi Bożemu jego grzechy”²¹⁴. Wśród proroków VIII w. Amos odsłania grzechy Izraela ukazując na pierwszym miejscu brak sprawiedliwości społecznej²¹⁵. Dla Ozeasza podstawowym oskarżeniem jest bałwochwalstwo, ale zarzuty rozciągają się na wiele innych grzechów: „cudzołóstwo, kłamstwo, zbrodnia, grabież, rozpusta i przemoc, nicustanne morderstwa” (Oz 4,2). Zdaniem Izajasza Bóg wszystko uczynił dla swojej winnicy, ale ona nie wydała owocu (Iz 5,1-7). Podobnie jak Amos (4,4), Izajasz gardzi religijnością tych, którzy nie przejmują się sprawiedliwością (Iz 1,11-17). Micheasz postanawia „pełną mocą ogłaszać Jakubowi jego występki” (Mi 3,8).

Te grzechy doprowadzą do najcięższej groźby jaką prorocy mogą rzucić w twarz Izraelowi i Judzie: Pan odrzuci swój lud²¹⁶, sprawi, że Jerozolima zostanie zburzona wraz z jej sanktuarium, miejscem Jego łaskawej i opiekuńczej obecności²¹⁷.

Ostatnim dziesięcioleciem Judy i początkom wygnania towarzyszyło przepowiadanie wielu proroków. Podobnie jak Ozeasz, Jeremiasz wylicza grzechy²¹⁸ i wskazuje,

²¹⁴ Iz 58,1; por. Oz 8,1; Mi 3,8.

²¹⁵ Am 2,6-7; 4,1; 8,4-6.

²¹⁶ Odrzucenie Izraela u Oz 1,4-6. 8-9; Am 8,1-2; Judy u Iz 6,10-13; Jr 6,30; 7,29.

²¹⁷ Mi 3,11-12; Jr 7,14-15.

²¹⁸ Jr 7,9; 9,1-8.

że porzucenie PANA jest korzeniem wszelkiego zła (2,13); z naciskiem wskazuje na bałwochwalstwo nazywając je cudzołóstwem i prostytutką²¹⁹. To samo piętnuje Ezechiel w swoich długich rozdziałach (Ez 16; 23) nazywając Izraelitów „buntowniczym plemieniem” (2,5.6.7.8), „o twardej głowie i zatwardziałym sercu” (2,4; 3,7). Siła prorockich oskarżeń wywołuje zdumienie. Dziwi fakt, że Izrael poświęcił im tyle miejsca w swoich Pismach, a to wskazuje na godną uznania szczerłość i pokorę.

W czasie wygnania i później wspólnota Judejczyków i Żydów w ceremoniach liturgicznych i modlitwach wyrażających wyznanie grzechów całego narodu uznała swoje błędy²²⁰.

Kiedy lud synajskiego przymierza spoglądał na swą przeszłość, mógł jedynie wydać o niej surową opinię: cała jego historia była długim pasmem niewierności. Kary były zasłużone. Przymierze zerwano. Jednak Pan nigdy go nie zerwał²²¹, zawsze ofiarowywał łaskę nawrócenia i podjęcia relacji w formie bardziej intymnej i stałej²²².

b) *W Nowym Testamencie*

53. *Jan Chrzciciel* podejmuje wątek podjęty przez starożytnych proroków nawołując „plemię zmijowe” (Mt 3,7; Łk 3,7), którego przyciągało jego przepowiadanie do pokuty. Opierało się ono na przekonaniu o bliskości Bożej interwencji. Sąd był bliski: „Siekiera do korzenia drzew jest już przyłożona” (Mt 3,10, Łk 3,9). Potrzeba nawrócenia była nagła.

Przepowiadanie Jezusa, tak samo jak przepowiadanie Jana, jest apelem o niezwłoczne nawrócenie ze względu na bliskość Królestwa Bożego (Mk 1,14-15). Kiedy Jezus spotyka się z odmową wiary, wówczas posługuje się, podob-

nie jak starożytni prorocy, inwektywami. Rzucą je na to „złe i cudzołóżne pokolenie” (Mt 12,39), „pokolenie niewierne i przewrotne” (17,17) i zapowiada sąd surowszy od tego, jaki spadł na Sodomę (11,24; por. Iz 1,10).

Odrzucenie Jezusa przez przywódców ludu, którzy pociągnęli za sobą ludność Jerozolimy, dopełnia ich winy. Boża kara będzie taka sama, jak w czasach Jeremiasza: Jerozolima zostanie zdobyta, a Świątynia zburzona²²³. Jednak – podobnie jak w czasach Jeremiasza – Bóg nie zadowala się samym tylko ukaraniem, ale otwiera drogę ku przebaczeniu. Żydom jerozolimskim, którzy „zabili Dawcę życia” (Dz 3,15), Piotr proponuje pokutę i obiecuje odpuszczenie grzechów (3,19). Mniej surowo niż starożytni prorocy klasyfikuje ich czyn, jako grzech popełniony „z niewiedzy”²²⁴. Tysiące odpowiada na ten apel²²⁵.

Jeśli w *Listach Apostolskich* zachęty i ostrzeżenia pojawiają się dość często i czasami towarzyszą im groźby potępienia w przypadku grzechów²²⁶, to nagany i rzeczywiste potępienia są stosunkowo rzadkie, chociaż wypowiedziane są ostro²²⁷.

W Liście do Rzymian Paweł gwałtownie oskarża ludzi, „którzy przez nieprawość nakładają prawdzie pęta” (Rz 1,18). Podstawowym grzechem pogan jest nieznanostwo Boga (1,21). Bóg ukarał ich za to wydając ich pod władzę ich własnej niemoralności²²⁸. Żydom zarzuca się brak konsekwencji: ich postępowanie różni się od znajomości Prawa (Rz 2,17-24).

Również chrześcijanom nie brakuje wad. List do Galatów uwydatnia jedynie te najcięższe. Galaci oskarżeni są o odwrócenie się od Boga, by przejść do „innej ewangelii”, nieautentycznej (Ga 1,6); „zerwali z Chrystusem”,

²¹⁹ Jr 3,1-13; 5,7-9.

²²⁰ Ezd 9,6-7.10.13.15; Neh 1,6-7; 9,16-37; Ba 1,15-22; Dn 3,26-45 LXX; 9,5-11.

²²¹ Oz 11,8-9; Jr 31,20.

²²² Oz 2,21-22; Jr 31,31-34; Ez 36,24-28.

²²³ Łk 19,43-44; Mt 24,2.15-18 i par.

²²⁴ Dz 3,17; Łk 23,34.

²²⁵ Dz 2,41; 4,4.

²²⁶ Ga 5,21; Ef 5,5; Hbr 10,26-31.

²²⁷ 1Kor 4,8; 5,1-5; 6,1-8; 11,17-22; 2Kor 12,20-21; Ga 1,6; 4,9; 5,4.7.

²²⁸ 1,24.26.28; por. Ps 81,13.

„wyzbyli się łaski” (5,4). Jednak Paweł ma nadzieję, że się poprawią (5,10). Z kolei Koryntianie krytykowani są z jednej strony za występki, które pojawiły się w ich społeczności z powodu kultu niektórych osobistości²²⁹, z drugiej zaś ze względu na brak oznak miłości podczas sprawowania „Wieczery Pańskiej” (1Kor 11,17-22). „Dlatego to właśnie, dorzuca Paweł, wielu wśród was słabych i chorych i wielu też umarło” (11,30). Ponadto społeczność koryncka ostro krytykowana jest za to, że toleruje przypadek skandalicznego postępowania. Winny tego powinien być wyłączony ze wspólnoty, „wydany szatanowi”²³⁰. Paweł cytuje w tym względzie przykazanie z Pwt 17,7 „usuńcie zło spośród was” (1Kor 5,13). Listy Pasterskie ze swej strony obwiniają „tak zwanych nauczycieli Prawa”, którzy oddalili się od linii prawdziwej miłości i szczerzej wiary (1Tm 1,5-7); podane są tam imiona jak również podjęte w tym względzie środki²³¹.

Listy wysłane „do siedmiu Kościołów” (Ap 1,11) przez autora Apokalipsy ukazują różnorodność sytuacji przeżywanych wtedy w chrześcijańskich wspólnotach. Prawie wszystkie te listy – pięć na siedem – rozpoczynają się pochwałami. W dwóch z nich znajdują się nawet same pochwały, ale pięć innych zawiera niekiedy bardzo poważne nagany, którym towarzyszą groźby kar. Napomnienia mają najczęściej charakter ogólny („opuszciliś swoją pierwszą gorliwość” 2,4; „uważasz, że żyjesz, a jesteś umarły” 3,1), czasami podają szczegóły, w których zawarta jest krytyka tolerancji wobec „nauczania nikolaitów” (2,15) lub zgody na kult bałwochwalczy (2,14.21). Wszystkie te listy wyrażają „to co Duch mówi do Kościołów”²³². Pokazują, że wspólnoty chrześcijańskie po większej części godne są nagany i że Duch nawołuje je do nawrócenia²³³.

²²⁹ 1Kor 1,10-13; 3,1-4.

²³⁰ 1Kor 5,1-5; por. również 1Tm 1,19-20.

²³¹ 1Tm 1,19-20; 2Tm 2,17-18.

²³² Ap 2,7.11.17.29; itd.

²³³ Ap 2,5.16.22; 3,3.19.

9. Obietnice

54. Wiele obietnic, które Bóg dał w Starym Testamencie odczytywanych jest przez pryzmat osoby Jezusa Chrystusa. To powoduje pewną liczbę delikatnych i aktualnych kwestii, które wiążą się z dialogiem chrześcijańsko-żydowskim. Chodzi o prawo do interpretacji obietnic zawartych w ST poza ich bezpośrednim pierwotnym sensem. Kto konkretnie uczestniczy w potomstwie Abrahama? Czy ziemia obiecana jest najpierw i głównie miejscem geograficznym? Jaką wizję przyszłości Bóg Objawienia zarezerwował Izraelitom, będącym od początku narodem wybranym? Czym jest oczekiwanie na Królestwo Boże? I na Mesjasza?

a) Potomstwo Abrahama

W Starym Testamencie

Bóg obiecuje Abrahamowi niezliczone potomstwo²³⁴, które otrzyma on dzięki pośrednictwu jego jedyne go syna, uprzywilejowanego dziedzica, zrodzonego z Sary²³⁵. To pokolenie będzie, podobnie jak sam Abraham, źródłem błogosławieństwa dla wszystkich narodów (12,3; 22,18). Ta obietnica zostanie ponowiona Izaakowi (26,4.24) i Jakubowi (28,14.32,13).

Doświadczenie ucisku w Egipcie nie przeszkadza w jej realizacji. Wprost przeciwnie: początek Księgi Wyjścia wielokrotnie poświadcza wzrost liczebny Hebrajczyków (Wj 1,7.12.20). Kiedy naród doznaje ucisku, wówczas spełnia się obietnica: Izraelici są „tak liczni jak gwiazdy na niebie”, ale Bóg, zgodnie z tym co przyrzekł, jeszcze ich rozmnoży (Pwt 1,10-11). Naród popada w bałwochwalstwo i zagrozi mu eksterminacja; wówczas Mojżesz wstawi się za niego u Boga; przypomina tu przysięgę daną przez Boga Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi, że ich pokolenie rozmnoży się niepomniernie (Wj 32,13). Wielkie nieposłuszeństwo narodu na pustyni (Lb 14,2-4), równie ciężkie jak to popełnione u stóp Synaju (Wj 32), spowoduje, jak w Wj 32,

²³⁴ Rdz 13,16; 15,5; 17,5-6.

²³⁵ Rdz 15,4; 17,19; 21,12.

wstawiennictwo Mojżesza, który zostaje wysłuchany i wybawia naród od następstw jego grzechu. Jednak obecne pokolenie, z wyjątkiem rodu Kaleba, który okazał wierność (Lb 14,20-24), nie wejdzie do ziemi obiecanej. Późniejsze pokolenia Izraela będą się mogły cieszyć ze wszystkich obietnic danych ich przodkom, pod tym jednak warunkiem, że zdecydowanie opowiedzą się za „życiem, błogosławieństwem”, a nie za „śmiercią, przekleństwem” (Pwt 30,19), jak to zrobili niestety później Izraelici z północy, „których Pan odrzucił” (2Krl 17,20), a później ci z południa, których poddał oczyszczającemu doświadczeniu wygnania do Babilonii (Jr 25,11).

Starożytna obietnica odrodziła się wkrótce na rzecz repatriantów²³⁶. Po wygnaniu, celem zachowania czystości pokolenia i czystości wiary oraz obyczajów „pokolenie Izraela oddzieli się od wszystkich obcych synów”²³⁷. Jednak później Księga Jonasza, a być może według niektórych, także Księga Rut, sprzeciwią się temu, wskazując ciasnotę tego rodzaju partykularyzmu. Istotnie, jest on nie do pogodzenia z Księgą Izajasza, która obwieszcza, że Bóg udzieli w swoim domu gościny „wszystkim ludom” (Iz 56,3-7).

W Nowym Testamencie

55. Nowy Testament nigdy nie podważa ważności obietnicy danej Abrahamowi. *Magnificat* i *Benedictus* wyraźnie do niej nawiązują²³⁸. Jezus ukazany jest jako „syn Abrahama” (Mt 1,1). To wielka godność być córką lub synem Abrahama (Łk 13,16; 19,9). Jednak inaczej niż to ma miejsce w judaizmie, rozumiane jest pojęcie obietnicy. Już przepowiedanie Jana Chrzciciela relatywizuje ważność związku z Abrahamem. Nie wystarcza ani nawet nie jest konieczne pochodzenie od niego według ciała (Mt 3,9; Łk 3,8). Jezus stwierdza, że poganie „zajmą miejsce na uczcie z Abrahamem”, „podczas gdy synowie królestwa zostaną wyrzuceni na zewnątrz” (Mt 8,11-12; Łk 13,28-29).

²³⁶ Iz 61,9; 65,23; 66,22.

²³⁷ Neh 9,2 por. 10,31; 13,3; Ezd 9,10.

²³⁸ Łk 1,55.73; por. również Hbr 11,11-12.

Ten temat jednak w sposób szczególny pogłębił apostoł Paweł. Galatom zainteresowanym włączeniem się poprzez obrzezanie do rodziny patriarchy celem zdobycia prawa do dziedziczenia obietnicy Paweł dowodzi, że obrzezanie wcale nie jest konieczne, ponieważ decydującym momentem w tym względzie jest wiara w Chrystusa. Dzięki wierze można stać się synem Abrahama (Ga 3,7), ponieważ Chrystus jest jego uprzywilejowanym potomkiem (3,16); dzięki wierze można być wcielonym do Chrystusa i tak stać się „pokoleniem Abrahama, dziedzicem według obietnicy” (3,29). Właśnie w ten sposób, a nie przez obrzezanie poganie mogą otrzymać błogosławieństwo dane Abrahamowi (3,8.14). W Ga 4,22-31 odważna interpretacja typologiczna prowadzi do tych samych wniosków.

W Liście do Rzymian (4,1-25) Paweł nawiązuje do tego samego tematu, ale w sposób mniej polemiczny. Podkreśla w nim wiarę Abrahama, która jest według niego źródłem usprawiedliwienia i podstawą jego ojcostwa rozciągającego się na wszystkich wierzących, zarówno Żydów jak i pogan. Bóg bowiem dał obietnicę Abrahamowi, że „będzie ojcem wielu narodów” (Rdz 17,4). Paweł widzi realizację tej obietnicy w przyłgnięciu wielu wierzących wywodzących się z pogaństwa do Chrystusa (Rz 4,11.17,18), przy czym dostrzega różnicę między „dziećmi z ciała” a „dziećmi obietnicy” (Rz 9,8). Żydzi którzy przyłączają się do Chrystusa, są zarówno jednymi, jak i drugimi. Wierzący pochodzenia pogańskiego są „dziećmi obietnicy”, a to jest przecież najważniejsze.

W taki właśnie sposób Paweł potwierdza i akcentuje powszechną doniosłość błogosławieństwa danego Abrahamowi sytuując prawdziwe potomstwo patriarchy na płaszczyźnie duchowej.

b) Ziemia obiecana

56. Każda grupa społeczna pragnie zamieszkać na stałe na pewnym terytorium. W przeciwnym razie ludzie ci zyskując status obcokrajowca, czy uciekiniera, są co najmniej tolerowani, lub co gorsza wykorzystywani albo nieustannie odrzucani. Izrael został wyzwolony z niewoli

egipskiej i otrzymał od Boga obietnicę ziemi. Jej urzeczywistnienie będzie wymagać czasu i nastęrczy w ciągu historii wiele problemów. Dla ludu Biblii, nawet po powrocie z niewoli babilońskiej, ziemia pozostaje przedmiotem nadziei: „błogosławieni PANA” posiadają ziemię (Ps 37,22).

W Starym Testamencie

Biblia hebrajska nie zna wyrażenia „Ziemia Obiecana”, ponieważ nie ma czasownika na wyrażenie treści „obietnicę”. Ideę tę oddaje przez czas przyszły czasownika „dać”, lub przez użycie czasownika „przysięgać”: „ziemia, którą poprzysiągł dać tobie” (Wj 13,5; 33,1; itd.).

W tradycjach odnoszących się do Abrahama obietnica ziemi uzupełni obietnicę potomstwa²³⁹. Chodzi o „ziemię Kanaan” (Rdz 17,8). Bóg powołuje przywódcę, Mojżesza, aby wybawić Izraela i poprowadzić go do Ziemi Obiecanej²⁴⁰. Jednak większość narodu nie wykazuje wiary. Tylko garstka wierzących z początkowych czasów przeżyje długą drogę przez pustynię. Jedynie młode pokolenie wejdzie do kraju (Lb 14,26-38). Sam Mojżesz umiera bez możliwości wkroczenia do niej (Pwt 34,1-5). Dopiero szczepy Izraela pod wodzą Jozuego będą mogły się tam osiedlić.

Według tradycji kapłańskiej, kraj powinien być wolny od nieczystości, ponieważ zamieszkuje go sam Bóg (Lb 35,34). Dar zatem uwarunkowany jest czystością moralną²⁴¹ i służbą jednemu PANU z wykluczeniem kultu obcych bogów (Joz 24,14-24). Z drugiej strony tylko Bóg jest właścicielem kraju. Jeśli Izraelici w nim mieszkają to, podobnie jak kiedyś patriarchowie, tytułem „obcokrajowców i gości”²⁴² (Rdz 23,4; Wj 6,4).

Po śmierci Salomona ziemia dziedzictwa zostaje podzielona na dwa rywalizujące ze sobą królestwa. Prorocy piętnują bałwochwalstwo i niesprawiedliwość społeczną.

Zapowiadają karę: utratę ziemi, którą zdobędą obcy, a ludność zostanie z niej wygnana. Jednak zawsze zostawiają nadzieję na możliwość powrotu do niej, na ponowne objęcie Obiecanej Ziemi²⁴³, dobitnie akcentując centralną rolę Jerozolimy i Świątyni²⁴⁴. Później zostaje otwarta perspektywa na eschatologiczną przyszłość. Pozostając w pełni ograniczoną przestrzenią geograficzną, Ziemia Obiecana staje się w ten sposób biegunem przyciągającym wszystkie narody²⁴⁵.

Temat ziemi powinien przywołać na pamięć sposób, w jaki Księga Jozuego przedstawia wkroczenie do Ziemi Obiecanej. Liczne teksty²⁴⁶ przypominają akt poświęcenia Bogu owoców zwycięstwa, mianowicie kłatwę (*hērēm*). Ten akt implikuje obowiązek unicestwienia miejsc i przedmiotów pogańskiego kultu (Pwt 7,5), jak również wszystkich żywych istot (20,16-18) po to by zapobiec wszelkiemu zanieczyszczeniu pochodzącemu z obcych religii. Również w stosunku do izraelskiego miasta, które popadło w bałwochwalstwo, Pwt 13,16-18 nakazuje skazanie na śmierć wszystkich jego mieszkańców, a miasto na spalenie.

W czasach tworzenia Powtórzonego Prawa, jak również Księgi Jozuego, kłatwa była teoretycznym postulatem, ponieważ w Judei nie było już ludności nieizraelskiej. Przepis kławy mógł zatem wynikać z projekcji na czas przeszły późniejszych niepokojów. W rzeczy samej Powtórzone Prawo troszczy się o wzmocnienie tożsamości religijnej narodu wystawionego na niebezpieczeństwo obcych kultów i małżeństw mieszanych²⁴⁷.

Również, żeby lepiej zrozumieć wzmiankę o kławie, należy wziąć pod uwagę trzy czynniki interpretacji: teologiczny, moralny oraz ostatni natury raczej socjologicznej: uznanie Ziemi jako niepodzielnej domeny PANA, konieczność oszczędzenia ludowi wszelkiej pokusy, która naruszy-

²³⁹ Rdz 12,7; 13,15; 15,4-7.18-21; 17,6-8; 28,3-4; 35,11-12.

²⁴⁰ Wj 3,7-8; 6,2-8; Pwt 12,9-20.

²⁴¹ Kpł 18,24; Pwt 28,15-68.

²⁴² Kpł 25,23; Ps 39,13; 1 Km 29,15.

²⁴³ Am 9,11-15; Mi 5,6-7; Jr 12,15; Ez 36,24-28.

²⁴⁴ Zob. wyżej II.B.7.

²⁴⁵ Iz 2,1-4; Mi 4,1-4; Za 14; Tb 13.

²⁴⁶ Joz 6,21; 7,1.11; 8,26; 11,11-12.

²⁴⁷ Pwt 7,3-6; 20,18; por. Ezd 9,1-4; Ne 13,23-29.

łaby jego wierność wobec Boga; wreszcie typowo ludzka pokusa: łączenie religii z najbardziej perwersyjnymi formami przemocy.

W Nowym Testamencie

57. Nowy Testament słabo rozwija temat Ziemi Obiecanej. Ucieczka Jezusa i jego rodziców do Egiptu oraz powrót do „ziemi Izraela” (Mt 2,20-21) stanowią w sposób widoczny powtórkę wędrówki przodków; tłem dla tego opowiadania jest typologia teologiczna. W przemówieniu Szczepana powołującego się na historię słowo „obietnica” lub „obietnica” znajduje się obok słowa „ziemia” i „dziedzictwo” (Dz 7,2-7). Nieobecne w Starym Testamencie wyrażenie „ziemia obiecana” pojawia się w Nowym (Hbr 11,9); jest to tekst, który zapewne nawiązuje do historycznego doświadczenia Abrahama, jednak pojawia się ono w tym celu, by lepiej podkreślić jego prowizoryczny, niedokończony charakter, oraz jego orientację na absolutną przyszłość świata i historii: autor tego tekstu wzmiankuje „ziemię” Izraela tylko po to, by symbolicznie wskazać na zupełnie inną ziemię: „ojczyznę niebieską”²⁴⁸. To samo przejście od sensu historycznego i geograficznego do sensu bardziej otwartego zauważalne jest w jednym z błogosławieństw²⁴⁹: „ziemię posiadają ci” (Mt 5,5); „ziemia” ma tam to samo znaczenie, co „Królestwo niebieskie” (5,3.10), ujmowane w perspektywie eschatologii zarówno obecnej, jak i przyszłej.

Autorzy Nowego Testamentu jeszcze bardziej pogłębiają tę symbolikę, zarysowaną już w Starym Testamencie i judaizmie międzytestamentalnym. Nie wolno jednak zapominać, że Bóg obiecał Izraelowi konkretną ziemię i istotnie dał mu ją w dziedzictwo. Ten dar ziemi uwarunkowany został wiernością przymierzu (Kpł 26; Pwt 28).

²⁴⁸ Hbr 11,9-16; zob. również 3,1.11-4,11.

²⁴⁹ Wj 23,30; Ps 37,11.

c) Trwałość i ostateczne zbawienie Izraela

W Starym Testamencie

58. Jaka przyszłość czeka naród Przymierza? Pytanie to nieustannie przewijało się w ciągu historii w bezpośrednim związku z tematami sądu i Bożego zbawienia.

Jeszcze przed wygnaniem prorocy zakwestionowali naiwną wiarę w „dzień PANA”, który automatycznie przyniosłby zbawienie i zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi. Wręcz przeciwnie, chcąc zapowiedzieć smutny los ludu i poruszyć świadomość społeczną i znacznie zachwianą wiarę, ukazują obraz dnia PAŃSKIEGO, który jest „ciemnością a nie światłem”²⁵⁰, pozostawiając jednak migocą iskierkę nadziei²⁵¹.

Dramat wygnania spowodowany zerwaniem przymierza przywraca z maksymalną ostrością to samo pytanie: Czy Izrael wypędzony ze swojej ziemi może jeszcze mieć nadzieją na Boże zbawienie? Czy ma on jakąś przyszłość? Ezechiel, a potem Deutero-Izajasz zapowiadają w imieniu Boga nowe wyjście, to znaczy powrót Izraela do swego kraju²⁵², doświadczenie zbawienia, któremu towarzyszą elementy: zebranie rozproszonego narodu (Ez 36,24) i objęcie go w posiadanie przez samego Pana²⁵³, powiew głębokiej, wewnętrznej przemiany²⁵⁴, narodowa²⁵⁵ i kultowa²⁵⁶ odnowa, jak również przywrócenie wartości dawnych Bożych wyborów, a w szczególności wybór przodków Abrahama i Jakuba²⁵⁷ i króla Dawida (Ez 34,23-24).

Po tej samej linii idą przemyślenia prorockie z późniejszych czasów. Uroczyste wyrocznie deklarują, że ród Izraela będzie istniał zawsze²⁵⁸, nigdy nie przestanie być narodem

²⁵⁰ Am 5,18-20; 8,9; So 1,15.

²⁵¹ Oz 11,8-11; Am 5,15; So 2,3.

²⁵² Ez 20,33-38; Iz 43,1-21; 51,9-11; 52,4-12.

²⁵³ Ez 34,1-31; Iz 40,11; 59,20.

²⁵⁴ Iz 44,3; Ez 36,24-28.

²⁵⁵ Ez 37,1-14.

²⁵⁶ Ez 43,1-12; 47,1-12.

²⁵⁷ Iz 41,8-10; 44,1-2.

²⁵⁸ Iz 66,22; Jr 33,25-26.

stojącym przed Panem i pomimo tego wszystkiego czego się dopuścił Bóg nigdy go nie odrzuci (Jr 31,35-37). Pan obiecuje odnowić swój lud²⁵⁹. Starożytne obietnice na rzecz Izraela zostają tym samym potwierdzone. Powygnaniowi prorocy poszerzają ich doniosłość w uniwersalistycznej perspektywie²⁶⁰.

Gdy chodzi o perspektywę przyszłości, to należy podkreślić, jakby w kontraście, wagę szczegółowego tematu, jakim jest temat „reszty”. W tym teologicznym obrazie zagwarantowana niewątpliwie jest wieczystość Izraela, ale wewnątrz zamkniętej grupy, która staje się w imieniu całego narodu nosicielką narodowej nadziei i Bożego zbawienia²⁶¹. Wspólnota powygnaniowa uważała się za „uratowaną resztę” w oczekiwaniu na Boże zbawienie²⁶².

W Nowym Testamencie

59. Co, w świetle zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, stanie się z Izraelem, narodem wybranym? Również jemu Bóg ofiarowuje przebaczenie (Dz 2,38) oraz zbawienie przez wiarę w zmartwychwstałego Chrystusa (13,38-39); wielu Żydów zaakceptowało Go²⁶³, wśród nich było „wielu kapłanów” (6,7), jednak przywódcy sprzeciwili się rodzącemu się Kościołowi i ostatecznie ogół narodu nie przyjął Chrystusa. Sytuacja ta ciągle wzbudzała zasadnicze pytania na temat spełnienia się zbawczego planu zbawienia. Nowy Testament poszukuje odpowiedzi w starożytnych proctwach i stwierdza, że przewidziano tam taką sytuację, szczególnie u Iz 6,10, bardzo często cytowanego w tym względzie²⁶⁴. Paweł cierpi z tego powodu (Rz 9,1-3) i głębiej wnika w sam problem (Rz 9-11). Jego „bracia według ciała” (Rz 9,3) potknęli się „o kamień obrazy” ustawiony

²⁵⁹ Iz 27,12-13; Jr 30,18-22; itd.

²⁶⁰ Iz 66,18-21; Za 14,16.

²⁶¹ Iz 11,11-16; Jr 31,7; Mi 2,12-13; 5,6-7; So 3,12-13; Za 8,6-8 itd.

²⁶² Ez 9,13-15; Neh 1,2-3.

²⁶³ Dz 2,41; 4,4; 5,14.

²⁶⁴ Mt 13,14-15 i par.; J 12,40; Dz 28,26-27; Rz 11,8.

przez Boga; zamiast liczyć na wiarę, liczyli na uczynki (9,32). Zachwiali się, ale nie po to, żeby „upaść” (11,11). Albowiem „Bóg nie odrzucił swego ludu” (11,2); ten, kto wierzy w Chrystusa jest świadkiem istnienia „Reszty”; również sam Paweł stanowi częstkę tej Reszty (11,1.4-6). Dla Pawła istnienie tej Reszty gwarantuje nadzieję pełnej odnowy Izraela (11,12.15). Paradoksalnie słabość wybranego narodu wchodzi w zakres Bożego planu: służy ona „zbawieniu pogan” (11,11). „Zatwardziałość dotknęła tylko części Izraela, lecz tylko do czasu, gdy do Kościoła wejdą wszyscy poganie. I tak cały Izrael będzie zbawiony”, dzięki obiccanemu mu Bożemu miłosierdziu (11,25-26). Tymczasem Paweł przestrzega chrześcijan pogańskiego pochodzenia przed pychą i zarozumiałością, jaka im grozi, o ile nie będą pamiętać, że są tylko dzikimi gałęziami wszczepionymi w szlachetną oliwkę, Izraela (11,17-24). Bóg nadal „miłuje” Izraelitów, którzy cieszą się obietnicą świetlanej przyszłości, „ponieważ dary i powołanie Boże są nieodwołalne” (11,29). Jest to bardzo pozytywna nauka, do której chrześcijanie powinni nieustannie powracać.

d) Królestwo Boże

60. Wiele tekstów Biblii wyraża oczekiwanie, dzięki ustanowieniu idealnego królestwa, na w pełni odnowiony świat, w którym Bóg przyjmie i zachowa całkowitą inicjatywę. Jednak oba Testamenty znacznie różnią się w tym miejscu między sobą, i to nie tylko ze względu na wagę, jaką jeden i drugi przypisuje temu tematowi, lecz w sposób szczególnie przez inne rozłożenie akcentów.

W Starym Testamencie

Koncepcja królowania Bożego ma swój początek w kulturach starożytnego Wschodu. Królowanie Boga nad swym ludem, Izraelem, pojawia się w Pięcioksięgu²⁶⁵, a w sposób szczególnie w Księdze Sędziów (Sdz 8,22-23) i w Pierwszej

²⁶⁵ Wj 15,18; Lb 23,21; Pwt 33,5.

Księżdz Samuela (1 Sm 8,7; 12,12). Bóg, w szczególności w psalmach królewskich (Ps 93-99), ogłoszony jest również Królem całego wszechświata. PAN ukazuje się jako Król prorokowi Izajaszowi (około 740 przed Chr. – Iz 6,3-5). Prorok objawia go jako Króla wszechświata otoczonego niebiańską radą (1 Krl 22,19-22).

Podczas wygnania prorocy pojmują królestwo Boże jako coś, co dokonuje się w samym sercu burzliwej historii narodu wybranego²⁶⁶. Ma to miejsce również w wielu późniejszych tekstach prorockich²⁶⁷. Niemniej jednak temat ten zaczyna już nabierać bardziej wyraźnego eschatologicznego zabarwienia²⁶⁸, które objawia się w suwerennym sądzie, jakiego Pan dokona nad narodami świata w swoim miejscu pobytu na górze Syjon (Iz 2,1-4 = Mi 4,1-4). Punkt szczytowy eschatologicznego napięcia osiągnie apokaliptyka wraz z pojawieniem się tajemniczej postaci przedstawionej „jako syn człowieczy”, „przychodzący na obłokach niebieskich”, któremu „powierzono panowanie, chwałę i władzę królewską” nad „wszystkimi ludami” (Dn 7,13-14). Znajduje się tu tendencja do przedstawienia królestwa transcendentnego, niebieskiego, wiecznego, do którego naród świętych Boga Najwyższego powołany jest, by je objąć (7,18.22.27).

Temat królestwa Bożego osiąga w sposób szczególnie swoje apogeum w psalterzu. Pod tym względem czołowe miejsce zajmuje sześć psalmów²⁶⁹. Pięć z nich zawiera takie samo wspólne kluczowe zdanie: „PAN króluje” pojawiające się, czy to na początku, czy w środku frazy²⁷⁰. Dostrzec tu można silny akcent położony na wymiar kosmiczny, etyczny i kultowy królestwa. W Ps 47 i 96 wypuklony został uniwersalizm: „Bóg króluje nad narodami”²⁷¹. Ps 99 uwydatnia ludzkie pośrednictwo: królewskie, kapłańskie

²⁶⁶ Iz 41,21; 43,15; 52,7; Ez 20,33.

²⁶⁷ Iz 33,22; Mi 2,13; So 3,15; Ml 1,14.

²⁶⁸ Iz 24,23; Mi 4,7-8; Za 14,6-9.16-17.

²⁶⁹ Ps 47; 93; 96-99.

²⁷⁰ Na początku w Ps 93; 97; 99; a w środku w Ps 47 i 98.

²⁷¹ Ps 47,9; por. 96,10.

i prorockie (99,6-8). Ps 96 i 98 są otwarte na eschatologiczną i uniwersalną koncepcję królestwa Bożego. Z drugiej strony Ps 114, paschalny, sławi PANA nie tylko jako króla Izraela, ale i jako Króla nad wszechświatem. Wiele innych psalmów wzmiankuje o Królestwie Bożym.

W Nowym Testamencie

61. Królestwo Boże – temat dobrze zakorzeniony w Starym Testamencie, ale szczególnie wyraźny w psalterzu, staje się absolutnie głównym wątkiem w ewangeliiach synoptycznych, ponieważ stoi u podstaw prorockiego przepowiedzania Jezusa, o Jego mesjańskim posłannictwie, śmierci i zmartwychwstaniu. Starożytna obietnica urzeczywistnia się teraz zgodnie z dynamicznym napięciem między już teraz, a jeszcze nie. W epoce Jezusa starotestamentalna koncepcja „królestwa Bożego” bliskiego, ziemskiego, politycznego, skoncentrowanego na „Izraelu” i na „Jerozolimie” była niewątpliwie głęboko zakorzeniona (Łk 19,11) nawet wśród Jego uczniów (Mt 20,21; Dz 1,6). Jednak w Nowym Testamencie, brany jako całość, dokonuje się radykalny zwrot, zapoczątkowany już w judaizmie międzytestamentalnym, gdzie pojawiła się idea królestwa niebieskiego i wiecznego (Jubileuszów 15,32; 16,18).

Mateusz mówi najczęściej „królestwo *niebieskie*” (33 razy). Jest to semityzm, który pozwala uniknąć wypowiedzenia imienia Bożego. To właśnie Jezus pełni misję „głoszenia dobrej nowiny królestwa” nauczając, uzdrawiając chorych²⁷² i wypędzając demony (12,28). Jego nauka na temat „sprawiedliwości”, bez której nie sposób wejść do królestwa (5,20), proponuje wzniosły ideał religijny i moralny (5,21-7,27). Jezus zapowiada, że Królestwo Boże jest bliskie (4,17; 10,7), a to w czasie obecnym wywołuje eschatologiczne napięcie. Królestwo należy odtąd do tych, którzy są „ubogimi w duchu” (5,3), i do tych, którzy są „prześladowani ze względu na sprawiedliwość” (5,10). Wiele przypowieści porównuje obecne i działające w świecie Królestwo

²⁷² Mt 4,17.23; 9,33.

Boże do ziarna, które kiełkuje (13,31-32), lub do zaczynu działającego w cieście (13,33). Piotr do pełnienia swej roli w Kościele otrzyma od Jezusa „klucze królestwa niebieskiego” (16,19). Inne przypowieści wyrażają aspekt eschatologicznego sądu²⁷³. Królestwo Boże realizuje się zatem poprzez królestwo Syna Człowieczego²⁷⁴. Porównanie Mt 18,9 z Mk 9,47 wskazuje, że królestwo Boże przywołuje na pamięć przystąpienie do prawdziwego „życia”, innymi słowy przystąpienie do wspólnoty, którą Bóg realizuje ze swoim ludem w sprawiedliwości i świętości w Jezusie Chrystusie.

Marek i Łukasz przytaczają tę samą naukę co Mateusz, ale z własnymi odcieniami. W innych częściach Nowego Testamentu temat ten jest mniej obecny. Jednak występuje on dość często²⁷⁵. Nie używając wyrażenia „królestwo Boże”²⁷⁶, Apokalipsa opisuje wielką walkę z siłami zła, która doprowadza do ustanowienia tegoż królestwa: „królowanie nad światem” należy odtąd „do naszego Pana i do jego Pomazańca”, „będzie On panował na wieki wieków” (Ap 11,15).

e) Syn i następca Dawida

W Starym Testamencie

62. W niektórych tekstach biblijnych mowa jest, że nadzieja na lepsze jutro przychodzi dzięki ludzkiemu pośrednikowi. Jest tam oczekiwanie na idealnego króla, który uwolni z ucisku i sprawi, że zapanuje idealna sprawiedliwość (Ps 72). Oczekiwanie to uściślano od czasu wyroczni proroka Natana, która obiecywała królowi Dawidowi, że jeden z jego synów wstąpi na tron i że jego królestwo będzie trwało na wieki (2Sm 7,11-16). Bezpośredni sens tej przepowiedni nie był mesjański. Nie obiecywał Dawidowi uprzywilejowanego następcy, który zapoczątkowałby

w odnowionym świecie ostateczne Królestwo Boże, ale po prostu bezpośredniego następcę, który będzie miał z kolei swoich następców. Każdy z królów, potomków Dawida był „pomazańcem” Pana, po hebrajsku *māšiah*, ponieważ konsekracji królów dokonywano poprzez namaszczenie olejem, ale żaden z nich nie był mesjaszem. Inne proroctwa, które w kryzysach następnych wieków wyrocznia Natana wzbudzała, obiecywały przede wszystkim całkowite zachowanie dynastii, jako dowód wierności Boga wobec swojego ludu (Iz 7,14), ale jednocześnie zarysowywały one coraz wyraźniej portret idealnego króla, który ustanowi Królestwo Boże²⁷⁷. Rozczarowanie oczekiwaniami politycznymi sprawiło dojrzewanie tym głębszej nadziei. Odczytywanie starożytnych przepowiedni i psalmów królewskich (Ps 2; 45; 72; 110) zmierzano właśnie w tym kierunku.

Wyniki tej ewolucji pojawiają się w pismach epoki Drugiej Świątyni i w rękopisach z Qumran. Wyrażają one różne formy oczekiwań mesjańskich: mesjanizm królewski, kapłański, niebiański²⁷⁸. Zresztą niektóre pisma żydowskie łączą z oczekiwaniem ziemskiego zbawienia dla Jerozolimy, również nadzieję na wieczne zbawienie w niebie, proponując ideę pośredniego ziemskiego, mesjańskiego królestwa, które stanie się preludeum definitywnego Królestwa Bożego w nowym stworzeniu²⁷⁹. Potem niewątpliwie nadzieja mesjańska utrzymuje się, stanowiąc część tradycji judaizmu, ale nie jest ona tematem centralnym we wszystkich jego prądach, który scalałby wszystko i stanowił jedyny klucz interpretacji.

W Nowym Testamencie

63. Dla wspólnot chrześcijańskich pierwszego wieku obietnica przyjścia mesjasza syna Dawida, przeciwnie, staje się kluczem pierwotnej i zasadniczej lektury. Jeśli w Starym Testamencie i w literaturze międzytestamentalnej

²⁷³ 13,47-50; 22,1-13; por. 24,1-13.

²⁷⁴ Mt 16,28; 25,31-34.

²⁷⁵ J 3,3-5; Dz 1,3; 8,12; itd.; Rz 14,17; 1Kor 4,20; itd.

²⁷⁶ Ap 12,10 ma „królestwo naszego Boga”.

²⁷⁷ Iz 9,1-6; 11,1-9; Jr 23,5-6; Ez 34,23-24; Mi 5,1-5; Za 3,8; 9,9-10.

²⁷⁸ 1QS 9,9-11; 1QSa 2,11-12; CD 12,23; 19,10; 20,1.

²⁷⁹ 1 Hen 93,3-10; 2 Ba 29-30.39-40.72-74; 4 Ezd 7,26-36; 12,31-34; ApAbr 31,1-2.

w ramach szerokiego ruchu oczekiwania eschatologicznego można jeszcze mówić o eschatologii bez mesjasza, to Nowy Testament jasno stwierdza, że Jezus z Nazaretu jest obiecany Mesjaszem, oczekiwanym przez Izrael (i całą ludzkość), a więc tym, który w swojej osobie realizuje obietnicę. Stąd troska o podkreślenie Jego pokrewieństwo z Dawidem²⁸⁰ a nawet o Jego wyższość w stosunku do swego królewskiego przodka, ponieważ ten nazywał Go swym „Panem” (Mk 12,35-37 i par.).

W Nowym Testamencie tylko dwukrotnie występuje hebrajski termin *māšiah* transliterowany po grecku jako *messias* i mający potem swój przekład grecki w formie *christos*, czyli „namaszczony”²⁸¹. U J 1,41 kontekst idzie w kierunku mesjanizmu królewskiego (por. 1,49 „król Izraela”), a w 4,25 zgodnie z wierzeniami samarytańskimi w kierunku mesjanizmu profetycznego: „objawi nam wszystko”. Tutaj Jezus wyraźnie rozpoznaje się w tym tytule (4,26). W innych miejscach Nowy Testament wyraża ideę mesjasza za pomocą rzeczownika *christos*, ale czasem także przez wyrażenie „ten, który przychodzi”²⁸². Z wyjątkiem niektórych tekstów, które odnoszą się do fałszywych mesjaszy, tytuł *christos*, zarezerwowano Jezusowi²⁸³. Jest to najczęstszy tytuł pojawiający się razem z tytułem *Kyrios* – „Pan” na oznaczenie tego, kim jest Jezus. Streszcza on Jego tajemnicę i stanowi przedmiot dużej liczby wyznań wiary w Nowym Testamencie²⁸⁴.

U synoptyków uznanie Jezusa za mesjasza odgrywa pierwszoplanową rolę, szczególnie w wyznaniu Piotra (Mk 8,27-29 i par.). Formalny zakaz wyjawiania tego tytułu, daleki jednak od jego negacji, potwierdza raczej radykalną nowość jego rozumienia, kontrastującą z politycznymi, a zatem zbyt ziemskimi oczekiwaniami uczniów i tłumów (8,30). Umacnia się idea koniecznego przejścia przez cier-

pienie i śmierć²⁸⁵. Według Mk 14,61-62, skonfrontowany z arcykapłanem w czasie swego procesu Jezus utożsamia się jasno z mesjaszem. Dramat męki odchyła zasłonę nad specyfiką i wyjątkowością mesjanizmu Jezusa, mesjanizmu idącego po linii cierpiącego Sługi opisanego przez Izajasza. Paschalne wydarzenie otwiera drogę paruzji, czyli przyjsciu „Syna Człowieczego na obłokach niebieskich” (Mk 13,26 i par.). Nadzieję tę w sposób zawołowany wyraziła już apokalipsa Daniela (Dn 7,13-14).

W Czwartej Ewangelii mesjańska tożsamość Jezusa stanowi przedmiot wspaniałych wyznań wiary²⁸⁶, ale też wielokrotnych sporów z Żydami²⁸⁷. Liczne „znaki” mają za zadanie to potwierdzić. Dokładnie, chodzi o panowanie transcendentne (18,36-37) wbrew powszechnym poglądom natury nacjonalistycznej i politycznej, jakie miały miejsce w owej epoce (6,15).

Zgodnie z przepowiednią Natana syn i następca Dawida zostanie uznany za syna Bożego²⁸⁸. Nowy Testament głosi, że Jezus jest faktycznie „Chrystusem, synem Bożym”²⁸⁹ nadaje jego Bożemu synostwu transcendentną definicję: Jezus stanowi jedno z Ojcem²⁹⁰.

Drugi tom dzieła Łukasza, uprzywilejowany świadek popaschalnej wiary Kościoła, łączy królewską konsekrację (mesjańską) Jezusa z momentem Jego zmartwychwstania (Dz 2,36). Wykazanie wiarygodności tego tytułu staje się istotnym elementem apostołskiego przepowiadania²⁹¹. W *Corpus Paulinum* słowo „Chrystus” występuje wiele razy; często użyte jest jako imię własne, głęboko zakorzenione w teologii krzyża (1Kor 1,13; 2,2) i uwielbienia (2Kor 4,4-5). List do Hebrajczyków opierając się na Ps 109(110), wers 1 i 4 dowodzi, że Chrystus jest Mesjaszem-Kapłanem (5,5-6.10) i równo-

²⁸⁰ Mt 1,1-17; 2,1-67; Łk 1,32-33; 2,11.

²⁸¹ J 1,41; 4,25.

²⁸² Mt 11,3; Łk 7,19; J 11,27.

²⁸³ Mt 24,5.23-24; Mk 13,21-22.

²⁸⁴ Mt 16,6 i par.; J 11,27; 20,31; Dz 2,36; 9,22; 17,3; 18,5.28; 11 5,1.

²⁸⁵ Mk 8,31-33; Łk 24,26.

²⁸⁶ J 3,28; 11,27; 20,31.

²⁸⁷ J 7,25-31.40-44; 9,22; 10,24; 12,34-35.

²⁸⁸ 2 Sm 7,14; por. Ps 2,7.

²⁸⁹ Mt 16,16; Mk 14,61-62 i par.; J 10,36; 11,27; 20,31; Rz 1,3-4.

²⁹⁰ J 10,30 (por. 10,24); por. 1,18.

²⁹¹ Dz 9,22; 18,5.28.

cześniej Mesjaszem-Królem (1,8; 8,1). List ten ukazuje kapłański wymiar cierpień Chrystusa i Jego uwielbienia. Apokalipsa sytuuje mesjaństwo Jezusa na linii Dawida: Jezus posiada „klucz Dawida” (Ap 3,17), realizuje mesjanizm Dawidowy Ps 2⁹²; sam stwierdza, że „jestem odroślą i potomstwem Dawida” (Ap 22,16).

Gdy więc chodzi o Nowy Testament, to Jezus, szczególnie przez tajemnicę paschalną, realizuje w swojej osobie całość obietnic zbawienia związanych z przyjściem Mesjasza. Jest on synem Dawida, lecz również cierpiącym Sługą, Synem Człowieczym, ale i odwiecznym Synem Bożym. Zbawienie otrzymuje w Nim nowy wymiar. Akcent ze zbawienia czysto ziemskiego zostaje przeniesiony na zbawienie transcendentne, wykraczające poza warunki doczesnej egzystencji. Zostaje ono skierowane do wszystkich, do całej ludzkości²⁹³.

C. Wnioski

64. Chrześcijańskim czytelnikom towarzyszy przekonanie, że ich hermeneutyka Starego Testamentu, w sposób oczywisty zasadniczo różni się od hermeneutyki judaistycznej, odpowiada jednak potencjalności znaczenia rzeczywiście obecnego w tekstach. Jak w czasie obróbki kliszy fotograficznej „wywoływacz”, tak osoba Jezusa i związane z Nim wydarzenia, pozwoliły ukazać w Pismach pełnię sensu, który wcześniej był niedostrzegalny. Ta pełnia znaczenia ustanowiła pomiędzy Nowym a Starym Testamentem potrójny stosunek: ciągłości, braku ciągłości i postępu.

1. Ciągłość

Nowy Testament poza tym, że uznaje autorytet Pism żydowskich i stara się stale wykazywać, że „nowe” wydania zgodne są z tym, co było wcześniej zapowiedziane (zob. rozdz. I), podejmuje w pełni wszystkie wielkie tema-

²⁹² Ap 2,26-27; 11,18; 12,5; 19,15.19.

²⁹³ Mk 16,15-16; J 4,42.

ty teologii Izraela w ich potrójnym odniesieniu do teraźniejszości, przeszłości i przyszłości.

Najpierw pojawia się uniwersalna i zawsze obecna perspektywa: Bóg jest jeden; to On poprzez swoje słowo i tchnienie stworzył i podtrzymał wszechświat łącznie z ludzką istotą wielką i szlachetną pomimo jej nędzy.

Inne tematy rozwinięto w łonie szczegółowej historii: Bóg przemówił, wybrał sobie lud, wielokrotnie go uwolnił i zbawiał, związał się z nim przymierzem, sam mu się ofiarowując (łaska) i zalecając mu drogę wierności (Prawo). Osoba i dzieło Chrystusa, jak również istnienie Kościoła są niejako przedłużeniem tej historii.

Ta zaś otwiera wybranemu ludowi cudowne horyzonty przyszłości: potomstwo (obietnica dla Abrahama), miejsce pobytu (ziemia), trwałość pomimo kryzysów i doświadczeń (dzięki wierności Boga), nastanie idealnego porządku politycznego (Królestwo Boże, mesjanizm). Błogosławieństwo dane Abrahamowi od samego początku ma charakter uniwersalistyczny. Zbawienie dane przez Boga dotrze do krańców ziemi. Istotnie, Chrystus Jezus zbawia cały świat.

2. Brak ciągłości

Wszelako nie da się zaprzeczyć, że przejście z jednego do drugiego Testamentu zawiera przerwę. Nie zrywają one ciągłości. W rzeczach istotnych one raczej ją suponują. Jednak dotyczą one całych bloków Prawa: instytucji, jak na przykład lewickie kapłaństwo i Świątynia jerozolimska; formy kultu, jak składanie ofiar ze zwierząt; praktyki religijne i rytualne, jak obrzezanie; przepisy na temat czystego i nieczystego, przepisy pokarmowe; niedoskonałe prawa, jak te dotyczące rozwodu; restrykcyjne interpretacje prawne, na przykład dotyczące szabatu. Jasne, że z pewnego punktu widzenia – z punktu widzenia judaizmu – są to elementy bardzo ważne, ale przemijające. Niemniej jednak jest rzeczą całkiem oczywistą, że urzeczywistnione w Nowym Testamencie radykalne przemieszczenie akcentów, było już zapoczątkowane w Starym Testamencie i w ten sposób stanowiło potencjalnie dopuszczalną lekturę.

3. Postęp

65. Brak ciągłości w pewnych punktach jest tylko negatywnym obliczem rzeczywistości, której pozytywne oblicze nazywa się postępem. Nowy Testament świadczy, że Jezus nie tylko nie sprzeciwia się Pismom izraelskim, nie głosi ich końca i ich nie odwołuje, ale w swojej osobie, w posłannictwie, a zwłaszcza w tajemnicy paschalnej doprowadza do ich wypełnienia. Prawdę mówiąc żaden z wielkich tematów teologii Starego Testamentu nie wymyka się nowym promieniom chrystologicznego światła.

a) *Bóg*. Nowy Testament niezachwianie utrzymuje monoteistyczną wiarę Izraela: Bóg jest jedyny²⁹⁴; jednak Syn uczestniczy w tej tajemnicy, którą można odtąd wyrazić jedynie w troistym symbolizmie, przygotowanym, choć z oddali, w Starym Testamencie²⁹⁵. Oczywiście Bóg stwarza przez swoje słowo (Rdz 1); ale to Słowo preegzystuje „u Boga” i „jest Bogiem” (J 1,1-5); wypowiadając się już w ciągu historii poprzez całą serię autentycznych rzeczników (Mojżesz i prorocy) wcieliło się ono w Jezusa z Nazaretu²⁹⁶. Jednocześnie Bóg stwarza „tchnieniem swoich ust” (Ps 33,6). Tym tchnieniem jest „Duch Święty” wysłany od Ojca przez zmarłych Jezusa (Dz 2,33).

b) *Człowiek*. Człowiek został stworzony wielkim, „na obraz Boży” (Rdz 1,26). Jednak najdoskonalszą „ikoną niewidzialnego Boga” jest Chrystus (Kol 1,15). A my sami jesteśmy powołani, by stać się obrazem Chrystusa²⁹⁷, to znaczy „nowym stworzeniem”²⁹⁸. Bóg zbawia nas i uwalnia z naszego ubóstwa i nędzy, ale poprzez jedyne pośrednictwo Jezusa Chrystusa, który umarł za nasze grzechy i zmarłych dla naszego życia²⁹⁹.

c) *Lud*. Nowy Testament przyjmuje, że wybór Izraela, ludu przymierza jest nieodwołalny. Izrael zachowuje swe

nietknięte prerogatywy (Rz 9,4) i swój kluczowy status w historii w odniesieniu do daru zbawienia (Dz 13,23) oraz słowa Bożego (13,46). Jednak Bóg ofiarował Izraelowi „nowe Przymierze” (Jr 31,31), które zostało zanurzone w krwi Jezusa³⁰⁰. Kościół składa się z Izraelitów, którzy przyjęli to nowe Przymierze, oraz innych wierzących, którzy do nich się przyłączyli. Lud nowego Przymierza, czyli Kościół, ma świadomość, że istnieje tylko dzięki łasce przyłączenia się do Chrystusa Jezusa, mesjasza Izraela, a dzięki swym związkom z apostołami do wszystkich Izraelitów. Nie zastępując więc Izraela³⁰¹ pozostaje solidarny z nim. Chrześcijanom pogańskiego pochodzenia apostoł Paweł głosi, że zostali wszczepieni do dobrej oliwki, jaką jest Izrael (Rz 11,16.17). Oznacza to, że Kościół świadom jest tego, iż Chrystus daje mu otwarcie uniwersalne, stosownie do powołania Abrahama, którego potomstwo odtąd rozszerza się na synostwo oparte na wierze w Chrystusa (Rz 4,11-12). Królestwo Boże nie jest już związane z samym Izraelem, ale jest otwarte na wszystkich, włączając w to pogan. W królestwie tym szczególne miejsce zajmują ubodzy i wygnańcy³⁰². Nadzieja pokładana w królewskim domu Dawida, który wszakże już od sześciu wieków był w stanie upadku, staje się na powrót kluczem do istotnej lektury historii: koncentruje się ona odtąd na Jezusie Chrystusie, pokornym i dalekim potomku Dawida. Wreszcie, gdy chodzi o ziemię Izraela, łącznie ze Świątynią i Świętym Miastem, to Nowy Testament szerzej rozwija proces symbolizacji zapoczątkowany już w Starym Testamencie i judaizmie międzytestamentalnym.

Tak więc dla chrześcijan, wraz z nastaniem Chrystusa i Kościoła, Bóg objawienia wypowiada swoje ostatnie słowo. „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1-2).

²⁹⁴ Mk 12,29; 1 Kor 8,4; Ef 4,6; 1 Tm 2,5.

²⁹⁵ Ps 33,6; Prz 8,22-31; Syr 24,1-23; itd.

²⁹⁶ J 1,14-18; Hbr 1,1-4.

²⁹⁷ Rz 8,29; 2 Kor 3,18.

²⁹⁸ 2 Kor 5,17; Ga 6,15.

²⁹⁹ Rz 4,25; Flp 3,20-21; 1 Tm 2,5-6; Hbr 9,15.

³⁰⁰ Łk 22,20; 1 Kor 11,25.

³⁰¹ Nigdy Nowy Testament nie nazywa Kościoła „nowym Izraelem”. W Ga 6,14 „Izrael Boga” najprawdopodobniej oznacza Żydów, którzy wierzą w Chrystusa Jezusa.

³⁰² Łk 14,12-24; 1 Kor 1,26-29; Jk 2,5.

III. ŻYDZI W NOWYM TESTAMENCIE

66. Po zbadaniu relacji między pismami Nowego Testamentu, a Pismami narodu żydowskiego, chcemy teraz prześledzić rozmaite opinie na temat Żydów wypowiedziane w Nowym Testamencie i w tym celu rozpoczniemy od kilku uwag co do różnorodności, jaka panowała w łonie samego judaizmu.

A. Różne punkty widzenia w judaizmie powygnaniowym

1. Ostatnie wieki przed Jezusem Chrystusem

„Judaizm” jest terminem stosowanym na oznaczenie okresu historii izraelskiej, który rozpoczyna się w 538 roku przed Chrystusem wraz z perską decyzją pozwolenia na odbudowę Świątyni jerozolimskiej. Religia judaizmu była w wielu punktach dziedziczką religii królestwa judzkiego okresu przedwygnaniowego. Odbudowano Świątynię. Składano ofiary. Śpiewano hymny i psalmy. Z powrotem obchodzono uroczystości pielgrzymkowe. W epoce perskiej, z chwilą ogłoszenia Prawa przez Ezdrasza (Neh 8,1-12), judaizm otrzymał szczególne zabarwienie religijne. Synagogi powoli stawały się ważnym czynnikiem egzystencji żydowskiej. Ich różne postawy w odniesieniu do Świątyni często, jak to można zauważyć w schizmie samarytańskiej i rękopisach z Qumran, stawały się aż do 70 r. po Chr. źródłem podziałów wśród Żydów. Podziały te, podobnie jak i wcześniej, oparte o różne interpretacje Prawa istniały również po 70 r.

Wspólnota samarytańska stanowiła odrzuconą przez inne środowiska grupę odstępców (Syr 50,25-26). Opierała się ona na specyficznej formie Pięcioksięgu. Odrzucała sanktuarium i kapłaństwo jerozolimskie. Sanktuarium Samarytan było zbudowane na Górze Garizim (J 4,9.20). Posiadali oni swoje własne kapłaństwo.

Podany przez Józefa Flawiusza opis trzech „partii” lub szkół myślenia: faryzeusze, saduceusze i esseńczycy (Ant. 13.5.9; § 171) jest uproszczeniem, które należy interpretować oględnie. Można być pewnym, że wielu Żydów nie

należało do żadnych z tych trzech ugrupowań. Zresztą różnice między nimi wychodziły poza punkt widzenia czysto religijny.

Pochodzenie *saduceuszów* wywodzi się prawdopodobnie z kapłaństwa sadokickiego Świątyni. Wydaje się, że jako oddzielna grupa pojawili się oni w czasach machabejskich, kiedy to inna grupa kapłanów okazała swą powściągliwość wobec władzy hasmonejskiej. Trudności z ich dokładną identyfikacją powstają w momencie, gdy zacznie się badać okres od 167 r., czyli od wojen machabejskich przeciwko Seleucydom, do interwencji rzymskiej w 63 r. przed Chr. Saduceusze utożsamiali się coraz bardziej ze sprawującą władzę zhellenizowaną arystokracją. Przypuszcza się, że mieli oni bardzo mało wspólnego z ludem.

Pochodzenie *esseńczyków* umiejscawia się według niektórych autorów około 200 r. przed Chr. w związku z atmosferą żydowskich oczekiwań apokaliptycznych, chociaż większość uważa, że było to wynikiem sprzeciwu z ich strony na zmianę w r. 152 sytuacji dotyczącej Świątyni, kiedy to arcykapłanem ogłoszono Jonatana, brata Judy Machabeusza. Chodziłoby o chasydów, czyli „pobożnych”, którzy przyłączyli się do powstania machabejskiego (1 Mch 2,42) i którzy później poczuli się zdradzeni przez Jonatana i Szymona, braci Judy Machabeusza, przez to, że zgodzili się oni na przyjęcie nominacji arcykapłańskiej z rąk królów seleudzkich. Nasza wiedza o esseńczykach została znacznie poszerzona dzięki odkryciu w 1947 r. zwojów i fragmentów około 800 rękopisów w Qumran, w pobliżu Morza Martwego. Istotnie. Większość uczonych uważa, że dokumenty te pochodzą od grupy esseńczyków, którzy zamieszkiwali to miejsce. Historyk Józef Flawiusz w *Wojnie żydowskiej*³⁰³ podaje długi opis wyrażający podziw dla pobożności i życia wspólnoty esseńskiej, która pod pewnymi cechami podobna była do grupy monastycznej. Gardząc Świątynią, kierowaną przez kapłanów, mieszkańcy Qumran stanowili wspólnotę nowego przymierza. Poszukiwali doskonałości

³⁰³ Wojna żydowska 2.8.2-13; § 119-161.

poprzez niezmiernie ściśle zachowywanie Prawa, interpretowanego dla nich przez Nauczyciela Sprawiedliwości. Oczekiwali rychłego nastania czasów mesjańskich i Bożej interwencji, która ma zniszczyć wszelką niegodziwość i ukarać wrogów.

Faryzeusze nie byli ruchem kapłańskim. Na pozór nie interesowało ich przejęcie godności arcykapłańskiej przez Machabeuszów. Jednak sama ich nazwa, która wskazuje na „oddzielenie”, wynika prawdopodobnie z faktu, że również i oni ostatecznie zajęli bardzo krytyczne stanowisko wobec Hasmonejczyków, potomków Machabeuszy, i oddzielili się od nich, ponieważ ich sposób panowania stawał się coraz bardziej laicki. Faryzeusze nakładali na Prawo pisane, drugie Prawo Mojżesza, tradycję ustną. Ich interpretacja była mniej surowa w porównaniu z interpretacją esseńczyków, była bardziej nowatorska, niż saduceuszów, którzy ze swą zachowawczą postawą uznawali jedynie Prawo pisane. Faryzeusze, w odróżnieniu od saduceuszów wierzyli w zmartwychwstanie ciał i w aniołów (Dz 23,8). Tego rodzaju poglądy religijne pojawiły się w okresie powygnaniowym.

Relacje pomiędzy różnymi grupami czasem były niezwykle napięte, dochodziło nawet do wrogości. Warto pamiętać o niej pamiętać, by na jej tle lepiej zrozumieć nieprzyjaźń, jaka w Nowym Testamencie pojawia się na płaszczyźnie religijnej. Arcykapłani byli odpowiedzialni za wiele aktów przemocy. I tak arcykapłan, którego imienia nie znamy, usiłował, prawdopodobnie po koniec II w. przed Chr., skazać na śmierć w czasie obchodu święta Kippur Nauczyciela Sprawiedliwości z Qumran. Pisma qumrańskie obrzucają obelgami hierarchię saducejską z Jerozolimy i złych kapłanów oskarżonych o pogwałcenie przykazań, oczerniając również faryzeuszy. Wychwalając Nauczyciela Sprawiedliwości określają inną osobę (esseńczyka?), jako szydercę i kłamcę, który zbrojnie prześladował „tych wszystkich, którzy chodzą w doskonałości” (Dokument Damasceński, ms. A, I,20). Miało to miejsce jeszcze przed rządami Heroda Wielkiego i gubernatorów rzymskich w Judei, a więc przed narodzeniem Jezusa.

2. Pierwsze trzydziestolecie pierwszego wieku po Chrystusie w Palestynie

67. Czas ten odpowiada życiu Jezusa, lecz rozpoczął się on nieco wcześniej, ponieważ Jezus przyszedł na świat przed śmiercią Heroda Wielkiego, a ta nastąpiła w 4 roku przed naszą erą. Potem cesarz August podzielił królestwo między trzech synów Heroda: Archelaosa (Mt 2,22), Heroda Antypasa (14,1; itd.) oraz Filipa (16,13; Łk 3,1). Ze względu na to, że rządy Archelaosa wzbudzały wrogość jego poddanych, August bardzo wcześnie poddał jego terytorium, Judeę, pod administrację rzymską.

Jaką postawę mógł zająć Jezus w stosunku do wyżej wzmiankowanych trzech „partii”? Należy rozważyć trzy główne sprawy.

Która z grup religijnych w czasie publicznej działalności Jezusa była najważniejsza? Józef Flawiusz mówi, że faryzeusze byli główną, niezwykle wpływową partią w miastach³⁰⁴. Prawdopodobnie dlatego Jezus częściej aniżeli z jakąkolwiek inną grupą jest ukazywany w konfrontacji właśnie z nimi, co pośrednio podkreśla ich ważną pozycję. Dochodzi do tego fakt, że to ugrupowanie judaizmu zniosło lepiej niż inne katastrofę 70 r., a zatem rodzące się chrześcijaństwo musiało się skonfrontować z tą właśnie grupą.

Jaka była pozycja faryzeuszy? Ewangelie przedstawiają ich często jako obłudnych, bezdusznych legalistów. Starano się zmienić ten ich wizerunek w oparciu o znajdujące się w Misznie poglądy rabinów, które nie są ani obłudne, ani ciasno legalistyczne. Nie jest to argument decydujący, ponieważ tendencja legalistyczna pojawia się również w Misznie, a oprócz tego nie wiadomo w jakiej mierze stanowisko Miszny, skodyfikowanej około 200 roku, odpowiada poglądom faryzeuszy z czasów Jezusa. Można więc przyjąć, że według wszelkiego prawdopodobieństwa prezentacja faryzeuszy w ewangelii jest po części wypływa z późniejszych polemik chrześcijan z Żydami. W czasach

³⁰⁴ Wojna 2.8.14; § 162; *Starożytności żydowskie* 18.13; § 14.

Jezusa zapewne byli faryzeusze, którzy uczyli godnej aprobaty etyki. Jednak bezpośrednie świadectwo Pawła, faryzeusza, „pałającego gorliwością o tradycję ojców” świadczą o tym, do jakich to ekscesów mogła doprowadzić gorliwość faryzeuszów: „prześladowałem Kościół Boży”³⁰⁵.

Czy Jezus należał do którejś z tych trzech grup? Nie ma podstaw, by uważać Jezusa za saduceusza. Nie był kapłanem. Wiara w aniołów i zmartwychwstanie ciał, jak również eschatologiczne oczekiwania, które są Mu przypisywane w Ewangeliach, zbliżają Go o wiele bardziej do teologii esseńczyków i faryzeuszów. Jednak Nowy Testament nigdy nie wymienia esseńczyków i nie czyni żadnej wzmianki o związku Jezusa z tą tak specyficzną wspólnotą. Gdy chodzi o faryzeuszy, często wymienianych przez Ewangelię, to stoją oni w ciągłej opozycji do Jezusa, gdyż Jego postawa kłóciła się z ich zasadami³⁰⁶.

Jest więc bardziej prawdopodobne, że Jezus nie należał do żadnej z partii istniejących wówczas w łonie judaizmu. Solidaryzował się po prostu ze zwykłym ludem. Najnowsze badania starały się usytuować Go w różnych kontekstach tamtych czasów: charyzmatycznych rabbinich z Galilei, wędrownych kaznodziej z kręgów cyników, czy nawet rewolucyjnych zelotów. Jednak nie pozwala się On zamknąć w żadnej z tych kategorii.

Było też wiele spekulacji na temat stosunku Jezusa do pogan i ich świata myśli, ale informacja na ten temat jest bardzo skąpa. W owej epoce w Palestynie nawet w regionach, w których większość populacji była żydowska, wpływ hellenizmu był silny, ale nie wszędzie odczuwano go w ten sam sposób. Wpływ kultury miast hellenistycznych na Jezusa, takich jak Tyberiada na wybrzeżu Jeziora Galilejskiego i Seforis (6 lub 7 km od Nazaretu) pozostaje bardzo problematyczny, ponieważ ewangelie nic nie mówią o kontaktach Jezusa z tymi miastami. Nic nie wskazuje też na to, by Jezus, czy jego najbliżsi uczniowie znali znacząco ję-

³⁰⁵ Ga 1,13-14; Flp 3,5-6; por. Dz 8,3; 9,1-2; 22,3-5; 26, 10-11.

³⁰⁶ Mt 9,11.14 i par.; 12,2.14 i par.; 12,24 ; 15,1-2 i par.; 15,12; 16,6 i par.; 22,15 i par.

zyk grecki. W ewangeliach synoptycznych Jezus mało ma kontaktów z poganami, nakazuje swoim uczniom, by nie szli do nich przepowiadać (Mt 10,5), zakazuje im naśladować ich sposób bycia (6,7.32). Niektóre Jego słowa odzwierciedlają uczucie żydowskiej wyższości w stosunku do pogan³⁰⁷, ale umie zdystansować się do tego uczucia i, wręcz przeciwnie, stwierdza wyższość wielu pogan (Mt 8,10-12).

Jaki był związek pierwszych uczniów Jezusa z religijnym kontekstem żydowskim? Dwunastu i inni będą podzielać galilejską mentalność Jezusa, chociaż okolice Jeziora Galilejskiego, gdzie mieszkali, były bardziej kosmopolityczne niż Nazaret. Czwarta Ewangelia przytacza, że Jezus przyciągnął uczniów Jana Chrzciciela (J1,35-41), że miał uczniów Judejczyków (19,38), że pozyskał wszystkie miasta Samarytan (4,39-42). Grupa uczniów mogła więc odzwierciedlać pluralizm, jaki istniał wtedy w Palestynie.

3. Drugie trzydziestolecie pierwszego wieku

68. Pierwszy okres bezpośredniego panowania rzymskiego w Judei skończył się w 39/40 r. Herod Agrypa I, przyjaciel cesarza Kaliguli (37-41) i nowego cesarza Klaudiusza (41-54) został królem całej Palestyny (41-44). Zyskał przychyłność religijnych przywódców żydowskich. Starał się nawet uchodzić za pobożnego. W Dz 12 Łukasz przypisuje mu przesładowanie i skazanie na śmierć Jakuba, brata Jana i syna Zebedeusza. Po śmierci Agrypy, dramatycznie ukazanej przez Dz 12,20-23, rozpoczyna się drugi okres panowania rzymskiego.

Właśnie w drugim trzydziestoleciu I w. uczniowie zmartwychwstałego Chrystusa wzrosli w liczbę i zorganizowali się w „kościół” („zgromadzenia”). Prawdopodobnie struktury niektórych ówczesnych grup żydowskich wpłynęły na struktury pierwotnego Kościoła. Można zadać pytanie, czy „prezbiterzy” czyli „starsi” zostali ustanowieni na wzór „starszych” synagogi, a z drugiej strony, czy „episopes” („nadzorcy”) chrześcijańscy nie zostali usta-

³⁰⁷ Mt 5,47; 15,26 i par.

nowieni na wzór „nadzorców” opisanych w Qumran. Czy określenie chrześcijańskiego ruchu jako „drogi” (*hodos*) odzwierciedla duchowość ludzi z Qumran, którzy udali się na pustynię, aby przygotować drogę Pana? Z teologicznego punktu widzenia uważano, że można znaleźć ślady wpływu Qumran w dualizmie Czwartej Ewangelii, wyrażonym w terminach światła i ciemności, prawdy i kłamstwa, w walce między Jezusem, światłością świata, a mocami ciemności (Łk 22,53) i w walce między Duchem Prawdy, a Księciem tego świata (J 16,11). Jednak obecność wspólnych tematów niekoniecznie musi implikować relację zależności.

Prokuratorzy rzymscy lat 44-66 byli ludźmi bez wyobraźni, skorumpowanymi i nieuczciwymi. Ich złe rządy doprowadziły do pojawienia się „sykaryjczyków” (terrorystów uzbrojonych w sztylety) i „zelotów” (zagorzałych obrońców Prawa), wywołując na ostatek wielkie powstanie żydowskie przeciwko Rzymowi. Znaczna część armii rzymskiej i najlepsi generałowie przystąpili do jego stłumienia. Dla chrześcijan znaczącym wydarzeniem w 62 r. było, w następstwie decyzji Sanhedrynu zwołanego przez arcykapłana Annasza II, skazanie Jakuba, „brata Pańskiego”, na śmierć. Arcykapłan ten został złożony z urzędu przez prokuratora Albinusa, bo działał wbrew prawu. Już w dwa lata później, po wielkim pożarze, który strawił Rzym w lipcu 64 r., cesarz Neron (54-68) rozpoczął prześladowanie chrześcijan w stolicy. Wówczas to, według bardzo starożytnej tradycji, apostołowie Piotr i Paweł ponieśli śmierć męczeńską. Wynika stąd, mówiąc w przybliżeniu, że ostatnie trzydziestolecie I w. można nazwać epoką po-apostolską.

4. Ostatnie trzydziestolecie I w.

69. Powstanie żydowskie z lat 66-70 r. i zburzenie Świątyni jerozolimskiej spowodowały zmiany w dynamice grup religijnych. Powstańcy (sykaryjczycy, zeloci i inni) zostali wytępieni. Osiedle w Qumran zostało zburzone w 68 r. Ustanie ofiar w Świątyni osłabiło podstawę przywódców saducejskich należących do rodzin kapłańskich. Nie wiemy w jakiej mierze judaizm rabiniczny jest dziedzictwem

faryzeuszów. Pewnym jest tylko to, że po 70 r. nauczyciele rabiniczni, „mędrcy Izraela”, stopniowo zyskiwali miano przywódców ludu. Ci, którzy zgromadzili się w Jamnii na wybrzeżu palestyńskim, uznani zostali przez władze rzymskie za rzeczników spraw żydowskich. Od około 90 do 110 r. Gamaliel II, syn i wnuk sławnych interpretatorów Prawa, przewodniczył „zgrupowaniu” w Jamni. Pisma chrześcijańskie pochodzące z tego okresu, gdy mówią o judaizmie, będą pod wzrastającym wpływem kształtującego się judaizmu rabinicznego. W niektórych sektorach konflikt między przywódcami Synagogi a uczniami Jezusa był ostry. Widać to we wzmiance o wydaleniu z synagogi każdego, „kto wyznałby, że Jezus jest Chrystusem” (J 9,22) i, jako odpowiedź, w silnej polemice anty-faryzejskiej Mt 23, jak również w odniesieniu, dokonanym z zewnątrz, do „*ich* synagog”, określanych jako miejsca, w których biczowano uczniów Jezusa (Mt 10,17). Często mówi się o *Birkat ha-minim*, „błogosławieństwie” synagogalnym (w rzeczywistości: przekleństwie) przeciwko odstępcom. Jego datacja na rok 85 jest niepewna, zaś domniemanie, że był to powszechny dekret żydowski przeciw chrześcijanom jest niemal na pewno błędem. Jednak nie można poważnie poddawać w wątpliwość, że poczynając od różnych dat, w zależności od miejsca, lokalne synagogi nie tolerowały już obecności chrześcijan, których poddawano udrekom, mogącym nawet doprowadzić do wydania wyroku śmierci (J 16,2)³⁰⁸.

Stopniowo, prawdopodobnie od początku II w., formuła „błogosławieństwa” piętnująca heretyków lub różnego rodzaju odstępców pojmowana była jako wyłączenie chrześcijan, a o wiele później, jako mająca tylko ich na myśli. Pod koniec II w. wszędzie były wytyczone linie ścisłego podziału między Żydami, którzy nie wierzyli w Jezusa, a chrześcijanami. Jednak teksty takie jak 1 Tes 2,14 i Rz 9-11 wskazują, że podział ten był jasno dostrzegalny nawet jeszcze przed tą epoką.

³⁰⁸ W II w. opowiadanie o męczeństwie Polikarpa świadczy o „zwyczajowej” gorliwości Żydów w Smyrnie w podejmowaniu współpracy w skazywaniu na śmierć chrześcijan. „Martyrium S. Polycarpi”. XIII,1.

B. Żydzi w Ewangeliach i w Dziejach Apostolskich

70. Ewangelie i Dzieje Apostolskie zasadniczo bardzo pozytywnie piszą na temat Żydów, uznają bowiem naród żydowski za wybrany przez Boga lud, by realizował on Jego plan zbawienia. Ten Boży wybór znajduje swe najwyższe potwierdzenie w osobie Jezusa, syna matki Żydówki, zrodzonego, by być zbawcą swego ludu i który dobrze wypełnił swe posłannictwo, zwiastując swemu ludowi dobrą nowinę i realizując dzieło uzdrawiania i uwalniania, osiągające swe apogeum w Jego Męce i zmartwychwstaniu. Przyłączenie się do Jezusa w czasie jego publicznej działalności i po Jego zmartwychwstaniu wielkiej liczby Żydów potwierdza tę perspektywę, podobnie jak wybór przez Jezusa dwunastu Żydów, aby uczestniczyli w Jego posłannictwie i kontynuowali Jego dzieło.

Dobra Nowina przyjęta na początku pozytywnie przez wielu Żydów spotkała się z opozycją przywódców, za którymi ostatecznie poszła olbrzymia większość narodu. Wynikła stąd między wspólnotami żydowskimi i chrześcijańskimi sytuacja konfliktowa, która oczywiście musiała pozostawić ślad na redakcji Ewangelii i Dziejów Apostolskich.

1. Ewangelia według Mateusza

Stosunki między pierwszą ewangelią a światem żydowskim są wyjątkowo bliskie. Wiele szczegółów wskazuje tu na wielką znajomość Pism, tradycji i mentalności środowiska żydowskiego. Mateusz bardziej od Marka i Łukasza akcentuje żydowskie pochodzenie Jezusa. Jego genealogia przedstawia Jezusa jako „syna Dawida, syna Abrahama” (Mt 1,1), i nie wychodzi poza tę genealogię. Podkreślone zostało znaczenie imienia Jezus: Dziecko Maryi będzie miało to imię, „ponieważ On zbawi *swój lud* od jego grzechów” (1,21). Posłannictwo Jezusa w czasie Jego publicznej działalności ogranicza się „do owiec utraconych z domu Izraela” (15,24) i wyznacza te same granice pierwszej misji Dwunastu (10,5-6). Mateusz, bardziej od innych ewangelistów zauważa, że wydarzenia z życia Jezusa miały

miejsce dlatego, „aby wypełniło się to, co zostało powiedziane przez proroków” (2,23). Sam Jezus precyzuje, że nie przyszedł, aby znieść Prawo, ale żeby wypełnić je (5,17).

Jasnym jest jednak, że wspólnoty chrześcijańskie zdystansowały się od wspólnot żydowskich, które nie uwierzyły w Chrystusa Jezusa. Znamienny szczegół: Mateusz nie mówi, że Jezus nauczał „w synagogach”, ale mówi: „w *ich* synagogach” (4,23; 9,35; 13,54), zaznaczając w ten sposób owo oddzielenie. Mateusz ukazuje dwie z trzech partii żydowskich opisanych przez historyka Józefa: faryzeuszy i saduceuszy, ale zawsze w kontekście opozycji do Jezusa. To samo należy powiedzieć o pisarzach³⁰⁹ często łączonych z faryzeuszami. Inny znamieny fakt. Właśnie w pierwszej zapowiedzi męki (16,21) trzy ugrupowania Sanhedrynu „starsi, arcykapłani i pisarze” pojawiają się razem po raz pierwszy w ewangelii. A zatem również i oni ustawieni są w opozycji do Jezusa i to radykalnej.

Jezus przy różnych okazjach przeciwstawia się opozycji pisarzy i faryzeuszów i odpowiada, jako ostatni, pełną mocy kontrofensywą (23,2-7. 13-36), w której sześciokrotnie pojawia się inwektywa „pisarze i faryzeusze obłudnicy”. Oczywiście ta prezentacja odzwierciedla po części sytuację wspólnoty Mateusza. Ewangelia redagowana była w kontekście dwóch grup, żyjących w ścisłym kontakcie jedna z drugą: grupa judeochrześcijan, przekonanych, że należą do autentycznego judaizmu i grupa Żydów, którzy nie uwierzyli w Chrystusa Jezusa i uważani byli przez chrześcijan za niewiernych swemu żydowskiemu powołaniu z powodu posłuszeństwa ślepych lub obłudnych przywódcom.

Należy przede wszystkim zauważyć, że spór Mateusza nie dotyczy Żydów branych jako ogół. Jedynie mówi się o nich w wyrażeniu „król żydowski”, zastosowanym do Jezusa (2,2; 27,11.29.37) i w zupełnie drugorzędnym zdaniu ostatniego rozdziału (28,15). Spór jest zatem raczej wewnętrzną sprawą między dwiema grupami należącymi do judaizmu. Z drugiej

³⁰⁹ Ta uwaga dotyczy liczby mnogiej a nie liczby pojedynczej z 8,19 i 13, 52.

strony dotyczy on jedynie przywódców. Podczas gdy w przepowiedni Izajasza cała winnica otrzymuje napomnienie (Iz 5,1-7), to w przypowieści Mateusza oskarżenia są jedynie przewrotni rolnicy (Mt 21,33-41). Inwektywy i oskarżenia skierowane przeciwko pisarzom i faryzeuszom są analogiczne do tych, które znajdują się u proroków i odpowiadają rodzajowi literackiemu danej epoki używanemu zarówno w środowiskach żydowskich (np. w Qumran), jak również w środowisku hellenistycznym. Zresztą mają one, podobnie jak u proroków aspekt nawoływania do nawrócenia. Odczytywane we wspólnocie chrześcijańskiej przestrzegają samych chrześcijan przed postawami niezgodnymi z Ewangelią (23,8-12).

Poza tym na antyfaryzejską kaśliwość w Mt 23 trzeba patrzeć w kontekście mowy apokaliptycznej Mt 24-25. Język apokaliptyczny używany był w czasach prześladowania celem wzmocnienia zdolności oporu prześladowanej mniejszości i pokrzepienia jej nadziei w wyzwolenczą Bożą interwencję. Siła polemiki widziana z tej perspektywy wzbudza mniejsze emocje.

Mimo to trzeba przyznać, że Mateusz nie zawsze ogranicza swą polemikę do klasy rządzącej. Po diatrybie Mt 23 przeciw pisarzom i faryzeuszom następuje apostrofa skierowana do Jeruzolimy. Całe miasto oskarżone jest „o zabicie proroków” i o „ukamienowanie tych, którzy zostali do niego posłani” (23,37) i to właśnie miastu zapowiedziana jest kara (23,38). Z jego wspaniałej Świątyni „nie zostanie kamień na kamieniu” (24,2). Mamy tutaj paralelną sytuację, która była w czasach Jeremiasza (Jr 7; 26). Prorok zapowiadał zburzenie Świątyni i ruinę miasta (26,6.11). Jeruzolima miała stać się „przekleństwem dla wszystkich narodów ziemi” (26,6), dokładnym przeciwieństwem błogosławieństwa obiecanego Abrahamowi i jego potomstwu (Rdz 12,3; 22,18).

71. Gdy redagowano tę Ewangelię, większa część narodu żydowskiego poszła za swymi przywódcami nie przyjmując wiary w Chrystusa Jezusa. Judeochrześcijanie stanowili mniejszość. Ewangelista więc przewidywał, że groźby Jezusa już wkrótce się spełnią. Nie dotyczyły one Żydów jako Żydów, ale jedynie tych, którzy solidaryzowa-

li się z przywódcami nieposłusznymi Bogu. Mateusz wyraża tę solidarność w swoim opisie męki przytaczając, że za namową arcykapłanów i starszych „tłumy” domagały się od Piłata ukrzyżowania Jezusa (Mt 27,20-23). Kiedy gubernator rzymski chciał uchylić się od odpowiedzialności za skazanie Jezusa na śmierć, „cały lud” obecny wziął tę odpowiedzialność na siebie (27,24-25). Zająć ze strony ludu takiego stanowiska niewątpliwie wyrażało przekonanie, że Jezus zasługiwał na śmierć, lecz w oczach ewangelisty tego rodzaju przekonania nie można było usprawiedliwić: Krew Jezusa była „krwią niewinnego” (27,4), co uznał nawet Judasz. Jezus mógł zastosować do siebie słowa Jeremiasza: „Wiedźcie jednak dobrze, że jeżeli mnie zabijecie, krew niewinnego spadnie na was, na to miasto i na jego mieszkańców” (Jr 26,15). Z perspektywy Starego Testamentu grzechy przywódców nieuchronnie powodują straszliwe konsekwencje dla całej wspólnoty. Jeśli redakcja Ewangelii została ukończona po roku 70 n.e., to ewangelista wiedział, że tak jak przepowiednie Jeremiasza, również przepowiednia Jezusa została spełniona. Jednak w jej urzeczywistnieniu nie mógł widzieć punktu końcowego, ponieważ całe Pismo poświadcza, że Bóg po ukaraniu zawsze otwiera perspektywy pozytywne³¹⁰. Właśnie w niej zamyka się przemówienie Mt 23. Nastanie dzień, kiedy Jeruzolima powie: „Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie” (23,39). Sama męka Jezusa otwiera jak najbardziej pozytywną perspektywę, ponieważ Jezus „ze swej niewinnej krwi”, zbrodniczo przelanej, uczynił „krew Przymierza”, „przelaną na przebaczenie grzechów” (26,28).

Wydaje się, że w epoce kompozycji Ewangelii większa część narodu żydowskiego solidaryzowała się ze swymi przywódcami odmawiając wiary w Jezusa, jak na to wskazuje krzyk ludu w opowiadaniu o Męce (27,25) oraz zakończenie przypowieści o przewrotnych rolnikach. W istocie po przepowiedni skierowanej do nich: „Królestwo Boże zostanie wam odebrane” Jezus nie dorzuca, że Królestwo zostanie

³¹⁰ Iz 8,23-9,6; Jr 31-32; Ez 36,16-38.

dane „innym narodom”, ale mówi, że zostanie ono dane „narodowi, który wyda owoce” (21,43). Określenie „naród” pośrednio jest przeciwstawne wyrażeniu „naród Izraela”. Oczywiście sugeruje, że duża część jego obywateli nie będzie pochodzenia żydowskiego. Jednak nie wyklucza się w nim obecności Żydów, ponieważ cała ewangelia pozwala zrozumieć, że ten „naród” będzie ustanowiony pod władzą Dwunastu, a w sposób szczególny Piotra (16,18), a Dwunastu to przecież Żydzi. Razem z nimi i innymi Żydami „wielu przyjdzie ze Wschodu i Zachodu i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w Królestwie niebieskim, a synowie królestwa zostaną wyrzuceni na zewnątrz” (8,11-12). To uniwersalistyczne otwarcie znajduje swe ostateczne potwierdzenie w zakończeniu Ewangelii, ponieważ zmartwychwstały Jezus nakazuje w nim „jednastu uczniom” iść i nauczać „wszystkie narody” (28,19). Jednak zakończenie to potwierdza jednocześnie powołanie Izraela, ponieważ Jezus jest synem Izraela i na Nim spełnia się prorocstwo Daniela dotyczące roli Izraela w historii. Słowa Zmartwychwstałego: „Cała władza została mi dana na niebie i na ziemi”³¹¹ precyzują w jakim sensie należy odtąd rozumieć tę uniwersalistyczną wizję Daniela i innych proroków.

Wnioski. Ewangelia Mateusza, bardziej niż inne ewangelie synoptyczne, jest ewangelią wypełnienia się – Jezus nie przyszedł znieść, ale wypełnić – a zatem kładzie nacisk na aspekt ciągłości ze Starym Testamentem, podstawowy dla pojęcia wypełnienia się. Właśnie ten aspekt pozwala zadzierzgnąć braterskie więzi między chrześcijanami a Żydami. Z drugiej jednak strony Ewangelia Mateusza odzwierciedla sytuację napięcia, a nawet opozycji pomiędzy dwiema wspólnotami. Jezus przewiduje, że jego uczniowie będą biczowani w synagogach i przepędzani z miasta do miasta (23,34). Mateuszowi zatem leży na sercu troska o obronę chrześcijan. Kiedy sytuacja radykalnie się zmieniła, polemika Mateusza nie musi już wkraczać w relacje

³¹¹ Mt 28,18; por. Dn 7,14.18.27.

między chrześcijanami i Żydami i aspekt ciągłości może i musi przeważać. To samo należy powiedzieć o przepowiedni zburzenia Jerozolimy i Świątyni. Zburzenie to jest wydarzeniem z przeszłości, które odtąd powinno jedynie wzbudzać głębokie współczucie. Chrześcijanie absolutnie nie powinni obarczać odpowiedzialnością za to następnych pokoleń narodu żydowskiego, powinni zaś pamiętać o tym, że Bóg po zesłaniu kary zawsze otwiera nowe, pozytywne perspektywy.

2. Ewangelia według Marka

72. Ewangelia Marka jest orędziem zbawienia, które nie precyzuje swoich adresatów. Epilog, który został do niej dodany, odważnie kieruje ją do „całego stworzenia”, „całego świata” (16,15), co odpowiada otwarciu się na wszystkich ludzi. Marek, sam będąc Żydem, nie ocenia Żydów jako ogółu. Negatywną opinię proroka Izajasza (Iz 29,13) Marek stosuje jedynie do faryzeuszy i pisarzy (Mk 7,5-7). W jego Ewangelii poza tytułem „król Żydów” zastosowanym pięć razy do Jezusa w czasie opisu Męki³¹², nazwa „Żydzi” pojawia się tylko jeden raz w wyjaśnieniu żydowskich zwyczajów (7,3) skierowanemu w sposób oczywisty do czytelników nieżydowskich. Wyjaśnienie to pochodzi z epizodu, w którym Jezus krytykuje skrajne przywiązanie faryzeuszy do „tradycji starszych” przy jednoczesnym zaniedbaniu „przykazania Bożego” (7,8). Marek wymienia „Izraela” tylko dwa razy³¹³. Podobnie jest z nazwą „lud”³¹⁴. Natomiast bardzo często wymienia „tłum” składający się oczywiście głównie z Żydów. Ów tłum jest bardzo przychylny Jezusowi³¹⁵ z wyjątkiem epizodu o Męce, gdzie arcykapłani namówili go, by upomnieć się o uwolnienie Barabasa (15,11).

Marek krytycznie ocenia przede wszystkim postawę władz religijnych i politycznych. Osąd ten, w swej istocie,

³¹² Mk 15,2.9.12.18.26.

³¹³ Mk 12,29; 15,32.

³¹⁴ Mk 7,6; 14,2.

³¹⁵ Mk 11,18; 12,12; 14,2.

pragnie ukazać ich brak otwarcia się na zbawczą misję Jezusa: pisarze oskarżają Jezusa o bluźnierstwo, kiedy sprawuje on swą władzę odpuszczania grzechów (2,7-10). Nie akceptują tego, że Jezus „jada z celnikami i grzesznikami” (2,15-16); twierdzą, że jest opętany przez demona (3,22). Jezus stale musi stawiać czoło ich sprzeciwom oraz opozycji faryzeuszów³¹⁶.

Rzadsze nagany spotykają władze polityczne: Herod za zabójstwo Jana Chrzciciela (6,17-28) i za swój „kwas” związany z kwasem faryzeuszy (8,15), sanhedryn żydowski, władze polityczno-religijne (14,55; 15,1) i Piłat (15,15) za ich rolę w Męce.

W *opowiadaniu o Męce* drugi ewangelista stara się odpowiedzieć na dwa pytania: przez kogo został skazany Jezus i dlaczego został skazany na śmierć? Najpierw daje ogólną odpowiedź, ukazującą wydarzenia w Bożym świetle. To wszystko się stało, „aby wypełniło się Pismo” (14,49). Następnie ukazuje rolę władz żydowskich i rolę rzymskiego gubernatora.

Aresztowanie Jezusa dokonane zostało na rozkaz trzech ugrupowań wchodzących w skład sanhedrynu: „arcykapłanów, pisarzy i starszych” (14,43). Było ono zakończeniem długiego procesu, przygotowanego u Mk 3,6. Tam jednak występują inni bohaterowie: faryzeusze połączyli się ze zwolennikami Heroda, by spiskować przeciw Jezusowi. Znamienny fakt: właśnie w pierwszej zapowiedzi Męki „starsi, arcykapłani i pisarze” pojawiają się po raz pierwszy razem (8,31). W 11,18 „arcykapłani i pisarze” naradzają się, jak zgładzić Jezusa. Te trzy kategorie występują w 11,27, by przesłuchać Jezusa. Jezus opowiada im przypowieść o przewrotnych rolnikach. Reagują na to „staraniem o pochwylenie go” (12,12). W 14,1 zamiarem ich jest pojmanie Jezusa, by „skazać go na śmierć”. Odpowiednią okazję daje im zdrada Judasza (14,10-11). Aresztowanie, następnie skazanie na śmierć są zatem dziełem warstwy kierowniczej narodu żydowskiego tej epoki. Postawie przywódców Marek regularnie przeciwstawia postawę „tłumu”

lub „ludu”, który sprzyja Jezusowi. Ewangelista trzykrotnie³¹⁷ zauważa, że władze pohamowały się w swych zbrodniczych zamiarach z obawy przed reakcją ludu. Jednak pod koniec procesu przed Piłatem arcykapłani zdołali podburzyć obecny tam tłum i sprawić, że opowiedział się on za Barabaszem (15,11), a zatem przeciwko Jezusowi (15,13). Kończącą decyzją Piłata, który nie potrafił opanować tłumy, jest „zadowolenie go”, a to dla Jezusa oznaczało ukrzyżowanie (15,15). Oczywiście tego przypadkowego tłumy nie można utożsamiać z narodem żydowskim tamtych czasów, a tym bardziej z narodem żydowskim wszystkich czasów. Trzeba raczej powiedzieć, że reprezentował on świat grzechu, którego my sami jesteśmy częścią (Mk 14,41).

Marek obwinia Sanhedryn za to, że „skazał” Jezusa (10,33; 14,64). O Piłacie nie mówi, że to on wydał wyrok skazujący na Jezusa, ale że nie mając przeciwko Niemu żadnego motywu oskarżenia (15,14) wydał Go na mękę (15,15), co tym bardziej obarcza Piłata winą. Motywem skazania przez sanhedryn było to, że Jezus, w swojej odpowiedzi, twierdzącej i szczegółowej, danej arcykapłanowi na pytanie, czy jest „Chrystusem, synem Błogosławionego” wypowiedział „bluźnierstwo” (14,61-64). Marek wskazuje w ten sposób na najbardziej dramatyczny punkt zerwania pomiędzy władzami żydowskimi, a osobą Chrystusa, punkt, który nadal będzie bardzo poważnym momentem niezgody między judaizmem a chrześcijaństwem. Dla chrześcijan odpowiedź Jezusa nie jest bluźnierstwem, ale czystą prawdą, którą ukazało Jego zmartwychwstanie. W oczach ogółu Żydów chrześcijanie mylą się twierdząc, że Chrystus jest Synem Bożym w znaczeniu, które zawiera w sobie poważną obrazę Boga. Ta podstawowa różnica, jakkolwiek by była bolesna, nie powinna rodzić wzajemnej wrogości, ani puszczać w niepamięć istnienie bogatego wspólnego dziedzictwa łącznie z wiarą w jedynego Boga.

Wnioski. Błędnie interpretuje ewangelię Marka ten, kto chciałby twierdzić, że przypisuje on narodowi żydowskiemu odpowiedzialność za śmierć Jezusa. Ten rodzaj inter-

³¹⁶ Zob. również Mk 8,11-12.15; 10,2-12; 11,27-33.

³¹⁷ Mk 11,18; 12,12; 14,2.

pretacji, który miał straszliwe skutki w ciągu historii w żaden sposób nie odpowiada perspektywie ewangelisty, który, jak powiedzieliśmy, przeciwstawia wielokrotnie postawę ludu lub tłumów postawie władz wrogich Jezusowi. Z drugiej strony zapomina się, że uczniowie Jezusa należeli również do narodu żydowskiego. Chodzi więc o niedozwolone przeniesienie odpowiedzialności, jakie tak często występuje w historii ludzkiej³¹⁸.

Raczej należy pamiętać, że Męka Jezusa stanowi część tajemniczego planu Bożego, planu zbawienia, ponieważ Jezus przyszedł, „żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (10,45) i uczynił ze swojej przelanej krwi „krew przymierza” (14,24).

3. Ewangelia według Łukasza i Dzieje Apostolskie

73. Ewangelia Łukasza i Dzieje Apostolskie, zaadresowane do „dostojnego Teofila” celem uzupełnienia jego chrześcijańskiej nauki (Łk 1,3-4; Dz 1,1) są pismami bardzo otwartymi na uniwersalizm a jednocześnie bardzo sprzyjają Izraelowi.

Nazwy: „Izrael”, „Żydzi”, „lud”

Od razu widać, że pogląd na „Izrael” w ewangelii dzieciństwa, gdzie nazwa ta pojawia się 7 razy, jest bardzo pozytywny. W pozostałej części ewangelii nazwa ta pojawia się tylko pięć razy, w bardziej krytycznych kontekstach. Nazwa „Żydzi” pojawia się tylko pięć razy, przy czym trzy razy w tytule „król żydowski” przypisanym Jezusowi w opisie Męki. Bardziej znamienne jest użycie słowa „lud”, które występuje trzydzieści sześć razy w Ewangelii (u Marka tylko dwa razy) i występuje tu ono systematycznie w dobrym świetle, nawet pod koniec Męki³¹⁹.

³¹⁸ Ta tendencja nadal się utrzymuje: odpowiedzialność nazistów została rozciągnięta na wszystkich Niemców, odpowiedzialność niektórych lobby zachodnich na wszystkich Europejczyków, odpowiedzialność niektórych „bez papierów” na wszystkich Afrykanów.

³¹⁹ Łukasz zauważa, że „duża liczba ludu” szła za Jezusem (23,27); była tam spora część kobiet. „które biły się w piersi i płakały nad nim”

W Dziejach Apostolskich perspektywa odejścia jest pozytywna, ponieważ apostołowie zwiastują zmartwychwstanie Chrystusa i przebaczenie grzechów „całemu domowi Izraela” (2,36) i doprowadzają do wielu nawróceń (2,41; 4,4). Nazwa Izrael pojawia się czternaście razy w pierwszej części Dziejów (Dz 1,6-13,24) i piętnasty raz pod koniec księgi (28,20). O wiele częściej, bo czterdzieści osiem razy występuje słowo „lud”. W pierwszym okresie ten „lud” był bardzo przyjaźnie nastawiony do społeczności chrześcijańskiej (2,47; 5,26), ale potem poszedł za przykładem swoich przywódców i przyjął wrogą postawę (12,4.11) do tego stopnia, że usiłowano Pawła zgładzić (21,30-31). Ten zaś stwierdza: „nie uczyniłem nic przeciwko narodowi” (28,17). Ta sama ewolucja odzwierciedla się w niezwykle częstym użyciu nazwy „Żydzi” (79 razy). Żydzi, do których Piotr się zwraca w dniu Zielonych Świąt (2,5), nazywając ich z szacunkiem tym imieniem (2,14), powołani są do wiary w Chrystusa zmartwychwstałego i wielka ich liczba przyjmuje ją. Początkowo są oni wyłącznymi adresatami Słowa (11,19). Jednak bardzo wcześnie, zwłaszcza od męczeństwa Szczepana zamieniają się w prześladowców. Wyrok śmierci, który wydał Herod Antypas na Jakuba usatysfakcjonował ich (12,2-3), „oczekiwali” też, by taki sam los spotkał Piotra (12,11). Paweł przed nawróceniem był zagorzałym prześladowcą (8,3; por. Ga 1,13). Później z prześladowcy stał się prześladowanym: już w Damaszku „Żydzi postanowili go zgładzić” (9,23). To samo potem będzie w Jerozolimie (9,29). Tym niemniej Paweł nadal głosi Chrystusa „w synagogach żydowskich” (13,5; 14,1) i „doprowadza do wiary liczną rzeszę Żydów i Greków” (14,1), ale sukces ten powoduje wrogie reakcje „Żydów, którzy nie uwierzyli” (14,2). To samo postępowanie często powtarza się w różnych wariantach aż do aresztowania Pawła w Jerozolimie spowodowanego przez

(ibid.). Po ukrzyżowaniu „lud stał i patrzył” (23,35); ta kontemplacja przygotowywała go do nawrócenia. Pod koniec „wszystkie te tłumy, które zbiegły się na to widowisko, gdy zobaczyły, co się działo, powracały bijąc się w piersi” (23,48).

„Żydów z prowincji Azji” (21,27). Tym nie mniej Paweł z dumą głosi: „Jestem Żydem” (22,3). Doznaje wrogości ze strony Żydów, nie będąc sam wobec nich wrogiem.

Tekst ewangeliczny

74. Ewangelia dzieciństwa stwarza niebywale przyjazną atmosferę wobec żydowskiego narodu. Zapowiedzi niezwykłych narodzin przedstawiają „Izraela” (1,68), jak również „Jerozolimę” (2,38), jako adresatów zbawienia dzięki wypełnieniu się ekonomii zakorzenionej w historii tego ludu. Wynika stąd „wielka radość dla całego narodu” (2,32). Te dobre nowiny zostały ochoczo przyjęte. Jednak w przyszłości przewidziana jest negatywna reakcja na dar Boży, gdyż Symeon przepowiada Maryi, że Jej Syn będzie „znakiem sprzeciwu” i przewiduje, że „upadek” poprzedzi „powstanie” (lub zmartwychwstanie) „wielu w Izraelu” (2,34). Otwiera w ten sposób głęboką perspektywę, w której Zbawiciel zmagają się z wrogimi Mu siłami. Rys uniwersalistyczny, oparty na tekście Deutero-Izajasza (42,6; 49,6) łączy „Światłość na oświecenie pogan” z „chwałą ludu Twego, Izraela” (2,32), co jest dobitnym dowodem na to, że uniwersalizm nie oznacza antyjudajizmu.

W dalszej części Ewangelii Łukasz podaje inną cechę uniwersalizmu: najpierw w odniesieniu do przepowiadania Jana Chrzciciela (3,6; por. Iz 40,5), a następnie poszerzając genealogię Jezusa aż do Adama (3,38). Tym niemniej pierwszy epizod publicznej działalności Jezusa, a mianowicie Jego przemówienie w Nazarecie (4,16-30) pokazuje, że uniwersalizm stanie się problemem. Jezus nawołuje w nim swych współmieszkańców, by wyzbyli się zaborczej postawy wobec Jego darów cudotwórcy i uznali, że dary te są również dla obcych (4,23-27). Reagują na to gwałtownym sprzeciwem: odrzuceniem i próbą zabójstwa (4,28-29). W ten sposób Łukasz z pewnym wyprzedzeniem wyjaśnia to, co będzie reakcją Żydów na sukcesy Pawła wśród pogan. Żydzi gwałtownie sprzeciwiają się przepowiadaniu, które zniweluje ich przywileje jako narodu wybranego³²⁰. Zamiast

³²⁰ Dz 13,44-45. 50; 14,2-6; 17,4-7.13; 18,5-6.

otworzyć się na uniwersalizm Deutero-Izajasza poszli za Baruchem, który im radził nie przekazywać swoich przywilejów obcym (Ba 4,3). Jednak inni Żydzi przeciwstawiają się tej pokusie i wielkodusznie podejmują służbę na rzecz ewangelizacji (Dz 18,24-26).

Łukasz przytacza tradycje ewangeliczne, które przedstawiają Jezusa zmagającego się z opozycją pisarzy i faryzeuszy (Łk 5,17-6,11). W 6,11 łagodzi jednak wrogość tych adwersarzy nie przypisując im początkowo, jak to jest u Mk 3,6, intencji zabójstwa. Polemiczne przemówienie u Łukasza przeciw faryzeuszom (11,42-44), rozszerzone później na „uczonych w Prawie” (11,46-52) jest znacznie krótsze, niż u Mateusza 23,2-39. Przypowieść o dobrym Samarytaninie odpowiada na kwestię uczonego w Prawie i uczy go uniwersalizmu miłości (Łk 10,29.36-37). Stawia ona w złym świetle żydowskiego kapłana i lewitego, proponując jako wzór Samarytanina (por. również 17,12-19). Przypowieści o miłosierdziu (15,4-32), adresowane do faryzeuszów i pisarzy również ich nakłaniają do otwarcia serca. Przypowieść o miłosiernym ojcu (15,11-32), która zachęca starszego syna do otwarcia swego serca marnotrawnemu synowi, bezpośrednio nie sugeruje, stosowanej niekiedy, aplikacji do relacji między Żydami a poganami (starszy syn reprezentowałby Żydów zachowujących Prawo, którzy byłiby mało skłonni do przyjęcia pogan uważanych za grzeszników). Jednak można sądzić, że szerszy kontekst dzieła Łukasza umożliwia taką aplikację, gdyż akcentuje on mocno uniwersalizm.

Bardzo znamienne cechy zawiera przypowieść o minach (19,11-27). Ukazuje pretendenta do królestwa, który spotyka się z wrogością swoich współobywateli. Chcąc otrzymać królewską władzę, musi udać się do dalekiego kraju. Po jego powrocie przeciwnicy zostają straceni. Ta przypowieść oraz przypowieść o przewrotnych rolnikach (20,9-19) jest pełnym naciskiem ostrzeżeniem, wypowiedzianym przez Jezusa, przeciwko przewidywanym konsekwencjom odrzucenia Jego osoby. Inne teksty Ewangelii Łukasza uzupełniają tę perspektywę i wyrażają ogromny ból, jaki odczuwał Jezus na myśl o tych tragicznych konsekwencjach: płacze nad losem Jero-

zolimy (19,41-44) i nie interesując się swoim własnym bolesnym losem, przejmując się nieszczęściem kobiet i dzieci tego miasta (23,28-31).

Łukaszowy opis Męki nie traktuje zbyt surowo władz żydowskich. Przy przesłuchiowaniu Jezusa przez „senat ludu, arcykapłanów i pisarzy” (22,66-71) Łukasz oszczędza Jezusowi konfrontacji z arcykapłanem, oskarżenia o bluźnierstwo i wyroku, co w konsekwencji pomniejsza niejako również winę przeciwników Jezusa. Oni zaś potem wysuwają przed Piłatem oskarżenia natury politycznej (23,2). Piłat trzykrotnie stwierdza, że Jezus jest niewinny (23,4.14.22); tym niemniej chce Mu „dać nauczkę” (23,16.22), to znaczy każe Go ubiczować i ostatecznie ustępuje wzrastającej presji tłumy (23,23-25), który składał się z „arcykapłanów, przywódców i ludu” (23,13). Skutkiem tego postawa „przywódców” pozostaje wroga (23,35), podczas gdy – jak to już zauważyliśmy – postawa ludu jest ponownie przyjaźnie nastawiona do Jezusa (23,27.35.48), jest taka, jaka była w czasie jego publicznej działalności. Jezus modli się za swoich oprawców, których wielkodusznie usprawiedliwia, „bo nie wiedzą co czynią” (23,34).

W imię *zmartwychwstałego* Jezusa, „nawrócenie i odpuśczenie grzechów” powinno „być głoszone wszystkim narodom” (24,47). Ten uniwersalizm nie ma żadnej konotacji polemicznej, ponieważ zdanie to precyzuje, że ową naukę powinno „się rozpocząć od Jerozolimy”. Odpowiada to wizji Symeona o zbawieniu mesjańskim, przygotowanym przez Boga jako „światłość na oświecenie pogan i chwałę Jego ludu Izraela” (2,30-32).

Dziedzictwo, które trzecia Ewangelia przekazuje księdze Dziejów Apostolskich, jest więc substancjalnie przyjazne narodowi żydowskiemu. Siły zła miały już swoją „godzinę”. „Arcykapłani, przywódcy straży Świątyni i starsi” byli ich narzędziami (22,52-53). Jednak nie odniosły zwycięstwa. Boży plan urzeczywistnił się zgodnie z Pismami (24,25-27.44-47) i on to właśnie jest miłosiernym planem zbawienia dla wszystkich.

Dzieje Apostolskie

75. Początek Dziejów Apostolskich przenosi apostołów Chrystusa z wąskiej perspektywy ustanowienia królestwa dla Izraela (Dz 1,6) do uniwersalistycznej: dawania świadectwa „aż po krańca świata” (1,8). Epizod Zielonych Świąt dość osobliwie, ale bardzo sympatycznie sytuuje Żydów w tej uniwersalistycznej perspektywie: „Przebywali wtedy w Jerozolimie pobożni Żydzi ze wszystkich narodów pod słońcem” (2,5). Żydzi są pierwszymi adresatami przepowiadania apostoelskiego; jednocześnie symbolizują oni uniwersalistyczne przeznaczenie Ewangelii. W ten sposób jeszcze raz Łukasz sugeruje, że judaizm i uniwersalizm nie tylko nie wykluczają się wzajemnie, ale są po to, by wspólnie iść w tym samym kierunku.

Przemówienia kerygmacyjne czy misyjne zapowiadają tajemnicę Jezusa, podkreślając silny kontrast pomiędzy ludzkim okrucieństwem, które skazało Jezusa na śmierć, a uwalniającą interwencją Boga, który wskrzesił go z martwych. Grzechem „Izraelitów” było „skazanie na śmierć Księcia życia” (3,15). Grzech ten, który jest głównie grzechem „przywódców ludu” (4,8-10) lub „sanhedrynu” (5,27.30) przypomniany jest jedynie po to, by uzasadnić apel o nawrócenie i wiarę. Zresztą Piotr łagodzi winę nie tylko „Izraelitów” lecz nawet ich „przywódców” mówiąc, że chodzi o grzech popełniony „z niewiedzy” (3,17). Tego rodzaju wyrozumiałość jest wzruszająca. Odpowiada ona nauczaniu i postawie Jezusa (Łk 6,36-37; 23,34).

Nie trzeba było jednak długo czekać, by przepowiadanie chrześcijańskie wzbudziło opór wśród władz żydowskich. Saduceusze przeciwni są temu, by apostołowie „głosili w osobie Jezusa zmartwychwstanie ciała” (Dz 4,2), bo oni w to nie wierzyli (Łk 20,27). Jeden z najbardziej wpływowych faryzeuszów, Gamaliel, przeciwnie, staje po stronie apostołów, uważając za rzecz możliwą, że ich działalność „pochodzi od Boga” (Dz 5,39). Wówczas opór na jakiś czas osłabł. Jednak został on podjęty ze strony synagog hellenistycznych, kiedy to Szczepan, sam będąc hellenistą działał „wielkie cuda i znaki wśród ludu” (6,8-15). Pod koniec swego przemówienia przed członkami Sanhe-

drynu Szczepan wypowiada przeciwko nim inwektywy proroków (7,51). Zostaje ukamienowany. Naśladując Jezusa Szczepan modli się do Pana, by „nie poczytano im tego grzechu” (7,60; por. Łk 23,34). „Wybuchło wówczas wielkie prześladowanie w Kościele jerozolimskim” (Dz 8,1). Jego zagorzałym uczestnikiem jest „Szaweł” (8,3; 9,13).

Po swym nawróceniu i w czasie wszystkich swoich misyjnych podróży, właśnie on – jak już powiedzieliśmy – spotykał się z opozycją swoich współziomków, spowodowaną sukcesem swego uniwersalistycznego przepowiadania. Fakt ten jest również szczególnie widoczny po jego aresztowaniu w Jerozolimie. Kiedy zabiera głos „w języku hebrajskim”, „większość ludu” (21,36) słucha go najpierw spokojnie (22,2), ale w momencie, kiedy powołuje się na swe posłannictwo „do pogan” burzy się ona gwałtownie przeciwko niemu i domaga się jego śmierci (22,21-22).

Epilog Dziejów Apostolskich jest zdumiewający, ale tym bardziej znamieny. Zaraz po swym przybyciu do Rzymu Paweł „zwołał przywódców żydowskich” (28,17). Była to jedyna w swoim rodzaju inicjatywa. Pragnie „przekonać ich o Jezusie na podstawie Prawa Mojżeszowego i Proroków” (28,23). Jednak w zamiarach jego nie były li tylko indywidualne nawrócenia, ale kolektywna decyzja, która miała objąć całą żydowską wspólnotę. Nie osiągnąwszy tego, przytacza pod ich adresem bardzo surowe słowa Izajasza o zatwardziałości „tego ludu” (28,25-27; Iz 6,9-10) i jako przeciwstawienie, zapowiada posłuszne przyjęcie przez pogan zbawienia danego przez Boga (28,28). W tym epilogu, który wzbudza niekończące się dyskusje, Łukasz pragnie w sposób widoczny odnotować niezaprzeczalny fakt, że mimo wszystko nie było kolektywnego przyłgnięcia narodu żydowskiego do Ewangelii Chrystusa. Łukasz chce jednocześnie odpowiedzieć na poważny zarzut, jaki można było wysunąć przeciwko wierze chrześcijańskiej dowodząc, że taka sytuacja była przewidziana przez Pisma.

Wnioski. Niewątpliwie w dziele Łukasza wyrażony został głęboki szacunek dla rzeczywistości żydowskiej, jako tej, która odgrywa pierwszoplanową rolę w Bożym planie zbawienia. Jednak w trakcie opowiadania pojawiają się

poważne napięcia. Wówczas Łukasz łagodzi tony polemiczne znajdujące się u innych synoptyków. Ale oczywiście nie może on – i nie chce – ukrywać faktu, że Jezusa spotkała radykalna opozycja ze strony władz swego ludu. Przepowiadanie apostolskie potem znalazło się w analogicznej sytuacji. Jeśli fakt powściągliwego relacjonowania oznak tej niezaprzeczalnej opozycji żydowskiej można nazwać antyjudajzmem, wówczas Łukasz mógłby być oskarżony o antyjudajzm. Jednak jest jasne, że taki pogląd należy odrzucić. Antyjudajzm polega raczej na przeklinaniu i nienawidzeniu prześladowców i całego ludu. Otóż przeciwnie. Orędzie ewangeliczne zachęca chrześcijan, by za przykładem Jezusa (23,34) i pierwszego męczennika chrześcijańskiego (Dz 7,60) błogosławili tych, którzy im złorzeczą, czynili dobrze tym, którzy ich nienawidzą i modlili się za tych, którzy ich źle traktują (Łk 6,27-28). Taka jest jedna z podstawowych lekcji dzieła Łukasza. Należy ubolewać, że w ciągu następnych wieków nie naśladowano go w tym wiernie.

4. Ewangelia według Jana

76. Czwarta Ewangelia zawiera jak najbardziej pozytywne zdanie na temat Żydów, które sam Jezus wypowiada w rozmowie z Samarytanką: „Zbawienie przychodzi od Żydów” (J 4,22)³²¹. Z drugiej strony na słowa arcykapłana Kajfasza, który uznał za „rzecz korzystną”, „aby jeden człowiek umarł za naród”, ewangelista uznaje wartość słów natchnionych przez Boga i podkreśla, że „Jezus musiał umrzeć za naród” precyzując następnie, że „nie tylko za naród, ale także, by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11,49-52). Ewangelista dowodzi, że doskonale zna judajzm, jego święta i Pisma. Bardzo wyraźnie uznaje wartość żydowskiego dziedzictwa: Abraham widział dzień Jezusa i cieszył się z niego (8,56); Prawo jest darem, które przyszło za pośrednictwem Mojżesza (1,17); „Pisma nie

³²¹ Zob. wyżej II.B.3.b., n° 32.

można odrzucić” (10,35); Jezus jest tym, „o którym pisał Mojżesz w Prawie i Prorocy” (1,45); jest „Żydem” (4,9) i „królem Izraela” (1,47), lub „królem żydowskim” (19,19-22). Nie ma żadnego poważnego argumentu, który pozwoliłby poddać w wątpliwość, że ewangelista był Żydem i że podstawowym kontekstem dla kompozycji Ewangelii były relacje z judaizmem.

Nazwa „Żydzi” pojawia się siedemdziesiąt jeden razy w Czwartej Ewangelii, zazwyczaj w liczbie mnogiej, 3 razy w liczbie pojedynczej (3,25; 4,9; 18,35). Aplikowana jest ona w sposób szczególny do „Jezusa” (4,9). Nazwa „Izraelita” pojawia się tylko raz; jest to tytuł honorowy (1,47). Pewna część Żydów jest pozytywnie nastawiona do Jezusa. Takim przykładem jest Nikodem, „przywódca Żydów” (3,1), który uważa, że Jezus jest nauczycielem przybyłym od Boga (3,2). Broni Go przed swymi kolegami faryzeuszami (7,50-51), a po Jego śmierci na krzyżu stara się o Jego pochówek (19,39). Na koniec „wielu przywódców” wierzyło w Jezusa, ale nie mieli odwagi zadeklarować się jako Jego uczniowie (12,42). Ewangelista przytacza dość często, że „wiele” osób wierzyło w Jezusa³²². Kontekst wskazuje, że wyjątkiem 4,39.41, że chodziło o Żydw; ewangelista czasami to precyzuje, ale rzadko (8,31; 11,45; 12,11).

Najczęściej jednak „Żydzi” są wrogo nastawieni do Jezusa. Ich opozycja rozpoczyna się od uzdrowienia paralityka dokonanego w dzień szabatu (5,16). Podwaja się po deklaracji, w której Jezus stwierdza, że jest „równy Bogu”; od tej pory starają się Go zabić (5,18). Później, podobnie jak arcykapłan z Mt 26,65 i Mk 14,64 z procesu Jezusa, oskarżą Go o „błuznierstwo” i będą chcieli Go odpowiednio ukarać: przez ukamienowanie (10,31-33). Słusznie zauważono, że duża część Czwartej Ewangelii antycypuje proces Jezusa, któremu umożliwiła swą własną obronę i oskarżenie swych oskarżycieli. Ci natomiast, bez większego uściślenia, często nazywani są „Żydami”, co spowodowało, że nazwa ta otrzymała niezyczliwy wydźwięk.

³²² J 2,23; 4,39.41; 7,31; 8,30-31; 10,42; 11,45; 12,11.42.

Jednak wcale nie chodzi tutaj o jakiś fundamentalny anty-judaizm, ponieważ – jak już wspomnieliśmy – Ewangelia uznaje, że „zbawienie bierze początek od Żydów” (4,22). Ten sposób mówienia odzwierciedla jedynie sytuację wyraźnej separacji między wspólnotami chrześcijańskimi a żydowskimi.

Najcięższym oskarżeniem wyrażonym przez Jezusa wobec „Żydów” jest to, że za ojca mają diabła (8,4); należy zauważyć, że nie jest ono zwrócone przeciwko Żydom jako Żydom, ale przeciwnie, jako tym, którzy tak naprawdę nie są Żydami, ponieważ żywią inspirowane przez diabła mordercze intencje (8,37), który jest „od samego początku mordercą” (8,44). Dotyczyło to zatem bardzo małej liczby Żydów żyjących w czasach Jezusa; chodzi paradoksalnie o „Żydw, którzy uwierzyli w Niego” (8,31). Oskarżając ich tak ostro, Czwarta Ewangelia przestrzegała innych Żydów przeciw pokusie podobnie morderczym myślom.

77. Starano się wyeliminować napięcie, jakie dzisiaj teksty Czwartej Ewangelii mogą wywołać między chrześcijanami a Żydami, proponując tłumaczenie „Judejczycy” zamiast „Żydzi”. Nie byłby to kontrast pomiędzy „Żydami” a uczniami Jezusa, ale pomiędzy mieszkańcami Judei przedstawionymi w postaci wrogów Jezusa, a mieszkańcami Galilei, którzy byli przychylni swemu prorokowi. Ewangelia niewątpliwie wzmiankuje o tym, że Judejczycy gardzili Galilejczykami (7,52), ale ewangelista nie ustanawia linii demarkacyjnej według granic geograficznych pomiędzy wiarą, a jej odmową i stosuje nazwę *hoi Joudaioi* również do Żydów z Galilei, którzy odrzucili naukę Jezusa (6,41.52).

Inna interpretacja nazwy „Żydzi” polega na utożsamieniu „Żydów” ze „światem”, w oparciu o stwierdzenia, które wyrażają między nimi związek (8,23) lub paralelizm³²³. Jednak grzeszny świat ma z pewnością większy zakres niż wspólnota żydowska wroga Jezusowi.

Zauważono też, że na wielu miejscach Ewangelii, gdzie mowa jest o „Żydach”, chodzi raczej o władze żydowskie

³²³ J 1,10.11; 15,18.25.

(arcykapłani, członkowie Sanhedrynu) lub czasem faryzeuszów. Porównanie tekstów 18,3 i 18,12 skłania do przyjęcia takiego znaczenia. Jan w opowiadaniu o Męce wielokrotnie wymienia „Żydów” tam, gdzie Ewangelie synoptyczne mówią o władzach żydowskich. Jednak uwaga ta ma zastosowanie jedynie do ograniczonej liczby tekstów i nie można korzystać z tego uściślenia w przekładzie Ewangelii nie narażając się na zarzut braku wierności tekstom. Są one echem sprzeciwu wobec wspólnot chrześcijańskich nie tylko ze strony władz żydowskich, ale dużej większości Żydów solidaryzujących się ze swoimi władzami (por. Dz 28,22). Z historycznego punktu widzenia można sądzić, że tylko mniejszość Żydów czasów Jezusa była do Niego wrogo nastawiona i że tylko mała liczba ponosi odpowiedzialność za wydanie Go władzom rzymskim; jeszcze mniejsza liczba pragnęła Jego śmierci, niewątpliwie z powodów religijnych, które wydawały się im imperatywem³²⁴. Jednak tym nielicznym udało się zorganizować powszechną manifestację na rzecz Barabasa, przeciw Jezusowi³²⁵, a to pozwoliło ewangelistom wykorzystać uogólniający termin, który potem stał się zwiastunem późniejszej ewolucji.

Rozdział między uczniami Jezusa a „Żydami” ujawnia się czasem w Ewangelii poprzez wydalanie z synagogi Żydów, którzy uwierzyli w Jezusa³²⁶. Możliwe, że akcję tę podjęto wobec Żydów pochodzących ze wspólnot Janowych, uznawanych przez innych Żydów za odszczepieńców żydowskiego narodu, gdyż sprzeniewierzyli się żydowskiemu monoteizmowi (co w rzeczywistości nie wchodziło w grę, ponieważ Jezus powiedział: „Ja i ojciec *jedno* jesteśmy” (10,30). W konsekwencji stawało się rzeczą normalną mówienie o „Żydach”, którzy zarezerwowali tę nazwę tylko dla siebie, przeciwstawiając się wierze chrześcijańskiej.

78. Wnioski. Publiczna działalność Jezusa wzbudziła rosnącą opozycję ze strony władz żydowskich, które

³²⁴ J 5,18; 10,33; 19,7.

³²⁵ J 18,38-40; 19,14-15.

³²⁶ J 9,22; 12,42; 16,2.

w końcu zdecydowały o wydaniu Jezusa władzom rzymskim na śmierć krzyżową. Jednak powstał z martwych, aby dać prawdziwe życie tym wszystkim, którzy uwierzyli w Niego. Czwarta Ewangelia przypomina te wydarzenia, odczytując je w świetle doświadczenia wspólnot Janowych, napotykających sprzeciw ze strony wspólnot żydowskich.

Czyny i wypowiedzi Jezusa dowodziły, że był On w bardzo ściślejszej, jedynej w swoim rodzaju, synowskiej relacji z Bogiem. Katecheza apostołowa stopniowo pogłębiła zrozumienie tej relacji. We wspólnotach Janowych mocno akcentowano relację pomiędzy Synem a Ojcem i stwierdzano Bóstwo Jezusa, który jest „Chrystusem, Synem Bożym” (20,31) w sensie transcendentnym. Nauka ta spowodowała sprzeciw przywódców synagog, za którymi poszedł ogół wspólnot żydowskich. Chrześcijanie zostali wyrzuceni z synagog (16,2) i tym samym narażeni na prześladowania ze strony władz rzymskich, ponieważ już nie cieszyli się przywilejami danymi Żydom.

Polemika narastała tak z jednej, jak i z drugiej strony. Żydzi oskarżali Jezusa, że jest grzesznikiem (9,24), bluźniercą (10,33) i opętany przez demona³²⁷. Ci, którzy uwierzyli w Niego uważani byli za ignorantów i wyklętych (7,49). Chrześcijanie oskarżali Żydów o brak posłuszeństwa Bożemu słowu (5,38), o opór na Bożą miłość (5,42), o szukanie próżnej chwały (5,44).

Chrześcijanie, nie mogąc już uczestniczyć w kultowym życiu Żydów, lepiej uświadomili sobie pełnię jaką otrzymali od Słowa, które stało się ciałem (1,16). Zmartwychwstały Jezus jest źródłem wody żywej (7,37-38), światłością świata (8,12), chlebem życia (6,35), nową Świątynią (2,19-22). Umilowawszy swoich aż do końca (13,1) dał im swe nowe przykazanie miłości (13,34). Trzeba zrobić wszystko, żeby rozpowszechniała się wiara w Niego, a przez wiarę życie (20,31). W Ewangelii aspekt polemiczny jest sprawą drugorzędną. Rzeczą niezwyklej wagi jest objawienie „Bożego daru” (4,10; 3,16) danego wszystkim w Jezusie Chrystusie, szczególnie tym, którzy Go „przebodli” (19,37).

³²⁷ J 7,20; 8,48.51; 10,20.

5. Wnioski

Ewangelie pokazują, że realizacja Bożego planu z konieczności niosła konfrontację ze złem, które należało wykorzenić z ludzkiego serca. Ta konfrontacja postawiła Jezusa w sytuacji zmagania z przywódcami swego ludu, jak to już dawniej miało miejsce u proroków. Już w Starym Testamencie naród żydowski jawił się w dwóch antyetycznych aspektach. Z jednej strony – jako naród powołany do doskonałego zjednoczenia z Bogiem, a z drugiej – jako naród grzeszny. W momencie Męki aspekt negatywny wydawał się przeważać nawet w postawie Dwunastu. Jednak zmartwychwstanie pokazało, że tak naprawdę miłość Boża odniosła zwycięstwo i uzyskała dla wszystkich przebaczenie grzechów i nowe życie.

C. Żydzi w Listach Pawła i innych pismach Nowego Testamentu

79. Świadectwo Listów Pawłowych zostanie zbadane zgodnie z powszechnie przyjętymi grupami: najpierw siedem listów, których autentyczność jest powszechnie przyjmowana (Rz, 1-2Kor, Ga, Flp, 1 Tes, Flm), później List do Efezjan i Kolosan a na końcu Listy Pasterskie (1-2Tym, Tt). Następnie zostaną zbadane: List do Hebrajczyków, Listy Piotra, Jakuba i Judy oraz Apokalipsa.

1. Żydzi w Listach Pawła, których autentyczność powszechnie się przyjmuje

Paweł ze swej strony nadal jest dumny ze swego żydowskiego pochodzenia (Rz 11,1). O czasach, które poprzedzały jego nawrócenie mówi: „W żarliwości o judaizm przewyższałem wielu moich rówieśników z mego narodu, byłem szczególnie wielkim zapaleńcem w zachowywaniu tradycji moich przodków” (Ga 1,14). Gdy został apostołem Chrystusa, a propos swych rywali dodaje jeszcze: „Hebrajczykami są? Ja także! Izraelitami są? Ja również! Potomstwem Abrahama? I ja!” (2Kor 11,22). Zdolny jest wszelako zrelatywizować wszystkie te korzyści i powie-

dzieć: „To wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę” (Flp 3,7).

Tym niemniej nadal myśli i rozumuje jak Żyd. Jego poglądy w sposób widoczny przepojone są żydowskimi ideami. W jego pismach nie tylko znajdują się, jak już wyżej powiedzieliśmy, stałe nawiązania do Starego Testamentu, lecz również wiele śladów żydowskiej tradycji. Poza tym Paweł często wykorzystuje rabiniczne techniki egzegezy i argumentacji (por. I.D.3, nr 14).

Pawłowe więzy z judaizmem widoczne są też w jego nauczaniu moralnym. Mimo, że sprzeciwia się roszczeniom obrońców Prawa, to sam posługuje się przykazaniem Prawa Kpł 19,18 („Będiesz miłował bliźniego swego jak siebie samego”), chcąc zawrzeć w nim całą moralność³²⁸. Ten sposób streszczania Prawa w jedno tylko przykazanie jest zresztą typowo żydowski, jak na to wskazuje znana anegdota o rabbich Hillelu i Szammaju, którzy żyli w czasach Jezusa³²⁹.

Jakie stanowisko zajął apostoł wobec Żydów? Zasadniczo pozytywne. Nazywa ich: „Moi bracia, moi rodacy według ciała” (Rz 9,3). Przekonany, że ewangelia Chrystusa jest „mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw Żyda” (Rz 1,16), pragnął przekazać im tę wiarę i niczego w tym względzie nie zaniedbał. Mógł powiedzieć: „Dla Żydów stałem się jak Żyd, aby pozyskać Żydów” (1Kor 9,20) i tak samo: „Dla tych co są pod Prawem, byłem jak ten, który jest pod Prawem – choć w rzeczywistości nie byłem pod Prawem – by pozyskać tych, co pozostawali pod Prawem”. (1Kor 9,20). Nawet w swej apostołowskiej pracy wśród pogan starał się być pośrednio użyteczny braciom ze swego narodu „w nadziei zbawienia niektórych z nich” (Rz 11,14). Dlatego liczył na odruch współzawodnictwa (11,11.14); widok wspaniałej duchowej płodności, jaką wiara w Chrystusa Jezusa dawała nawróconym poganom, wzbudzałyby u Żydów pragnienie, by nie dać się zdystan-

³²⁸ Ga 5,14; Rz 13,9.

³²⁹ Por. Talmud Babiloński, Traktat Szabat 31a.

sować, a to doprowadziłoby również ich do otwarcia się na tę wiarę.

Opór stawiany przez większość Żydów przepowiadaniu chrześcijańskiemu wzbudzał w sercu Pawła „wielki smutek i nieprzerwany ból” (Rz 9,2), a to dobrze ukazuje głębię jego uczucia wobec nich. Mówi, że jest gotów przyjąć za nich największą i najbardziej niemożliwą z ofiar. Samemu być „anatemą”, oddzielonym od Chrystusa (9,3). To uczucie i cierpienie skłania go do poszukiwania rozwiązania. W trzech długich rozdziałach (Rz 9-11) pogłębia w świetle Chrystusa i Pisma ten problem, lub raczej tajemnicę pozycji Izraela w planie Bożym i zatrzymuje swoją refleksję dopiero wtedy, gdy może postawić wniosek: „I w ten sposób cały Izrael będzie zbawiony” (Rz 11,26). Te trzy rozdziały Listu do Rzymian w całym Nowym Testamencie stanowią najbardziej pogłębioną refleksję na temat Żydów, którzy nie wierzą w Jezusa. Paweł w sposób najbardziej dojrzały wyraża tu swój pogląd.

Rozwiązanie, które proponuje, oparte jest na Piśmie, które w pewnych momentach obiecuje zbawienie jedynie dla „reszty” Izraela³³⁰. Na tym etapie historii zbawienia jest więc tylko „reszta” Izraelitów, którzy wierzą w Chrystusa Jezusa, ale stan ten nie jest ostateczny. Paweł zauważa, że odtąd sama obecność „reszty” dowodzi, że Bóg nie „odrzucał swego ludu” (11,1). Jest on nadal „święty”, to znaczy znajduje się w ścisłej relacji z Bogiem. Jest on święty, ponieważ pochodzi ze świętego korzenia swoich przodków i ponieważ jego „pierwociny” zostały poświęcone (11,16). Paweł nie precyzuje, czy przez „pierwociny” rozumie przodków Izraela, czy „resztę”, poświęconą przez wiarę i chrzest. Następnie wykorzystuje rolniczą metaforę rośliny mówiąc o niektórych gałęziach odciętych i o szczepieniu (11,17-24). Rozumie się, że niektóre odcięte gałęzie to Izraelici, którzy odrzucili Chrystusa Jezusa i, że szczepionkami są poganie, którzy stali się chrześcijanami. Tym – jak już zauważyli-

śmy – Paweł zaleca skromność: „To nie ty podtrzymujesz korzeń, ale korzeń ciebie” (11,18). Odciętym gałęziom otwiera pozytywną perspektywę: „Bóg ma moc wszczepić ich ponownie” (11,23); to będzie nawet łatwiejsze, niż w przypadku pogan, ponieważ chodzi o „ich własną oliwkę” (11,24). Ostatecznie Boży plan w stosunku do Izraela jest całkowicie pozytywny: Skoro „ich upadek przyniósł bogactwo światu”, to „o ileż więcej przyniesie ich zebranie się w całości” (11,12). Bóg zapewnił im przymierze miłosierdzia (11,27.31).

80. W latach poprzedzających napisanie Listu do Rzymian, Paweł, zanim spotkał się z zacieklą opozycją ze strony większości swych „rodaków według ciała”, okazjnie mocno reagował w swojej obronie. Na temat sprzeciwu Żydów Paweł pisze: „Od Żydów otrzymałem pięć razy czterdzieści uderzeń mniej jedno” (por. Pwt 25,3); zaraz potem zauważa, że musiał stawić czoło niebezpieczeństwu, które spotykały go tak ze strony jego rodaków jak i pogan (2Kor 11,24.26). Przypominając ten bolesny fakt Paweł nie podaje żadnego komentarza. Był gotów „mieć udział w cierpieniach Chrystusa” (Flp 3,10). Jednak to, co powodowało z jego strony bardzo żywą reakcję, to przeszkody stawiane przez Żydów jego apostołatowi wśród pogan. Widać to w tekście Pierwszego Listu do Tesaloniczan (2,14-16). Te wersy są tak przeciwne zwykłej postawie Pawła wobec Żydów, że starano się wykazać, iż nie pochodzą one od niego, lub złagodzić ich wymowę. Jednak jednomyślność rękopisów uniemożliwia ich wyłączenie, a ogólna treść zdania nie pozwala, jak to sugerowano, zawęzić oskarżenia do samych mieszkańców Judei. Ostatni wers budzi grozę: „Dosięgnie ich gniew ostateczny” (1 Tes 2,16). Ten wers karze myśleć o przepowiedniach Jeremiasza³³¹ i o zdaniu z 2Krn 36,16: „Wzmógł się gniew Pana na swój naród do tego stopnia, iż nie było już ocalenia”. Te przepowiednie i to zdanie zapowiadały katastrofę narodową 587 r. przed Chr.: oblężenie i zdobycie Jerozoli-

³³⁰ Rz 9,27-29 cytuje Iz 10,22-23; Oz 2,1LXX - Rz 11,4-5 cytuje 1Krl 19,18.

³³¹ Jr 7,16.20; 11,11.14; 15,1.

my, spalenie Świątyni, deportacja. Prawdopodobnie Paweł przewidywał narodową katastrofę o podobnych rozmiarach. Wypada tu zauważyć, że wydarzenia z 587 r. nie były punktem końcowym. Pan potem okazał litość nad swym ludem. Stąd wniosek, że straszne przewidywanie Pawła, które niestety się spełniło – nie wykluczało późniejszego pojednania.

W I Tes 2,14-16 mówiąc o cierpieniach, jakich doznają chrześcijanie ze strony rodaków z Tesalonik i Paweł przypomina, że kościoły Judei spotkał ten sam los ze strony Żydów i oskarża ich o serię zbrodni: „Zabili Pana Jezusa i proroków i nas także prześladowali”. Zdanie to przechodzi następnie z czasu przeszłego na teraźniejszy: „Nie podobają się oni Bogu i sprzeciwiają się wszystkim ludziom. Zabraniają nam przemawiać do pogan celem zbawienia ich”. Widać wyraźnie, że ten ostatni wyrzut jest w oczach Pawła najważniejszy i że stanowi podstawę dwóch negatywnych poprzedzających go ocen. Przeciwestawiając się chrześcijańskiemu głoszeniu skierowanemu do pogan, Żydzi „sprzeciwiają się wszystkim ludziom”³³² i „nie podobają się Bogu”. Również dlatego, że Żydzi czasów Pawła wszystkimi środkami protestują przeciwko chrześcijańskiemu przepowiadaniu, solidaryzują się z tymi ze swoich ojców, którzy zabijali proroków, i z tymi ze swoich braci, którzy domagali się śmierci Jezusa. Formuły Pawłowe pozornie mają charakter uogólniający i przypisują winę za śmierć Jezusa wszystkim Żydom bez wyjątku; antyjudyzm rozumie je w tym sensie. Ale gdy uwzględni się ich kontekst, dotyczą tylko tych Żydów, którzy przeciwstawiają się przepowiadaniu Ewangelii poganom, a zatem ich zbawieniu. Kiedy ustaje ten sprzeciw, ustaje również powód oskarżenia.

³³² Porzucenie bałwochwalstwa i pogarda wobec pogan wzbudzały silną niechęć przeciwko Żydom oskarżonym o to, że są ludem oddzielnym (Est 3,8), „w konflikcie we wszystkich punktach z każdym człowiekiem” (Est 3,13eLXX) i żyjących „głęboką niechęć wobec wszystkich innych ludzi” (Tacyt, *Historia*, 5.5). Punkt widzenia Pawła jest bardzo różny.

Inny polemiczny tekst znajduje się w Flp 3,2-3: „Strzeżcie się psów, strzeżcie się złych pracowników, strzeżcie się okaleczonych (*katatomē*); My bowiem jesteśmy prawdziwym ludem obrzezanym (*peritomē*)”. Kogo tutaj zwalczą apostoł? Tym niezbyt jasnym nakazom nie można nadać pewnej interpretacji, ale co najmniej można powiedzieć, że nie dotyczyły one Żydów. Według obiegowej opinii Paweł miałby na myśli żydujących chrześcijan, pragnących nałożyć obowiązek obrzezania chrześcijanom przybyłym z „pogaństwa”. Paweł zastosowałby do nich agresywnie pogardliwy termin „psy”, metaforę oznaczającą nieczystość rytualną, którą Żydzi posługiwali się niekiedy w stosunku do pogan (Mt 15,26) i deprecjonowałby obrzezanie ciała nazywając je ironicznie „okaleczeniem” (por. Ga 5,12), któremu przeciwstawiałby duchowe obrzezanie, jak to uczyniło już Powtórzone Prawo, które mówiło o obrzezaniu serca³³³. W tym przypadku chodziłoby o kontekst kontrowersji dotyczących żydowskich przepisów prawnych wewnątrz chrześcijańskich Kościołów, jak to ma miejsce w Liście do Galatów. Jednak prawdopodobnie lepiej jest odnieść się, jak to jest w przypadku Ap 22,15, do kontekstu pogańskiego, w jakim żyli mieszkańcy Filipi i wnioskować, że Paweł krytykuje tu zwyczaje pogańskie: perwersje seksualne, niemoralne czyny, kultyczne okaleczenia orgiastycznych kultów³³⁴.

81. Gdy chodzi o pokolenie Abrahama, Paweł rozróżnia – jak już powiedzieliśmy – między „dziećmi obietnicy na sposób Izaaka”, którzy są również dziećmi „według ducha” i dziećmi „według ciała”³³⁵. Nie wystarcza być „dziećmi według ciała”, żeby być „dziećmi Bożymi” (Rz 9,8), ponieważ istotnym warunkiem jest przyłgnięcie do Tego, którego „Bóg posłał [...], abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4,4-5).

³³³ Pwt 10,16; por. Jr 4,4; Rz 2,29.

³³⁴ Por. 1 Kor 6,9-11; Ef 4,17-19. W Pwt 23,19 „pies” oznacza męską prostytutkę; w Grecji suka była symbolem rozwiązłości. Gdy chodzi o kultyczne okaleczenia por. Kpł 21,5; 1 Krł 18,28; Iz 15,2; Oz 7,14.

³³⁵ Ga 4,28-29; Rz 9,8.

W innym kontekście apostoł nie czyni tego rozróżnienia, lecz mówi o Żydach w ogólności. Stwierdza wówczas, że cieszą się oni przywilejem depozytariuszy Bożego objawienia (Rz 3,1-2). Przywilej ten nie uwolnił ich jednak spod panowania grzechu (3,9-19), a więc z konieczności otrzymania usprawiedliwienia przez wiarę w Chrystusa, a nie przez zachowanie Prawa (3,20-22).

Kiedy rozważa sytuację Żydów, którzy nie przyłączyli się do Chrystusa, Paweł stara się wyrazić głęboki szacunek, jaki ma dla nich, wyliczając cudowne dary jakie otrzymali od Boga: „Są to Izraelici, do których należą przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice. Do nich należą praojcowie, z nich również jest Chrystus według ciała, który jest ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki. Amen.” (Rz 9,4-5)³³⁶. Pomimo braku czasowników nie można wcale wątpić, że Paweł chce mówić o aktualnym posiadaniu (por. 11,29), nawet jeśli w jego rozumieniu to posiadanie nie jest wystarczające, ponieważ odrzucili najważniejszy dar Boga, jego Syna, mimo, że pochodził On od nich według ciała. Paweł stwierdza, „że pałają żarliwością ku Bogu”, ale dorzuca: „nie opartą jednak na pełnym zrozumieniu. Albowiem nie chcąc uznać, że usprawiedliwienie pochodzi od Boga, i uparczywie trzymając się własnej drogi usprawiedliwienia, nie poddali się usprawiedliwieniu pochodzącemu od Boga” (10,2-3). Tym niemniej Bóg ich nie opuszcza. W swoim planie ma zamiar okazać miłosierdzie. „Zatwardziałość”, która dotyka „część” Izraela jest tylko prowizorycznym etapem, który czasowo jest użyteczny (11,25); potem nastanie zbawienie (11,26). Paweł streszcza tę sytuację w antytetycznym zdaniu, po którym następuje pozytywne stwierdzenie:

„Gdy chodzi o Ewangelię – są oni nieprzyjaciółmi Boga ze względu na wasze dobro; gdy jednak chodzi o wybranie,

³³⁶ Po grecku dla „którzy [mają]” jest dwa razy prosty dopełniacz, który wyraża posiadanie (dosłownie: „których [sa]”; na „których [jest pokolenie]” jest genetivus wprowadzony przez przedimek *ex*, który wyraża pochodzenie.

są oni – ze względu na przodków – przedmiotem miłości. Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (11,28-29).

Paweł patrzy na sytuację realistycznie. Między uczniami Chrystusa a Żydami, którzy w Niego nie uwierzyli, istnieje stosunek opozycji. Żydzi ci kontestują wiarę chrześcijańską; nie godzą się, że Jezus jest ich mesjaszem (*Chrystusem*) i Synem Bożym. Chrześcijanie nie mogą nie kontestować takiej postawy tych Żydów. Jednak właśnie na głębszej płaszczyźnie ten stosunek opozycji istnieje od teraz jako relacja miłości, i to właśnie ona jest ostateczna, ta druga zaś jest tylko czasową.

2. Żydzi w innych Listach

82. *List do Kolosan* tylko raz zawiera słowo „Żyd” w zdaniu, które mówi, że w nowym człowieku „nie ma Greka ani Żyda” i w którym natychmiast znajduje się paralelne wyrażenie: „obrzezanie i napletek”; tylko „Chrystus jest wszystkim i we wszystkich” (Kol 3,11). Zdanie to, które podejmuje naukę Ga 3,28 i Rz 10,12 odrzuca wszelki żydowski partykularyzm na podstawowej płaszczyźnie relacji z Chrystusem. Nie zawiera żadnej oceny Żydów jak i Greków.

Wartość obrzezania przed przyjściem Chrystusa potwierdzona jest pośrednio, gdy autor przypomina Kolosanom, że kiedyś byli „umarli na skutek [ich] występków i nieobrzezania [ich] ciała” (2,13). Jednak wartość obrzezania żydowskiego została przyćmiona przez „obrzezanie Chrystusa”, „obrzezanie nie z ręki ludzkiej, lecz obrzezanie [polegające] na wyzbyciu się ciała zmysłowego” (2,11); można rozpoznać tutaj aluzję do uczestnictwa chrześcijan w śmierci Chrystusa poprzez chrzest (por. Rz 6,3-6). Wynika stąd, że Żydzi, którzy nie wierzą w Chrystusa, znajdują się w niekorzystnej sytuacji religijnej, ale taki wniosek nie został tutaj wyrażony.

List do Efezjan nie wspomina ani razu słowa „Żyd”. Wzmiankuje jedynie jeden raz „napletek” i „obrzezanie” w zdaniu, które czyni aluzję do pogardy, jaką Żydzi mieli względem pogan. Ci ostatni byli „nazwani ‘napletkiem’

przez tak zwane 'obrzezanie'" (2,11). Z drugiej strony zgodnie z nauką Listu do Galatów i Rzymian, autor mówiąc w imieniu judeochrześcijan opisuje sytuację Żydów przed ich nawróceniem w terminologii negatywnej: zaliczeni byli do „synów nieposłuszeństwa”, w towarzystwie pogan (2,2-3), postępowanie ich podlegało „pragnieniom ciała”, byli więc „potomstwem z natury zasługującym na gniew, jak i wszyscy inni” (2,3). Jednak inny tekst Listu pośrednio daje odmienny obraz sytuacji Żydów, obraz pozytywny, opisując tym razem smutny los nie-Żydów, którzy byli „poza Chrystusem, obcy względem społeczności Izraela i bez udziału w przymierzach obietnicy, nie mający nadziei ani Boga na tym świecie” (2,12). W ten sposób przypomniano i dobitnie doceniono przywileje Żydów.

Głównym tematem Listu jest entuzjastyczne stwierdzenie, że te przywileje doprowadzone do pełni przez przyjście Chrystusa są odtąd dostępne poganom, którzy „mają także udział razem z Żydami w dobrach, które Bóg przeznaczył na dziedzictwo dla swojego ludu; są już członkami tego samego ciała i wreszcie do nich również odnoszą się obietnice, które Bóg zostawił nam w Jezusie Chrystusie” (3,6). Ukrzyżowanie Chrystusa pojęte jest jako wydarzenie, które zburzyło mur podziału ustanowiony przez Prawo między Żydami a poganami i które w ten sposób usunęło nienawiść (2,14). Perspektywa ta jest perspektywą doskonale harmonijnych stosunków. Chrystus jest pokojem między jednymi a drugimi w ten sposób, że z tych dwóch został stworzony jeden człowiek, i że zostali pojednani obaj z Bogiem w jednym ciele (2,15-16). List nie wspomina o tym, że większość Żydów sprzeciwiła się wierze chrześcijańskiej. Pozostajemy tu zatem w atmosferze pełnej pokoju.

Listy pasterskie poświęcone wewnętrznej organizacji wspólnoty chrześcijańskiej nie wymieniają Żydów. Mamy tam tylko jedną wzmiankę o „tych z obrzezania” (Tt 1,10), ale chodzi o judeochrześcijan należących do wspólnoty. Krytykowani są za to, że są bardziej, niż inni członkowie wspólnoty „krnąbrnymi, gadatliwymi i zwodzicielami”. Z drugiej strony sponuje się, że ostrzeżenie przed „generacjami bez końca”, które znajduje się w 1Tm 1,4 i Tt 3,9,

ma na myśli żydowskie spekulacje dotyczące osób Starego Testamentu, „mitów żydowskich” (Tt 1,14).

List do *Hebrajczyków* również nie wymienia nigdy „Żydów” ani zresztą Hebrajczyków! Jeden raz wzmiankuje „synów Izraela” ale to w odniesieniu do Wyjścia (Hbr 11,22) i dwa razy „lud Boży”³³⁷. Mówi o kapłanach żydowskich nazywając ich „tymi, którzy służą przybytkowi” (13,10) i wskazuje na dystans, który dzieli ich od kultu chrześcijańskiego. W sposób pozytywny przypomina związek Jezusa z „pokoleniem Abrahama” (2,16) i pokoleniem Judy (7,14). Autor dowodzi niewystarczalności instytucji Starego Testamentu, szczególnie jego ofiarniczego kultu, ale robi to zawsze w oparciu o sam Stary Testament, którego wartość, jako objawienie Boże, w pełni uznaje. W odniesieniu do Izraelitów poprzednich wieków, oceny autora nie są jednostronne, ale odpowiadają wiernie ocenom samego Starego Testamentu. Oznacza to, że z jednej strony cytując i komentując Ps 95,7-11 przypomina brak wiary pokolenia Wyjścia³³⁸, ale z drugiej barwnie maluje wspomniały fresk przykładów wiary dawanych na przestrzeni wieków przez Abrahama i jego pokolenie (11,8-38). Mówiąc o Męce Chrystusa List do Hebrajczyków ani raz nie mówi o odpowiedzialności władz żydowskich, ale po prostu stwierdza, że Jezus napotkał silny opór „ze strony grzeszników”³³⁹.

Ta sama uwaga dotyczy Pierwszego Listu Piotra, który przywołuje na pamięć Mękę Chrystusa mówiąc, że „Pan” został „odrzucony przez ludzi” (1P 2,4), bez dalszego precyzowania. List ten przypisuje chrześcijanom chwalebne tytuły narodu izraelskiego³⁴⁰, jednak bez żadnego polemicznego akcentu. Nigdy nie wymienia Żydów. Tak samo jest w Liście Jakuba, Drugim Liście Piotra i Liście Judy. Listy te przepojone są żydowskimi tradycjami, ale nie poruszają kwestii stosunków między Kościołem chrześcijańskim a ówczesnymi Żydami.

³³⁷ Hbr 4,9; 11,25; por. 10,30 jego lud”.

³³⁸ Lb 14,1-35; Hbr 3,7-4-11.

³³⁹ Hbr 12,3; por. Łk 24,7.

³⁴⁰ 1 P 2,9; Wj 19,6; Iz 43,21.

3. Żydzi w Apokalipsie

83. Cała Księga Apokalipsy daje bardzo przychylną ocenę Żydów, lecz szczególnie jest to widoczne we wzmiance o 144.000 „sługach naszego Boga”, oznaczonych „na czole” „pieczęcią Boga żywego” (Ap 7,2-4), którzy pochodzą ze wszystkich pokoleń Izraela, wyliczonych jedno po drugim (jeden przypadek w Nowym Testamencie: Ap 7,5-8). Kulminacyjnym punktem Apokalipsy jest opis „nowej Jerozolimy” (Ap 21,2), która ma „dwanaście bram”, na których widnieją imiona będące „imionami dwunastu pokoleń Izraela” (21,12), w paraleli z „imionami dwunastu apostołów Baranka”, wypisanych na dwunastu fundamentach miasta (21,14).

W dwóch paralelnych zdaniach wzmiankowani są ci, „którzy samych siebie nazywają Żydami” (2,9 i 3,9); autor odrzuca ich roszczenia i nazywa ich „synagogą Szatana”. W 2,9 ci, „którzy samych siebie nazywają Żydami” oskarżeni są o oczernianie społeczności chrześcijańskiej w Smyrnie. W 3,9 Chrystus zapowiada, że będą zmuszeni oddać hołd chrześcijanom z Filadelfii. Zdania te sugerują, że chrześcijanie odmawiają tytułu „Żydzi” Izraelitom, którzy ich oczerniają i którzy w ten sposób stają po stronie Szatana, „oskarżyciela naszych braci” (Ap 12,10). Tytuł „Żydzi” sam w sobie jest więc oceniany pozytywnie, jako tytuł szlachecki. Odmawia się go Synagodze, która aktywnie jest wroga chrześcijanom.

IV. WNIOSKI

A. Wniosek ogólny

84. Na zakończenie tego wykładu, z konieczności skrótoowego, pierwszym nasuwającym się wnioskiem jest ten, że naród żydowski i jego Święte Pisma zajmują w Biblii chrześcijańskiej miejsce szczególne. W rzeczy samej Pisma Święte narodu żydowskiego stanowią istotną część Biblii chrześcijańskiej i są obecne, na wiele sposobów w drugiej jej części. Bez Starego Testamentu Nowy Testament byłby księgą nie do rozszyfrowania, rośliną pozbawioną korzeni i skazaną na uschnięcie.

Nowy Testament uznaje Boży autorytet Świętych Pism narodu żydowskiego i na nim się opiera. Kiedy mówi o „Pismach” i odnosi się do „tego, co jest napisane”, to powołuje się na Święte Pisma narodu żydowskiego. Stwierdza, że Pisma te musiały się koniecznie spełnić, ponieważ określają one plan Boży, który musi się urzeczywistnić, pomimo wszelkich przeszkód, jakie by napotkał i ludzkich sprzeciwów. Nowy Testament dodaje, że Pisma te faktycznie wypełniły się w życiu Jezusa, Jego Męce i zmartwychwstaniu, jak również w ustanowieniu Kościoła otwartego na wszystkie narody. To wszystko łączy ściśle chrześcijan z narodem żydowskim, ponieważ pierwszy aspekt wypełnienia się Pism jest aspektem zgodności i ciągłości. Jest to aspekt podstawowy. Wypełnienie się Pism zawiera w sposób nieunikniony również aspekt braku ciągłości w pewnych punktach, ponieważ bez tego nie może być mowy o postępie. Ten brak ciągłości jest źródłem sporu między chrześcijanami a Żydami i daremne byłoby ukrywanie tego. W przeszłości jednak błędem było jednostronne położenie na to nacisku, do tego stopnia, że nie liczone się z podstawową ciągłością.

Ta ciągłość ma głębokie korzenie i objawia się na różnych płaszczyznach. Podobny stosunek łączy Pismo i Tradycję w chrześcijaństwie jak i w judaizmie. Żydowskie metody egzegezy często wykorzystywane są w Nowym Testamencie. Chrześcijański kanon Starego Testamentu zawdzięcza swą formację sytuacji Pism narodu żydowskie-

go w I w. Zeby dokładnie interpretować teksty Nowego Testamentu, często konieczna jest znajomość judaizmu tej epoki.

85. Jednak dopiero wtedy, gdy zaczynamy szczegółowo badać wielkie tematy Starego Testamentu i ich kontynuację w Nowym, zdajemy sobie sprawę z pełnej podziwu symbiozy, jaka łączy obie części Biblii chrześcijańskiej i jednocześnie z zadziwiającej siły duchowych więzów, które jednoczą Kościół Chrystusowy z narodem żydowskim. W jednym i drugim Testamencie ten sam Bóg wchodzi w relację z ludźmi i zachęca ich, by żyli w zjednoczeniu z Nim; jest to Bóg jedyny i źródło jedności; Bóg Stwórca, który nadal troszczy się o potrzeby swoich stworzeń, szczególnie tych, które są rozumne i wolne, powołane do poznania prawdy i miłowania; jest to Bóg, który jest nade wszystko Oswobodzicielem i Zbawicielem, gdyż istoty ludzkie, stworzone na jego obraz popadły z powodu swych błędów w godną pożałowania niewolę.

Boży plan, będąc projektem relacji interpersonalnych, urzeczywistnia się w historii. Nie można go odkryć za pomocą filozoficznych dedukcji na temat ludzkiego bytu w ogólności. Objawia się on w nieprzewidywalnych inicjatywach Bożych, a w sposób szczególny poprzez powołanie Abrahama, osoby wybranej spośród całego mnóstwa innych ludzi (Rz 12,3) i poprzez zajęcie się losem tej osoby i jej potomstwa, które stanie się narodem, narodem Izraela (Wj 3,10). Wybór Izraela, który jest centralnym tematem Starego Testamentu (Pwt 7,6-8), pozostaje fundamentalnym w Nowym Testamencie. Narodzenie Jezusa, nie podważając go wcale, potwierdza go w sposób bardzo widoczny. Jezus jest „synem Dawida, synem Abrahama” (Mt 1,1). Przychodzi „zbawić swój lud od jego grzechów” (1,21). On jest Mesjaszem obiecany Izraelowi; On jest „Słowem” (*Logos*) przybyłym „do swoich” (J 1,1-14). Zbawienie, które przyniósł poprzez swoją tajemnicę paschalną, ofiarowane jest przede wszystkim Izraelitom³⁴¹. Jak to przewidywał

³⁴¹ Dz 3,26; Rz 1,16.

Stary Testament zbawienie ma z drugiej strony charakter uniwersalny³⁴². Ofiarowane jest ono również poganom. Istotnie zostało ono przyjęte przez wielu z nich, do tego stopnia, że stali się w ogromnej większości uczniami Chrystusa. Jednak chrześcijanie pochodzący z pogaństwa korzystają ze zbawienia jedynie dlatego, że zostali prowadzeni poprzez swą wiarę w Mesjasza Izraela do potomstwa Abrahama (Ga 3,7.29). Wielu chrześcijan przybyłych z „narodów” nie uświadamiało sobie dość jasno, że z natury byli „dziczką oliwną”, i że dopiero ich wiara w Chrystusa wszczępiła ich do wybranej przez Boga oliwki (Rz 11,17-18).

Wybór Izraela skonkretyzował się w przymierzu na Synaju i w instytucjach, które były z nim związane, szczególnie w Prawie i sanktuarium. Nowy Testament sytuuje się w ciągłości z tym przymierzem i tymi instytucjami. Nowe Przymierze, zapowiedziane przez Jeremiasza i ustanowione we krwi Jezusa, jest doskonałym dopełnieniem planu przymierza między Bogiem a Izraelem, przewyższając przymierze synajskie poprzez nowy dar Pana, który integruje i udoskonala swój pierwszy dar. Podobnie „prawo Ducha dające życie w Chrystusie Jezusie” (Rz 8,2), które jest wewnętrznym dynamizmem, niesie lekarstwo na słabość (8,3) Prawa synajskiego, uzdalniając wierzących do życia w szlachetnej miłości, która jest „pełnią Prawa” (Rz 13,10). Co do ziemskiego sanktuarium Nowy Testament wypowiada się w terminach przygotowanych przez Stary Testament, relatywizując wartość materialnego budynku jako Bożego mieszkania (Dz 7,48) i nawołując do koncepcji stosunku z Bogiem, w której akcent przemieszczony zostaje w kierunku uwewnętrznienia. W tym punkcie, jak i wielu innych widać więc, że ciągłość opiera się na dynamice prorockiej Starego Testamentu.

W przeszłości, w pewnych epokach i w pewnych miejscach, rozłam między narodem żydowskim a Kościołem Jezusa Chrystusa mógł czasem wydawać się całkowity. W świetle Pism widać, że do tego nigdy nie powinno dojść,

³⁴² Ps 98,2-3; Iz 49,6.

ponieważ pełny rozłam między Kościołem a Synagogą sprzeczny jest z Pismem Świętym.

B. Wskazówki duszpasterskie

86. Sobór Watykański II, zalecając chrześcijanom i Żydom „wzajemne poznanie i szacunek” stwierdził, że to poznanie i ten szacunek „zrodzą szczególnie studia biblijne i teologiczne, jak również braterski dialog”³⁴³. Dokument obecny został zredagowany w tym duchu. Ma nadzieję wnieść w to pozytywny wkład i tym samym sprzyjać miłości w Kościele Chrystusa wobec Żydów, jak tego sobie życzył Papież Paweł VI w dniu ogłoszenia soborowego dokumentu *Nostra aetate*³⁴⁴.

Właśnie przed ten tekst Sobór Watykański II położył fundamenty pod nowe zrozumienie naszych relacji z Żydami, mówiąc, że „według Apostoła (Pawła) Żydzi nadal ze względu na swych przodków są bardzo drodzy Bogu, który nigdy nie żałuje darów i powołania”(Rz 11,29)³⁴⁵.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu wielokrotnie podejmował inicjatywę rozwinięcia tej deklaracji. W czasie swej wizyty w synagodze w Moguncji (1980) powiedział: „Spotkanie między Ludem Bożym nie odwołanego przez Boga Starego Przymierza (por. Rz 11,29), a Ludem Nowego Przymierza jest zarazem dialogiem *wewnątrz* naszego Kościoła, jakby między pierwszą i drugą częścią jego Biblii”³⁴⁶. Później zwracając się do włoskich wspólnot żydowskich w czasie wizyty w synagodze rzymskiej (1986) stwierdził: „Kościół Chry-

stusowy odkrywa swą „więź” z judaizmem „wnikając w swą własną tajemnicę” (por. *Nostra aetate*). Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością „zewnątrzną”, lecz czymś „wewnątrznym”. Stosunek do niej jest inny aniżeli do jakiegokolwiek innej religii. Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i – można powiedzieć – naszymi starszymi braćmi”³⁴⁷. Wreszcie podczas kolokwium na temat korzeni antyjudajizmu w środowisku chrześcijańskim (1997) stwierdza: „Naród ten powołany jest i prowadzony przez Boga, Stwórcę nieba i ziemi. Jego istnienie nie jest więc czystym faktem natury czy kultury... Jest faktem nadprzyrodzonym. Ten naród trwa i wbrew temu, co by powiedzieć, jest to naród Przymierza, i pomimo ludzkiej niewierności, Pan jest wierny swemu Przymierz”³⁴⁸. To nauczanie zostało niejako przypieczętowane wizytą Jana Pawła II w Izraelu, podczas której zwrócił się do głównych rabinów Izraela tymi słowami: „My (żydzi i chrześcijanie) musimy pracować razem nad budową przyszłości, w której nie będzie już antyjudajizmu wśród chrześcijan ani uczuć antychrześcijańskich u Żydów. Mamy wiele wspólnego. Możemy zrobić wiele na rzecz pokoju, sprawiedliwości, na rzecz świata bardziej ludzkiego i bardziej braterskiego”³⁴⁹.

Ze strony chrześcijan głównym warunkiem postępu w tym kierunku jest unikanie wszelkiej jednostronnej lektury tekstów biblijnych zarówno Starego jak i Nowego Testamentu, ale przeciwnie, troska o dobrą odpowiedź na dynamizm całości, który je ożywia i który właśnie jest dynamizmem miłości. W Starym Testamencie Boży plan jest planem jednoczącej miłości do swego ludu, miłości ojcowskiej, miłości małżeńskiej. Jakikolwiek były by niewierności Izraela, Bóg nigdy niczego nie odwołuje, ale potwierdza trwałość tego planu (Iz 54,8; Jr 31,3). W Nowym Testamencie miłość Boża pokonuje największe prze-

³⁴³ Deklaracja *Nostra aetate* na temat relacji Kościoła z religiami niechrześcijańskimi, n° 4.

³⁴⁴ Paweł VI, homilia z 28 października 1965: „ut erga eos reverentia et amor adhibeatur spesque in iis collocetur” (aby wobec nich miano szacunek i miłość i by w nich złożono nadzieję”).

³⁴⁵ *AAS* 58 (1966) 740.

³⁴⁶ *Documentation Catholique* 77(1980) 1148; Zob. *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*. Red. W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz SDB. Warszawa 1990, s. 112.

³⁴⁷ *Documentation Catholique* 83 (1986) 437. Zob. *Żydzi i judaizm*, dz. cyt. s. 165.

³⁴⁸ *Documentation Catholique* 94 (1997) 1003.

³⁴⁹ *Documentation Catholique* 97 (2000) 372.

szkody; Izraelici, nawet jeśli nie wierzą w Jego Syna, który został im posłany, by był ich Mesjaszem i Zbawcą, pozostają „umiłowanymi” (Rz 11,29). Kto więc chce być złączony z Bogiem, musi również ich kochać.

87. Fragmentaryczna lektura tekstów często wzbudza trudności w stosunkach z Żydami. Stary Testament, jak to widzieliśmy, nie oszczędza Izraelitom nagan, ani nawet potępień. Jest w stosunku do nich bardzo wymagający. Zamiast rzucać w nich kamieniem, wypada raczej pomyśleć o tym, co ilustrują słowa Pana Jezusa: „Komu więcej dano, od tego więcej się wymaga” (Łk 12,48) i że te słowa skierowane są również do nas chrześcijan. Niektóre teksty biblijne przedstawiają aspekty niełojalności lub okrucieństwa, które wydają się odtąd moralnie niedopuszczalne, ale trzeba je rozumieć w ich kontekście historycznym i literackim. Jest tu miejsce na przyjęcie aspektu powolnej, historycznej ewolucji objawienia: Boża pedagogia wzięła pewną grupę ludzi z miejsca jej pobytu i cierpliwie poprowadziła ją w kierunku idealnego zjednoczenia z Bogiem i moralnej integralności, do osiągnięcia której naszej współczesnej społeczności jest jeszcze daleko. To wychowanie pozwoli uniknąć dwóch przeciwstawnych niebezpieczeństw, a mianowicie, by z jednej strony, gdy chodzi o chrześcijan, nie przypisywać starożytnym przepisom wartości nadal aktualnej (np. odmawiania ze względu na wierność Biblii transfuzji krwi), a z drugiej strony odrzucania całej Biblii pod pretekstem, że są tam opisy okrucieństw. Gdy chodzi o przepisy rytualne, takie jak normy dotyczące czystego i nieczystego, należy sobie uświadomić, że mają one wartość symboliczną i antropologiczną i należy rozróżnić pomiędzy ich funkcją socjologiczną i religijną.

W Nowym Testamencie zarzuty skierowanie do Żydów nie są ani częstsze ani mocniejsze, niż oskarżenia skierowane do Żydów w Prawie i u Proroków. Nie powinny zatem służyć odtąd za podstawę antyjudajizmu. Wykorzystywanie ich w tym celu sprzeciwia się ogólnej orientacji Nowego Testamentu. Prawdziwy antyjudajizm, to znaczy postawa pogardy, wrogości i prześladowania Żydów, jako Żydów nie istnieje w żadnym tekście Nowego Testamentu i jest nie do

pogodzenia z nauką Nowego Testamentu. To, co w nim się znajduje, to zarzuty natury religijnej wobec pewnych kategorii Żydów, a z drugiej strony są to teksty polemiczne mające na celu obronę chrześcijańskiego apostołatu przeciw Żydom, którzy mu się sprzeciwiali.

Jednak trzeba przyznać, że wiele tych tekstów może posłużyć za pretekst do antyjudajizmu i faktycznie były one wykorzystane w tym sensie. Żeby uniknąć tego rodzaju potknięcia należy zauważyć, że polemiczne teksty Nowego Testamentu, nawet te które wypowiadają się w terminologii uogólniającej, są zawsze związane z konkretnym kontekstem historycznym i nigdy nie mają na celu polemiki z Żydami wszystkich czasów i wszystkich miejsc tylko dlatego, że są Żydami. Tendencja do mówienia w terminologii uogólniającej: podkreślanie stron negatywnych przeciwników, przemilczanie ich stron pozytywnych, nie branie pod uwagę ich motywacji i ich ewentualnej dobrej wiary, jest cechą charakterystyczną języka polemicznego całej starożytności, który zauważalny jest zarówno wewnątrz judaizmu, jak i w pierwotnym chrześcijaństwie wśród wszelkiego rodzaju dysydentów.

Ponieważ Nowy Testament jest ze swej istoty ogłoszeniem wypełnienia się Bożego planu w Jezusie Chrystusie, jest on dla olbrzymiej większości narodu żydowskiego, który nie wierzy w to wypełnienie, przedmiotem kontrowersji. Nowy Testament wyraża zatem swe przywiązanie do objawienia Starego Testamentu i brak zgody z Synagogą. Tego braku zgody nie można nazywać „antyjudajizmem”, ponieważ chodzi o niezgodę na płaszczyźnie wiary, źródła religijnych kontrowersji między dwiema grupami ludzkimi, które podzielając tę samą podstawę wiary w Starym Testamencie, dzielą się następnie, co do sposobu pojmowania późniejszego rozwoju tej wiary. Tego rodzaju rozdźwięk, jakkolwiek byłby on głęboki, w żaden sposób nie implikuje wzajemnej wrogości. Przykład Pawła w Rz 9,11 ukazuje, na odwrót, postawę poważania, szacunku i miłości do narodu żydowskiego, która w tej sytuacji jest jedyną postawą naprawdę chrześcijańską i która stanowi w sposób tajemniczy część Bożego, całkiem pozytywnego planu. Dialog jest

możliwy, ponieważ Żydzi i chrześcijanie posiadają bogate wspólne dziedzictwo i jest rzeczą ze wszech miar pożądaną, aby stopniowo eliminować z obydwu stron uprzedzenia i brak zrozumienia, by promować lepsze poznanie wspólnego dziedzictwa i wzmacniać wzajemne więzy.

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA	5
WPROWADZENIE	13
I. PISMA ŚWIĘTE NARODU ŻYDOWSKIEGO PODSTAWOWĄ CZĘŚCIĄ BIBLI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ	15
A. Nowy Testament uznaje autorytet Pism Świątych narodu żydowskiego	16
1. Pośrednie uznanie autorytetu	16
2. Wyraźne powoływanie się na autorytet Pism narodu żydowskiego	17
B. Nowy Testament znajduje swoje potwierdzenie w Pismach narodu żydowskiego	20
1. Konieczność wypełnienia się Pisma	20
2. Zgodność z Pismami	21
3. Zgodność i różnica	23
C. Pismo i Tradycja ustna w judaizmie i chrześcijaństwie	24
1. Pismo i Tradycja w Starym Testamencie i w judaizmie	24
2. Pismo i Tradycja w pierwotnym chrześcijaństwie	26
3. Stosunki pomiędzy dwiema perspektywami	27
D. Żydowskie metody egzegezy w Nowym Testamencie	29
1. Żydowskie metody egzegezy	29
2. Egzegeza w Qumran i w Nowym Testamencie	30
3. Rabinackie metody interpretacji w Nowym Testamencie	31
4. Znaczące aluzje do Starego Testamentu	32

E. Zakres kanonu Pism	33
1. Sytuacja w judaizmie	33
2. Sytuacja w Kościele pierwotnym	35
3. Tworzenie się kanonu chrześcijańskiego	36
II. PODSTAWOWE TEMATY PISM NARODU ŻYDOWSKIEGO I ICH RECEPCJA W WIERZE W CHRYSZTUSA	38
A. Chrześcijańskie pojmowanie stosunków między Starym a Nowym Testamentem	38
1. Potwierdzenie wzajemnego odniesienia	38
2. Relektura Starego Testamentu w świetle Chrystusa	39
3. Relektura alegoryczna	40
4. Powrót do sensu wyrazowego	41
5. Jedność planu Bożego i pojęcie jego wypełnienia się	42
6. Aktualne perspektywy	44
7. Wkład żydowskiej lektury Biblii	45
B. Podstawowe tematy wspólne	46
1. Objawienie Boże	46
2. Osoba ludzka: jej wielkość i nędza	53
a) W Starym Testamencie	53
b) W Nowym Testamencie	57
3. Bóg – Wybawca i Zbawiciel	61
4. Wybranie Izraela	66
5. Przymierze	74
6. Prawo	84
7. Modlitwa i kult, Jerozolima i Świątynia	91
8. Boże napomnienia i wyroki	103
9. Obietnice	109
a) Potomstwo Abrahama	109
b) Ziemia obiecana	111
c) Trwałość i ostateczne zbawienie Izraela	115

d) Królestwo Boże	117
e) Syn i następca Dawida	120
C. Wnioski	124
1. Ciągłość	124
2. Brak ciągłości	125
3. Postęp	126
III. ŻYDZI W NOWYM TESTAMENCIE	128
A. Różne punkty widzenia w judaizmie powygnaniowym	128
1. Ostatnie wieki przed Jezusem Chrystusem	128
2. Pierwsze trzydziestolecie pierwszego wieku po Chrystusie w Palestynie	131
3. Drugie trzydziestolecie pierwszego wieku	133
4. Ostatnie trzydziestolecie I w.	134
B. Żydzi w Ewangeliach i w Dziejach Apostolskich	136
1. Ewangelia według Mateusza	136
2. Ewangelia według Marka	141
3. Ewangelia według Łukasza i Dzieje Apostol- skie	144
4. Ewangelia według Jana	151
5. Wnioski	156
C. Żydzi w Listach Pawła i innych pismach Nowego Testamentu	156
1. Żydzi w Listach Pawła, których autentyczność powszechnie się przyjmuje	156
2. Żydzi w innych Listach	163
3. Żydzi w Apokalipsie	166
IV. WNIOSKI	167
A. Wniosek ogólny	167
B. Wskazówki duszpasterskie	170