

Ks. Mariusz Woźniak

GENEZA KRYTYKI
STAREGO PRZYMIERZA
W LIŚCIE DO HEBRAJCZYKÓW

KRAKÓW 2023

Praca doktorska napisana na seminarium
z teologii i egzegezy biblijnej
pod kierunkiem dra hab. Marcina Majewskiego,
obroniona dnia 08 listopada 2023 roku

Promotor:

Dr hab. Marcin Majewski

Recenzenci:

Ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski

Ks. dr hab. Janusz Wilk

Karta bibliograficzna

Autor: Ks. mgr lic. Mariusz Woźniak
Tytuł: „Geneza krytyki Starego Przymierza w Liście do Hebrajczyków”.
Promotor: Dr hab. Marcin Majewski
Uczelnia: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział: Wydział Teologiczny
Stron: 422

Celem niniejszej dysertacji jest przeanalizowanie krytycznej oceny Starego Przymierza w Liście do Hebrajczyków w świetle rzeczywistości Przymierza Chrystusowego, a przede wszystkim ustalenie genezy krytyki Starego Przymierza. Próba odnalezienia odpowiedzi na pytanie, dlaczego Autor Listu do Hebrajczyków tak surowo ocenia Stare Przymierze, została poprzedzona prezentacją biblijnej idei Przymierza oraz innymi ocenami zawartymi w tekstach natchnionych.

Niniejsza dysertacja składa się z trzech rozdziałów. W pierwszym rozdziale zaprezentowana została biblijna idea Przymierza między Bogiem a Izraelem. Przeanalizowana została terminologia związana z Przymierzem, następnie został ukazany rozwój idei Przymierza oraz zostały omówione zbawcze dary. Zostały także omówione pomoce instytucjonalne i kultyczne, ułatwiające Izraelowi wytrwanie w zbawczym Przymierzu.

Rozdział drugi ukazuje ocenę Starego Przymierza, jaką można znaleźć na kartach Pisma św. Taką ocenę znajdujemy już w nauczaniu proroków w Starym Testamencie. Natomiast ocena Starego Przymierza zawarta w Nowym Testamencie została zaprezentowana na podstawie tekstów Łukasza i Pawła. Rozdział drugi jest tłem do przedstawienia stanowiska Autora Listu do Hebrajczyków.

W rozdziale trzecim, ostatnim, została przedstawiona wyjątkowo ostra krytyka Starego Przymierza. Najpierw została ukazana krytyka instytucji starotestamentalnych i argumenty Autora za ustaniem Starego Przymierza, by na tym tle mocniej zaprezentować wyjątkowość Przymierza Chrystusowego.

Słowa kluczowe: Przymierze, Stare Przymierze, Nowe Przymierze,
List do Hebrajczyków, ברית , διαθήκη,

SPIS TREŚCI

Spis treści	4
Wykaz skrótów	7
Wstęp	11
Rozdział 1: Starotestamentalna idea Przymierza	23
1. Etymologia ברית i διαθηκη	25
A. Ustalenie etymologii ברית i διαθηκη	26
a. Etymologia ברית - zobowiązanie	26
b. Etymologia διαθηκη – testament	30
c. Treść teologiczna ustalonej etymologii	31
B. Przymierze „warunków” a Przymierze „obietnic”	34
a. Przymierze „warunków” (tradycje nP).....	34
b. Przymierze „obietnic” (tradycja P).....	37
c. Wzajemna zależność Prawa (Tora) i łaski	41
2. Rozwój biblijnej idei Przymierza	43
A. Poszczególne przymierza etapami rozwoju starotestamentalnej idei Przymierza	45
a. Przymierze noachickie	45
b. Przymierze z Abrahamem	50
c. Przymierze synajskie	56
B. Zbawcze dary Przymierza	64
a. Miłość	64
b. Miłosierdzie	68
c. Pokój i sprawiedliwość	74
3. Podtrzymywanie Przymierza.....	78
A. Instytucjonalne podtrzymywanie Przymierza	79
a. Prawo	79
b. Lud Boży i jego zwierzchnicy.....	83
c. Teokracja i Jerozolima.....	89

B. Liturgiczne podtrzymywanie Przymierza.....	96
a. Kult świątynny jako uaktualnienie Przymierza.....	96
b. Święta żydowskie przypomnieniem o Przymierzu.....	105
c. Liturgiczne odnawianie Przymierza.....	113
Rozdział 2. Biblijna ocena Starego Przymierza	125
1. Teologia Przymierza u proroków	128
A. Ocena Przymierza u proroków	130
a. Prorockie rozumienie przymierza.....	130
b. Drogi powrotu do Boga poprzez Przymierze	139
c. Krytyka Przymierza u proroków	148
B. Nowe Przymierze u proroków	158
a. Nowe Przymierze jako odnowienie Starego (Oz, Am, Jr).....	159
b. Nowe Przymierze jako nowa jakość (Jr, Ez)	167
c. Istotne cechy Nowego Przymierza (Jr 31,31-34).....	177
2. Ocena Starego Przymierza u Łukasza.....	183
A. Pozytywna ocena Starego Przymierza u Łukasza.....	188
a. Łukaszowa koncepcja historii zbawienia	188
b. Stare Przymierze jako obietnica.....	189
c. Stare Przymierze jako akt zbawienia.....	194
B. Nowego Przymierza według Łukasza	201
a. Nowe Przymierze w osobie Jezusa	201
b. Nowe Przymierze jako realizacja obietnicy Nowego Ludu.....	207
c. Uniwersalizm zbawczy Nowego Przymierza	213
3. Ocena Starego Przymierza u Pawła	220
A. Ambiwalentna ocena Starego Przymierza u Pawła	222
a. Nieskuteczność Starego Przymierza	222
b. Tymczasowy (pedagogiczny) charakter Starego Przymierza	228
c. Aktualność Starego Przymierza	233
B. Nowe Przymierze według Pawła	236
a. Nowe Przymierze jako zbawienie (usprawiedliwienie)	236
b. Nowe Przymierze jako dziecięstwo Boże	246
c. Prawo i łaska u św. Pawła	252

Rozdział 3. Krytyka Starego Przymierza w Liście do Hebrajczyków	262
1. Ocena Starego Przymierza w Hbr	265
A. Niewystarczalność instytucji Starego Przymierza.....	266
a. Nieskuteczność starotestamentalnego kultu	266
b. Przemijające znaczenie Przybytku starotestamentalnego	273
c. Nieskuteczność obrzędu Dnia Pojednania.....	284
B. Definitywny koniec Pierwszego Przymierza	290
a. Zawarcie nieskutecznego Przymierza (Pierwszego)	290
b. Stwierdzenie końca Pierwszego Przymierza	294
c. Konieczność Nowego Przymierza	298
2. Nowe Przymierze w Liście do Hebrajczyków	302
A. Skuteczność Nowego Przymierza	303
a. Chrystus – Arcykapłan i doskonały Pośrednik Nowego Przymierza	303
b. Doskonała ofiara Chrystusa	314
c. Prawdziwe przebaczenie grzechów	320
B. Istotne cechy Nowego Przymierza	323
a. Prawo wpisane w serce człowieka	324
b. Dogłębne poznanie Boga	328
c. Nowa wspólnota poprzez przebaczenie grzechów	331
3. Ustalenie przyczyn negatywnej oceny Starego Przymierza w Hbr	337
A. Przeciwwstawienie się chęciom powrotu do judaizmu	338
a. Ustalenie środowiska życiowego Listu do Hebrajczyków	339
b. Przestroga przed powrotem do judaizmu (cel Hbr).....	346
c. Hipoteza Łukaszwego autorstwa Listu do Hebrajczyków	351
B. Wyższość i nowość Przymierza Chrystusowego	357
a. Niedoskonałości Starego Przymierza przewyżnione w Nowym ..	358
b. Lepsze obietnice podstawą Nowego Przymierza	363
c. Pojęcie Przymierza w Liście do Hebrajczyków	367
Zakończenie	375
Bibliografia	386

WYKAZ SKRÓTÓW

I. SIGLA BIBLIJNE

Skróty nazw ksiąg biblijnych można znaleźć np. w: *Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów*, oprac. J. Warmiński, Lublin³ 2010

II. CZASOPISMA I SERIE WYDAWNICZE

AK	– Ateneum Kapłańskie
ACr	– Analecta Cracoviensia. Studia Philosophica, Theologica, Historica
ATh	– Année Théologique
ATR	– Anglican Theological Journal
BAR	– Biblical Archeologist Reader
Bib	– Biblica
BiLe	– Bibel und Leben
CBQ	– Catholic Biblical Quarterly
CivCat	– Civiltà cattolica
CS	– Colloquium Salutis
CT	– Collectanea Theologica
CzST	– Częstochowskie Studia Teologiczne
DBAT	– Dielheimer Blätter zum Alten Testament
EThL	– Ephemerides Theologicae Lovanienses
EstB	– Estudios Biblicos
Int	– Interpretation
JAOS	– Journal of the American Oriental Society
JBL	– Journal of Biblical Literature
JEcuSt	– Journal of Ecumenical Studies
JSNT	– Journal for the Study of the New Testament
LD	– Lectio Divina
MPWB	– Materiały Pomocnicze do wykładów z biblistyki
NICNT	– The New International Biblical Commentary
NKBNT	– Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament
NRT	– Nouvelle revue théologique

NT	– Novum Testamentum
NTC	– Il Nuovo Testamento Commentato
PŚNT	– Dąbrowski E., Gryglewicz F. (red.), <i>Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz</i> , Poznań 1959-1979.
PŚST	– Łach S., Stachowiak L. (red.), <i>Pismo Święte Starego Testamentu</i> , Poznań 1961-
RB	– Révue biblique
RBL	– Ruch Biblijny i Liturgiczny
RevBib	– Revista Biblica
RivBib	– Rivista Biblica
RNT	– Regensburger Neues Testament
RT	– Roczniki Teologiczne
RTK	– Roczniki Teologiczno-Kanoniczne
RTLu	– Revue théologique de Louvain
RTR	– Reformed Theological Review
Sem	– Seminare
SSHT	– Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne
STV	– Studia Theologica Varsaviensia
STHSO	– Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego
THAT	– <i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i>
THKNT	– Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
TWAT	– <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i>
TWNT	– <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
UGd	– Universitas Gedanensis
WDr	– W drodze
WNT	– <i>Wstęp do Pisma Świętego</i> , Poznań 1996
VV	– Verbum Vitae
VT	– Vetus Testamentum
ZAW	– Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNKUL	– Zeszyty Naukowe KUL

III. SŁOWNIKI, ENCYKLOPEDIE I LEKSYKONY

- Abramowiczówna Abramowiczówna Z. (red.), *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1958-1965, 4 tomy.
- Bauer Bauer W, Arndt W.F., Gingrich F.W. (red.), *A Greek-English Lexikon of the New Testament and Other Christian Literature*, Chicago-London 1979.
- Briks Briks P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999.
- EB Achtemeier P.J. (red.), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999.
- Popowski Popowski R., *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1999.
- NSTB *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin-Kielce 2017.
- STB *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990³.
- SWB Coogan M.D., Metzger B.M. (red.), *Słownik Wiedzy Biblijnej*, Warszawa 1996.
- WSHP *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, Warszawa 2008.
- WSGPNT *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, R. Popowski, Warszawa 1995.

IV. KOMENTARZE

- EKK – *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*.
- KEK – H.A.W. Meyer (red.), *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*.
- KKB – *Katolicki Komentarz Biblijny (The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall 1990), ed. R.E. Murphy, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2001.
- MKPS – *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego (International Catholic Bible Commentary*, Dallas 1997), ed. W. R. Farmer, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2000.

- NKB NT – A. Paciorek i inni (red.), *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament*, (seria wydawnicza, Edycja Świętego Pawła), Częstochowa 2005-
- NKB ST – A. Paciorek i inni (red.), *Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament*, (seria wydawnicza, Edycja Świętego Pawła), Częstochowa 2005-

V. INNE

- E – tradycja elohistyczna
- J – tradycja jahwistyczna
- D – tradycja deuteronomistyczna
- P – tradycja kapłańska
- LXX – Septuaginta
- BH – Biblia Hebrajska
- BHS – Biblia Hebraica Stuttgartensia
- BP – Biblia Poznańska
- BT – Biblia Tysiąclecia
- n – następny (a)
- nn – następne
- NT – Nowy Testament
- por. – porównaj
- pr. – praca
- przeł. – przełożył(a)
- red. – redaktor
- s, ss – strona (y)
- ST – Stary Testament
- t. – tom
- tj. – to znaczy
- TH – tekst hebrajski
- TM – tekst masorecki
- w., ww. – wiersz (e)
- wg – według
- Vg – Wulgata
- z. – zeszyt
- zbior. – zbiorowa
- zob. – zobacz

WSTĘP

Przymierze jest jednym z najważniejszych, jeśli nie najważniejszym pojęciem w teologii biblijnej. Spaja bowiem chrześcijański kanon ksiąg biblijnych – księgi Starego i Nowego Testamentu, ale też odgrywa znaczącą rolę we wszystkich ważnych momentach historii zbawienia¹. Przymierze określające szczególną więź Boga z człowiekiem konstituowało byt narodu Izraela, który właśnie Przymierzu zawdzięczał swoje istnienie, ale także jest istotne dla samoświadomości Kościoła, który trwa w Nowym Przymierzu.

1. Status quaestionis

Biblistów wciąż zastanawia pytanie: czy istnieje tylko jedno Przymierze Boga z ludźmi, czy dwa – Stare i Nowe? Czy istnieją dwa ludy Boże, czy jeden (złożony z Żydów i chrześcijan)? Opinie są podzielone. W związku z tymi pytaniami tradycyjnie można mówić o dwóch teologiach – teologii „jednego Przymierza” i teologii „dwóch Przymierzy”². Pierwsza stoi na stanowisku, iż Bóg tylko raz zawarł Przymierze ze swoim ludem, a wydarzenie Chrystusa umożliwiło jedynie wejście poganom do wspólnoty tego Przymierza. Pierwsze Przymierze nigdy nie straciło swej mocy, nigdy nie zostało odwołane, gdyż Bóg jest wierny swemu Przymierzu. W tym ujęciu Nowe Przymierze jest odnowieniem przymierza synajskiego, a Stare Przymierze jest wciąż aktualne³. Żydzi i chrześcijanie są częścią jednej tradycji Przymierza. Druga teologia ma więcej zwolenników. W jej ujęciu mamy do czynienia z dwoma Przymierzami – Starym i Nowym. Stare Przymierze zostało zastąpione przez Nowe (chodzi więc o supercesję).

¹ Por. P. R. Williamson, *Covenant: The Beginning of a Biblical Idea*, RTR 65 (2006), s. 1.

² Por. M. Czajkowski, *Przymierze Stare?*, w: *Dzieci Jednego Boga*, (red.) W. Chrostowski, Warszawa 1991, s. 229.

³ Zob. M.T. Huguet, *Mise à l'écart d'Israël? Une approche au sujet de la spécificité théologique de le „Maison d'Israël” et de sa relations à L'Eglise*, NV 2 (1985), s. 103-120; także: M. Czajkowski, „Czyż Bóg odrzucił lud swój?” (Rz 11,1). *Rola Izraela w historii zbawienia dzisiaj*, STV 2 (1985), s. 45-54.

Pierwsze Przymierze, zawarte z Izraelem, już ze swej natury skazane było na wygaśnięcie, nie było bowiem doskonałe. Nie tworzyło ono prawdziwej wspólnoty pomiędzy Bogiem a Izraelem, bo Izrael wciąż je łamał. Dopiero Przymierze Chrystusowe przemieni człowieka, by mógł on być zawsze wierny Bogu, by żył z Nim w przyjaźni. Nowe Przymierze realizuje zatem w sposób doskonały starotestamentalny ideał żywej, wewnętrznej wspólnoty Boga z człowiekiem⁴. Także w świadomości chrześcijańskiej jest głęboko zakorzenione przekonanie o tym, że Nowe Przymierze zastąpiło przymierze synajskie, które jest już zdezaktualizowane, już nie obowiązuje.

Obecnie bardzo różnie ukazują się relacje obu Przymierzy, szczególnie dla potrzeb dialogu pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem. Dlatego można mówić o różnych modelach tych relacji:

- **model substytucji** – według którego naród wybrany zerwał przymierze synajskie, o czym zaświadcza prorok Jeremiasz (por. Jr 31,32), a czego skutkiem według proroków była niewola babilońska. Bóg jednak pozostaje wierny obietnicom, które dał w ramach Przymierza, więc zapowiada Nowe Przymierze (Jr 31,31-34). Zapowiedź ta, zdaniem chrześcijan, wypełnia się w Przymierzu Chrystusowym poprzez wylanie krwi Jezusa – krwi Przymierza, podobnie jak kiedyś przy zawarciu przymierza synajskiego. Wraz z zawarciem Przymierza powstaje lud Boży – w przymierzu synajskim ludem Bożym jest Izrael, w Nowym Przymierzu Kościół, który składa się z Żydów i pogan⁵. W tej nowej wspólnocie Kościoła Bóg kontynuuje dzieło zbawcze, a lud żydowski, odrzucając Mesjasza utracił pierwszeństwo. A zatem odrzucony lud Starego Przymierza został zastąpiony ludem Przymierza Chrystusowego⁶.

- **model dwóch Przymierzy** – w którym Bóg zawiera dwa odrębne Przymierza, jedno z Izraelem na Synaju, a drugie, zupełnie różne w Chrystusie z Kościołem⁷. Nie ma więc żadnych więzów między Izraelem a Kościołem, choć powinny istnieć obok siebie w duchu tolerancji, by uniknąć znanych z historii napięć między judaizmem

⁴ Zob. J. Pawlikowski, *Jesus and the Theology of Israel*, Delaware 1989, s. 10-43.

⁵ Por. H. Witczyk, *Przymierze zawarte na Synaju a Nowe Przymierze w Chrystusie*, CT 73 (2003), nr 1, s. 38.

⁶ Por. M. Czajkowski, *Czy substytucja ma oparcie w Piśmie świętym?*, w: *Wszystko czynię dla Ewangelii*, (red.) G. Witaszek i in., Lublin 2000, s. 73.

⁷ Zob. J. Pawlikowski, *Judentum und Christentum*, w: *Theologische Realenzyklopedie*, XVII (1988), s. 398-403; także: J. B. Agus, *The covenant concept, particularistic, pluralistic, or futuristic?* JECuSt 18 (1991), s. 217-230; także: E. N. Dorff, *The Covenant: How Jews Understand Themselves and Others*, ATR 64 (1982), s. 481-501.

a chrześcijaństwem. Takie ujęcie relacji obu Przymierzy nie ma jednak mocnych podstaw biblijnych⁸.

- **model jednego i wiecznego Przymierza (synajskiego)** – który zakłada, iż istnieje tylko jedno Przymierze, które zawarł Bóg z Izraelem na Synaju. Jezus natomiast nie ustanowił innego Przymierza, lecz uaktualnił w nowy sposób przymierze synajskie⁹. A zatem przymierze synajskie na wzór „nowego stworzenia” (por. Iz 51,7) jest ostatecznym zbawczym darem Boga dla człowieka. Zostało ono bowiem już odnowione w Starym Testamencie, według zapowiedzi Jeremiasza i Ezechiela. Stąd Nowe Przymierze jawi się jako odnowione przymierze synajskie poprzez odpuszczenie grzechów¹⁰. Według tego ujęcia Bóg nieustannie poszukuje nowych sposobów, by obdarzyć swój lud zbawieniem, a dzieło zbawcze Jezusa nie jest Nowym Przymierzem, lecz właśnie nowym sposobem działania Boga. Dlatego też Izrael i Kościół trwają w tym samym, jednym Przymierzu, gdyż Bóg pozostaje wierny swojemu wiecznemu Przymierzowi¹¹. Przymierze synajskie nigdy nie zostało odwołane, tak jak Bóg nigdy nie odwołuje swoich wyborów. Zbawczy plan jest niezmienny, dlatego Nowe Przymierze nie zostało ustanowione, by zastąpić Stare, lecz jest jego wypełnieniem¹².

- **model jednego, uniwersalnego Przymierza w Chrystusie** – według tego ujęcia relacji obu Przymierzy, nowa wspólnota z Bogiem poprzez krew Chrystusa w pełni realizuje także Stare Przymierze. Nowe Przymierze przynosi zupełnie nową rzeczywistość, która zmienia relacje Bóg – człowiek¹³. Owszem, jeśli Stare Przymierze rozumieć jako obietnice dane Abrahamowi, wówczas Pierwsze nie zostało odwołane, ale już jednak zrealizowane. Obietnica bowiem potomstwa, dana Abrahamowi, realizuje się w Chrystusie (por. Ga 3,14) i wszystkich, którzy do Niego należą – Żydzi poganie (por. Ga 3,28-29). A zatem, jeśli Stare Przymierze miałoby nawiązywać do przymierza z Abrahamem – wówczas wciąż trwa, jednak gdy Stare Przymierze miałoby oznaczać przymierze synajskie – sytuacja jest inna¹⁴. Szczególnie listy Pawłowe wskazują, iż Stare

⁸ Por. H. Witczyk, *Przymierze zawarte na Synaju*, s. 39.

⁹ Por. E. Zenger, *Il primo Testamento. La Bibbia ebraica e i cristiani*, Brescia 1997, s. 102.

¹⁰ Por. N. Lohfink, *L' alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Brescia 1991, s. 45-51.

¹¹ Por. H. Witczyk, *Przymierze zawarte na Synaju*, s. 39-41.

¹² Por. E. Main, *Ancienne et Nouvelle Alliances dans le dessein de Dieu*, NRT 11 (1996), s. 34-58.

¹³ Por. A. Vanhoye, *Discussioni sulla Nuova Alleanza*, RTLu 1 (1996), s. 169.

¹⁴ Por. H. Witczyk, *Przymierze zawarte na Synaju*, s. 45-53.

Przymierze, oparte na przestrzeganiu Prawa, już nie obowiązuje¹⁵. Natomiast według Listu do Hebrajczyków, Stare Przymierze, które było oparte na wierności Izraela, zostało definitywnie zerwane, więc i Bóg przestał troszczyć się o swój lud. Jednak natychmiast Bóg zapowiada Nowe Przymierze w miejsce Starego. Wszystkie instytucje Starego Przymierza zostały zastąpione jedną ofiarą Chrystusa, więc istnienie Starego Przymierza jest bezzasadne¹⁶. Tym bardziej, że w Nowym Przymierzu zbawienie jest dla wszystkich, gdyż jest ono otwarte w Chrystusie tak dla Żydów jak i pogan. Ten zbawczy uniwersalizm jakościowo odróżnia Nowe Przymierze od Starego i dzięki temu je przewyższa, więc Stare musi być zniesione¹⁷.

- **model chrystologicznej transformacji Starego Przymierza w Nowe** (w Hbr) – ukazuje jedno Przymierze, w którym uczestniczą inaczej Żydzi, a inaczej chrześcijanie¹⁸. W tym ujęciu, Bóg dokonał chrystologicznej transformacji Starego Przymierza, tj. usunął stary kult z powodu jego nieskuteczności, a nie złamania Przymierza. W miejsce starego kultu ustanawia ofiarę Chrystusa, która prawdziwie oczyszcza z grzechów. A zatem transformacja Starego Przymierza w Nowe polega na zamianie Tory przez Chrystusa (Jego dzieło zbawcze)¹⁹.

2. Cel pracy

Zadaniem niniejszych rozważań nie będzie jednak rozstrzygnięcie, które z tych ujęć jest lepsze lub bardziej osadzone w tekstach biblijnych. Ukazana tu różnorodność relacji Stare Przymierze – Nowe Przymierze ma być wprowadzeniem w bardzo bogatą tematykę, związaną z biblijnym Przymierzem. Ma zarazem wykazać, iż dany model zależy od oceny Starego Przymierza, większość bowiem wskazanych modeli zawiera w sobie ocenę Starego Przymierza, różnie je wartościując. Czasami ocena Starego Przymierza wskazywać będzie na jego nieustanne trwanie, innym razem na jego ułomność, a w jeszcze innych modelach na jego definitywny koniec.

¹⁵ Por. A. Vanhoye, *Salvezza universale nel Cristo e validità dell'Antica Alleanza*, La Civiltà Cattolica 145/IV (1994), s. 43.

¹⁶ Por. A. Vanhoye, *Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance*, NRT 116 (1994), s. 815-835.

¹⁷ Por. E. Grässer, *Il patto antico nel nuovo. Saggio esegetico*, Brescia 2001, s. 206.

¹⁸ Zob. K. Backhaus, *Der neue Bund und das Werden der Kirche*, NT Abhandlungen NF 29, Münster 1996.

¹⁹ Por. H. Witczyk, *Przymierze zawarte na Synaju*, s. 60-63.

Dlatego też postanowiłem przyjrzeć się różnym ocenom Starego Przymierza w tekstach Nowego Testamentu. O. Augustyn Jankowski w swojej pracy *Biblijna teologia przymierza*²⁰, ukazuje w oparciu o trzech autorów nowotestamentalnych, trzy różne oceny przymierza synajskiego. Wybór tych trzech autorów – Łukasz, Paweł i Autor Listu do Hebrajczyków – podyktowany był częstym stosowaniem przez nich terminu „Przymierze”, w przeciwieństwie do pozostałych autorów Nowego Testamentu. W pismach św. Łukasza Stare Przymierze oceniane jest pozytywnie, zaś listy św. Pawła zawierają ambiwalentny stosunek do Starego Przymierza. Apostoł widzi w nim jedynie przejściową instytucję, choć umożliwiającą zbawienie na pewnym etapie historii zbawienia. Krytyczną ocenę Starego Przymierza znajdujemy w Liście do Hebrajczyków, gdzie Autor poprzez antytezę obu Przymierzy, wskazując na nieskuteczność instytucji Starego Przymierza, stwierdza jego koniec. Warto także zaznaczyć, że ocenę przymierza synajskiego znajdujemy także w Starym Testamencie, szczególnie u proroków, których stanowisko przybiera postać teologii Przymierza.

Celem niniejszej pracy jest więc przeanalizowanie krytycznej oceny Starego Przymierza w Liście do Hebrajczyków w świetle rzeczywistości Przymierza Chrystusowego, a przede wszystkim – zgodnie z tematem – ustalenie genezy tak ostrej oceny Starego Przymierza. Próba odnalezienia odpowiedzi na pytanie, dlaczego Autor Listu do Hebrajczyków tak surowo ocenia Stare Przymierze, zostanie poprzedzona prezentacją biblijnej idei Przymierza oraz innymi ocenami zawartymi w tekstach natchnionych. Wiele prac na temat Listu do Hebrajczyków choć omawia wizję Nowego Przymierza i zarazem krytykę Starego, to jednak zazwyczaj bardzo lapidarnie, wręcz pobieżne wskazuje na przyczynę takiego stanowiska. Dlatego też uznałem, iż warto zbadać tę sprawę dogłębniej i wykazać jaka jest geneza tak ostrej oceny Starego Przymierza, które przecież zostało zawarte z Bożej inicjatywy i dla okazania zbawczej Jego woli. Zagadnienie jest o tyle interesujące, że powody różnych ocen Starego Przymierza pokazują jak już w czasach apostoelskich wyglądała percepcja Starego Przymierza w relacji do zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Samo Stare Przymierze było bardzo różnie postrzegane, oczywiście przede wszystkim w zależności od pochodzenia wierzących w danej gminie – inaczej chrześcijanie pochodzenia żydowskiego, a inaczej pochodzenia pogańskiego. Jak dotąd ta kwestia nie doczekała się poważnej analizy, ani odrębnej monografii.

²⁰ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 75-88.

W niniejszych rozważaniach pomijam istotne dla Listu do Hebrajczyków takie tematy jak: naturę kapłaństwa Chrystusa, eschatologiczne postrzeganie Nowego Przymierza, rolę Ducha Świętego w rzeczywistości Nowego Przymierza, naturę Syna Bożego i jego relacji do aniołów, gdyż przedmiotem badań nie jest samo Nowe Przymierze, które trzeba byłoby wówczas dogłębnie przeanalizować, lecz Nowe Przymierze jako antyteza Starego, jako tło oceny Pierwszego Przymierza, by ukazać jego niewystarczalność. Pomijam także obszerny temat Przymierza podjęty w Księdze Psalmów czy innych pismach natchnionych, koncentrując się na teologii Przymierza, zawartej w księgach prorockich, gdyż do niej nawiązywać będą autorzy Nowego Testamentu, a szczególnie Autor Listu do Hebrajczyków.

3. Uwagi metodologiczne

W niniejszej pracy, która ma charakter zdecydowanie teologiczny, będę się posługiwał metodą historyczno-krytyczną, jako podstawową i powszechnie stosowaną w biblistyce (według Papieskiej Komisji Biblijnej)²¹, jak również elementami analizy narracyjnej, retorycznej i semiotycznej, choć mam świadomość pewnych ograniczeń tych nowszych metod w interpretacji tekstów biblijnych. Biblia jest bowiem słowem Bożym, wyrażonym za pomocą słowa ludzkiego, a nowsze i obecnie bardziej popularne metody badawcze nie uwzględniają wymiaru diachronicznego, badają jedynie teksty na poziomie synchronicznym. W metodzie historyczno-krytycznej w dużej mierze skupię się na egzegezie tekstu biblijnego: analizie semantycznej poszczególnych interesujących nas terminów²², ale też na krytyce historycznej tekstu i konfrontacji z tłem historycznym. Podjęte badania będą opierać się na tzw. krytyce kanonicznej, a zatem interesować nas będzie rozumienie tekstu w ramach ostatecznego kanonu biblijnego, a nie w procesie ich powstawania (w sensie historycznym). Ponadto ze względu na kanoniczny układ ksiąg biblijnych analiza oceny Starego Przymierza w pismach św. Łukasza poprzedza prezentację stanowiska św. Pawła, choć to Łukasz był uczniem i towarzyszem Pawła.

Przedmiotem materialnym badań w niniejszej pracy będą te fragmenty Listu do Hebrajczyków, które wprost odnoszą się do tematu Przymierza, tj. zawierają ocenę

²¹ Zob. *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 28 (Rozprawy i Studia Biblijne, 4).

²² Można wyróżnić pięć czynników takiej analizy: 1. znaczenie słownikowe, 2. uściślenie znaczenia słownikowego przez kontekst (zdania, paragrafu, całego dzieła), 3. odniesienie do sytuacji pozatekstowej, 4. skojarzenia słowne oraz 5. siła afektywna, emocjonalna, wymykająca się spod kontroli znaczenia przez kontekst (formuły rytualne, liturgiczne, przysłowia itp.).

Starego lub wyjaśniają rzeczywistość Nowego Przymierza. Wybrane zostały one także ze względu na użyte w nich terminy, odnoszące się do Przymierza, kultu, wspólnoty z Bogiem (oczyszczenie z grzechów, zbawienie). By ocena Starego Przymierza zawarta w Liście do Hebrajczyków była bardziej zrozumiała, konieczne jest przedstawienie biblijnej idei Przymierza, ale też jak sama Biblia to Przymierze ocenia. Dopiero na tym tle lepiej możemy zbadać, co zamierzał Autor Listu pisząc o ustaniu Starego Przymierza i wykazując jego niedoskonałość.

W swojej pracy konsekwentnie termin „Przymierze” jako zbawczy układ pomiędzy Bogiem a Izraelem będę pisać wielką literą, natomiast „przymierze” pisane małą oznaczać będzie jakiś historyczny etap Przymierza. Podobnie terminy, które można uznać za nazwę własną – „Prawo”, jeśli będzie zapisane wielką literą, zawsze oznaczać będzie albo zbawczą wolę Boga, według przekazu biblijnego, lub wprost Torę żydowską (Prawo Mojżeszowe), jako formę spisana owego Bożego Prawa. Podobna myśl będzie przyświecać, gdy chodzi o zapis takich terminów jak Świątynia, Świątynia Jerozolimska, Przybytek, Namiot, Namiot Spotkania lub Namiot Święty, lub jego poszczególne części (Miejsce Święte, itd.). Terminy te, pisane wielką literą wskazywać będą na konkretne rzeczywistości w sensie nazwy własnej. Natomiast użycie terminu „Autor” w kontekście Listu do Hebrajczyków wskazywać będzie na konkretnego autora, którego niestety do dzisiaj nie znamy z imienia, dlatego też taka forma zapisu staje się niejako zamiennikiem imienia. W swojej pracy stosuję także uproszczony zapis terminów hebrajskich i greckich – bez znaków diakrytycznych. Natomiast transkrypcja tych terminów jest uproszczonym oddaniem wokalizacji, z uwzględnieniem jedynie innego zapisu נ i ו. Zachowana jednak zostanie oryginalna forma zapisu hebrajskich terminów w tytułach cytowanych pozycji naukowych.

Jeszcze jedna uwaga jest istotna. Współcześnie odchodzi się od tradycyjnej teorii czterech źródeł Juliusza Wellhausena (tzw. JEDP). Większe obecnie znaczenie zyskała tradycja kapłańska, inaczej datuje się jahwistyczną, a prawie zupełnie już pomija się elohistyczną. W wielkim uproszczeniu można dzisiaj mówić raczej o dokumencie kapłańskim (P), deuteronomistycznym (D) i tradycji nie-kapłańskiej (nP). Jednak dla ukazania różnic w samych tradycjach nie-kapłańskich czasami będę odwoływał się do klasycznej teorii czterech źródeł.

4. Bibliografia

List do Hebrajczyków jest bardzo bogato omawiany w współczesnej literaturze biblijnej. Jest wiele komentarzy obcojęzycznych, chociażby – H. Braun (*An die Hebräer*²³), H. Hegermann (*Der Brief an die Hebräer*²⁴), W. Attridge (*The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*²⁵), F. F. Bruce (*The Epistle to the Hebrews: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*²⁶), M. M. Bourke (*The Epistle to the Hebrews*²⁷), N. Casalini (*Agli Ebrei. Discorso di esortazione*²⁸), P. Ellingworth (*The Epistle to Hebrews. A Commentary on the Greek Text*²⁹) oraz J. W. Thompson (*Hebrews*³⁰). Także na gruncie języka polskiego List do Hebrajczyków, często określany jako traktat teologiczny, doczekał się kilku komentarzy – A. Tronina (*Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*³¹), A. Paciorek (*List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*³²), A. Malina (*List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*³³) i T. Jelonek (*List do Hebrajczyków*³⁴) oraz niewielu monografii i teologicznych opracowań – wspomniany J. Szłaga (*Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*), R. Bogacz (*Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*³⁵), T. Jelonek (*Problem autorstwa*³⁶) i P. Kasiłowski (*Bóg przemówił do nas przez Syna*³⁷).

W polskiej literaturze biblijnej mamy pozycje uznane już za klasyczne, których pominąć nie sposób. Z zakresu Przymierza koniecznie trzeba wspomnieć pierwsze

²³ H. Braun, *An die Hebräer* (HNT 14), Tübingen 1984.

²⁴ H. Hegermann, *Der Brief an die Hebräer* (THKNT 16), Berlin 1988.

²⁵ W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Philadelphia 1989.

²⁶ F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews: The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (NICNT), Grand Rapids, Michigan 1990.

²⁷ M. M. Bourke, *The Epistle to the Hebrews*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. E. R. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy, Englewood Cliffs, NJ 1990, s. 920-941 (= List do Hebrajczyków, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. naukowa wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1459-1491).

²⁸ N. Casalini, *Agli Ebrei. Discorso di esortazione*, Jerusalem 1992.

²⁹ P. Ellingworth, *The Epistle to Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan 1993.

³⁰ J. W. Thompson, *Hebrews*, Grand Rapids, Michigan 2008.

³¹ A. Tronina, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa 1998.

³² A. Paciorek, *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1998.

³³ A. Malina, *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, (NKB NT 15), Częstochowa 2018.

³⁴ T. Jelonek, *List do Hebrajczyków*, Kraków 2005.

³⁵ R. Bogacz, *Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2007.

³⁶ T. Jelonek, *Problem autorstwa (List do Hebrajczyków I)*, Kraków 2006.

³⁷ P. Kasiłowski, *Bóg przemówił do nas przez Syna. Studia nad Listem do Hebrajczyków*, Warszawa 2021.

monograficzne opracowanie teologii przymierza biblijnego, autorstwa O. Augustyna Jankowskiego (*Biblijna teologia przymierza*). Swoją pracę Ojciec Jankowski dzieli na 5 części: 1) Wyjaśnia terminologię בְּרִית i διαθήκη; 2) Ukazuje diachroniczny obraz rozwoju przymierzy w Starym Testamencie (typowe ujęcie historiozbowcze – określone jako ekonomia przymierza) oraz zapowiedź zawarcia Nowego Przymierza; 3) Prezentuje teologię pism Łukasza, Pawła i Listu do Hebrajczyków w odniesieniu do tematu Przymierza; 4) Transpozycja modelu Starego Przymierza w ekonomii zbawczej Nowego Przymierza; 5) Kres eschatologiczny Nowego Przymierza. Natomiast z zakresu Listu do Hebrajczyków w kontekście Przymierza, na uwagę zasługuje praca Ks. Jana Bernarda Szłagi (*Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*³⁸). Autor prezentuje wszystkie wątki argumentacji Listu do Hebrajczyków, która przedstawia Przymierze Chrystusowe, jako nowe, nie tylko dlatego iż jest inne, ale dlatego że jest lepsze. Autor dzieli swoje opracowanie na 3 rozdziały – 1) przedstawia analizę terminów καινος, νεος, διαθήκη. Ukazuje różne znaczenia, wydawałoby się synonimów καινος – νεος, by podkreślić, że Przymierze jest „nowe” jako nowa postać Starego Przymierza, ale też nowe jako Przymierze całkowicie nowe, którego dotąd jeszcze nie było. Podaje też analizę filologiczno-egzegetyczną terminu διαθήκη, ale nie tylko w znaczeniu j greckiego, lecz szerzej, gdyż termin ten jest tłumaczeniem hebrajskiego בְּרִית, który ma o wiele szersze znaczenie. Autor podkreśla że Przymierze jest Bożą inicjatywą i zależy od Pośrednika poręczającego Boże obietnice. Nowe Przymierze jest natomiast realizacją zapowiedzi Jeremiasza; 2) Przedstawia ocenę instytucji Starego Przymierza w Hbr i daje teologiczny komentarz do Hbr 9,1-10, analizując co stanowi o nowości Przymierza Chrystusowego. Według Argumentacji Listu charakteryzuje instytucje Starego Przymierza, by wykazać na czym polega lepsze Nowe Przymierze; 3) Omawia ontyczne podstawy misji Jezusa – bóstwo i człowieczeństwo. Dzięki nim może być On Pośrednikiem i Arcykapłanem. Omawia charakterystykę Jezusa jako nowego Arcykapłana. Istotą nowości jest odkupienie dokonane przez Jezusa własną krwią – tego nie zapewniały ofiary Starego Przymierza. Tu leży różnica między ofiarami Starego i Nowego Przymierza.

³⁸ J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*, Lublin 1979.

Starsze opracowania Listu do Hebrajczyków zazwyczaj ograniczały się do chrystologii, natomiast w nowszych szuka się już innych tematów: np. E. Kaesemann³⁹ ukazuje ideę dopełnienia wędrówki nowego wierzącego ludu Bożego, temat wiary w Jezusa Arcykapłana podejmują – O. Kuss⁴⁰, H. F. Weiss⁴¹, D. Hamm⁴², W. L. Lane⁴³, F. Manzi⁴⁴, zaś temat nowości Przymierza Chrystusowego podejmowali – wcześniej J. de Vuyst⁴⁵, R. A. Harrisville⁴⁶, a później Albert Vanhoye⁴⁷ i bp. Jan Szlaga⁴⁸. O obietnicy i jej spełnieniu w Liście do Hebrajczyków pisał Franz Joseph Schierse⁴⁹, o eschatologii odpoczynku – Otfried Hofius⁵⁰, o autorstwie Listu do Hebrajczyków Tomasz Jelonek⁵¹, a o roli krwi w dziele zbawczym Jezusa Roman Bogacz⁵².

Mamy też nowsze opracowania, które w nowy, świeższy sposób, w oparciu o najnowsze badania, prezentują interesujące nas tematy. Z zakresu Listu do Hebrajczyków na uwagę zasługują szczególnie opracowania ks. Tomasza Jelonka, ks. Antoniego Troniny, ks. Romana Bogacza i ks. Artura Maliny. Pierwsza z nich zatytułowana *Problem autorstwa*, prezentuje nowe argumenty za Łukaszowym

³⁹ E. Käsemann, *The Wandering People of God. An Investigation of the Letter to the Hebrews*, Minneapolis 1984.

⁴⁰ O. Kuss, *Der Brief an die Hebräer*, RNT 8,1, Regensburg 1966.

⁴¹ H. F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer*, (KEK 13), Göttingen 1991, s. 564-571.

⁴² D. Hamm, *Faith in the Epistle to the Hebrews. The Jesus Factor*, CBQ 52 (1990), s. 270-291.

⁴³ W. L. Lane, *Standing Before the Moral Claim of God. Discipleship in Hebrews*, w: *Patterns of Discipleship in the New Testament*, re. R. Longenecker, Grand Rapids 1996, s. 203-224.

⁴⁴ F. Manzi, *La fede degli uomini e la singolare relazione filiale di Gesù con Dio nell'Epistola agli Ebrei*, Bib 81 (2000), s. 32-62.

⁴⁵ J. de Vuyst, *Oud en Nieuw Verbond in de Brief aan de Hebreërs*, Kampen 1964. Autor analizując pojęcia ברית i διαθήκη oraz tekst Hbr 8,6-13 o spełnieniu się proroctwa o Nowym Przymierzu, a także ukazując specyficzne rozumienie znaczenia terminu διαθήκη w Hbr, wskazuje na nowość Przymierza Chrystusowego.

⁴⁶ R. A. Harrisville, *The Concept of Newness in the New Testament*, Minneapolis 1960. Autor przebadiał wszystkie teksty Nowego Testamentu mówiące o Nowym Przymierzu i o „nowych” rzeczywistościach w nim.

⁴⁷ A. Vanhoye, *La Nuova Alleanza nel Nuovo Testamento*, Roma 1988. Autor omawia także analizę strukturalną Hbr w *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris 1963, oraz analizę egzegetyczno-teologiczną dwóch pierwszych rozdziałów Hbr w *Situation du Christ*, Paris 1969.

⁴⁸ Wspomniane wcześniej opracowanie: *Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*.

⁴⁹ F. J. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung*, München 1955, oraz *Der Brief an die Hebräer* (GS 18), Düsseldorf 1986.

⁵⁰ O. Hofius, *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebraerbrief*, Tübingen 1970.

⁵¹ W dwóch opracowaniach: *List do Hebrajczyków i Problem autorstwa (List do Hebrajczyków I)*.

⁵² W wspomnianym już opracowaniu: *Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*. Autor przedstawia też komputerową analizę struktury literackiej Listu w: *Struktura literacka Listu do Hebrajczyków. Studium krytyczno-analityczne*, Kraków 1993.

autorstwem Listu do Hebrajczyków, widząc w Liście dokończenie przerwanej mowy diakona Szczepana. Ks. Tomasz Jelonek porównując Mowę Szczepana z Dziejów Apostolskich i List do Hebrajczyków ukazuje zbieżność terminów, poruszanej tematyki i celu obu tekstów. Tę analizę podpira badaniami statystycznymi i wyjaśnia 84 terminy greckie, występujące zarówno w Mowie Szczepana i Liście do Hebrajczyków. Ks. Antoni Tronina (*Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*) opowiada się za poglądami Tertuliana, iż autorem Listu jest Barnaba, towarzysz św. Pawła, a cały List jest jego kazaniem do chrześcijan – *słowem zachęty*. Autor dzieli treść Listu na 3 części: 1) Droga Odkupiciela; 2) Arcykapłaństwo Syna Bożego; 3) Drogi wierzących. Taka prezentacja treści w sposób oczywisty ukazuje Jezusa jako Pośrednika Nowego Przymierza, który zajmuje centralne miejsce w Bożym planie zbawienia i faktycznie to zbawienie umożliwia wszystkim wierzącym. Natomiast Ks. Roman Bogacz (*Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*) skupia się na roli krwi Jezusa w Nowym Przymierzu. Praca składa się z 3 rozdziałów: 1) Wcielenie Syna Bożego; 2) Dzieło odkupienia; 3) Różne odniesienia do życia chrześcijańskiego. Wszystkie 3 aspekty zostały omówione pod kątem problemu krwi Jezusa. Autor omawia przede wszystkim Hbr 9,1-10,20, czyli serce Listu, które ukazuje rolę krwi w zbawczym dziele Jezusa jako temat wiodący w Liście. Najnowszy komentarz do Listu, autorstwa ks. Artura Maliny (*List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*) wydany w ramach serii *Nowy Komentarz Biblijny*, jest prezentacją problematyki literackiej i historycznej Listu do Hebrajczyków. Autor skrupulatnie bada strukturę i przesłanie tego pisma, chcąc przybliżyć tę wyjątkową w Nowym Testamencie księgę. Bardzo rzetelny i wnikliwy komentarz wprowadza czytelnika w całe bogactwo tematów i argumentacji Autora Listu do Hebrajczyków. Ks. Malina czyni to w bardzo przystępny sposób.

Wspomniane opracowania nie podejmują jednak problemu różnych ocen Starego Przymierza w pismach Nowego Testamentu (poza książką A. Jankowskiego), a tym bardziej nie przedstawiają genezy wyjątkowej krytyki Starego Przymierza w Liście do Hebrajczyków. Dlatego też wybrano taki temat niniejszej książki.

5. Plan pracy

Niniejsza dysertacja składa się z trzech rozdziałów. Każdy został podzielony na 3 części, a one na dwa paragrafy. Każdy zaś paragraf składa się z trzech sekcji.

W pierwszym rozdziale, zatytułowanym: *Starotestamentalna idea Przymierza*, zostanie zaprezentowana biblijna idea Przymierza, która wyraża więź między Bogiem a Izraelem. Najpierw analizie zostanie poddana terminologia związana z Przymierzem, by już na tym tle uchwycić różne koncepcje tej szczególnej więzi z Bogiem. Następnie zostanie ukazany rozwój idei Przymierza poprzez analizę opisów zawarcia poszczególnych historycznych przymierzy oraz zostaną omówione zbawcze dary, które naród wybrany otrzymywał w ramach Przymierza. Zostaną także zaprezentowane pomoce instytucjonalne i kultyczne, mające ułatwić Izraelowi wytrwanie w zbawczym Przymierzu.

Rozdział drugi, zatytułowany *Biblijna ocena Przymierza*, ukaże ocenę Starego Przymierza, jaką można znaleźć na kartach Pisma św. Pierwszą taką ocenę, która przerodziła się w swoistą teologię Przymierza znajdujemy już w nauczaniu proroków. Wzywali oni bowiem do powrotu do Przymierza, mając świadomość jego niewystarczalności. Stąd ich zapowiedzi Nowego Przymierza – szczególnie proroka Jeremiasza i Ezechiela. Natomiast ocena Starego Przymierza zawarta w Nowym Testamencie zostanie zaprezentowana na podstawie tekstów dwóch reprezentatywnych autorów – Łukasza i Pawła. Ocenę pozytywną Starego Przymierza w swoich pismach podaje Łukasz, a ambiwalentną św. Paweł w swoich listach. Rozdział drugi jest zatem tłem do przedstawienia stanowiska Autora Listu do Hebrajczyków.

W rozdziale trzecim, ostatnim, który został zatytułowany: *Krytyka Starego Przymierza w Liście do Hebrajczyków*, zostanie przedstawiona wyjątkowo ostra krytyka Starego Przymierza. Najpierw zostanie ukazana krytyka instytucji starotestamentalnych i argumenty Autora za ustaniem Starego Przymierza, by na tym tle mocniej zaprezentować wyjątkowość Przymierza Chrystusowego (ta antyteza wzmacnia krytyczną ocenę). Natomiast ustalenie *Sitz im Leben* Listu i naczelnej jego idei pomoże w ukazaniu genezy tej ostrej krytyki Starego Przymierza.

W zakończeniu przedstawiona zostanie ostateczna synteza powyższych rozważań i analiz. Podane zostaną końcowe wnioski, jako wynik badań na postawione pytania i temat pracy.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

STAROTESTAMENTALNA

IDEA PRZYMIERZA

Niemożliwe jest zrozumienie historii starożytnego Izraela i jego tożsamości bez dwóch wydarzeń – wyjścia z Egiptu i zawarcia przymierza pod Synajem, przy czym wybawienie z niewoli egipskiej i wyprowadzenie plemion izraelskich miało umożliwić zawarcie wspomnianego przymierza⁵³. Świadomość tej wyjątkowej więzi między Jahwe a Izraelem jest podstawą tożsamości narodu wybranego i poczucia wyróżnienia pośród innych narodów. Temat Przymierza nie jest więc jedynie sposobem opisywania historii Izraela, ale jej żywotnym elementem. Bez Przymierza nie byłoby ani Izraela jako narodu wybranego, ani jego tożsamości religijnej⁵⁴.

Idea Przymierza z Bogiem leży u fundamentów religijnej myśli narodu izraelskiego. Trudno jednak z całą pewnością stwierdzić, kiedy ta idea pojawiła się w religii jahwistycznej. Z tekstów starotestamentalnych wynika, iż Przymierze istniało już od początków egzystencji narodowej Izraela, natomiast niektórzy egzegeci stali na stanowisku, iż myśl o Przymierzu jest późniejsza. Na ogół jednak przyjmuje się starożytność idei Przymierza⁵⁵. Uważano, że biblijna idea przymierza jest wzorowana na tradycjach nomadycznych, gdzie znane są układy w których jedna ze stron ofiarowywała drugiej jakiś dar bez żadnych zobowiązań, na co mogłyby wskazywać

⁵³ Por. W. Pikor, *Tożsamość Izraela w świetle przymierza synajskiego (Wj 19,3-8)*, VV 6 (2004), s. 93; także: R. Jasnos, *Wierność Torze wiernością Bogu w świetle Deuteronomium*, VV 11 (2007), s. 35.

⁵⁴ Por. J. Lemański, *Wybranie, lud Boży, Przymierze*, w: *Teologia Starego Testamentu. Tom 1. Teologia Pięcioksięgu*, (red.) M. Rosik, Wrocław 2011, s. 122.

⁵⁵ Zob. M. Filipiak, *Przymierze w Piśmie Świętym*, RBL 25 (1972), s. 145-149. Za starożytnością Przymierza z Jahwe opowiadają się m.in. J. Pedersen, S. Mowinckel, M. Noth, A. Alt, G. von Rad, W. Eichrodt, J. Begrich i L. Koehler, przy czym dwaj ostatni dopuszczają pewną ewolucję pierwotnej idei Przymierza. Natomiast za późną genezą myśli o Przymierzu wypowiadali się m.in. J. Wellhausen, R. Kraetzschmar i P. Karge.

teksty – Joz 9; 1Sm 18,1-5 i 1Krl 20,34. Te relacje międzyludzkie przeniesiono następnie na relację pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Do tak opisanej relacji w trakcie redagowania dokumentu E (Elohista) i D (Deuteronomista) dodano myśl o prawie, zaś dokument P (kapłański) dodał jeszcze znak przymierzy (tęcza w przymierzu z Noem, obrzezanie w przymierzu z Abrahamem i szabat w przymierzu synajskim). Starsze koncepcje przymierza (nP) wiązano ze zwrotem כרת ברית (*karat berit*), a młodsze (P) z חקים ברית (*chuqqim berit*), zaś określenie נתן ברית (*natan berit*) uznano za właściwe dla wszystkich tradycji. Później wyróżniono kolejny typ przymierza, uwzględniając rolę pośrednika, natomiast następna (czwarta już) forma przymierza wzorowana byłaby na schematach traktatów politycznych (szczególnie hetyckich i asyryjskich) – ten rodzaj przymierza byłby właściwy dla koncepcji deuteronomistycznej. Ostatecznie wprowadzono dwa typy przymierza: jako jednostronne zobowiązanie Boga wobec ludzkiego kontrahenta i jako układ bilateralny – angażujący dwie strony przymierza. Ale jak pokaże rozdział pierwszy rozróżnienie to także nie jest jednoznaczne i zadowalające⁵⁶.

W niniejszym rozdziale zostanie zatem zaprezentowana istotna treść biblijnej idei Przymierza, by potem analizując różne oceny Pierwszego Przymierza w Starym lub Nowym Testamencie łatwiej uchwycić intencje autorów natchnionych.

Zapoznamy się więc w pierwszym paragrafie z etymologią pojęcia „Przymierze” i wynikającym z tego teologicznym podejściem autorów biblijnych do terminów ברית oraz διαθήκη. Zostanie także szerzej omówione zagadnienie Przymierza „obietnicy” i Przymierza „warunków”. W paragrafie drugim omówiony zostanie rozwój starotestamentalnej idei Przymierza. Najpierw poprzez przyjrzenie się poszczególnym przymierzom opisanym w Biblii jako etapom rozwoju tej idei, następnie przez omówienie zbawczych darów, które niesie ze sobą związek Boga z człowiekiem. Zaś w trzecim paragrafie poznamy różne sposoby podtrzymywania i aktualizacji Przymierza – najpierw pomoce instytucjonalne, które miały przypominać Izraelowi o szczególnej więzi z Bogiem, a następnie pomoce liturgiczne, jako formy ciągłej aktualizacji zbawczej relacji, by wreszcie zauważyć nieskuteczność tych metod.

⁵⁶ Zob. S. Hahn, *Convenant in the Old and New Testament*, „Currents in Biblical Research” 3 (2005), s. 263-292.

1. Etymologia terminów ברית i διαθηκη

Jedną z głównych metod teologii biblijnej umożliwiającą lepsze zrozumienie tekstu biblijnego jest ustalenie i przebadanie terminologii używanej przez autorów natchnionych na określenie poszczególnych rzeczywistości czy idei istotnych dla Izraela. Terminy i słowa, używane w Biblii na określenie interesujących nas biblijnych idei, oraz ich treść odkrywana na tle kultury starożytnej, a także kontekst występowania tych słów w tekstach natchnionych pomaga w zrozumieniu intencji teologicznej hagiografów⁵⁷.

Stary Testament określa Przymierze między Bogiem a ludzkim kontrahentem najczęściej hebrajskim rzeczownikiem ברית (*berit*), a w przekładzie Septuaginty greckim odpowiednikiem διαθηκη, co zostanie poniżej szczegółowo omówione. Czasami jednak idea Przymierza jest wyrażona innymi hebrajskimi terminami, np. עדות (*'edut*) – zwyczajowo tłumaczone jest ono jako „świadekstwo, przypomnienie, prawo”, a zawiera w sobie idee oczekiwania Boga wobec ludu oraz zobowiązania ludu wobec Jahwe. Słowo to pojawia się także w zestawieniu z arką – ארון העדות (*'aron ha'edut* – *arka świadectwa* – np. Wj 26,33; Joz 4,16) jako synonim ארון ברית (*'aron berit* – *arka przymierza* – np. Lb 10,33; 14,44; Joz 3,11 i Sdz 20,27). Podobne znaczenie, a zarazem nawiązanie do Przymierza widzimy w innych terminach: np. מצות (*micwot* – *przykazania, polecenia, nakazy, prawo*; np. Wj 15,26); חקים (*chuqqim* – *prawa, zwyczaje, przepisy*; np. Pwt 6,1); משפטים (*miszpatim* – *prawa, obowiązki*; np. Lb 36,13). Złamanie ich było równoznaczne ze złamaniem Przymierza⁵⁸.

Choć z rzadka pojawiają się inne terminy na określenie Przymierza, jako szczególnej więzi łączącej Jahwe z narodem wybranym, to podejmiemy próbę ustalenia etymologii dwóch najczęściej używanych przez Biblię wyrazów: hebrajskiego ברית i greckiej διαθηκη.

⁵⁷ Por. R. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży*, w: *Teologia Starego Testamentu. T.II. Księgi historyczne*, (red.) M. Rosik, Wrocław 2011, s. 119.

⁵⁸ Por. tamże, s. 121-122.

A. Ustalenie etymologii ברית i διαθήκη

Odszukanie właściwego znaczenia technicznego terminu na określenie szczególnego związku Boga z człowiekiem - „przymierze” - możliwe będzie dopiero po ustaleniu etymologii hebrajskiego ברית i greckiej διαθήκη. Poniższe ustalenia pozwolą najlepiej uchwycić specyfikę biblijnej idei Przymierza, tak istotnej dla Izraela i zrozumienia religijnego doświadczenia narodu wybranego.

a. Etymologia ברית – zobowiązanie

Stary Testament na oznaczenie Przymierza między Bogiem a Izraelem używa terminu ברית. Termin ten występuje w różnych kontekstach aż 287 razy⁵⁹. Niestety semitolodzy do dziś nie ustalili jednoznacznie etymologii tego słowa i wciąż jest ona sporna⁶⁰.

Różnie próbowano wyjaśniać hebrajski termin ברית, by zrozumieć naturę Przymierza pomiędzy Bogiem a Izraelem. Chciano zatem termin ten wyprowadzać od słowa כרת, które można tłumaczyć jako „ciąć” lub w hifil „zabijać”. A zatem słowo ברית oznaczałoby przede wszystkim zabijanie zwierzęcia składanego w ofierze przy zawieraniu Przymierza, później dopiero samo Przymierze. Tak więc Przymierze byłoby paktem potwierdzonym odpowiednią ofiarą lub układem wynikającym z owej ofiary, co potwierdzałyby teksty natchnione. Odrzuca się jednak tę hipotezę, gdyż w Biblii dość często występuje zwrot – כרת ברית (*karat berit*) – „rozcinać przymierze” w sensie „zawierać przymierze” (np. Rdz 15,18; 21,27; 21,32; Wj 24,8), mielibyśmy więc do czynienia z tautologią⁶¹.

Przypuszczano także, że hebrajskie ברית może wywodzić się od słowa ברה (*jeść, pokrzepić się jedzeniem, żywić, pożywiać, posilać się*). Termin ten oznaczałby wtedy ucztę, która towarzyszyła zawieraniu Przymierza. Takie rozumienie więzi Boga z ludem, potwierdzona wspólnym biesiadowaniem, znajduje potwierdzenie w tekstach, np. w opisie zawarcia przymierza pod Synajem (Wj 24,11). Podkreślałoby się wówczas

⁵⁹ Por. G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebraischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, s. 283-285.

⁶⁰ Por. zestaw w *THAT I*, 340n (E. Kutsch); także: P. Buis, *La notion d'Alliance dans l'Ancien Testament* (LD 88), Paris 1976, s. 42nn. Autor dokładnie omawia opinie poszczególnych biblistów na temat etymologii słowa ברית

⁶¹ Por. S. Łach, *Testament czy Przymierze?*, Ekskurs w: *List do Hebrajczyków*, Poznań 1959, s. 387; także: WSHP, s. 149; także: Briks, s. 169-170.

aspekt wspólnego posiłku, jak w opisie zawarcia przymierza pomiędzy Izaakiem a Abimelekiem (Rdz 26,26-31). Niemniej jednak posiłek towarzyszy zawieraniu Przymierza tylko w niektórych tekstach⁶².

Dopatrywano się również etymologii ברית w innym znaczeniu rdzenia ברה – „zawierać z kimś pakt, ustanawiać, wybierać, zdecydować, przeznaczyć, określić, wyznaczyć kogoś na reprezentanta”. Takie znaczenie znajdujemy w 1Sm 17,8 gdzie Goliat wzywa Izraelitów, by wybrali wojownika, który walczyłby przeciw niemu. Wówczas słowo ברית akcentowałoby moment decyzji lub wyboru przy zawieraniu Przymierza, a także otwartość lub gotowość na porozumienie⁶³.

Wielu biblistów⁶⁴ uważa, iż ברית pochodzi od jeszcze innego znaczenia rdzenia ברה – „wiązać, łączyć”⁶⁵. Takie znaczenie odpowiadałoby asyryjskiemu rzeczownikowi *birtu* (węzeł, wiązadło, ogniwo), lub *birta* (pęta), albo akadyjskiemu czasownikowi pochodzenia sumeryjskiego *barru* (wiązać)⁶⁶. Ta etymologia podkreślałaby ideę zobowiązania i powiązania ze sobą dwóch kontrahentów, a związek między nimi dokonywałby się poprzez określoną ceremonię zewnętrzną⁶⁷. Za tą etymologią przemawiają biblijne opisy różnych przymierzy.

Trudności z ustaleniem pewnej etymologii terminu ברית zmusiły biblistów do przeanalizowania pola semantycznego tegoż terminu. Przyjrano się czasownikom, z którymi się wiąże (np. przeciąć, ustalić, nakazywać, wymagać, przypomnieć sobie, zachować, zaprzysiąc), rzeczownikom (np. arka, słowa, księga, przysięga), przymiotnikom (np. wieczne) oraz słowom paralelnym do ברית (przysięga, łaska, wierność, słowo, układ). Analiza ta zaowocowała następującym wnioskiem: ברית

⁶² Np. E. Meyer, L. Köhler, E. Jacob i J. Hempel. Por. S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa*, Kraków 2003, s.149; także: Briks, s. 65; także: WAHP, s. 146-147; także: J.D. Douglas, Merrill C. Tenney, *Pacto*, w: *Diccionario biblico N-Z*, Mundo Hispano 2003, s. 83; Podobne znaczenie znajdujemy w 2Sm: spożywać posiłek z kimś – 12,17; otrzymać posiłek od kogoś, gdy jest się chorym – 13,6.10; zadbać o posiłek jako pociechę dla strapionego – 3,35; podać posiłek choremu – 13,5).

⁶³ Por. *Wstęp do Starego Testamentu*, (red.) L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 143; także: S. Łach, *Testament czy Przymierze?* s. 387; także: S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa*, s. 149-150; także: Briks, s. 65; także: WSHP, s. 147; także: J.D. Douglas, Merrill C. Tenney, *Pacto*, w: *Diccionario biblico N-Z*, s. 83.

⁶⁴ Np. R. Kraetzschmar, O. Loretz, E. Vogt, W.F. Albright, P. van Imschoot, M. Weinfeld.

⁶⁵ WSHP, s. 146-147.

⁶⁶ Por. W. Smereka, *Przymierze*, w: *Vademecum biblijne*, (red.) S. Grzybek. cz. IV. Kraków 1991, s. 43; także: S. Łach, *Testament czy Przymierze?* s. 388; także: J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 29; zob. M. Weinfeld, *berit*, ThWAT, t. I, s. 783-784.

⁶⁷ Por. M. Filipiak, *Przymierze w Piśmie Świętym*, s. 145; także: J.K. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989, s. 94; także: *Wstęp do Starego Testamentu*, s. 143.

to relacja osobowa między dwoma kontrahentami, która choć umożliwia pewne dobrodziejstwa, to przede wszystkim rodzi wymagania, wyrażone przez zobowiązania i przysięgę potwierdzającą owe zobowiązania⁶⁸. Właśnie wspomniana przysięga jest gwarancją wierności przyjętym zobowiązaniom, co wyraźnie podkreśla formuła: „Bóg będzie świadkiem między mną a tobą” (Rdz 31,50) lub złożenie w razie zerwania przymierza: „niech mi Jahwe to uczyni i tamto dorzuci jeśli...” (Rt 1,17). Znaczenie przysięgi – dwa hebrajskie terminy: אלה (*’alah* – przysięga, umowa, ale też przekleństwo, klątwa) lub שבועה (*szewu’ah* – przysięga, zobowiązanie) – która potwierdza przyjęcie zobowiązań wynikających z przymierza, stało się tak wielkie, że z biegiem czasu zaczęto zamiennie używać obu terminów: „przymierze” – „przysięga” (np. „zawierać/krajać przysięgę” zamiast „zawierać/krajać przymierze” – Pwt 29,11 lub „wejść w przysięgę” zamiast „wejść w przymierze” – Pwt 29,11 i Ne 10,13)⁶⁹. Przysięga zawsze wiąże się z zaoferowaniem jakichś dóbr lub z zobowiązaniem do okazywania życzliwości (np. pakt o nieagresji), a wzajemna przysięga wprowadza jeszcze element lojalności. Skoro tak, to związek Boga z człowiekiem, określony mianem ברית, także jest źródłem zbawczych darów, dobrodziejstw Bożych względem człowieka, natomiast udzielanie tych darów jest uzależnione od wypełniania zobowiązań wynikających z więzi obu kontrahentów. Obie strony związują się przysięgą wzajemnej wierności i lojalności⁷⁰. Boże dobrodziejstwa udzielane ludzkiemu kontrahentowi Przymierza zostaną szerzej omówione w paragrafie o zbawczych darach Przymierza, zaś obecność zobowiązań w poszczególnych przymierzach zostanie pokazana przy prezentacji rozwoju starotestamentalnej idei związku Boga z człowiekiem.

Badając etymologię ברית wykazano, że w terminie tym tkwi idea wzajemnego związku i że ברית to relacja wzajemnej przynależności tych, którzy zawierali ze sobą jakiś pakt. Kontrahenci tak pojętego związku nie musieli być ze sobą spokrewnieni, co więcej, mogli być do tej pory nawet wrogami, ale od momentu zawarcia ברית stawali się jakby braćmi, prawnie spokrewnionymi na mocy zawartego paktu, zobowiązującymi się do okazywania wzajemnej pomocy i łaskawości⁷¹. Na Bliskim Wschodzie istniały

⁶⁸ Zob. G. E. Mendenhall, *Covenant Forms In Israelite Tradition*, BAR 3 (1970), s. 25-53; Przymierze Abrahama z Abimelekiem kończy się przysięgą (Rdz 21,22-31), przysięga kończy także pakt Izraelitów z Gibeonitami (Joz 9,15.18).

⁶⁹ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 29.

⁷⁰ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 11-12.

⁷¹ Por. W. Smereka, *Przymierze*, s. 43.

dwa rodzaje przymierzy między władcami: zawierane pomiędzy równymi sobie władzą i siłą, a także pomiędzy władcą i jego wasalem. Ten drugi rodzaj kontraktu nie miał zazwyczaj wprost charakteru dwustronnego, gdyż mocniejszy narzucał warunki słabszemu. Domagał się od słabszej strony wypełniania nałożonych zobowiązań, a taki pakt zobowiązywał silniejszego do okazywania wszelkiej pomocy i opieki słabszemu (np. przymierze Izraela z Gibeonitami – Joz 9; oraz prośba mieszkańców Jabesz w Gileadzie do króla Ammona – 1Sm 11,1-2). Właśnie to zobligowanie do udzielania wsparcia słabszej stronie czyni z owego przymierza układ dwustronny, czyli jedna strona oferuje jakieś dobra, w zamian wymaga lojalności (wypełnienia narzuconych warunków). To podobieństwo do paktów asyryjskich i częściowo hetyckich, w których wasał przysięgał wierność swojemu królowi w podziękowaniu za okazaną łaskawość, przypominało iż Przymierze angażuje obie strony, niezależnie od statusu kontrahentów⁷². Szczególnie przymierze synajskie zostało przedstawione na wzór hetyckiego paktu politycznego: władca zwiera traktat z niższym królem, potem następuje identyfikacja autora traktatu (tj. wielkiego króla), wstęp historyczny wylicza korzyści przyznawane dawniej stronie słabszej, zostaje dołączona lista błogosławieństw i przekleństw, ceremonia kończy się spożywaniem rytualnego posiłku i umieszczeniem u stóp bożka spisanego traktatu. Takie elementy znajdujemy w opowiadaniu o przymierzu synajskim Wj 19 i 24: identyfikacje Boga i jego zbawczych dzieł dla Izraela (Wj 19,4-6 i 20,2), warunki przymierza (Wj 20,3 – 23,33), recytację traktatu (Wj 24,7) oraz rytualny posiłek (Wj 24,9-11)⁷³. Tak więc, czy przymierza te były zawierane między równymi, czy też między zwycięzcą a zwyciężonym, zawsze były to układy dwustronne, gdyż obie strony przyjmowały na siebie pewne zobowiązania. Nawet wtedy, gdy partnerem Przymierza był sam Bóg⁷⁴.

Termin ברית używany w Biblii nie zawsze dotyczy więzi zbawczej pomiędzy Bogiem a ludem, często też określa relacje międzyludzkie. Przymierze bowiem jako formalna umowa lub traktat między dwiema stronami, oznacza że każda ze stron przyjmuje jakieś zobowiązanie. A zatem przymierze może być wzajemnym paktem obejmującym osoby, np. Labana i Jakuba (Rdz 31,44-54) lub Dawida i Jonatana (1Sm 18,3; 23,18), państwa lub inne podmioty polityczne.: Abrahama i Amorytów

⁷² Por. J.D. Douglas, Merrill C. Tenney, *Pacto*, w: *Diccionario biblico N-Z*, s. 83; także: W. Smereka, *Przymierze*, s. 44.

⁷³ Por. *Dizionario della Bibbia* (Zanichelli), (red.) P.J. Achtemeier, Bologna 2003, s. 38-39.

⁷⁴ Por. S. Łach, *Testament czy Przymierze*, s. 388.

(Rdz 14,13), Abrahama i Abimeleka, króla Geraru (Rdz 21,22-32), Abnera i Dawida (2Sm 3,12-13,21), Dawida i jego ludu (2Sm 5,3), Salomona i Chirama (1Krl 5,26), Asy i Ben-Hadada (1Krl 15,18-19), wreszcie męża i żony (por Ml 2,14; Ez 16,8)⁷⁵.

b. Etymologia διαθηκη – testament

Tłumacze Septuaginty (LXX) hebrajski wyraz ברית oddawali przez διαθηκη (*diatheke*), co rzuca nowe światło na pojęcie przymierza, gdyż zasadniczo greckim odpowiednikiem ברית jest rzeczownik σπονδε (*sponde*), wyrażający ideę zawarcia układu i przyjęcia zobowiązań. Grecka literatura oddawała ברית także przez wyraz συνθηκη (*syntheke*), doskonale wyrażający ideę dwustronnego układu, z którego wynikają jakieś zobowiązania (συν-τιθεμι)⁷⁶. Wybór takiego przekładu był podyktowany względami teologicznymi (aż 267 razy LXX zastąpiła ברית rzeczownikiem διαθηκη), chodziło bowiem o zaakcentowanie idei rozporządzenia (δια-τιθεμι) wydanego przez jedną ze stron⁷⁷. Termin grecki διαθηκη pochodzi z hellenistycznego prawa prywatnego, oznacza przede wszystkim „testament” jako rozporządzenie w sprawie własności do przekazania po śmierci testatora, a także „zarządzenie” w ogóle, „uporządkowanie, dyspozycję”. Akcent w słowie διαθηκη spoczywa na powadze tego, który rozporządza mianem lub cokolwiek zarządza, a nie na samym dokumencie prawnym⁷⁸.

Występujący 13 razy w LXX termin συνθηκη tylko raz (i to w Kodeksie Aleksandryjskim – 2Krl 17,15) odpowiada hebrajskiemu ברית, a w pozostałych tekstach użyty jest na określenie układu pomiędzy ludźmi lub narodami. Także Księga Mądrości (12,21) mówi o συνθηκη jako o Bożym Przymierzu, które jest u podstaw przeświadczenia, że Izrael zasługuje na wyjątkową wyrozumiałość Jahwe, bardziej niż inne narody. We wszystkich innych tekstach ברית jako pakt pomiędzy Jahwe a Izraelem zawsze jest tłumaczony przez termin διαθηκη⁷⁹. Być może termin συνθηκη miał zbyt świeckie znaczenie dla tłumaczy Septuaginty, zbyt podkreślał bilateralny charakter układu. Podobnie w ślad za LXX idą autorzy Nowego Testamentu, którzy

⁷⁵ Por. *Dizionario della Bibbia*, s. 38.

⁷⁶ Akwila i Symmach wyraz ברית oddają właśnie przez συνθηκη. W 1-2 Mch συνθηκη oznacza wyłącznie traktaty polityczne.

⁷⁷ Por. S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa*, s. 152.

⁷⁸ Por. R. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży*, s. 122; także: A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 13.

⁷⁹ Por. J. Szlaga, *Małżeństwo jako przymierze*, Ugd 14 (1996), s. 131.

ani razu nie używają rzeczownika συνθηκη na określenie Przymierza, a jedynie διαθηκη (33 razy, z czego 17 w Liście do Hebrajczyków).

Septuaginta używa także, choć niezwykle rzadko, innych przekładów hebrajskiego ברית niż διαθηκη, chociażby εντολαι w 1Krl 11,1 (co możemy tłumaczyć jako „przykazania” – εντολη – *entole* – *polecenie, rozkaz, nakaz, przykazanie, przepis*)⁸⁰⁸¹. Natomiast w księgach deuterokanonicznych (greckojęzycznych, nie w Biblii Hebrajskiej) rzeczownik διαθηκη występuje także w liczbie mnogiej διαθηκαι (np. „ze względu na przymierza zawarte z ich ojcami” – 2Mch 8,15; por. Mdr 18,22; Syr 44,12.18; 45,17)⁸².

Pojęcie διαθηκη, oznaczające ostatnią wolę spadkodawcy, podkreśla istotną cechę Przymierza, a mianowicie, że Przymierze dane przez Boga jest wyrazem Jego zbawczej woli. Przymierze jest dziełem i darem Boga, On jest jego inicjatorem. Bóg pomimo swego autorytetu i transcendencji zniża się do swego ludu. Niemniej jednak termin διαθηκη nie jest pozbawiony charakteru dwustronności, tak podkreślanej przez hebrajski wyraz ברית. Otóż spadkodawca przez swą ostatnią wolę zobowiązywał spadkobiercę do wypełnienia nałożonych na niego warunków, wchodząc z nim w pewien układ⁸³. Dlatego uwydatniony jest tu charakter personalistyczny, a zarazem niezmienności Przymierza, tak jak nie można zmienić testamentu po śmierci testatora. Grecy przez συνθηκη rozumieli bowiem taki układ dwustronny, który można było modyfikować, zmieniać, uaktualniać, gdy tymczasem διαθηκη oznacza układ zaproponowany drugiej stronie, która mogła go w całości przyjąć lub w całości odrzucić. Nie mogła jednak nic w tym układzie zmienić. Ta cecha niezmienności jest bardzo istotna dla biblijnej idei Przymierza – człowiek nie może sam dowolnie zmieniać układu z Bogiem⁸⁴. Jeżeli już zdecyduje się przyjąć proponowany układ, to musi przyjąć go w całości i obowiązuje go wierność temu Przymierz.

c. Treść teologiczna ustalonej etymologii

Ustalona etymologia interesujących nas terminów, których użyto na określenie Przymierza dowodzi, iż zastosowanie ich miało planowane znaczenie. Zatem relacja pomiędzy Bogiem a człowiekiem określona terminem ברית ma przede wszystkim

⁸⁰ Popowski, s. 112.

⁸¹ Zob. E. Kutsch, *berit*, THAT I, s. 265.

⁸² Por. R. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży*, s. 123.

⁸³ Por. J. Kudasiewicz, *Nowe Przymierze*, AK 56 (1964), s. 336.

⁸⁴ Por. W. Barclay, *Diatheke – Przymierze między Bogiem a człowiekiem*, WDr 2 (1984), s. 42; także: A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 14; także: P. Buis, *La notion d'Alliance*, s. 44.

charakter bilateralny, czyli angażujący obie strony układu. Choć zawsze relacja ta jest zainicjowana przez samego Boga, to jednak wymaga od ludzkiego kontrahenta wysiłku, by w tym układzie wytrwać. Stąd zobowiązania jakie wynikają z Przymierza nie są warunkiem jego zawarcia, a jedynie sposobem trwania we wspólnocie z Bogiem. Ta konieczność wywiązania się z zobowiązań uświadamia zarazem, iż celem zawiązania wspólnoty z Bogiem jest przede wszystkim uzyskanie darów zbawczych, ale by te dary otrzymywane były nieustannie, potrzebne jest ciągłe trwanie w Przymierzu. Trwanie to jest zatem dynamicznym, a nie jednorazowym aktem zawarcia układu. Mimo podobieństwa biblijnego Przymierza do traktatów hetyckich i asyryjskich, dwustronność układu nie musi oznaczać równości partnerów – wówczas można byłoby go porównać do układu władca-wasal. Dlatego nie znajdziemy w Piśmie Świętym nawet aluzji, by Przymierze było układem równych partnerów, bo to Jahwe zawsze wychodzi z inicjatywą i stawia warunki, nigdy Izrael⁸⁵. Takie rozumienie terminu ברית, czyli wyakcentowanie inicjatywy Boga i zależności człowieka wymusiło użycie terminu διαθηκη, a nie συνθηκη, by uniknąć wrażenia, jakoby Przymierze było układem dwóch równorzędnych partnerów⁸⁶. Tak więc użycie wyrazu διαθηκη zamiast συνθηκη poszerza rozumienie hebrajskiego terminu ברית. Przymierze opisane terminem ברית, to już nie tylko układ dwustronny, obwarowany pewnymi warunkami, od których choć zależy trwałość umowy i sama umowa, to jednak można owe warunki zmieniać. Grecki odpowiednik διαθηκη przede wszystkim chce zaakcentować, że Przymierze jako rozporządzenie jest boskiego pochodzenia, jest rozporządzeniem Boga wobec człowieka lub ludu⁸⁷. W takim rozumieniu szczególnie podkreślona została darmowość układu pomiędzy Bogiem a ludzkim kontrahentem. Wprawdzie Bóg daje warunki i stawia wymóg zachowywania przykazań, to jednak są one jedynie sposobem na trwanie w Przymierzu, a nie warunkiem jego zawarcia. Trzeba jednak zauważyć, iż Przymierze, jako Boża inicjatywa wprowadza relację, a zatem istotnym elementem idei Przymierza staje się jego dwustronność. Jednakże poprzez użycie terminu διαθηκη wyraźnie zaznaczono, że ludzki partner Przymierza wprawdzie ma wypełniać jego warunki (strzec przykazań), to jednak nie może tych warunków zmieniać. I tu odkrywamy kolejny zamysł użycia zamiennie terminów ברית i διαθηκη, czyli niezmienność zaoferowanego

⁸⁵ Por. M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem w tradycjach Pięcioksięgu*, RTK 32 (1985), z. 1, s. 11.

⁸⁶ Por. S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa*, s. 152; także: J. Szłaga, *Małżeństwo jako przymierze*, s. 131.

⁸⁷ Por. H. Witczyk, *Przymierze*, w: *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, (red.) H. Witczyk, Lublin-Kielce 2017, s. 749.

paktu⁸⁸. Człowiek nic nie może zmienić w przymierzu, ani się z Bogiem targować, by wymusić zmiany, musi je przyjąć takim jakim jest. Łaskawe działanie Boga wobec ludzkiego kontrahenta jest niezmiennie, choć w pewnym sensie uzależnione od postawy ludu⁸⁹.

Określenie Przymierza obu tymi terminami wskazuje na Bożą transcendencję. To Bóg jako ten co stworzył świat i panuje nad nim (przymierze noachickie), włada ziemią (przymierze a Abrahamem) i może wyratować Izraela z trudnej sytuacji (przymierze synajskie) łaskawie zwraca się ku ludowi izraelskiemu. To zaś wyraźnie podkreśla moment wybraństwa. Bóg w sposób nieskrępowany i wolny wybiera, a wybrany powinien poczuć się wyróżniony.

Zatem oddanie hebrajskiego ברית przez διαθήκη nie jest nieporozumieniem, czy błędem tłumaczy LXX, lecz uwypukleniem treści teologicznej Przymierza (jego darmowość, niezmiennosc i niezmiennalność). Tego właśnie słowa użyje Nowy Testament na określenie Nowego Przymierza, podkreślając dwa aspekty – związek dwustronny i śmierć Tego, który wyrażając swą ostatnią wolę, proponuje ów związek (Hbr 9,15)⁹⁰.

W Starym Testamencie mamy także opisy przymierzy zawieranych w celach innych niż religijne, np.: spór o studnię w Rdz 21,22 i 26, 38; czy wspomniane wcześniej: zatarg Jakuba z Labanem w Rdz 31,44; układ Abrahama z sąsiadami w Rdz 14,13; pakt Gibeonitów z Izraelem w Joz 9,15; czy pogodzenie się Abnera z Dawidem w 2Sm 3,12-19. Niemniej jednak termin ברית zawsze ma charakter religijny, zaś obrzędy towarzyszące zawieraniem przymierzom mają wydźwięk sakralny⁹¹.

Być może oddanie terminu hebrajskiego ברית przez greckie διαθήκη należy też wiązać z ideą wejścia Boga w historię narodu wybranego. Skoro διαθήκη wyraża ideę wybrania i podkreśla Bożą inicjatywę, to jest tu wyakcentowanie wyboru Izraela przez Jahwe, a także podkreślenie woli tego wyboru – że Bóg zechciał wybrać Izraela, a on może teraz odpowiedzieć Bogu albo pozytywnie, albo negatywnie.

⁸⁸ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 14.

⁸⁹ Por. H. Witczyk, *Przymierze*, s. 749.

⁹⁰ Por. J. Kudasiewicz, *Nowe Przymierze*, s. 336 ; także: W. Smereka, *Przymierze*, s. 43.

⁹¹ Por. W. Smereka, *Przymierze*, s. 45.

B. Przymierze „warunków” a Przymierze „obietnic”

Prezentacja etymologicznego znaczenia hebrajskiego ברית i greckiej διαθήκη wykazała, że oba te terminy podkreślają różne aspekty Przymierza. Termin ברית akcentuje charakter dwustronności Przymierza, a zarazem wzajemne zobowiązania obu kontrahentów. Natomiast termin διαθήκη wydobywa na pierwszy plan cechę rozporządzenia, podkreślając tym samym, iż Przymierze jest wyrazem zbawczej woli Boga i Jego darem. Zatem w zależności od tego, która z cech Przymierza jest bardziej uwypuklona, można mówić o Przymierzu „warunków” i o Przymierzu „obietnic”⁹².

a. „Przymierze warunków” (tradycje nP)

Koncepcję Przymierza „warunków” można odnaleźć w trzech tradycjach, dawniej zwanych: jahwistycznej (J), elohistycznej (E) i deuteronomistycznej (D)⁹³, a obecnie ujmowane jako tradycje nie-kapłańskie (nP). Choć współcześnie w biblistyce odchodzi się od tak określanych tradycji⁹⁴, to jednak dla pokazania różnic wobec idei Przymierza, dla potrzeby ich uwydatnienia pozostanę przy klasycznej terminologii. Wprawdzie opisy te różnią się od siebie, to jednak mają wspólne elementy. Koncepcję Przymierza „warunków” szczególnie można zauważyć w opisach zawarcia przymierza synajskiego.

Według źródła, dawniej nazywanego jahwistycznym, Bóg zawiera przymierze z Mojżeszem jako reprezentantem ludu, stąd bezpośrednio do niego Jahwe kieruje przykazania (w drugiej osobie l. poj) – w Wj 34,27 mamy: „zawarłem przymierze z tobą i z Izraelem”⁹⁵. Natomiast w tradycjach elohistycznej i deuteronomistycznej partnerami przymierza są Bóg i lud, a Mojżesz jest jedynie pośrednikiem. Według tradycji elohistycznej Mojżesz spisuje dokument przymierza, a u Deuteronomisty czyni to sam Bóg. Ponadto obie tradycje mówią także o złamaniu przymierza synajskiego zaraz

⁹² To rozróżnienie Przymierze „warunków” – Przymierze „obietnic” G. D. Mendenhal określa jako „obligatory type of covenant” i „promissory type of covenant” (w: *Convenant Forms In Israelite Tradition*, BAR 3 (1970), s. 25-53), a M. Weinfeld wyróżnia: „vassal treaty” i „royal grant” (w: *The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East*, JAOS 90 (1970), s. 184-203), podobnie o „królewskim akcie łaski” i „traktacie wasalskim” mówi P. R. Williamson, *covenant*, w: *Dictionary of the Old Testament*, s. 146.

⁹³ Na określenie tych trzech tradycji łącznie będę używał przyjętego już w biblistyce skrótu nP – tradycje niekapłańskie.

⁹⁴ Zob. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002, s. 93-139.

⁹⁵ Por. M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 6.

po jego zawarciu (kult złotego cielca: E – Wj 32, D – Pwt 9,11-17), a tradycja jahwistyczna w ogóle ten fakt pomija lub zupełnie go nie zna.

Każda z trzech tradycji w specyficzny dla siebie sposób prezentuje koncepcję „Przymierza warunków”. Kiedyś uważana za najstarszą – jahwistyczna – widzi sens Przymierza we wspólnocie z Bogiem. Lud i wszystko co posiada, należy wyłącznie do Jahwe, który już raz ten lud uratował i wyprowadził z niewoli egipskiej. Wyrazem tej wspólnoty jest obecność Jahwe poprzez Arkę (Lb 10,33.35n), słup ognia lub obłok (Wj 13,21n). W tym sensie Jahwe staje się Bogiem bliskim. Natomiast w opisie elohistycznym przymierze synajskie zostało zawarte wyłącznie z Bożej inicjatywy, ale owa inicjatywa nie oznacza narzucenia Przymierza, wymagana jest bowiem odpowiedź ludu (Wj 19,8; 24,3.7). Lud izraelski przystępuje więc do Przymierza dobrowolnie⁹⁶. W porównaniu z opisem tradycji jahwistycznej ta tradycja wprowadza element wybraństwa. Otóż jeśli Izrael będzie strzegł Przymierza, będzie „szczególną własnością” Jahwe – סגולה (*segullah* – Wj 19,5)⁹⁷.

Tradycja deuteronomistyczna natomiast ukazuje Przymierze między Bogiem a Izraelem jako pakt, w którym silniejszy partner podejmuje się opieki wobec słabszego partnera, w zamian za jego lojalność i posłuszeństwo. Nawiązuje w ten sposób do traktatów wasalskich znanych u Hetytów i Asyryjczyków, choć bardziej do hetyckich, w których obowiązuje miłość i lojalność wzajemna, zaś w asyryjskich jedynie wasal miał obowiązek miłości i posłuszeństwa⁹⁸. Według Deuteronomisty Przymierze pomiędzy Bogiem a narodem wybranym ma charakter relacji bilateralnej, czyli Bóg zobowiązuje się do miłosierdzia i wypełnienia obietnic, a Izrael ma strzec przykazań nadanych w ramach Przymierza, by zbawcze dary tegoż Przymierza mogły trwać nieprzerwanie. Wyraźnie zatem widać, iż w tej tradycji istotnym elementem Przymierza są przykazania, ale też ich przestrzeganie. Przykazania te są więc wymogami Przymierza, warunkami od których Bóg uzależnił swoją opiekę i błogosławieństwo dla Izraela, a gdyby lud złamał Przymierze czeka go gniew Boga⁹⁹. Deuteronomista chce, by naród wybrany w sposób szczególnie uważny przestrzegał przykazań. Używa więc terminu שמר (*szmr*), by ukazać

⁹⁶ Por. M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 6-7.

⁹⁷ Wielu egzegetów w Wj 19,3-6 widzi dodatek Deuteronomisty, gdyż wyrażenie סגולה jest typowe dla tej tradycji. Por. M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 8.

⁹⁸ Por. J. Lemański, *Pięcioksiąg*, s. 131-132; także: tenże, „Strzec” (*šmr*) słów Przymierza – deuteronomistyczny model posłuszeństwa Słowu Boga, VV 13 (2008), s. 23; zob. M. Weinfeld, *The Loyalty Oath in the Ancien Near East*, Ugarit-Forschungen 8 (1976), s. 379-414.

⁹⁹ Por. M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 9-10.

właściwy stosunek każdego Izraelity do prawa Bożego. To nie ma być suche wypełnienie zobowiązań, ale osobiste zaangażowanie, by strzec Bożych nakazów¹⁰⁰. Termin שמר (*szmr* – *strzec*) zawiera bowiem ideę dogłębienia czegoś, zwracania bacznej uwagi, by czegoś nie stracić, bycia czujnym i uważnego wypełniania obowiązków. W tym kontekście wezwanie do przestrzegania przymierza (שמר הברית – *szomer habberit*) jest tożsame z przestrzeganiem Bożych nakazów (Pwt 7,9.11). Pwt 7,11 zawiera wezwanie, by Izrael strzegł (שמר – *szamar*) nakazu (מצוה – *micwah*), dekretów (חקים – *chuqqim*) i wyroków (משפטים – *miszpaticim*), które nakazuje Bóg. Wezwanie to jest poprzedzone uznaniem Jahwe za jedynego Boga, który wybrał i wyprowadził lud z Egiptu i który jest wierny swojemu Przymierz. Wierność ta jednak i okazywanie miłosierdzia uzależnione są od wierności Izraela. Terminy użyte na określenie Bożej woli wskazują na charakter prawny wezwania: מצוה oznacza „przykazanie” lub „nakaz”¹⁰¹, חק zazwyczaj jest tłumaczone jako „dekret, postanowienie, rozporządzenie”, wskazuje zarazem na autorytet Boga jako prawodawcy¹⁰², natomiast משפט może oznaczać „wyrok sądowy” lub „porządek, coś co trzeba zrobić – obowiązek”¹⁰³. Tak określone Boże prawa nadane Izraelowi mają wyrażać Bożą wolę¹⁰⁴. Wezwanie to jest także zobowiązaniem do pamiętania o Przymierzu (זכר ברית – *zachar berit*). Co więcej, każdy Izraelita powinien strzec przykazań we wszystkich dziedzinach swego życia i czynić to z całego serca i całej duszy. Nie może także umknąć fakt, iż w tak rozumianym modelu Przymierza, inicjatywa zbawcza należy do Boga, a Izrael ma jedynie odpowiedzieć na Bożą inicjatywę. To Jahwe pierwszy zobowiązuje się do opieki i błogosławieństwa, a naród wybrany w odpowiedzi deklaruje zachowywanie i stosowanie w życiu przykazań. Bóg wybrał ten naród i zawarł z nim Przymierze (Pwt 8,7-10; 9,5-6; 11,9-11) nie z powodu wyjątkowości Izraela (Pwt 7,7; 9,4.6-7), ale dzięki miłości Boga do patriarchów i ich potomstwa (Pwt 4,37; 7,7-8; 10,15; 23,6)¹⁰⁵. Dzięki tej miłości wyrażonej w Przymierzu Izrael ma stać się szczególną własnością Jahwe (7,6; 26,19) i świętym narodem (14,2.26; 28,9).

¹⁰⁰ Zob. Por. G. Sauer, *šmr hüten*, w: E. Jenni, C. Westermann (red.), *Theologische Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. II, Gütersloh 1994, s. 982-987.

¹⁰¹ Zob. B. Levine, *miswah*, w: TWAT, t. IV, k. 1086-1087.

¹⁰² Zob. G. Liedke, *hq einritzen, festsetzen*, w: THAT, t. I, k. 628; także: H. Ringgren, *haqqa*, w: TWAT, t. III, k. 150.

¹⁰³ Zob. G. Liedke, *spt, richten*, w: THAT, t. II, k. 1005.

¹⁰⁴ Por. R. Jasnos, *Wierność Torze*, s. 30-32.

¹⁰⁵ Zob. Por. W. Moran, *The Ancient Near Eastern Background of Love of God in Deuteronomy*, CBQ 25 (1963), s. 77-87; także: D.J. McCarthy, *Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship Between Israel and Yahwe*, CBQ 27 (1965), s. 144-147.

Deuteronomista różnie zachęca i motywuje Izraelitów do wierności Bogu: odwołuje się do doświadczenia historycznego (to Jahwe wyzwolił Izraela z niewoli egipskiej), przypomina błogosławieństwo (powodzenie i długie życie), wskazuje na Boże obietnice (potomstwo i posiadanie ziemi), przestrzega przed przekleństwami (kary za nieprzestrzeganie przykazań). Jedno jest jednak pewne – tylko zachowywanie i stosowanie przykazań, które wynikają z Przymierza, gwarantuje trwałość wzajemnej relacji między Jahwe a narodem wybranym¹⁰⁶.

W tradycjach niekapłańskich słowo ברית określa wyjątkowy stosunek między Bogiem a człowiekiem uwarunkowany przykazaniami. Bóg zawierając Przymierze z Izraelem składa obietnicę wierności, ale uzależnia tę wierność od wypełniania przez lud zobowiązań wynikających z tegoż Przymierza. Jahwe stawia człowiekowi pewne warunki, daje mu przykazania i nakazy, które człowiek powinien zachowywać. Dlatego też terminy określające Przymierze i przykazania stały się właściwie synonimami¹⁰⁷. Niemniej jednak podkreślić należy, że przykazania mają pomóc zachować Przymierze, a nie je tworzyć. Prawo bowiem nie uprzedza Przymierza, lecz jest jego skutkiem, co zostanie zaprezentowane w dalszej części pracy. Ten rodzaj dwustronnego Przymierza najbardziej widoczny jest w opisie zawarcia przymierza synajskiego.

b. „Przymierze obietnic” (tradycja P)

Odminną koncepcję Przymierza zawiera tradycja kapłańska (P), która opisuje zawarcie przymierza z Noem (Rdz 9,1-17) i z Abrahamem (Rdz 17). Przedstawia ona historię ludzkości podzieloną na cztery epoki – Adama, Noego, Abrahama i Mojżesza. Każda z tych epok łączy się z Przymierzem – takiego zdania był J. Wellhausen, który z tej właśnie racji nazwał tradycję kapłańską *Liber quatuor foederum* (*Księga czterech przymierzy*; stąd jego propozycja skrótu Q dla tradycji kapłańskiej)¹⁰⁸. Tradycja kapłańska w centrum stawia przymierze z Abrahamem – jako najistotniejsze, jednak podstawą tego przymierza jest wcześniejsze przymierze z Noem. Wszystko, co dzieje się po przymierzu z Abrahamem, to tylko wypełnienie tegoż przymierza¹⁰⁹. Tradycja kapłańska nie opisuje zawarcia przymierza między Jahwe a Izraelem pod Synajem, gdyż jest ono dla niej raczej

¹⁰⁶ Por. J. Lemański, „Strzec” (*šmr*) słów Przymierza, s. 17-28.

¹⁰⁷ Por. J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności*, s. 104.

¹⁰⁸ Zob. J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*. 5. Aufl. Berlin 1899, s. 8n. Pogląd ten obecnie jest negowany.

¹⁰⁹ Zob. J. Valetton, *Bedeutung und Stellung des Wortes berit im Priesterkodex*, ZAW 12 (1982), s. 20.

momentem zaistnienia kultu i darem Bożej obecności (Przybytek)¹¹⁰. Opuszcza ten opis, gdyż chce wyraźniej podkreślić swoją koncepcję Przymierza. Otóż przymierze synajskie zostało zerwane przez Izraela, nie było więc trwałe, dlatego też konieczne było ukazanie więzi z Bogiem na podstawie przymierza zawartego z Abrahamem. Przymierze to bowiem nie było uzależnione od ludzkiego postępowania, nie mogło więc być złamane. Tak więc podstawą ufności w pomoc i łaskę Bożą jest to przymierze (Abrahamowe), a synajskie jest jedynie potwierdzeniem lub przedłużeniem przymierza zawartego z patriarchami. Skoro tak rozumiane Przymierze nie było już uzależnione od postawy ludzkiego kontrahenta, to jest ono niezmiennie i wieczne, a lud wybrany zawsze będzie mógł się do niego odwoływać. Tak rozumiane Przymierze zawiera jednak element dwustronności, choć w nieco mniejszym stopniu niż Przymierze w starszych tradycjach. Przymierze w P oznacza bowiem układ zaproponowany drugiej stronie, która mogła go w całości przyjąć lub w całości odrzucić. Nie mogła jednak nic w nim zmienić. Ta cecha uwydatniona przez tradycję kapłańską – niezmiennosc – jest bardzo ważna dla biblijnej idei Przymierza. Otóż człowiek nie może sam dowolnie zmieniać warunków układu z Bogiem. Jeżeli człowiek zgodzi się przyjąć proponowany układ (jako dar), to musi go przyjąć w całości, a zarazem zobowiązuje się do wierności temu Przymierzowi, a więc konieczna jest decyzja i reakcja ludzkiego kontrahenta¹¹¹. Dzieje się tak dlatego, że Przymierze w dokumencie kapłańskim nie jest typową dwustronną umową, którą człowiek mógłby w jakikolwiek sposób zerwać czy odrzucić. Jest to raczej postanowienie, jednostronne zobowiązanie się Boga dla dobra ludzkości¹¹². Dlatego mając na uwadze wcześniejsze rozważania nad etymologią łatwo zauważyć, że kapłańskie Przymierze to raczej διαθηκη niż συνθηκη (co będzie widać w analizie kapłańskiej wizji przymierza z Noem i Abrahamem). Charakterystyczna dla kapłańskiej koncepcji Przymierza jest formuła, w której jest mowa o wiecznym przymierzu i wiecznych prawach (ברית עולם – *berit 'olam* – *przymierze wieczne*, por. Rdz 9,16;

¹¹⁰ Por. J. Lemański, *Świadeństwo (edut) w kapłańskiej koncepcji sanktuarium i przymierza*, VV 27 (2015), s. 58.

¹¹¹ Por. W. Barclay, *Diatheke*, s. 42.

¹¹² Por. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25-31; 35-40)*, Kraków 2008, s. 146. Szerzej o kapłańskiej koncepcji Przymierza zob. D. J. McCarthy, *b'rit in Old Testament. History and Theology*, Bib 53 (1972), s. 110-121; M. Filipiak, *Przymierze w Piśmie Świętym*, s. 145-155; M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 7-18; tenże, *Przymierze noachickie jako przykład koncepcji przymierza w tradycji kapłańskiej*, RTK 33 (1986), s. 5-21; tenże, *Przymierze z Noem (Rdz 9,1-17)*, STHSO 12 (1987), s. 99-110; także: H. Witczyk, *Przymierze – więź i zobowiązanie*, TST 13 (1994), s. 245-262; także: B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne przymierza synajskiego*, RBL 48 (1995), s. 1-17.

17,7.13.19; Wj 31,16 i Lb 25,10-13)¹¹³. Owa wieczność Przymierza i praw wskazuje, iż tak rozumiane Przymierze nie potrzebuje ani rytuału odnowienia, ani nie da się go zerwać. Widzimy więc zasadniczą różnicę w rozumieniu Przymierza – według tradycji niekapłańskich ברית to prawa i zobowiązania Izraela, zaś w dokumencie kapłańskim ברית to obietnica i zobowiązanie Jahwe. To rozróżnienie można tłumaczyć kontekstem historycznym, czyli niekapłańska koncepcja Przymierza w jakiejś mierze odwzorowuje lojalnościowe traktaty asyryjskie, w przeciwieństwie do kapłańskiej koncepcji, która oparta jest na innej ideologii imperialnej i innej wizji bóstwa, jaką spotykamy w imperium perskim. Innowacją jest jednak to, iż autor P przenosi instytucję Przymierza do czasów przedizraelskich, a nawet przedpatriarchalnych, umieszczając ją w prehistorii¹¹⁴. Znamienne jest, że w tekstach dotyczących Wyjścia (przymierza synajskiego) autor P nie używa terminu ברית, choć w opisie przymierza z Noem (Rdz 9) posłużył się nim 7 razy, zaś mówiąc o przymierzu z Abrahamem (Rdz 17) aż 13 razy¹¹⁵. Dokument kapłański używa w tym kontekście terminu עדות (*‘edut* - *świadectwo*), który co prawda nawiązuje do Przymierza, ale wskazując na Prawo i kult, który wówczas zaistniał, podkreśla bardziej ścisłe więzi łączące Izraela z Bogiem, bardziej nawet niż samo Przymierze¹¹⁶.

Tradycja kapłańska opisując wydarzenia z czasów Mojżesza, widzi je jako wypełnienie obietnic danych patriarchom – liczne potomstwo i kraj. Tę myśl zauważamy też w tradycji jahwistycznej. Jednak P dodaje do tych obietnic jeszcze jedną – „będę ich Bogiem” (Rdz 17,8 powtórzone w Wj 6,7). Kapłańska koncepcja Przymierza wyraźnie więc odbiega od starszych tradycji, chodzi tu raczej o obietnice lub o uroczyste zapewnienie, których inicjatorem jest sam Jahwe¹¹⁷. Najważniejszym darem w tak rozumianym Przymierzu jest dar wspólnoty, powstanie wyjątkowej więzi pomiędzy Bogiem a człowiekiem, lub później z ludem izraelskim. Ten dar wspólnoty zawsze będzie łaskawym gestem, inicjatywą samego Boga, który zarazem zobowiązuje się do wierności i trwałości błogosławieństwa. Dokument P nie przedstawia Boga, który daje Prawo

¹¹³ Zwrot ברית עולם pojawia się w Pięcioksięgu osiem razy i tylko w tekstach P lub zależnych od szkoły kapłańskiej.

¹¹⁴ Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018, s. 200.

¹¹⁵ Por. G. Lisowsky, *Konkordanz*, s. 283-285.

¹¹⁶ Por. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, s. 145.

¹¹⁷ Por. L. Stachowiak, *Przymierze a przykazania noachickie (Rdz 9,1-17)*, ZN KUL 25 (1982), nr 1, s. 19.

przymierza synajskiego (wraz z błogosławieństwami i przekleństwami) – z dziesięciu przykazań pozostaje jedynie przykazanie szabat¹¹⁸.

Przymierze w tej tradycji, choć zawiera element bilateralny (przyjęcie lub odrzucenie przymierza), nie oznacza wprost kontraktu dwustronnego, lecz postanowienie, decyzję Boga dla dobra człowieka. Bóg zawierając Przymierze nakłada na siebie pewne ograniczenia, bez względu na to, czy człowiek jest do czegoś zobowiązany na skutek zawarcia Przymierza, czy też nie. Takie Przymierze jest więc dla człowieka „obietnicą” ze strony Boga, dla Boga zaś „zobowiązaniem” się wobec człowieka. Widoczne jest to szczególnie w przymierzu zawartym z Abrahamem¹¹⁹. Otrzymał on najpierw obietnicę liczego potomstwa (Rdz 12,1-3), by potem w rycie zawarcia przymierza Bóg ponowił wobec niego tę obietnicę¹²⁰. Przymierze w tradycji kapłańskiej nie jest więc oparte na żadnych warunkach, lecz jest ono wyłącznie darem i wyrazem łaskawości Boga¹²¹.

Przymierze między Bogiem a człowiekiem wytwarza relację wspólnotową, wywodzącą się z łaski samego Jahwe i obejmuje całą ludzkość. Choć ludzie są zobowiązani uznać prawa Boże, to jednak nie są one podciągnięte pod kategorię nakazów lub przykazań. Tak rozumiane Przymierze odbiega w wielu punktach od przymierza z Abrahamem i przymierza synajskiego. Pomimo tych różnic – co należy mocno podkreślić – idea Przymierza jako „obietnica” należy do rdzenia tradycji kapłańskiej¹²².

Podsumowując, koncepcja Przymierza w tradycji kapłańskiej jest odmienna od koncepcji Przymierza „warunków”. Autor kapłański bowiem prezentuje radykalnie nowe rozumienie czym jest Przymierze. Choć używa terminu dobrze zdomowionego w teologii starożytnego Izraela, w pismach prorockich i literaturze deuteronomistycznej (ברית), to jednak przedstawia oryginalne i niespotykane nigdzie indziej jego znaczenie. Jest to koncepcja Przymierza jednostronnego, zasadniczo różna od modelu deuteronomicznego (D), gdzie mamy dwóch partnerów, bilateralność, zgodę, wzajemne warunki i zobowiązania. W koncepcji kapłańskiej pozostaje jedynie pierwszy element, czyli obecność dwóch partnerów. Nie ma tu warunków, od których Bóg uzależniałby spełnienie swego zobowiązania na rzecz ludzkiego partnera, nie ma dwustronności,

¹¹⁸ Por. M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 13-14.

¹¹⁹ Por. tenże, *Przymierze noachickie*, s. 5.

¹²⁰ Por. S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa*, s. 163.

¹²¹ Por. M. Arndt, *Przymierze noachickie*, s. 7. Tzw. przykazania noachickie traktowane są jako parenetyczne wprowadzenie do przymierza z Noem, a nie jako warunki tego przymierza.

¹²² Por. L. Stachowiak, *Przymierze a przykazania*, s. 19-20.

nie ma wyrażania zgody człowieka na zawarcie układu, ani wyliczenia powinności, jakie z niego wynikają. Ustalenie jako znaku przymierza zjawiska naturalnego w postaci tęczy potwierdza przekonanie autora, że tego przymierza nie da się zerwać ani złamać. Dlatego można mówić o Przymierzu „obietnicy”¹²³.

c. Wzajemna zależność Prawa (Tora) i łaski

Wprowadzając rozróżnienie na Przymierze „warunków” i Przymierze „obietnic” spotykamy się z problemem wzajemnej zależności Prawa i łaski. Prawo (szczególnie w rozumieniu starotestamentalnym, co opiszę szerzej w następnym paragrafie) staje się bowiem naturalnym elementem Przymierza, jako określenie zobowiązań, jakie z Przymierza wynikają, łaska zaś jest wyrazem postawy Boga względem człowieka, wówczas, gdy dając człowiekowi jakąś obietnicę zobowiązuje się zarazem do jej wykonania. Rodzi się zatem pytanie: czy Przymierze „obietnic” wyklucza jakiegokolwiek warunki i czy Przymierze „warunków” neguje darmowość łaski?

Otóż, Prawo, które łączy się ze starotestamentalną ideą Przymierza nie wyklucza aspektu darmowości i łaski, gdyż inicjatorem układu z Izraelem jest Bóg. Przymierze jako Boża inicjatywa, jest wcześniejsze niż przykazania, które są wtórne w stosunku do samego Przymierza. Ponadto samo Prawo, choć zobowiązywało Izraelitów do przestrzegania przykazań i uzależniało otrzymywanie zbawczych darów od trwania w Przymierzu i wypełniania zobowiązań z niego wynikających, było darem i dowodem zbawczej woli Boga. Dlatego Przymierze opisane w innych tradycjach niż kapłańska, choć było obwarowane przykazaniami, nie zostało pozbawione aspektu daru i nadal jest wyrazem Bożej łaskawości¹²⁴.

Natomiast Boża obietnica dana ludzkiemu kontrahentowi w ramach Przymierza, nie jest wolna od zobowiązań czy też warunków. Przede wszystkim taka obietnica staje się zobowiązaniem dla Boga. Bóg daje obietnicę swej łaskawości czy pomocy, a w ten sposób zobowiązuje się do jej zrealizowania. Człowiek także ma do spełnienia pewne warunki – pierwszym i najważniejszym warunkiem spełnienia obietnicy jest trwanie we wspólnocie Przymierza, choć warunków tych nie ma wprost sformułowanych.

Skoro Przymierze to układ dwóch stron – Boga i Izraela – to muszą być obecne warunki (Prawo) i łaska¹²⁵. Rozróżnienie Przymierza „warunków” i Przymierza

¹²³ Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, s. 199.

¹²⁴ Por. M. Arndt, *Przymierze noachickie*, s. 16.

¹²⁵ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 12.

„obietnic”, oparte na etymologii, nie wprowadza dwóch rodzajów Przymierza, podkreśla jedynie dwa aspekty tej samej rzeczywistości.

Używając innej terminologii na określenie Przymierza „warunków” i Przymierza „obietnic” można mówić o przymierzach dwustronnych i jednostronnych. W przymierzach jednostronnych zaakcentowana jest przede wszystkim niezależność Boga jako Tego, który zainicjował Przymierze. Jednakże każde przymierze jest relacją dwóch kontrahentów, dlatego też z woli samego Boga układ jednostronny staje się w swej realizacji układem dwustronnym, choć inicjatywa zawarcia Przymierza pochodziła od Niego. Pomimo, iż Przymierze jest łaską udzieloną człowiekowi, nie można go traktować jako jednostronnej decyzji Bożej, gdyż do jego zaistnienia potrzebna jest zgoda obu stron. Wspomniana Boża inicjatywa wymaga jeszcze dobrowolnego przyjęcia Przymierza (Wj 19,8 24,3.7). Wybór dokonany przez Jahwe musi spotkać się z wyborem Izraela, nie ma tu więc mowy o żadnym przymusie, lecz o wolnej decyzji obu stron¹²⁶.

¹²⁶ Por. F. Gryglewicz, *Nowe Przymierze*, RTK 12 (1965), z. 1, s. 51; także: M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s.11.

2. Rozwój biblijnej idei Przymierza

Szczególne więź Boga i człowieka, określana mianem „Przymierze” jest podstawowym tematem łączącym Stary i Nowy Testament. Idea Przymierza jest zarazem wyjaśnieniem i sensem historii zbawienia – Bożego planu zbawczego wobec człowieka¹²⁷. Dlatego nie wystarczy wyjaśnienie terminologii używanej na określenie Przymierza, trzeba bowiem dla uchwycenia teologicznego znaczenia przyjrzeć się także biblijnej narracji ukazującej więź Boga z człowiekiem¹²⁸.

Przymierze zawarte między Bogiem a człowiekiem miało różne etapy swej historycznej konkretyzacji, tak więc Stary Testament zna wiele przymierzy, które wprowadzały do pojęcia związku z Bogiem nowe elementy. Każde z tych przymierzy stanowiło pewien etap historii zbawienia, a najpełniejszym, a zarazem szczytowym przymierzem między Bogiem a człowiekiem było przymierze zawarte na Synaju. Jednak nie było ono ani pierwsze, ani jedyne. Wszystkie te przymierza były przejawami dobroci i łaskowości Bożej, gdyż zawsze inicjatorem tego szczególnego związku Boga z człowiekiem był sam Bóg.

Bóg od początku stworzenia człowieka pragnął nawiązać z nim dialog, dlatego też niektórzy egzegeci pierwszym przymierzem nazywają fakt nadania pierwszemu człowiekowi w raju Eden jedynego przykazania (Rdz 2,16-17). Całą relację o stworzeniu chcą postrzegać w kontekście Przymierza. Analizując opis zawarcia przymierza noachckiego część badaczy widzi w nim aluzję do przymierza między Bogiem a całym stworzeniem. Tekst Rdz 6,18 zawierający zapowiedź przymierza ukazuje Noego jako reprezentanta całego stworzenia, co czyniłoby z przymierza noachckiego jakąś formę naprawy poprzedniego, czyli akt stworzenia byłby pierwszym przymierzem¹²⁹. Jednak w tekstach biblijnych nie znajdujemy żadnej wzmianki o przymierzu z całym stworzeniem czy z Adamem¹³⁰. Ponadto opis stworzenia nie wymienia terminu ברית,

¹²⁷ Por. B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne*, s. 2; także: J. Galot, *La Redemption – Mystere d'Alliance*, Rome 1965, s.21; także: M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 6.

¹²⁸ Por. R. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży*, s. 129.

¹²⁹ Zob. W. J. Dumbrell, *Covenant and Creation. A Theology of the Old Testament*, Grand Rapids 1984, s. 11–43.

¹³⁰ Por. J. Lemański, *Wybranie, lud Boży, Przymierze*, s. 126-127. Jedyną aluzję do przymierza z Adamem można znaleźć w Oz 6, 7: „i oni jak Adam złamali przymierze”. Jednak zwrot כְּאָדָם, tłumaczony „jak Adam” można tłumaczyć geograficznie, a nie osobowo: „w Adam” (por. Joz 3, 16), zwłaszcza

tak charakterystycznego w opisach zawarcia przymierzy. Po raz pierwszy zostanie on użyty dopiero w rozmowie Boga z Noem, jako wstęp do potopu i późniejszego przymierza: „ale z tobą zawrę przymierze” (Rdz 6,18). A zatem myśl, iż akt stworzenia byłby pierwszym przymierzem nie ma wystarczających podstaw biblijnych. Niektórzy protestanci bibliści chcą widzieć Przymierze jeszcze w szerszej perspektywie. Całą historię zbawienia dzielą na dwa etapy: „Przymierze Uczynków” przed Upadkiem – chodziłoby tutaj o akt stwórczy, oraz „Przymierze Łaski” po Upadku – ta kategoria transhistoryczna łączyłaby wszystkie bosko-ludzkie przymierza wyraźnie wymienione w Biblii. Oba te Przymierza połączone byłyby nadrzędnym „Przymierzem Odkupienia” pomiędzy Ojcem a Synem w wieczności, jednak ta myśl zdecydowanie wykracza poza teksty biblijne¹³¹. Nie da się więc utrzymać myśli o Przymierzu w relacjach o stworzeniu świata i człowieka. Oczywiście, szczególnie w Rdz 3,15 należy zauważyć odwieczny zamiar Boga, by odkupić człowieka, jednak potwierdzenie tej zbawczej woli Boga nie można utożsamiać z samym Przymierzem, a na pewno nie z jakimś Przymierzem jeszcze przed stworzeniem między Ojcem a Synem¹³².

W drugiej części pierwszego rozdziału zostanie ukazany rozwój idei Przymierza poprzez analizę opisów zawarcia najważniejszych dla teologii biblijnej historycznych przymierzy, gdyż każdy z owych etapów wnosi coś wyjątkowego w zakres idei Przymierza (paragraf A). Analiza ta opierać się będzie na biblijnej chronologii, a nie na faktycznej, historycznej, by uniknąć w dużej mierze hipotetyczności (który z tekstów jest starszy). Poza tym, Nowy Testament narzuca tę myśl, gdyż dla autorów NT było naturalne takie ujęcie (kanoniczne). W następnym paragrafie (B) zostaną omówione zbawcze dary Przymierza, gdyż Bóg proponując Przymierze chce swoimi darami obdarować swój lud.

że w Oz 6, 8-9 mowa jest o Gilead i Sychem oraz stosuje się zaraz po słowie „przymierze” dopowiedzenie „tam”.

¹³¹ Por. P. R. Williamson, *Covenant*, s. 2. Autor w swoim artykule obala argumenty egzegetyczne za hipotezą, jakoby w opisie stworzenia zasygnalizowana była myśl o Przymierzu – czy to z całym stworzeniem, czy to z Adamem.

¹³² Por. O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants*, Phillipsburg 1980, s. 54.

A. Poszczególne przymierza etapami rozwoju starotestamentalnej idei Przymierza

W niniejszym paragrafie przyjrzymy się poszczególnym biblijnym przymierzom, a właściwie opisom ich zawarcia, by uchwycić nowe elementy, które weszły w rozumienie pojęcia Przymierze. Każde z nich wnosi bowiem coś nowego w rozumienie wspólnoty z Bogiem, a następnie te elementy już jako istotne części Przymierza wyjaśniać będą sens relacji i będą podlegać rozwojowi. Biblia zawiera kilka opisów zawierania przymierzy¹³³. Kolejne historyczne etapy Przymierza należy traktować w ujęciu teologicznym jako kolejne ogniwa jednego i tego samego łańcucha łask Bożych, jako przejaw Bożej nieodwołalnej miłości, stąd każde przymierze ma charakter zbawczy¹³⁴.

a. Przymierze noachickie

Pierwszym przymierzem między Bogiem a ludzkością, wyraźnie nazwanym w Biblii terminem ברית , było przymierze zawarte przez Boga z Noem: „Ja zawieram moje przymierze z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie ...” (Rdz 9,9). W słowach „moje przymierze” (בריתי) podkreślona została Boża inicjatywa. To Bóg wychodzi z propozycją zawarcia układu z Noem, a nie odwrotnie.

Analiza poszczególnych istotnych elementów tego opisu zawarcia przymierza noachickiego ukaże jakie nowe treści weszły w zakres pojmowania Przymierza – związku Boga z człowiekiem.

Ustalmy najpierw powód potopu, gdyż przymierze zawarte z Noem jest skutkiem tego Bożego działania. Księga Rodzaju podaje nam dwa wprowadzenia do opisu potopu, a zarazem dwie różne jego przyczyny. Pierwsze wprowadzenie zamieszczone w Rdz 6,5-8 (nP) podaje: „Pan zobaczył, że wielka jest niegodziwość ludzi, że wszelkie ich myśli oraz dążenia ich serc są ustawicznie złe, żałował, że stworzył ludzi na ziemi i zasmucił się. Wreszcie Pan rzekł: zgładzę ludzi, których stworzyłem z powierzchni ziemi: ludzi, bydło, zwierzęta pełzające i ptaki podniebne, bo żałuję, że ich stworzyłem”. W relacji tej widzimy podwojony przymiotnik „zły, zepsuty” (רע – *ra*), jako antyteza

¹³³ Por. S. Jędrzejewski, *Dialogiczność przymierza a początek grzechu*, RBL 50 (1997), nr 4, s. 277.

¹³⁴ Por. B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne*, s. 4-5.

sytuacji podczas aktu stworzenia, gdzie Bóg nazywa efekt swojej pracy „dobrym” (טוב – tow). Tak więc powodem potopu według pierwszego wprowadzenia jest złe usposobienie ludzi, ich niegodziwość. Natomiast całe stworzenie, choć niewinne, wraz z ludźmi poniesie karę. Drugi zaś wstęp do opisu potopu (P) inaczej opisuje powód Bożej kary: „ziemia uległa skażeniu wobec Boga i napełniła się gwałtem. Gdy Bóg widział, iż ziemia jest skażona, że wszyscy ludzie postępują na ziemi niegodziwie, rzekł do Noego: postanowiłem położyć kres istnieniu wszystkich ludzi, bo ziemia przez nich jest pełna gwałtu, zatem zniszczę ich wraz z ziemią” (Rdz 6,11-13). Tu powodem Bożego działania jest fakt, iż ziemia jest „skażona” (שחת – szachat) i wypełniona „przemocą” (חמס – chamas), a niegodziwie postępuje wszelkie ciało (כל בשר – kol basar)¹³⁵. Zwrot כל בשר często tłumaczony jako „ludzkość”, w omawianym tekście oznacza „całość stworzenia”, na co wskazuje werset 6,17. Owa druga przyczyna potopu – חמס, zazwyczaj tłumaczone jako „przemoc”, w Wj 23,1 i Pwt 19,16 oznacza także „fałszywe świadectwo” o kimś, a więc lekceważenie prawa, czyli chodzi o bezprawie¹³⁶. Termin ten może też wskazywać na czyny gwałtowne, poważne wykroczenia przeciwko porządkowi społecznemu lub religijnemu, np. zabójstwo czy ucisk, szczególnie ucisk słabych przez mocnych¹³⁷. Szerzej termin חמס może także oznaczać sumę ludzkich grzechów przeciw Bogu i bliźnim¹³⁸, a u Ezechiela terminem tym są określone również przestępstwa kultyczne (Ez 8,16-17). Tak więc przewinienie ludzi lub całego stworzenia staje się narzędziem kary – termin חמס może bowiem opisywać złe działania ludzi, jak i reakcję Boga na to zło, natomiast חמס – „bezprawie” ziemi wyzwala חמס Boga wobec niej w postaci potopu¹³⁹. Potop jest zatem sprzeciwem Stwórcy wobec zniszczenia porządku dzieła stworzenia przez człowieka. Dlatego w tej perspektywie potop staje się odwróceniem aktu stwórczego (powrót pierwotnego chaosu, ziemia znów staje się niezamieszkała)

¹³⁵ Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, s. 165-167.

¹³⁶ Por. H. Haag, חמס, w: TWAT 2, s. 1056-1058.

¹³⁷ Por. J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, s. 159.

¹³⁸ Por. H. Haag, חמס, w: TWAT 2, s. 1059; także Ł. Laskowski, *Motyw potopu jako nowego stworzenia w Biblii*, Lublin 2010, s. 77.

¹³⁹ Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, s. 168; zob. J.-P. Sonnet, *God's Repentance and „False Stars” in Biblical History (Genesis 6-9; Exodus 32-34; 1 Samuel 15 an 2 Samuel 7)*, w: *Congress Volume: Ljubjana 2007* (VTSup 133), (red.) A. Lemaire, Leiden: Brill 2010, s. 469-494; także: F. Blumenthal, *Noah's Ark as Metaphor*, JBQ 40 (2012), s. 91; także: S.W. Towner, *Genesis 9:8-17, Interpretation* 63 (2009), s. 168-171; także: D.J.A. Clines, *The Failure of the Flood*, w: *Making a Difference. Essays on the Hebrew Bible and Judaism in Honor of Tamara Cohn Eskenazi* (HBM 49), (red. D.J.A. Clines i in.), Sheffield 2012, s. 75.

i rodzi konieczność przywrócenia pierwotnego porządku. Bóg nie chce zniszczyć ludzkości, lecz na nowo stworzyć lub odtworzyć wspólnotę z nią¹⁴⁰. Nie dziwi przeto fakt, iż wielu biblistów w sytuacji po potopie widzi powtórny akt stworzenia i zestawiają te dwa opisy¹⁴¹. Faktycznie zachodzi podobieństwo pomiędzy Rdz 1 a Rdz 6 – podobna techniczna terminologia, te same obrazy i te same formuły. Jednak akt stwórczy to relacja Stwórcy–stworzenie, wprowadzenie pewnego porządku i harmonii (stąd trudno przyjaźń pomiędzy Adamem a Bogiem i nadanie pierwszego przykazania – zakazu spożywania owocu z drzewa poznania dobra i zła, nazwać przymierzem jak chciał Wellhausen), Bóg chce czegoś więcej. Gdy pierwotny stan przyjaźni z Bogiem został zniszczony przez ludzkość, a potop mimo radykalnego oczyszczenia z grzechu i przemocy, nie naprawił więzi stworzenia ze Stwórcą, gdyż ludzkość nadal pozostaje grzeszna, wówczas Bóg sam postanowił dać nowe podstawy więzi między Nim a ludzkością¹⁴². Ta nowa więź została nazwana tu Przymierzem. Stąd można wysnuć wniosek, iż najważniejszą treścią biblijnej idei przymierza staje się idea wspólnoty pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Bóg z własnej inicjatywy nawiązuje nową relację z ludzkością, by objawić swoją zbawczą wolę, jednak ta nowa relacja nie jest jedynie jednostronnym zobowiązaniem ze strony Jahwe, ale więzią bilateralną. Wspólnota bowiem zakłada aktywny udział w niej wszystkich jej członków¹⁴³.

¹⁴⁰ Por. J. Lemański, *Wybranie, lud Boży, Przymierze*, s. 124.

¹⁴¹ Zob. H. Gunkel, *Genesis. Translated and Interpreted*, tłum. M.E. Biddle, Macon: Mercer University Press 1997, s. 78n i 145n; także: N.M. Sarna, *Understanding Genesis*, New York, s. 55; także: D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (JSOTSup 10), Sheffield, 1978, s. 73-76; także: J. Krašovec, *Punishment and Mercy in the Primeval History (Gen 1-11)*, EThL 70 (1994), s. 21n; także: K. Loning, E. Zenger, *To Begin With, God Created... Biblical Theologies of Creation*, Collegeville 2000, s. 112-120; także: L. Stachowiak, *Biblijny potop. Tworzywo literackie. Treść opowiadania. Teologia* (Jak rozumieć Pismo Święte 4), Lublin 1988; także: tenże, *Założenia jahwistycznego i kapłańskiego opisu potopu*, w: *Studium Scripturae – anima theologiae. Prace ofiarowane dla ks. S. Grzybka*, (red.) J. Chmiel, T. Matras, Kraków 1990, s. 291-301; także: tenże, *Akcenty ekologiczne w opisie potopu Rdz 6-9*, RTK 38/39 (1991/1992), s. 17-26; także: M. Arndt, *Przymierze noahickie*, s. 5-21; także: Ł. Laskowski, *Motyw potopu jako nowego stworzenia w Biblii*, Lublin 2010.

¹⁴² Por. D. Dziadosz, *Geneza i teologiczne orędzie biblijnej relacji o potopie (Rdz 6-9)*, Roczniki Biblijne 57 (2010), t. 2, s. 73; także: J. Lemański, *Wybranie, lud Boży, Przymierze*, s. 125.

¹⁴³ Por. S.D. Mason, *Another Flood? Genesis 9 and Isaiah's Broken Eternal Covenant*, JSOT 32 (2007), s. 177-198; także: tenże, „Eternal Covenant” in the Pentateuch. *The contours of an elusive phrase* (LHB.OTS 494), London-New York 2008. Steven Mason widzi w przymierzu noahickim układ dwustronny, gdyż na mocy tego przymierza sformułowane są zobowiązania jako warunki (Rdz 9,1-7). Część biblistów jednak utożsamia termin *berit* w redakcji kapłańskiej jedynie z przysięgą lub obietnicą, czyli jednostronnym zobowiązaniem, np. E. Kutsch czy C. Westermann.

Drugim elementem wchodzącym w zakres idei Przymierza dzięki przymierzu noachickiemu jest temat obietnicy. Bóg inicjując nową więź składa obietnicę: „zawieram z wami przymierze, tak iż nigdy już nie zostanie zgładzona wodami potopu żadna istota żywa i już nigdy nie będzie potopu niszczącego ziemię” (Rdz 9,11). W tym przypadku obietnica jest zobowiązaniem, iż potop jako kara na ludzkość już się nie powtórzy¹⁴⁴. Ale trzeba tę obietnicę rozumieć szerzej w kontekście więzi Boga z ludzkością – Bóg zawsze chce być życzliwy wobec swego stworzenia. Obietnica złożona w ramach przymierza jest zawsze obietnicą zbawczego działania na rzecz tego, komu Bóg te obietnice składa.

Przymierze noachickie posiada także charakter uniwersalny, i to podwójny. Otóż, adresatami tego przymierza są nie tylko ludzie, ale całe stworzenie, a nawet cała ziemia. Jest to zrozumiałe w kontekście potopu. Według myśli kapłańskiej cała ziemia została „skażona”, więc i Przymierze obejmuje całą ziemię i całe stworzenie. Zatem Bóg zawiera swoje Przymierze nie tylko z Noem i jego synami (נח ואל בניו – Rdz 9,8) oraz z ich potomstwem po nich (זרעכם אחריכם – Rdz 9,9), ale z całym stworzeniem: „z wszelką istotą żywą, która jest z wami: ptactwem, ze zwierzętami domowymi i polnymi, jakie są przy was, ze wszystkimi, które wyszły z arki, z wszelkim zwierzęciem na ziemi” (ואת כל נפש החיה אשר אתכם בעוף בבהמה ובכל חית הארץ אתכם מכל יצאי התבה לכל חית ארץ) – Rdz 9,10). Przymierze zawarte z tak szeroko rozumianym kontrahentem, a zarazem danie obietnicy, iż nie będzie już globalnej kary dla świata, daje możliwość, by ów świat mógł funkcjonować w harmonii i bez obawy, że popadnie powtórnie w chaos¹⁴⁵. W przymierzu noachickim chodzi nie tylko o uniwersalizm etniczny (Bóg przez Noego zawiera przymierze z całą ludzkością), istotny jest bowiem także uniwersalizm chronologiczny. Oznacza to, że przymierze noachickie jest nieograniczone w czasie¹⁴⁶. Idea długiego trwania tego przymierza jest uwydatniona na kilka sposobów. Przede wszystkim zawarta jest w błogosławieństwie, we wskazaniu na potomstwo adresatów przymierza (w.9) oraz w słowach „już nigdy” (עוד – w.11). Rdz 9,12 określa trwanie przymierza wyrażeniem „na wieczne pokolenia” (לדורת עולם), natomiast Rdz 9,16 uściśla, że samo przymierze zawarte przez Boga z Noem jest עולם (wieczne, na wieki)¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Por. D. Dziadosz, *Geneza i teologiczne orędzie*, s. 74; także: M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, s. 198.

¹⁴⁵ Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, s. 198.

¹⁴⁶ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 20.

¹⁴⁷ Por. M. Arndt, *Przymierze noachickie*, s. 14.

Syracydes także nazwie to przymierze wiecznym (Syr 44,18), w którym Bóg domaga się poszanowania życia ludzkiego, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże¹⁴⁸.

Uniwersalizm przymierza noachickiego został podkreślony też poprzez znak Przymierza (אוֹת הַבְּרִית – *'ot habberit*) – łuk (קֶשֶׁת – *qeszet*) czyli znak tęczy (Rdz 9,12). Zasadniczą funkcją tego znaku jest pamiętanie o obietnicy Przymierza. Tęcza ma przypominać o wiecznym Przymierzu raczej Bogu niż ludziom, gdyż nie nakłada ona na człowieka żadnego zadania czy obowiązku, jest więc znakiem przymierza łaski: „gdy ukaże się ten łuk (קֶשֶׁת) na obłokach, wtedy wspomnę na moje Przymierze (וְזָכַרְתִּי אֶת בְּרִיתִי), które zawarłem z wami i z wszelką istotą żywą” (Rdz 9,14n), „wspomnę na przymierze wieczne (לְזָכֹר בְּרִית עוֹלָם) między mną a wszelką istotą żywą” (Rdz 9,16). Boża pamięć jest biblijną formułą okazania łaskowości i miłosierdzia, a zwrot „wspomniał Bóg” jest zapowiedzią zbawczej interwencji. Natomiast czasownik זָכַר (*zachar*) zazwyczaj tłumaczony jako „pamiętać” i rzeczownik אוֹת (*'ot* – *znak*) zawsze już będą kojarzyć się z Przymierzem, szczególnie w dokumencie kapłańskim¹⁴⁹.

Zaakcentowana jest zatem w tym przymierzu dobroć i łaskawość Boga względem ludzi. Bóg sam zobowiązuje siebie do przestrzegania przymierza zawartego z Noem, a znak tegoż przymierza jest dla ludzkości gwarancją trwałości przymierza¹⁵⁰. Stąd kolejnym elementem, a właściwie najistotniejszym w tym rozumieniu בְּרִית jest bezwarunkowość i jednostronność Przymierza. Skoro Księga Rodzaju nie wylicza żadnych obowiązków człowieka (Noego i jego synów), które byłyby warunkiem układu, to przymierze i jego treść sprowadza się do obietnicy Boga, który jedynie siebie zobowiązuje do wierności. Przymierze noachickie to czysta obietnica dana Noemu, potomstwu i światu. Mówi się co prawda o tzw. przykazaniach noachickich, ale nie są one warunkiem zawartego przymierza. Zauważyć trzeba, iż jedynym warunkiem jest obecność obu kontrahentów przymierza. Skoro nie pojawiają się inne warunki, od których uzależnione byłoby spełnienie Bożej obietnicy (takie jak wyrażenie zgody przez ludzkiego kontrahenta, nie ma wyliczonych powinności), a znakiem przymierza

¹⁴⁸ Por. W. Smereka, *Przymierze*, s. 45.

¹⁴⁹ Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, s. 198; zob. E. Eising, *Zakar*, w: TWAT 2, s. 571-593; także: B. Ellman, *Memory and Covenant. The Role of Israel's and God's Memory in Sustaining the Deuteronomic and Priestly Covenants*, Mineapolis 2013.

¹⁵⁰ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 20; także: M. Arndt, *Przymierze noachickie*, s. 15; także: L. Stachowiak, *Przymierze a przykazania noachickie*, s. 22-23; także: J. Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1987, s. 243.

jest zjawisko naturalne, zupełnie niezależne od człowieka, to przymierza tego nie da się ani zerwać, ani złamać, ani zmienić jego warunków (bo ich nie ma). Przymierze noachickie jest więc jednostronnym zobowiązaniem się Boga wobec Noego i jego potomstwa, wobec całego stworzenia i całej ziemi¹⁵¹.

Podsumowując powyższe rozważania należy zauważyć, iż wraz z przymierzem noachickim w zakres pojęcia ברית weszła idea wspólnoty, ale jako wyjątkowej więzi zainicjowanej przez samego Boga, by ludzkiego partnera obdarzyć swoim błogosławieństwem i zbawczymi darami. Sensem tego układu jest obietnica – Boże zobowiązanie do troski o partnera przymierza (w tym przypadku obietnica nie potopu). Kolejnym ważnym elementem tej szczególnej więzi jest jej uniwersalizm, i to podwójny: obejmujący całe stworzenie i potomków Noego, ale też zobowiązanie do układu na zawsze, czyli na wieki. Znakiem tego układu w tym przypadku jest tęcza – znak naturalny, który ma zawsze przypominać Bogu o złożonej obietnicy. Natomiast Przymierze zaoferowane przez Jahwe jest bezwarunkowym zobowiązaniem się Boga, który ma działać zbawczo na rzecz człowieka.

b. Przymierze z Abrahamem

Drugim przymierzem, wyraźnie określonym terminem ברית, był układ zawarty przez Jahwe z Abrahamem. Tak jak w przymierzu z Noem, tak i tutaj inicjatorem przymierza jest Bóg, który zapewnia staremu i niepłodnemu Abrahamowi potomstwo liczne jak gwiazdy na niebie¹⁵². Księga Rodzaju przekazała nam opis tego przymierza w podwójnej tradycji – jahwistycznej (Rdz 15,7-20) i kapłańskiej (Rdz 17,1-19). Obie wersje różnią się w przekazie teologicznym¹⁵³. W pierwszej wersji zwrot mówiący o zawarciu przymierza – כרת ברית, relacjonuje specjalny rytuał zawarcia paktu Boga z Abrahamem, czyli przecięcie zwierząt na pół. Natomiast druga, kapłańska wersja na plan pierwszy wysuwa znak obrzezania i obietnicę potomstwa, nie zaś obrzęd zawarcia, bo takiego tam nie ma. Przeanalizujmy więc dokładniej obie wersje opisu zawarcia przymierza z Abrahamem¹⁵⁴.

¹⁵¹ Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg na nowo odczytany*, s. 199-200.

¹⁵² Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 26.

¹⁵³ Zob. P.R. Williamson, *Abraham, Israel and the Nations: The Patriarchal Promise and its Covenantal Development in Genesis* (LHB.OTS 315), Sheffield 2001, s. 81-95; także: Th. Römer, *Gen 15 und 17. Beobachtungen und Anfrage zu einem Dogma der „neueren” und „neuersten” Pentateuchkritik*, DBAT, 26 (1996), s. 32-47.

¹⁵⁴ Por. J. Lemański, *Wybranie, lud Boży, Przymierze*, s. 128.

W opisie niekapłańskim sam obrzęd zawarcia przymierza poprzedzony jest dialogiem między Bogiem a Abrahamem (Rdz 15,1-7). Dialog ten ma jeszcze bardziej skłonić Abrahama do okazania wiary, która ma być zaufaniem, a nie tylko posłuszeństwem wobec Boga¹⁵⁵. Bóg wypowiada najpierw obietnicę ochrony: „nie bój się Abramie, Ja jestem twoją tarczą” (15,1a - אל תירא אברם אנכי מגן לך ; por. Ps 3,3; 28,7; 33,20) i formułę: „twoja zapłata będzie bardzo wielka” (15,1b - שכרך הרבה מאד). Ale Abram wyrzuca Bogu swoją bezdzietność, wobec której owe dary nic nie znaczą. Bóg obiecuje więc syna, który będzie dziedzicem i każe mu spojrzeć w niebo, by policzył gwiazdy, jeśli w ogóle zdoła (tak liczne będzie jego potomstwo). Werset 7 to kolejna obietnica – tym razem Bóg obiecuje Abrahamowi ziemię na własność (לתת לך את הארץ הזאת לרשתה). By uwiarygodnić te obietnice zostaje zawarte przymierze według wskazówek samego Boga¹⁵⁶. Otóż Abraham przygotował przepołowione zwierzęta ofiarne i ułożył tak, by w środku pozostało miejsce na przejście kontrahentów. Ryt ten ma niejako zapowiadać co czeka tych, którzy okażą się niewierni zawierzanemu przymierz¹⁵⁷. Warte podkreślenia jest to, że środkiem przepołowionych żertw zwierzęcych przechodzi tylko ogień symbolizujący Boga, a zatem Bóg osobiście zawiera przymierze z Abrahamem, a zarazem jest to przymierze jednostronne – unilateralne (przymierze obietnic). Nie ma tu bowiem żadnej wzmianki o zobowiązaniach ze strony Abrahama¹⁵⁸. Jest natomiast w w.6 uznanie wiary Abrahama, który uwierzył obietnicom Boga i zostało mu to poczytane jako zasługa – sprawiedliwość (והאמן ביהוה ויחשבה לו צדקה, por. Iz 41,8 lub 51,2).

Kapłański opis zawarcia przymierza z Abrahamem zamieszczony w Rdz 17 aż 13 razy używa terminu ברית wraz z czasownikami związanymi z zawarciem i utrzymaniem przymierza (נתן, שמר, הקם)¹⁵⁹. W dokumencie kapłańskim (P) widzimy liczne podobieństwa do opisu przymierza zawartego z Noem: oba przymierza zostały określone jako wieczne (Rdz 9,16 – Rdz 17,7.13.19), podają etiologię zjawisk, które towarzyszą zawarciu przymierza i stały się jego znakami – tęcza i obrzezanie (Rdz 9,12n – 17,11), są jednostronnym zobowiązaniem się Boga do działania na korzyść człowieka,

¹⁵⁵ Por. J. Lemański, *Dlaczego Abraham uwierzył Bogu (Rdz 15,6)?*, VV 5 (2004), s. 23-37.

¹⁵⁶ Por. D.G. Buttrick, *Genesis 15:1-18*, Interpretation 42 (1988), s. 393.

¹⁵⁷ Podobną myśl zawiera Jr 34,18, gdzie obrzęd miał przypominać kontrahentom, iż w przypadku nie dotrzymania umowy spotka ich los przepołowionych zwierząt.

¹⁵⁸ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 27.

¹⁵⁹ Por. M. Majewski, *Pięćoksiąg odczytany na nowo*, s. 228.

co prowadzi do złożenia konkretnej obietnicy i jej realizacji. Łączy oba przymierza także jego bezwarunkowość, jako konsekwencja jednostronności. W obu bowiem człowiek jest jedynie odbiorcą Bożych obietnic. Nie ma tu żadnych warunków stawianych kontrahentom, uzależnienia trwania przymierza od czegoś. Oba przymierza mają charakter osobisty – „zawieram przymierze z tobą” lub „pomiędzy Mną a tobą” (Rdz 9,12.15 a 17,2.7), mają też charakter uniwersalny w sensie podwójnym: geograficznie – ludy i pokolenia, ale też historycznie – najdalsze pokolenia (z Noem – jego potomkowie: wszystkie ludy i języki – 9,9.12; a z Abrahamem – jego potomkowie i ludy z niego zrodzone – 17,7.9). Oba przymierza zostały zawarte z wybranymi – Noe i Abraham zostają określani w tekście jako תמים (*tamim* - nieskazitelny, sprawiedliwy – Rdz 6,9 i 17,1). W obu opisach zastosowano identyczne formuły ustanowienia przymierza: „ustanowić przymierze” (הקם ברית – 9,9.11.17 i 17,7.19.21) lub „zawrzeć przymierze” (נתן ברית - 9,12 i 17,2), ale też w jednym i drugim przypadku nie ma rytuału potwierdzenia przymierza, ani zapowiedzi jego cyklicznego odnawiania. W obu przymierzach tak samo postrzegana jest korzyść z przymierza (beneficjenci nie będą usunięci z ziemi – Rdz 9,11 i społeczności – Rdz 17,17), a znak przymierza w każdym przypadku jest nieusuwalny (człowiek nie ma wpływu na tęczę na niebie, a obrzezania nie da się cofnąć). Faktycznie, według Rdz 17 (podobnie jak w Rdz 9 w przypadku Noego) zawarcie przymierza w wersji kapłańskiej ogranicza się jedynie do wysłuchania tego, co Bóg ma do powiedzenia. Nie ma żadnej listy zobowiązań lub praw. Abraham nie wyraża zgody, nie ma też rytuału potwierdzającego zawarcia paktu ani spisania warunków umowy. Natomiast w tej wersji Bóg składa Abrahamowi szereg obietnic: (liczne potomstwo – w.2, płodność – w.6a, ojciec narodów i królów – w.6b, przymierze jako wieczne – w.7, ziemia – w.8), a kończy się formułą przymierza – „i będę ich Bogiem”¹⁶⁰. Stąd określenie „Przymierze obietnic” jak najbardziej charakteryzuje przymierze Abrahamowe. W wersach 17,2-8 Bóg dając obietnice zobowiązuje się do ich wypełnienia, a od wersu 9 (który wprowadza znak przymierza) Bóg zobowiązuje Abrahama i jego potomstwo, by strzegli przymierza poprzez pielęgnowanie znaku obrzezania. W ten sposób zachowany został element bilateralności przymierza – druga strona też ma coś do zaoferowania: lojalność oraz dbanie o znak przymierza¹⁶¹.

¹⁶⁰ Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, s. 230.

¹⁶¹ Por. Lemański, *Wybranie, lud Boży, Przymierze*, s. 131

Nowością w relacji kapłańskiej o przymierzu (w stosunku do opisu z Rdz 9), poza oczywistymi różnicami jak zmiana partnera i znak przymierza, jest zakres adresatów. Otóż, w przymierzu noachickim Bóg zobowiązuje się wobec całej ludzkości, a nawet całego stworzenia i ziemi, a w przymierzu Abrahamowym obietnice dotyczą jedynie ludzi i to wyłącznie potomków Abrahama (a w wersji nP tylko Izraela)¹⁶².

Wersja kapłańska opisu zawarcia przymierza z Abrahamem podkreśla, że Przymierze jest przede wszystkim bezinteresownym darem Boga, niemniej rodzi ono pewne zobowiązania dla Abrahama. Abraham ma być wierny Bogu i Jego Przymierzu, a wierność ta ma być doskonała (Rdz 17,1). Przymierze to ma być wieczne (Rdz 17,7.13.19), a znakiem zaangażowania się Abrahama, a jednocześnie znakiem przymierza między Jahwe a Abrahamem i jego potomstwem ma być obrzezanie wszystkich mężczyzn (Rdz 17,10-13). Znak ten staje się nawet koniecznym warunkiem trwania w Przymierzu (nawet Mojżesz musiał poddać się obrzezaniu by kontynuować zadanie zlecone przez Boga), a także trwania samego Przymierza¹⁶³.

Obrzezanie, jako znak przymierza, według Rdz 17 ma być przede wszystkim dowodem szczególnej więzi pomiędzy Bogiem a Abrahamem i jego potomstwem. Jednak skoro obrzezanie ma dotyczyć tylko mężczyzn, konieczne jest zauważenie także innych funkcji tego starożytnego obrzędu. A zatem oprócz funkcji znaku przymierza, obrzezanie może także mieć znaczenie jako ryt płodności, na co wskazywałyby teksty Rdz 34 i Wj 4,24-26. Pierwotnie kojarzone było ono z płodnością związaną z dojrzewaniem i małżeństwem. W sensie teologicznym miałoby wówczas funkcję przypominania Bogu o dotrzymaniu obietnicy potomstwa danej Abrahamowi (błogosławieństwo płodności)¹⁶⁴. Kolejnym wyjaśnieniem wyboru obrzezania na znak przymierza z Abrahamem może być powiązanie obrzezania z Bożym błogosławieństwem płodności. Płodność ma być efektem Bożego błogosławieństwa, a nie tylko efektem naturalnych możliwości Abrahama¹⁶⁵. Dla niektórych uczonych zbieżność ilości dni oczyszczenia matki po urodzeniu dziecka i rytu obrzezania wskazuje na jeszcze inny sens tego obrzędu: obrzezanie miałoby funkcję czyszczenia, czyli usunięcia nieczystości po narodzeniu

¹⁶² Por. M. Majewski, *Pięć ksiąg odczytany na nowo*, s. 230-231.

¹⁶³ Por. J. Lemański, *Wybranie, lud Boży, Przymierze*, s. 131.

¹⁶⁴ Por. M.V. Fox, *The Sign of the Covenant. Circumcision in the Light of the Priestly 'ot Etiologies*, RB 81 (1974), s. 591-594.

¹⁶⁵ Zob. J. Goldingay, *The Significance of Circumcision*, JSOT 88 (2000), s. 3-18.

dziecka¹⁶⁶. Obrzezanie oczyszczałoby wtedy i matkę i syna, ale hipoteza ta nie ma uzasadnienia w tekstach biblijnych, a wskazuje jedynie na zbieżność czasową obu wydarzeń (narodzenie dziecka i czas oczyszczenia po narodzinach syna, a fakt obrzezania po 8 dniach). Innym znaczeniem obrzezania miałyby być usunięcie jakiejś skazy. Na takie rozumienie wskazywałyby teksty, w których zwrot „nieobrzezany” metaforycznie oznacza jakąś wadę (*nieobrzezane usta*, czyli trudność w wysławianiu się – Wj 6,12.30; *nieobrzezane ucho*, czyli nieumiejętność słuchania Boga – Jr 6,10; *nieobrzezane serce*, czyli odwrócenie się od Przymierza z Bogiem – Kpł 26,41, Jr 4,4 i Dz 7,51). A zatem obrzezanie byłoby fizycznym usunięciem jakiejś wady lub skazy, jednak w tekstach nie ma na to potwierdzenia, gdyż P nie łączy słowa אר (*ar* – skaza) z tematem obrzezania. Można też rozumieć obrzezanie jako rytuał, jednak brak szczegółów określających jego przebieg takich jak: kto ma dokonać obrzezania, miejsce, narzędzia, procedura działania, modlitwy i formuły, ofiary towarzyszące, wskazuje na sam znak a nie obrzęd, czyli istotne znaczenie obrzezania jako znaku – znaku przymierza¹⁶⁷.

Podsumowując powyższe próby wyjaśnienia czym mogło być obrzezanie, trzeba jednoznacznie stwierdzić, iż ma ono przede wszystkim być znakiem przymierza z Bogiem. Obrzezanie było również świadectwem przynależności do ludu wybranego, nie pojętego jednak ściśle etnicznie, gdyż obrzezaniu mógł podlegać każdy, kto chciał należeć do wspólnoty przymierza z Bogiem. Zresztą w obrzezaniu nie chodziło jedynie o znak na ciele, ale raczej o jego wymowę moralną, co później bardzo wyraźnie będą podkreślać prorocy (Jr 4,4; 9,24)¹⁶⁸.

Rdz 17 wprowadzając znak przymierza zapowiada także karę wobec każdego, kto nie dopełni obowiązku obrzezania: „mężczyzna nieobrzezany, któremu nie obcięto napletka penisa, niech będzie usunięty ze społeczności twojej; zerwał on bowiem przymierze ze Mną” (w. 14). Tak więc konsekwencją braku obrzezania będzie usunięcie ze społeczności, choć nie ma sprecyzowanej formy ekskomuniki (zabójstwo? wygnanie? czasowa izolacja? zakaz dostępu do kultu? inne?). Autor stawia za to odmowę obrzezania w jednym szeregu z innymi ciężkimi naruszeniami prawa, za które grozi kara śmierci.

¹⁶⁶ Por. B. Levine, *Leviticus* (JPSTC), Philadelphia 1989, s. 73; także: H. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism*, Bloomington 1990, s. 180.

¹⁶⁷ Szerzej omawia różne znaczenia obrzędu obrzezania Marcin Majewski w *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, s. 217-228.

¹⁶⁸ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 29.

A zatem obrzezanie ma nie tylko wartość teologiczną w relacji z Bogiem, ale na pewnym etapie historii Izraela zostaje włączone w strukturę społeczną, stając się warunkiem udziału w życiu wspólnotowym i kultycznym (np. Wj 12 dopuszcza do świętowania Paschy tylko obrzezanych). Funkcja teologiczna obrzezania w ramach przymierza z Bogiem łączy się nierozzerwalnie z funkcją społeczną – określa przynależność do wspólnoty¹⁶⁹. A zatem obrzęd ten był znakiem duchowej więzi z Jahwe i przynależności do potomstwa Abrahama.

W tym przymierzu zauważalny jest także uniwersalizm, choć nie tak bezpośrednio jak w przymierzu z Noem. Jest tu bowiem mowa o „mnóstwie narodów”¹⁷⁰. W Abrahamie Bóg zawarł przymierze z całym ludem, który miał się z niego narodzić. Przymierze to przynosi błogosławieństwo dla całej ludzkości (Rdz 22,18; Syr 44,21). Jednak wraz z tym przymierzem obserwujemy zawężenie kręgu objętych tym układem. Niemniej nie oznacza to odrzucenia pozostałych ludów, lecz ma zabezpieczyć skuteczność zbawczego planu¹⁷¹.

Co nowego wprowadza przymierze z Abrahamem w zakres pojęcia „Przymierze”? Do zaznaczonej w przymierzu noachickim idei darmowości układu z Bogiem i jego uniwersalności (wieczności i powszechności), a przede wszystkim bezwarunkowej obietnicy błogosławieństwa i życzliwości Boga wobec ludzi i całego stworzenia, dzięki przymierzu z Abrahamem do pojęcia Przymierza należy dołączyć temat obrzędu, jeszcze w formie szczątkowej, ale jednak wyraźnie zaznaczonej. Obrzęd rozcięcia zwierząt ma bowiem naocześnie potwierdzić zawarcie przymierza między Bogiem a Abrahamem. Kolejnym nowym elementem jest znak przymierza, nie jako taki, ale jako wymagający od ludzkiego partnera konkretnego zachowania. Co więcej, tych którzy nie dochowają obrzezania spotka kara i zostaną wyłączeni ze wspólnoty Przymierza. Wspólnota ta nie obejmuje już całej ludzkości, lecz jedynie potomków Abrahama, i to jeszcze zachowujących znak obrzezania. Tylko oni mają prawo liczyć na Boże błogosławieństwo i szeroko rozumianą życzliwość. Abraham otrzymuje konkretne obietnice: potomstwa, ziemi i błogosławieństwa, a jego potomkowie będą spadkobiercami tych obietnic, czyli pełnoprawnymi uczestnikami Przymierza z Bogiem.

¹⁶⁹ Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, s. 214.

¹⁷⁰ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 28; także: Cz. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze. Biblia i Ewangelia*, Warszawa 1961, s. 59.

¹⁷¹ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 30; także: J. Lemański, *Wybranie, lud Boży, Przymierze*, s. 136.

c. Przymierze synajskie

Najważniejszym wśród przymierzy jest przymierze zawarte z Izraelem na Synaju. Ono stanowi fundament religijności Izraela i w nim ma swój początek narodowa egzystencja ludu wybranego. Księga Wyjścia, która zawiera opis tego przymierza, mówi o dwóch obrzędach jego zawarcia¹⁷².

Pierwszy obrzęd to ofiara złożona przez Mojżesza i ryt krwi (Wj 24,4-8). Mojżesz zbudował ołtarz, a wokół niego postawił dwanaście kamiennych słupów, które symbolizowały dwanaście pokoleń Izraela. Po złożeniu ofiary połowę krwi z zabitych zwierząt wylał na ołtarz, a drugą połowę krwi wylał na lud¹⁷³. W obrzędzie tym główne i zasadnicze znaczenie ma krew¹⁷⁴. Mojżesz wylewając krew na lud wypowiedział słowa: „to jest krew Przymierza” – הנה דם הברית (Wj 24,8). Rzeczą niezwykłą w tym rycie zawarcia przymierza było wylanie połowy krwi na ołtarz (a nie na jego podstawę czy obok ołtarza), drugą zaś na lud. Przy czym Mojżesz nie pokropił Izraelitów, lecz wylał na nich połowę tej samej krwi, którą uprzednio wylał na ołtarz (ten sam hebrajski czasownik występuje na określenie czynności wykonanej przez Mojżesza z krwią wobec ołtarza i wobec ludu)¹⁷⁵. Użyty w tym tekście czasownik זרק (*zaraq*) zazwyczaj w tłumaczeniach przekładany jest jako „pokropił”, można także przełożyć jako „wylał”, co wzmacnia przekaz o wylanej krwi¹⁷⁶. Wylana na ołtarz krew nabiera sakralnego charakteru, a co za tym idzie, wylanie pozostałej części na Izraelitów oznacza, iż otrzymują oni nowe życie w ścisłej łączności z Bogiem, a nie tylko dostępują oczyszczenia. Izraelici dzięki „krwi Przymierza”, która została na nich wylana, zaczęli żyć nowym życiem jakby we wspólnocie krwi. Ta wspólnota to najściślejsze zespolenie Boga z Izraelem¹⁷⁷. Na mocy tego przymierza Izrael staje się szczególną własnością

¹⁷² Opis zawarcia przymierza synajskiego jest syntezą różnych tradycji.

¹⁷³ Por. M. Filipiak, *Przymierze w Piśmie Świętym*, s. 150.

¹⁷⁴ Por. B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne*, s. 10-11. Krew w religii Izraela utożsamiana z życiem miała charakter sakralny (Kpł 17,11.14; Pwt 12,23), Jahwe poprzez krew baranka wybawił Izraela.

¹⁷⁵ Por. R.S. Hendel, *Sacrifice as a Cultural System: The Ritual Symbolism of Exodus 24,3-8*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 101:3 (1986), s. 370. W tekście występuje czasownik hebrajski זרק (*zaraq*), który oprócz „pokropić”, może także oznaczać „wylać”, natomiast na oznaczenie pokropienia czy pomazania krwią używa się czasownika נזה (*nazah*).

¹⁷⁶ Por. Pikor W., *Tożsamość Izraela*, s. 105. Fakt, iż krew jest używana przy poświęceniu ołtarza (np. Kpł 16,19 czy Ez 43,20) potwierdza konsekracyjne znaczenie krwi ofiar składanych Bogu. Ponadto krew tychże ofiar sprawia przebłaganie i oczyszczenie, bo ona jako złożona w ofierze Bogu już do Niego przynależy.

¹⁷⁷ Por. Cz. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze*, s. 72-76; także: B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne*, s. 10-11; także: *Wstęp do Starego Testamentu*, s. 146; także: E.W. Nicholson, *The Covenant Ritual in*

Jahwe¹⁷⁸. Bóg oddziela go od innych narodów i konsekruje na lud święty, wybiera lud dla siebie, a to wybranie jest łaskawym i zbawczym zwróceniem się do ludu¹⁷⁹.

Drugim natomiast obrzędem zawarcia przymierza synajskiego jest rytualny posiłek Mojżesza i starszych ludu (Wj 24,9-11). Dla Izraelity uczta ta była zasiadaniem przy jednym stole z Bogiem, który już niejako otrzymał swoją część (spalenie części zertwy ofiarnej). Jest ona zwieńczeniem zawarcia Przymierza i potwierdzeniem zjednoczenia z Jahwe. Ten posiłek jedności miał symbolizować żywą łączność obu kontrahentów – Boga i lud izraelski. Choć Bóg nie spożywa posiłku, to jednak Jego obecność jest wymowna („na wybranych Izraelitów nie podniósł On swej ręki, mogli przeto patrzeć na Boga. Potem jedli i pili” – Wj 24,11)¹⁸⁰. Owa uczta była integralną częścią ofiary שלמים (*szelamim*)¹⁸¹, która wskazywała na łączność z Jahwe, skoro biesiadnikami byli Jahwe i ofiarnicy¹⁸².

Przymierze synajskie uwydatnia więc element wspólnototwórczy w ramach historii zbawienia. Lud Boży, o ile trwa w Przymierzu i w dialogu z Bogiem, może istnieć¹⁸³. Przymierze zaś poprzez ryt krwi oznacza życie, i to Boże życie dla Izraela. To już nie tylko więź z Jahwe, ale życie Jego życiem, to wyjątkowe zespolenie, które jest źródłem zbawienia.

Nie ulega wątpliwości, iż przymierze zawarte pod Synajem zostało zainicjowane przez Boga. Mimo to Bóg domaga się odpowiedzi (Wj 19,8; 24,3.7), ten wyjątkowy układ nie jest w żaden sposób narzucony, nie jest też więc jednostronny. Owa dwustronność i prawdziwe partnerstwo zostało podkreślone poprzez jednoznaczną deklarację Izraela, złożenie ofiary i wspólny posiłek¹⁸⁴.

Ex 24:3-8, VT 32 (1982) s. 74-86; także: R. Rumianek, *Rola krwi w Starym Testamencie*, STV 23 (1985), 1, s. 80.

¹⁷⁸ Por. W. Pikor, *Tożsamość Izraela*, s. 100.

¹⁷⁹ Por. W. Smereka, *Przymierze*, s. 49.

¹⁸⁰ Por. B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne*, s. 12; także: E.J. Wyckoff, *When Does Translation Become Exegesis? Exodus 24:9-11 in the Masoretic Text and the Septuagint*, *Studium Teologicum Salesianum*, s. 684.

¹⁸¹ Zob. S. Łach, *Rozwój ofiar w religii starotestamentowej*, Poznań 1970, s. 82-85. Prawdopodobnie ofiara *szelamim* jest tym samym co ofiara *zewach*.

¹⁸² Por. S. Wypych, *Pięcioksiąg. Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, Warszawa 1987, s. 110; także: A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 39.42.

¹⁸³ Por. S. Jędrzejewski, *Dialogiczność przymierza*, s. 282.

¹⁸⁴ Por. M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 7-8.

Dwustronność układu pomiędzy Bogiem a Izraelem jeszcze bardziej wyraża się przez tzw. Formułę Przymierza (*Bundesformel*)¹⁸⁵, która od tej pory stanie się wręcz sakramentalnym „tak” obu stron, choć zawsze będzie to inicjatywa Boga: „Ja będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem” (por. Kpł 26,12). Przymierze synajskie sprawia, iż Jahwe jest Bogiem Izraela, a Izrael ludem Jahwe (Pwt 26,17-19). Od momentu zawarcia Przymierza dla Izraela już zawsze Jahwe będzie nie jakimś bogiem, ale „moim Bogiem” (względnie twoim, naszym, waszym), stąd znajdujemy w Piśmie Świętym dodatkowe określenia Izraela jako ludu: עַם יְהוָה (*‘am Jahwe*), עַם קָדוֹשׁ (*‘am qadosz*), סֵגֻלָּה (*segullah*)¹⁸⁶. Często w opisach zawarcia przymierzy zamiast technicznego terminu ברית autorzy natchnieni posługują się właśnie formułą Przymierza, by wskazać, że właśnie o nie chodzi (np. przymierze z Dawidem, co zostanie omówione dalej).

Przymierze synajskie nierozzerwalnie łączy się z Prawem (תּוֹרָה – *Torah*). Łaskawe zwrócenie się Boga ku człowiekowi rodzi pewne zobowiązania i wymaga od człowieka odpowiedzi. Odpowiedź ta jest warunkiem właściwego wejścia we wspólnotę z Bogiem. I właśnie pod Synajem Izrael jako kontrahent Przymierza angażuje się w sposób bardziej wyraźny, niż w dotychczasowych przymierzach. Izrael zobowiązał się przed Bogiem do wierności Przymierzowi i do wypełnienia wypływających z niego zobowiązań (Wj 19,8; 24,3-8)¹⁸⁷. Zobowiązanie się do wypełniania Prawa poprzedziło zawarcie Przymierza (dopiero, gdy lud przyrzekł wypełnić wszystko, co Mojżesz przeczytał z Księgi Przymierza, dokonał się obrzęd wylania krwi na lud), jednakże Prawo to nie tworzyło wspólnoty między Jahwe a Izraelem, lecz było gwarantem jej trwania. Przykazania nie są dodane do Przymierza, one raczej z niego wypływają, są jego integralną częścią¹⁸⁸. Co więcej, Wj 19,5 rozszerza kwestię posłuszeństwa wobec Boga z relacji czysto legalistycznej (וּשְׁמַרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי – *strzec mojego przymierza*) na osobową (אִם שָׁמְעוּ – *jeśli posłuchają*). Jeśli naród wybrany będzie przestrzegał przykazań jako warunków Przymierza, i przede wszystkim wejdzie w dialog z Jahwe poprzez słuchanie Jego głosu, pozostanie w bezpośredniej bliskości z Nim, czyli będzie

¹⁸⁵ Zob. H. H. Schmidt, *Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein. Der sogenannte Bundesformel und die Frage nach der Mitte des Alten Testaments*, w: Kirche, (ed.) D. Lührmann und G. Strecker, Tübingen 1980, s. 1-25.

¹⁸⁶ Por. M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 9.

¹⁸⁷ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 37; także: W. Smereka, *Przymierze*, s. 49.

¹⁸⁸ Por. J. K. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności*, s. 101; także: B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne*, s. 8.

Jego szczególną własnością. Ta bliskość, prowadzi do jedności dwóch kontrahentów Przymierza i zaufania Bogu, co uzdalnia do prawdziwego posłuszeństwa Jego przykazaniom¹⁸⁹.

Nowość przymierza synajskiego w odniesieniu do przymierzy opisanych w Księdze Rodzaju nie polega jedynie na samym obrzędzie zawarcia¹⁹⁰, ale przede wszystkim na tym, iż z narodem izraelskim zawiera przymierze Bóg znany z imienia – Jahwe. Przymierze to zostało zawarte już nie z jednostką (z Noem, choć z całym stworzeniem; z Abrahamem, choć z jego potomstwem), lecz z całą grupą (Izraelem, czyli z dwunastoma pokoleniami, ludem). Ponadto wyraźnie w obrzędzie zawarcia tego przymierza widać zobowiązania jako warunki owego szczególnego związku, podczas gdy w poprzednich przymierzach na pierwsze miejsce wysuwają się obietnice Boga i Jego jednostronne zobowiązania¹⁹¹.

Wraz z przymierzem synajskim w zakres pojęcia Przymierza wchodzi idea pośrednictwa. Należy bowiem zwrócić uwagę na fakt, iż przymierze to zostało zawarte za pośrednictwem Mojżesza. Nie ograniczało się ono jednak tylko do powtarzania przez Mojżesza słów Jahwe, bo lud sam mógł słyszeć Boga (Wj 19,9a; Pwt 4,12), ale pośrednictwo to było uświadamianiem Izraelowi Bożej obecności, Jego zbawczej interwencji w losy całego narodu i konieczności wypełniania zobowiązań wynikających z Przymierza. Zresztą, sam Mojżesz miał świadomość roli pośrednika (por. Pwt 5,5.23-33)¹⁹². Jego pośrednictwo tak dalece zapadło w świadomości Izraelitów, że bardzo często na określenie przymierza synajskiego używa się przymiotnika – mojżeszowe¹⁹³.

Ze struktury Pięcioksięgu wynika, że przymierze synajskie jest punktem centralnym i zarazem zwrotnym w historii Izraela. Wtedy to Jahwe zawarł przymierze już nie z jednostką lecz z całym narodem, związał się z nim wspólnotą krwi, a w rezultacie

¹⁸⁹ Por. W. Pikor, *Tożsamość Izraela*, s. 106-107.

¹⁹⁰ W przymierzu noachickim obrzęd zawarcia przymierza ogranicza się do wysłuchania Bożej obietnicy (trudno więc mówić o jakimś obrzędzie), zaś w przymierzu z Abrahamem rytym zawarcia paktu było przejście Boga przez połówki zabitych zwierząt. Natomiast opis zawarcia przymierza synajskiego podaje szereg czynności wchodzących w skład obrzędu zawarcia przymierza.

¹⁹¹ Por. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze*, s. 72.

¹⁹² Por. W. Pikor, *Tożsamość Izraela*, s. 109; zob. J. Lemański, *Mojżesz – pośrednik słowa Bożego* (Wj 20,18-21), VV 7 (2005), s. 15-29; także: R. Martin-Achard, *Moïse, figure du mediateur selon l'Ancien Testament*, w: *Permanence de l'Ancien Testament*, Geneve-Lausanne-Neuchatel 1984, s. 107-128; także: S. Grzybek, *Mojżesz na nowo odczytany*, w: *Scrutamini Scripturas*, Kraków 1980, s. 20-32.

¹⁹³ Por. J. K. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności*, s. 101; także: W. Pikor, *Tożsamość Izraela*, s. 106.

stał się Bogiem Izraela, a Izrael ludem Jahwe¹⁹⁴. Rabini dzień zawarcia przymierza nazywają zaślubinami Boga ze swym ludem¹⁹⁵. Przymierze synajskie jest też najbardziej typowe z punktu widzenia teologicznego, nie dziwi więc fakt, iż stało się ono synonimem starotestamentalnego Przymierza. Dlatego też ocena Starego Przymierza między Bogiem a człowiekiem, zawarta w Nowym Testamencie odnosi się do tego właśnie przymierza¹⁹⁶.

W kontekście tematyki przymierza synajskiego konieczne jest zwrócenie uwagi na jeszcze dwa przymierza, które konkretyzują Boży plan wobec Izraela. Chodzi o przymierze z Pinchase (z pokoleniem Lewiego), które miało zapewnić istnienie stanu kapłańskiego, oraz z Dawidem (rodem królewskim), które wprowadzało teokrację – rządy Boga sprawowane za pośrednictwem dynastii Dawida. Zauważa to już Jeremiasz: „to mówi Jahwe – nie zabraknie Dawidowi potomka zasiadającego na tronie domu Izraela. Kapłanom-lewitom zaś nie zabraknie człowieka, który by stał przede Mną, by spalać ofiary z pokarmów i zabijać żertwy po wszystkie dni” (Jr 33,17n)¹⁹⁷.

Pierwszym z interesujących nas przymierzy jest to opisane w Lb 25. Otóż Księga Liczb opisuje historię młodego kapłana Pinchasa, wnuka Aarona, który zabija Izraelitę i Madianitkę za złamanie zakazu zawierania małżeństw mieszanych. Zachowanie młodego kapłana jest przejawem dbania o akceptowalny model rodziny w starożytnym Izraelu i troski o tożsamość etniczną, religijną i rodzinną narodu wybranego. Kontekst całego zdarzenia jest dosyć wyraźny – kontakty z Moabitkami były zerwaniem Przymierza, gdyż namawiały one do uczestniczenia w ofiarach składanych ich bożkom. Stąd nakaz Mojżesza, by ukarać śmiercią winnych tej sytuacji, co ma doprowadzić do ustania gniewu Pana. Natomiast ostentacyjność grzechu Zimriego, syna Salu prowokuje młodego, gorliwego Pinchasa do wymierzenia kary obojgu małżonkom. Wiersz 8 podaje nawet, że dopiero teraz ustaje plaga, wcześniej nie wspomniana (choć wspomniano gniew Jahwe). Reakcja Boga na samowolny czyn Pinchasa jest bardzo pozytywna: „Pinchas, syn Eleazara, syna kapłana Aarona, odwrócił mój gniew od Izraelitów, gdyż zapłonął pośród nich zazdrością. Dlatego nie wytraciłem zupełnie Izraelitów w mojej zazdrości. Oznajmij więc: Oto Ja zawieram z nim przymierze pokoju (נתן לו את בריתי שלום).

¹⁹⁴ Por. M. Filipiak, *Przymierze w Piśmie Świętym*, s. 150.

¹⁹⁵ Zob. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrash*, München 1922-1928, t. I, s. 969; t. II, s. 393.

¹⁹⁶ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 33.

¹⁹⁷ Por. tamże, s. 44. Nowy Testament w Jezusie Chrystusie będzie widział realizację tych idei – ma być On Kapłanem na wzór Melchizedeka, czyli kapłana i króla jednocześnie.

Będzie to dla niego i dla jego potomstwa po nim przymierze kapłaństwa wiecznego (ברית כהנת עולם), ponieważ okazał się zazdrosnym o swego Boga i dokonał prześlągania w imieniu Izraelitów” (Lb 25,11-13). Bóg zatem pochwała gorliwość Pinchasa i dlatego zawiera z nim przymierze pokoju (ברית שלום) i składa obietnicę trwania kapłaństwa pinchasowego (aaronickiego) na wieki (ברית כהנת עולם). Według samego Boga Pinchas przez swoją gorliwość odwrócił Boski gniew i dokonał prześlągania. Jest więc on w tej relacji nie tylko odbiorcą Bożej obietnicy, ale aktywnym sprawcą wydarzenia, a zatem to nie Bóg, ale on prowokuje całą sytuację. Co więcej, przymierze z Pinchaszem, jako obrońcą Prawa, ma uwierzytelić roszczenia jego potomków do sprawowania funkcji kapłańskich¹⁹⁸. Wprowadza także w zakres pojęcia Przymierza ideę wiecznego kapłaństwa, czego echo znajdziemy w Liście do Hebrajczyków.

Natomiast nieco inaczej trzeba spojrzeć na opisane w Biblii przymierze z Dawidem. Oczywiście można je traktować jako ponowienie i uaktualnienie przymierza synajskiego, jednak przymierze to ma swoje charakterystyczne elementy.

Otóż 2Sm relacjonuje zawarcie wyjątkowego przymierza. Dawid dzięki Bożemu wsparciu otrzymał władzę nad całym Izraelem (2Sm 2-5), zdobył Jerozolimę, z której uczynił swoją stolicę (2Sm 5,6-11), powiększył rodzinę (2Sm 5,13-16), pokonał Filistynów (2Sm 5,17-25) i wreszcie sprowadził Arkę do Jerozolimy i umieścił ją w namiocie (2Sm 6), co w sposób zewnętrzny potwierdziło przychylność Jahwe wobec króla Dawida¹⁹⁹. W rezultacie tych wydarzeń, Dawid postanawia wybudować świątynię dla Boga, bo to On go wybrał i ustanowił wodzem nad Izraelem (2Sm 6,21)²⁰⁰. Jednak Bóg tego daru nie przyjmuje, choć docenia inicjatywę Dawida. Składa jednak Dawidowi szereg obietnic. Te Boże zobowiązania złożone wobec Dawida i jego potomstwa, mimo braku terminu ברית, należy uznać za zawarcie przymierza – wskazuje na to struktura tekstu 2Sm 7, oraz odniesienia innych tekstów biblijnych do tego wydarzenia, jako właśnie przymierza (zob. 2Sm 23,5; 2Krn 13,5; 21,7; Ps 78,67-72; 89,4; Jr 33,20-21)²⁰¹.

¹⁹⁸ Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, s. 237-239; zob. także: P. Steinberg, *Phinehas. Hero or Vigilante?*, JBL 126 (2007), s. 119-126; także: J. Jaynes Quesada, *Body Piercing. The Issue of Priestly Control over Acceptable Family Structure in the Book of Numbers*, BA 10 (2002), s. 24; także: S.C. Reif, *What Enraged Phinehas? A Study of Numbers 25:8*, JBL 90 (1971), s. 200-206.

¹⁹⁹ Por. R. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży*, s. 144.

²⁰⁰ Por. J. Lemański, *2 Sm 7,8-16 jako akt zawarcia przymierza*, w: „Pieśniami dla mnie Twoje przykazania”. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. Rocznice święceń kapłańskich i 75. Rocznice urodzin*, (red.) W Chrostowski, Warszawa 2003, s. 191.

²⁰¹ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 47-48; także: A. Malina, *Pomimo zdrady (Mk 14,24)*, VV 4 (2003), s.122.

Bóg składa Dawidowi 10 obietnic: trzy z nich dotyczą bezpośrednio samego Dawida – wielkie imię, czyli sława; pełne pokoju miejsce zamieszkania dla Izraela oraz uwolnienie od wrogów (2Sm 7, 9b-11a), a kolejne cztery już syna Dawida, Salomona – ustanowienie i wyniesienie Salomona jako następcy Dawida, utwierdzenie jego królestwa²⁰², utwierdzenie jego tronu-władzy na wieki oraz nieustannej życzliwości mimo ewentualnych błędów (2Sm 7,11b- 15). Następne trzy obietnice dotyczą odległej przyszłości: dynastia (בֵּית – *bajit*) Dawida będzie trwać na wieki (עַד עוֹלָם – 'ad 'olam), tak jak jego królestwo (מַמְלָכָה – *mamlachah*), podobnie tron Dawidowy (כִּסֵּא – *kisse*) jako realne wykonywanie władzy (2Sm 7,16). Wymienione obietnice rozpatrywane w kontekście Przymierza niosą pełnię błogosławieństwa²⁰³. Tekst 2Sm 7 zawiera bowiem elementy charakterystyczne dla zawieranych przymierzy: przytoczenie przeszłości i warunków na przyszłość, odniesienie suwerena do wasala, zobowiązanie suwerena oraz formuła przymierza. Wyrażoną tu dialogiczność widzimy nie tyle w samej obietnicy, czyli przymierzu z Dawidem, ile w jego konsekwencjach. Natomiast skutki proroctwa Natana będą wypełniać się z czasem w formie zapowiedzi Nowego Przymierza np. Jr 24,7; 31,31-34; 32,38-41 „ja będę im Bogiem, oni będą mi ludem”²⁰⁴.

W opisie zawarcia przymierza z Dawidem widzimy bardziej podobieństwa do przymierza z Abrahamem, gdzie także na pierwszy plan wychodzą Boże obietnice wobec ludzkiego partnera przymierza. W obu mamy do czynienia z przymierzem wiecznym (בְּרִית עוֹלָם), oba przymierza poprzedzone były wyborem kontrahenta ze względu na fakt przestrzegania przez nich Bożych słów i nakazów, wreszcie oba przymierza wprost mówią o monarchii (w przypadku Abrahama, ma on być ojcem narodów i z niego pochodzić będą królowie, a w przypadku Dawida pada obietnica wiecznego królestwa). Nie ulega jednak wątpliwości, iż przymierze Dawidowe odegrało ogromną rolę w dalszym rozwoju historii zbawienia, ale też istotnie pozwala uchwycić zamysł Boży wobec Izraela jaki ukryty jest w instytucji Przymierza jako takiego.

A zatem jakie nowe elementy w zakres pojęcia „Przymierze” wnosi przymierze synajskie, lewickie i Dawidowe? Otóż do znanej już wcześniej koncepcji paktu Boga z ludzkością (przymierze noachickie) i potomkami Abrahama, czyli układu, który tworzy wspólnotę rozumianą jako bezwarunkowe dobrodziejstwo okazane przez Boga, wieczne

²⁰² Chodzi nie tyle o tytuł królewski, lecz o faktyczne królestwo jako zorganizowaną instytucję, która obejmuje konkretne terytorium i określoną grupę ludzi, na co wskazuje użyty termin מַמְלָכָה - *mamlacha*

²⁰³ Por. J. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży*, s. 145-146.

²⁰⁴ Por. S. Jędrzejewski, *Dialogiczność przymierza*, s. 279.

i powszechne zobowiązanie się do zbawczej życzliwości, weszło zagadnienie obrzędu zawarcia przymierza – w Abrahamowym zaledwie tylko zasygnalizowane, a w synajskim dobrze już opracowane, szczególnie ryt krwi, która daje Boże życie; temat zaistnienia na mocy Przymierza ludu Bożego – partnerem układu z Bogiem nie jest już szeroko rozumiany lud, jako potomkowie Abrahama, ale zorganizowany naród, który otrzymał od Boga Prawo. Właśnie te zobowiązania wynikające z zawartego Przymierza stanowią nowy element więzi z Bogiem, a trwanie w niej jest możliwe jedynie, gdy Izrael będzie strzegł tego Prawa. Istotnym także elementem wprowadzonym przez przymierze synajskie do rozumienia idei Przymierza jest problem pośrednictwa. Bóg zawiera bowiem sojusz nie bezpośrednio z Izraelem, ale przez posługę Mojżesza, co zostanie podjęte przez autora Listu do Hebrajczyków w ukazaniu roli Chrystusa – Pośrednika Nowego Przymierza. Natomiast przymierze z Pinchase (lewickie) sankcjonuje rolę kapłanów w uaktualnianiu Przymierza (poprzez kult) i podkreśla konieczność gorliwości w wypełnianiu zobowiązań Przymierza. Przymierze Dawidowe zaś w rozumieniu Przymierza wprowadza idee monarchii – choć jedynym Królem jest Jahwe, to jednak każdorazowy król z woli samego Boga jest tym, który w imieniu narodu ma troszczyć się o trwanie w Przymierzu. Poprzez te wszystkie przymierza widać zawężenie grona beneficjentów relacji Bóg – człowiek: od całej ludzkości, przez potomków Abrahama, lud izraelski, kapłanów po dynastię Dawida. Jednak to historyczne zawężenie adresatów Przymierza nie ogranicza zbawczego działania Boga.

Podsumowując dotychczasowe rozważania należy stwierdzić, że ze strony Boga istnieje tylko jedno Przymierze, choć miało ono wiele etapów swej historycznej konkretyzacji. Prześledzenie tych etapów pozwala lepiej i pełniej zrozumieć biblijną ideę Przymierza i jej rozwój. Przymierze jest przede wszystkim darem Boga dla człowieka. On jest inicjatorem każdego poszczególnego przymierza. Aspekt ten podkreślony jest szczególnie w przymierzu z Noem i Abrahamem. Istotny w Przymierzu jest też uniwersalizm, najwyraźniej uwydatniony w przymierzu noachickim. Natomiast przymierze synajskie akcentuje fakt, że więź z Bogiem rodzi pewne zobowiązania, które człowiek obiecuje wypełniać. Tak pojęta biblijna idea Przymierza funkcjonowała w mentalności Izraelitów.

B. Zbawcze dary Przymierza

Bóg wchodząc w Przymierze z Izraelem pragnie obdarzyć go swą łaską i zbawieniem. Przy prezentacji poszczególnych przymierzy jako drogi rozwoju starotestamentalnej idei Przymierza podkreślone zostało, że każde z tych przymierzy to łaskawe działanie Jahwe na rzecz człowieka. Skutkiem zawartego Przymierza była wspólnota pomiędzy Bogiem a Izraelem. Wspólnota ta miała charakter zbawczy, gdyż lud mógł liczyć na szczególne dary, które wynikały z zawartego Przymierza.

W niniejszym paragrafie przyjrzymy się owym darom, które Bóg łaskawie chce ofiarować partnerowi Przymierza, a więc darom miłości, miłosierdzia i pokoju.

a. Miłość

Motywy wyboru Izraela na partnera Przymierza była אהבה ('*ahawah*) – *miłość*: „Jahwe wybrał was i znalazł upodobanie w was nie dlatego, że licznie przewyższacie wszystkie narody, gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniejszym, lecz ponieważ was umiłował i chce dochować przysięgi, danej waszym przodkom” (Pwt 7,7-8a). Jednak biblijne rozumienie miłości odbiega nieco od współczesnego rozumienia relacji międzyludzkich.

Hebrajski rzeczownik אהבה zazwyczaj tłumaczymy jako „miłość”. W Biblii częściej znajdujemy czasownik אהב – „kochać”²⁰⁵, a stosowany jest bardziej do wyrażenia miłości międzyludzkiej i miłości człowieka do Boga, rzadziej miłości Boga do człowieka lub Izraela. Analiza tych terminów pozwoli nam zrozumieć pełnię znaczenia miłości. W Biblii najczęściej terminy te opisują miłość międzyludzką: miłość małżeńską lub narzeczeńską (por. Rdz 24,67; 29,32; Sdz 16,4; 1Sm 18,20; Prz 5,18n; Koh 9,9; Oz 3,1; Jr 2,2; szczególnie Pnp 1,3n.7; 3,1n; 2,4n; 3,5; 5,8 i 8,4)²⁰⁶. Księgi mądrościowe podobnie mówią o umiłowaniu Mądrości, którą przedstawiano jako kobietę (por. Prz 4,5; 8,17; 12,1; 24,3). Czasownik אהב podkreśla także siłę miłości. Ta siła miłości jest trudna do okiełznania, czasami jest zbyt gwałtowna, może nawet mieć negatywne skutki (jak np. w relacji Sychema do Diny – Rdz 34,3; Samsona do Dalili – Sdz 16,4-5; Ammona do Tamar – 2Sm 13,1). Tę myśl o gwałtowności wyraża Pnp 8,7 – „wielkie wody nie

²⁰⁵ Por. WSHP, s. 18; także: Briks, s. 29.

²⁰⁶ Por. J. Łach, *Miłość i przymierze Boga z ludźmi*, w: *Słowo nieskrępowane. Księga Jubileuszowa dla ks. Jana Kruciny*, (red.) A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1998, s. 358; także: G. Hentschel, *Ponieważ Pan was umiłował (Pwt 7,8). Miłość w Starym Testamencie*, Com P 15,5 (1995), s. 18n.

zdołają ugasić miłości, nie zatopią jej rzeki”. Warto też zauważyć, iż czasownik **אהב** opisując uczucie, jakie łączy dwoje ludzi, nie mówi nic o relacjach płciowych między nimi, bo na tego typu relacje będą wskazywać inne terminy użyte w Biblii²⁰⁷. Opisywane w ten sposób relacje miłosne między ludźmi dotyczą także relacji rodzinnych – szczególnie miłości rodzicielskiej wobec własnego dziecka. W tym przypadku mamy do czynienia z miłością ukierunkowaną (np. Abraham skoncentrował swoją miłość na jedynym synu Izaaku – Rdz 22,2 , a Jakub na wybranym synu Józefie – Rdz 37,3, a po jego stracie przeniósł całą swoją miłość na najmłodszego syna Beniamina – Rdz 44,20). W tym przypadku więc z miłością wiązałby się moment wyboru. Czasownikiem **אהב** określano także oprócz relacji osobowych mocne przywiązanie do jakiegoś przedmiotu, rzeczy lub czynności (np. smaczna potrawa Izaaka – Rdz 27,4.9.14; ulubione zajęcie Ozjasza – uprawa roli 2Krn 26,10), także i w tym przypadku terminy mówiące o miłości zwracają uwagę na pełne spontaniczności upodobanie (albo w człowieku, albo w rzeczy lub zajęciu), niezależnie czy chodzi o aspekt pozytywny czy negatywny. Ale mimo iż tak rozumiana miłość jest spontaniczna i mocna, to jednak w jakiś sposób ukierunkowana. Ponadto pole semantyczne rzeczownika **אהבה** i czasownika **אהב** potwierdza, iż chodzi o miłość płynącą z upodobania do osoby lub przedmiotu. Otóż **אהב** może oznaczać przywiązanie i przyjaźń spontanicznie okazywaną drugiemu człowiekowi, a nawet przyjaźń między narodami lub królami, wówczas podkreślano by lojalność wobec osoby kochanej²⁰⁸. Można zatem mówić o „polubieniu” (polski odpowiednik). Hebrajski imiesłów **אהב** (*'ohew*) oznacza właśnie przyjaciela (por. Jr 20,4.6; 22,20; Lm 1,19; Ps 38,12; Prz 14,20; 27,6; Est 5,10.14; 6,13). Zresztą często stosowany antonim do **אהבה** czyli **שנאה** (*sine'ah*) oznacza nienawiść, która miałaby mieć znaczenie negatywne²⁰⁹, a **אהבה** byłaby pozytywnym uczuciem do innej osoby. Natomiast stosowane w Biblii synonimy terminu **אהבה** ukazują nowe odcienie samego pojęcia miłości. Termin **חפץ** (*chapec*), który można tłumaczyć jako „upodobanie w kimś lub czymś”²¹⁰ oraz termin **בחר** (*bachar*) jako „wybranie”²¹¹, będą lepiej wyjaśniać

²⁰⁷ Por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur*, Kraków 2011, s. 41-44.

²⁰⁸ Por. R. Jasnos, *Wierność Torze*, s. 38-39.

²⁰⁹ Briks, s. 343. Czasownik **שנא** oznacza nienawidzić, nie lubić, odczuwać niechęć.

²¹⁰ tamże, s.123. Czasownik **חפץ** oznacza kochać, mieć upodobanie, cieszyć się, chcieć, a rzeczownik **חפץ** tłumaczymy jako upodobanie, radość, pożądanie, zainteresowanie, wola, zajęcie, interes, życzenie i zamiar.

²¹¹ tamże, s. 54. Czasownik **בחר** oznacza wypróbować, sprawdzić, wybrać i preferować. ć

zwrot: „Bóg wybrał Izraela, bo umiłował” (por. Pwt 8,7-8a). Rzeczywiście, miłość staje się motywem wyboru, bo wybiera się kogoś, dlatego że się go lubi. Wówczas wybranie staje się przejawem i skutkiem miłości. Podobne są także znaczeniowo inne synonimy, takie jak chociażby דָּבַק (*dawaq*), czyli „przyłgnięcie lub złączenie się z kimś”²¹². Wówczas miłość do Boga byłaby rozumiana jako przyłgnięcie do Niego. Taką myśl zawiera Pwt 30,20 – „miłując (לְאַהֲבָה) Pana Boga swego, słuchając jego głosu, łgnąc (לְדַבֵּק) do Niego”. Natomiast słowo חָשַׁק (*chaszaq*) wyraża ideę upodobania²¹³: „Pan wybrał was i upodobał sobie (חָשַׁק) w was, ponieważ was umiłował (מֵאַהֲבָה)” – Pwt 7,7n. Widzimy więc wyraźnie, iż czasownik אָהַב wskazuje na spontaniczne uczucie miłości do kogoś, co przejawia się poprzez „przyjaźń”, „polubienie”, „ochotę” i „pożądanie czegoś”. Podkreślona jest zarazem wielkość tego uczucia (czy to będzie miłość małżeńska, czy rodzicielska, czy jakakolwiek inna)²¹⁴.

W sensie religijnym terminy te określają miłość ludzi do Boga (szczególnie w tekstach deuteronomistycznych)²¹⁵. Istotny dla Izraela tekst Pwt 6,4n (*szema Izrael*) nakazuje kochać Boga mocniej niż kogokolwiek innego, z większym zaangażowaniem – *kochać z całego serca i całej duszy*. Co więcej, częste połączenie czasownika אָהַב z czasownikiem שָׁמַר (*szmr - strzec przykazań*)²¹⁶ – Pwt 11,22; 19,9; 30,16; Joz 22,5 – zwraca uwagę na fakt, iż przestrzeganie Bożych przykazań jest sprawdzianem szczerej miłości do Jahwe. Jednak wypełniania Bożych nakazów nie należy rozumieć wyłącznie juretycznie, jako lojalności wobec Boga, ale trzeba założyć uczuciowość w takiej postawie. Nie tylko przestrzeganie przykazań jest wyrazem miłości do Boga, także sprawowanie kultu należy uznać za jej przejaw. Szczególnie mówią o tym psalmy (por. Ps 26,8; 69,37). Miłość do Boga może być także wyrazem wdzięczności wobec Bożej pomocy²¹⁷.

Rzadko אָהַב oznacza miłość Boga do ludzi. Słowo hebrajskie oznacza bowiem miłość, która jest efektem upodobania w drugiej osobie. Chodzi więc o uczucie

²¹² Briks, s. 82 przyłgnąć, przykleić się, pozostać przy kimś lub czymś, być zespolonym zob. L. Koehler, W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1958, s. 199 i 670-671.

²¹³ Briks, s. 131 – być przywiązany do kogoś, kochać, podobać się, także połączyć.

²¹⁴ Por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości*, s. 44-50.

²¹⁵ Por. R. Jasnos, *Wierność Torze*, s. 37-38.

²¹⁶ Briks, s. 365 – chronić, doglądać opiekować się, pilnować, trzymać straż, strzec, baczyć, przestrzegać lub dochowywać czegoś, zachowywać coś, także czcić. Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, s. 993-994.

²¹⁷ Por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości*, s. 50-53.

okazywane ze względu na walory osoby kochanej (moralne lub inne). Oczywiście, znajdujemy w Biblii teksty o takiej Bożej miłości, szczególnie wobec patriarchów np. Abrahama. Jednak Bóg kocha nie tylko wybrane jednostki, ale wszystkich, a ta miłość uwidacznia się poprzez opiekę nad nimi (szczególnie nad tymi, którzy Go miłują i strzegą Jego przykazań – Pwt 5,10; 7,9; 7,13; Wj 20,6; Prz 15,9).

Gdy rozpatrujemy miłość Bożą względem Izraela, należy także zaznaczyć, iż pojęcie **אהבה** określa uczucie, które jest nie tylko spowodowane wyjątkową postawą moralną, ale także trudną sytuacją adresata Bożej miłości. Ta chęć udzielenia pomocy staje się motywem Bożej miłości. Tak więc cierpienie, jakieś zagrożenie lub niewola stają się impulsem do okazania miłości. Widzimy tu współczucie Boga wobec tych, którzy niesprawiedliwie cierpią – okazuje im wtedy swoją miłość. Taką myśl znajdujemy w Pwt 23,6, gdzie ukazana jest miłość Boga do ludu wędrującego przez pustynię, lub w Iz 43,4, gdzie Bóg spieszy z pomocą, by okazać miłość ludowi zagrożonemu chociażby przesiedleniem babilońskim, a w Jr 31,2 Bóg przychodzi z pomocą uciemionemu Izraelowi. We wszystkich tych przypadkach przyczyną ocalenia jest ogromna miłość Boża (Jr 31,3), w tekście tym pada określenie „miłość wieczna” – **אהבה עולם** (*'ahawah 'olam*), ale raczej w sensie trwałości i nieodwołalności, a nie w sensie czasowym. Wówczas chodziłoby także o nieodwołalny wybór Izraela motywowany nieodwołalną miłością.²¹⁸

Septuaginta oddaje hebrajskie **אהבה** i **אהב** poprzez *αγαπη* (*agape* – *miłość*), by podkreślić religijne znaczenie. Spośród innych możliwych słów wybrano to, które między innymi podkreśla okazywanie szacunku, uprzejmość, życzliwość, co jeszcze bardziej uwydatnia teologiczny sens i znaczenie tego słowa²¹⁹. Podobny zabieg tłumacze zastosowali wobec hebrajskiego **ברית**, który powinni oddać przez *συνθηκη*, a jednak tłumaczą poprzez *διαθηκη*, zwrócili w ten sposób uwagę na darmowość Bożej propozycji wspólnoty z Izraelem. Podobnie teraz, chcąc podkreślić życzliwość, serdeczność, szacunek i delikatność, a przede wszystkim dowartościowanie drugiej osoby, zastosowali słowo *αγαπη* w odniesieniu do Bożej miłości. Tak wyrażona miłość oznacza szacunek do Bożych przykazań i umiłowanie Prawa²²⁰.

²¹⁸ Por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości*, s. 53-57.

²¹⁹ Zob. G. Quell, *agapao, agape, agapetos*, *Die Liebe im AT*, w: TWNT, t. I, s. 20-29.

²²⁰ Por. Z. Pawłowski, *Biblijna agape. Język miłości i jego funkcja w kształtowaniu społecznego wymiaru doświadczenia Boga*, *Ethos* 43 (1998), s. 34; także: S. Hałas, *Biblijne słownictwo*, s. 57-62.

Grecki termin *αγαπη* bardziej niż *φιλεω* (*fileo* – *kochać, miłować, lubić*), czy inne określenia, wskazuje na uczucie bardziej szlachetne. Wzmacnia myśl o miłości bezinteresownej, życzliwej, która przejawia się w okazywaniu szacunku wobec drugiej osoby. Ponadto lepiej ten termin wyraża miłość Boga do człowieka²²¹.

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, iż pierwszym darem, a zarazem motywem Przymierza jest Boża miłość. Bóg z miłości do swojego ludu związał się z nim Przymierzem. Przymierze jest zatem czytelnym wyrazem Bożej miłości, zmusza również człowieka do odpowiedzi, jest ono układem dwóch stron, zaciągających wobec siebie określone zobowiązania. Tą odpowiedzią ze strony ludu jest miłość względem Boga. Wezwanie do miłowania Jahwe z całego serca, z całej duszy i z wszystkich swych sił (por. Pwt 6,5; także: 5,10; 7,9; 10,12; 11,1.13.22; 13,4; 19,9; 30,6.16.20), nie jest tylko wymogiem wzajemnej lojalności partnerów Przymierza, lecz zakłada wewnętrzne zaangażowanie. Dzięki tej wzajemnej miłości Przymierze między Jahwe a Izraelem nabiera charakteru wzajemnego zaufania i zrozumienia²²². Miłość Izraela do Jahwe musi być wyrażona przez lojalność, służbę i posłuszeństwo wymaganiom Prawa. Kochać Boga znaczy więc słuchać Jego nakazów i wykonywać je²²³. Nie można zatem oddzielać miłości od biblijnej idei Przymierza, ponieważ jest ona motywem wybrania Izraela, darem Boga dla człowieka, a jednocześnie jest to miłość wymagająca odpowiedzi w postaci wypełniania zobowiązań Przymierza²²⁴.

b. Miłosierdzie

Prócz miłości, która jest przede wszystkim wybaniem, Przymierze zawarte między Bogiem a Izraelem niesie ze sobą Boże miłosierdzie względem człowieka. Ten zbawczy dar jest nade wszystko dobrocią i życzliwością oraz przebaczeniem grzechów, czyli okazaniem zrozumienia dla słabości ludzkiego kontrahenta Przymierza, co w żaden sposób nie jest pobłażaniem lub lekceważeniem niewierności Izraela, ale pełnym miłości pochyleniem się nad ową słabością i daniem kolejnej szansy ludowi, by na nowo odtworzyć nadszarpniętą lub zerwaną wspólnotę. Jest to wyraz stałości i wierności Boga wobec zaoferowanej Izraelowi więzi zbawczej²²⁵. Jednak biblijne

²²¹ Por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości*, s. 73-74.

²²² Por. L. Stachowiak, *Wartości etyczne tradycji o przymierzu*, w: S. Łach, M. Filipiak (red.), *Biblia – księga życia ludu Bożego*, Lublin 1980, s. 20-21.

²²³ Por. W. L. Moran, *The Ancient Near Eastern*, s. 78.

²²⁴ Por. tamże, s. 84; także: L. Stachowiak, *Wartości etyczne*, s. 21.

²²⁵ Por. B. Adamczewski, *Pan młody i przymierze oblubieńczej miłości (Mk2,18-22)*, VV 4 (2003), s. 143.

rozumienie miłosierdzia jest o wiele szersze niż nasze polskie znaczenie słowa „miłosierdzie”, dlatego spróbujemy przybliżyć rzeczywistość miłosierdzia analizując terminologię użytą do prezentacji tego daru. Stary Testament na wyrażenie idei miłosierdzia używa najczęściej trzech terminów: חֲסֵד, רַחֲמִים i חֲנּוּן ²²⁶.

Termin רַחֲמִים (*rachamim*) wyraża myśl o miłosierdziu jako miłości wrażliwej i głęboko uczuciowej. Jest to wyjątkowe wzruszenie, które porusza wnętrzości. Określenie רַחֲמִים pochodzi od tego samego rdzenia co rzeczownik רַחֵם (*rechem*), który oznacza kobiece łono, jako miejsce najbardziej bezpieczne i zapewniające najlepszą opiekę i miłość²²⁷. Dla Semitów uczucie miłosierdzia ma swoje siedlisko w łonie macierzyńskim (por. 1Krl 3,26; Jr 20,17), gdyż z tej najgłębszej i pierwotnej bliskości, która łączy matkę z dzieckiem wynika szczególna więź. Ta macierzyńska miłość jest trwalsza i silniejsza od innych ludzkich więzi – ma ona charakter całkowicie darmowy, jest wyrazem potrzeby matczynego serca, a więc chodzi o dobroć, cierpliwość, troskę i wyrozumiałość. Pełna miłości wrażliwość wyraża się jako współczucie wobec niedoli (por. Ps 106,45-46) lub przebaczenie win (por. Dn 9,9). Miłosierdzie Boże jest więc porównane z macierzyńską miłością, chociaż bardziej intensywne. Chodzi zatem o podkreślenie Bożej czułości i troski o człowieka. To macierzyńskie usposobienie Boga wobec ludu oparte na Przymierzu sprawia, że Izrael może zawsze liczyć na Bożą łaskawość. To dar, który dany jest bezwarunkowo, w tym sensie jak matczyna miłość, która zawsze jest stała. Izrael więc może być pewny, iż Bóg jest wierny swoim obietnicom i miłości. Bóg nie jest zmienny jak człowiek, co więcej ta łaskawość została oparta na Przymierzu, czyli wzmocniona zobowiązaniem. Bóg jak matka jest stały w tej postawie, nawet grzechy i niewierność Izraela nie powstrzymują Go przed okazywaniem miłosierdzia²²⁸. Tak rozumiane miłosierdzie Boże można uznać za wewnętrzny przymus serca, które w spontaniczny sposób pragnie pomóc drugiemu człowiekowi, to naturalna potrzeba pochylenia się nad potrzebującym²²⁹. W związku z tym Deutero-Izajasz

²²⁶ Por. S. Hałas, *Miłosierna miłość. Problemy z tłumaczeniem biblijnych określeń miłosierdzia*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci*, (red.) S. Koperek, Kraków 2004, s. 308n; także: A.S. Wójcik, *Prawda a miłość i miłosierdzie w Biblii Hebrajskiej*, w: *Bądźcie miłosierni, jak ojciec wasz jest miłosierny (Łk 6,36)*, (red.) T.M. Dąbek, Kraków 2002, s. 122; także: W. Misztal, *Miłosierne oblicze Boga: świadectwo Biblii*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 24 (2015), 4, s. 57.

²²⁷ Por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości*, s. 169; także: T. Dąbek, *Pojęcie Miłosierdzia Bożego w Starym Testamencie*, s. 2; także: Briks, s. 327.

²²⁸ Por. W. Chrostowski, *Miłosierdzie Boże w świetle Biblii*, *ZNie* 2008, nr 1, s. 11.

²²⁹ Por. W. Pikor, *Miłosierdzie Boże*, w: *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, Lublin-Kielce 2017, s. 567-568.

zaznacza: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha (מֵרַחֵם) syna swego łona? A nawet, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49, 15). Ten akt pełen macierzyńskiego uczucia pełniej wyraża miłosierdzie Boga, który wzrusza się nad grzesznikiem i wzywa go do podjęcia wyzwalającej drogi pokuty (por. 2Krl 13, 23; Iz 14, 1). Słowo מֵרַחֵם wskazuje na wielkie zaangażowanie emocjonalne miłosierdzia, jak np. u kochającej matki, która nie może znieść krzywdy spotykającej jej własne dziecko (por. 1 Krl 3,26). Podobnie Jahwe potrafi dogłębnie współczuć człowiekowi cierpiącemu, np. wskutek niewoli czy też własnych grzechów. Dlatego zdjęty litością spieszy na ratunek²³⁰.

Grecki odpowiednik hebrajskiego terminu מֵרַחֵם ελεος (*eleos*) zazwyczaj tłumaczony jako „litość, miłosierdzie, zmiłowanie, współczucie”, pod wpływem Septuaginty oznacza wzruszenie z powodu czyjegoś niezasłużonego cierpienia, a zatem chodzi o współczucie i głęboką miłość do drugiego człowieka. Termin ten jest także w LXX tłumaczeniem innego terminu określającego Boże miłosierdzie. Chodzi o słowo חֶסֶד (*chesed*)²³¹. Nie ma jednak w grece, ani w językach nowożytnych takiego słowa, które pozwoliłoby dokładnie oddać znaczenie hebrajskiego חֶסֶד. Pojęcie to zazwyczaj tłumaczy się jako miłosierdzie, niemniej jednak nie jest to jedyne, a tym bardziej najważniejsze ze znaczeń tego wyrazu²³². Dotychczasowy stan badań nad pojęciem חֶסֶד wskazuje, iż najbardziej charakterystyczną cechą tego pojęcia jest idea relacji i wzajemności. Chodzi tu o dwie relacje: Bóg – człowiek i człowiek – Bóg²³³. Boże miłosierdzie jest konsekwencją Przymierza zawartego z Izraelem. Do tego Przymierza

²³⁰ Por. S. Wypych, *Miłosierdzie Boga w nurcie tradycji deuteronomistycznej*, VV 3 (2003), s. 50n; także: S. Hałas, *Bóg jako miłosierny Ojciec. Biblijne Podstawy teologii miłosierdzia*, Sympozjum 7/2 (2003), 11, s. 48; także: A. J. Saldarini, *Miłosierdzie*, w: *Encyklopedia Biblijna*, (red.) P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 763.

²³¹ Por. J. Bramorski, *Miłosierdzie Boże jako źródło wyzwolenia z grzechu w teologii Starego Testamentu*, CT 73 (2003), nr 4, s. 10; także: Por. J. Swetnam, *Hesed w Starym Testamencie a eleos w Nowym*, RBL 51 nr 4 (1998), 251-260 s. 255; także: J. Cambier, X. Leon-Dufour, *Miłosierdzie*, w: STB, (red.) J. Cambier, X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 478-479; także: M. Bulterworth, *rhm*, w: *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (NIDOT), (red.) W.A. Van Gemeren, Carlisle 1997, t.3 s.1093-1095; także: H.J. Stoebe, *rhm*, *Sich erbarmen*, w: THAT, (red.) E. Jenni, C. Westermann, Gutersloch 1994, t. 1, k.761-768; także: *Dizionario della Bibbia, misericordia*, s. 552. Grecki termin *splanchnon* który oznacza wnętrze, bywa używany na określenie w sensie przenośnym jako współczucie (miłosierdzie), por. W. Misztal, *Miłosierne oblicze Boga*, s. 58; także: H. Köster, *Splanchnon*, w: *Theological dictionary of the New Testament*, vol.7, s.584n.

²³² חֶסֶד – miłość, miłosierdzie, łaskawość, dobroć, solidarność, wdzięk, także zbożne czyny. Por. Briks, s. 122.

²³³ Por. J. Czernski, *Pojęcie hesed w Starym Testamencie (stan badań)*. RTK 30 (83) z.1, s. 103.

Bóg zobowiązał się w sposób wolny, dlatego też **חסד** ma charakter stały i wyraża łaskawość Boga. Człowiek może odwoływać się do Bożego **חסד** w każdej sytuacji, gdyż Jahwe jest wierny zobowiązaniom Przymierza, nawet wtedy, gdy człowiek nie dochowuje wierności. Nie można Bożego **חסד** wymusić, ale można na nie liczyć i o nie prosić, właśnie w oparciu o Przymierze. Boskie **חסד** wybawia bowiem od nieszczęścia i od wrogów (np. Lot wyraża wdzięczność za Boże **חסד**, okazane mu jako wybawienie z nieszczęścia – Rdz 19,19, albo psalmista prosi o **חסד** jako pomoc w obronie przed wrogami – Ps 143,12). Na Boże **חסד** można także liczyć wtedy, gdy trzeba uśmierzyć słuszny gniew Boga (por. Iz 54,8). Tak więc sens słowa **חסד** zbliża się tu do pojęcia wierności. Jahwe jest stały w praktykowaniu **חסד**, jednak może być ono cofnięte, jak w przypadku Saula (por. 2Sm 7,15). Stąd konieczność nieustannej prośby o Boże miłosierdzie, ale i praktykowanie życzliwości wobec innych²³⁴. Bóg jest wierny Przymierzowi, bo Boże **חסד** to także przebaczenie win, darowanie niewierności. Dlatego to człowiek, choć niewierny, może oczekiwać od Boga zbawienia. Tu bardzo wyraźnie przejawia się Boża łaskawość. Ekspozuje się w związku z tym aspekt przebaczenia w pojęciu **חסד**. To miłosierdzie, ujmowane jako postawa, prowadzi do miłosiernego działania na rzecz człowieka²³⁵. Dopatrzyć się więc tu można myśli, iż **חסד** zawiera w sobie takie cechy jak: łaskawość, dobroć, miłość, wierność, przebaczenie, zaufanie, miłosierdzie i wybawianie ze skrajnych sytuacji²³⁶.

Podkreślenie w **חסד** aspektu wierności zobowiązaniu jest istotne w rozumieniu miłosierdzia w relacji do Przymierza. Niezależnie więc od okoliczności, Bóg zawsze przychodzi człowiekowi z pomocą, gdyż jest wierny raz danej obietnicy. Człowiek może w każdej sytuacji liczyć na życzliwość Boga, na Jego miłosierdzie. Bóg jest po prostu wyrozumiały i wspaniałomyślny dla człowieka, co wcale nie oznacza obojętności Jahwe na zło²³⁷. Bóg bowiem oczekuje od swojego partnera w Przymierzowi postawy i zachowania, które Stary Testament także określa mianem **חסד**²³⁸. Jednak istnieje zasadnicza różnica między **חסד** Boga, a **חסד** człowieka. Ludzkie **חסד** względem Boga

²³⁴ Por. J. Swetnam, *Hesed*, s. 253-254.

²³⁵ Por. J. Czerski, *Pojęcie hesed w Starym Testamencie*, s.106, także: J. Swetnam, *Hesed*, s. 255.

²³⁶ Por. J. Czerski, *Pojęcie hesed w Starym Testamencie*, s.116; także: W. Pikor, *Miłosierdzie Boże*, s. 567.

²³⁷ Por. S. Hałas, *Bóg jako miłosierny ojciec*, s. 49.

²³⁸ Por. J. Czerski, *Pojęcie hesed w Starym Testamencie*, s. 109; także: L. Stachowiak, *Wartości etyczne*, s. 22.

to przede wszystkim wierność Przymierzu, czyli zachowywanie zobowiązań z niego wypływających, ale też i ufność, nadzieja, szacunek i wzywanie pomocy. Człowiek musi być gotowy na podjęcie dialogu z Bogiem i do współpracy z Jego łaską²³⁹. Stąd znane jest hebrajskie określenie חַסִּיד (*chasid*) czyli dobry, łaskawy, ale też wierny i pobożny²⁴⁰. Ludzkie חסד to nie tylko postawa wobec Boga i Jego Przymierza, to także okazywanie łaskowości i miłosierdzia wobec siebie nawzajem. Ludzkie חסד jest odpowiedzią na Boże działanie i wzorowaniem się na Bożym działaniu w relacjach między Izraelitami. Ma to być dobroczynna postawa wobec innych, jako przedłużenie Bożego חסד (np. 2Sm 9,3 – gdy Dawid objął władzę praktykował חסד Boga wobec poddanych)²⁴¹.

Boże חסד jest wyjątkowym zbawczym darem dla Izraela. Otóż Jahwe zobowiązany Przymierzem do łaskowości wobec swojego ludu, widząc jego cierpienia, a zarazem także jego odstępstwa i niewierności, zdaje się cierpieć, ale przede wszystkim działa na rzecz kontrahenta tej wyjątkowej wzajemnej więzi. Jedynym warunkiem tej zbawczej aktywności wobec ludu jest to, by Izrael przyjął Boże חסד i je docenił. W tym sensie Boże miłosierdzie nie jest spontaniczne, lecz jest zamierzonym działaniem Boga wobec swego umiłowanego ludu, którego na mocy Przymierza wybrał i poprzez Przymierze gwarantuje mu niezawodność swej postawy²⁴².

Kolejny hebrajski termin określający miłosierdzie jako zbawczy dar Przymierza to rzeczownik חֵן (*chen*) lub czasownik חָנַן (*chanan*)²⁴³. Rzeczownik חֵן oznacza przede wszystkim dobroć i życzliwość, którą w języku polskim zazwyczaj tłumaczymy jako łaskawość lub łaskę Bożą. Termin ten zawiera w sobie więc ideę dobra dla kogoś, kto jest słaby, obciążony winą i potrzebuje przebaczenia, a także litość, przychyłność, zmiłowanie i współczucie²⁴⁴. Pojęcie חֵן odnoszone do Boga oznacza nie tylko jego miłosierdzie, lecz wszelką dobroć, dzięki której Bóg obdarowuje człowieka swoimi darami²⁴⁵. Rzeczownik חֵן w znaczeniu świeckim oznacza życzliwość ze strony ludzi, ale także uznanie (jako względy u innych). Tak rozumiana ludzka przychyłność pozwala

²³⁹ Por. L. Stachowiak, *Wartości etyczne*, s. 23; także: J. Czerski, *Pojęcie hesed*, s. 115.

²⁴⁰ Briks, s.122; także: *Dizionario della Bibbia, misericordia*, s. 552; zob. J. Łach, *Hesed a hasid w świetle Psalterza*, AC 10 (1978), s. 133-150.

²⁴¹ Por. J. Swetnam, *Hesed*, s. 252-254.

²⁴² Por. tamże, s. 259.

²⁴³ Por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości*, s. 133. Termin ten występuje w Starym Testamencie 147 razy i zazwyczaj wskazuje na Bożą dobroć.

²⁴⁴ Por. T. Dąbek, *Pojęcie miłosierdzia Bożego*, s. 1.

²⁴⁵ Por. S. Hałas, *Bóg jako miłosierny ojciec*, s. 49.

lepiej uchwycić relacje Bóg-człowiek. W Biblii znajdujemy zwrot: „prosić o ִנָּן”. Wówczas proszący uznaje wyższość dawcy i okazuje mu szacunek, a dawca wspaniałomyślnie okazuje swoją życzliwość proszącemu, obdarowując go swymi darami. Tak opisana relacja międzyludzka dobrze ukazuje religijne odniesienie do Boga. Stąd ִנָּן wskazuje na dobroć Boga i Jego życzliwość dla ludzi, jako okazanie im swego rodzaju względów. Adresatami tak rozumianej Bożej życzliwości jest chociażby Noe (Rdz 6,8), Mojżesz (Wj 33,12n.16n; 34,9) i Dawid. Ale oni sami o tę życzliwość także proszą (por. Lb 11,11.15; Sdz 6,17; 2Sm 15,25). Biblia przypomni jednak, że na Bożą życzliwość zasługuje każdy, kto wiernie przestrzega nauk mądrości (por. Prz 3,4)²⁴⁶.

Ten zbawczy dar Boga wywodzi się z Przymierza. Na jego mocy psalmista mówi o dobroci i łaskowości Boga. Wielokrotnie wyrażana prośba o tę łaskowość („zmiłuj się nade mną / nad nami Panie”) jest typowym uproszeniem ratunku z nieszczęścia. Nieszczęścia mogą być różnego rodzaju: śmiertelne zagrożenie ze strony wrogów (Ps 26,11; 27,7; 56,2; 57,2), grożąca kara za grzechy (Ps 6,3), nienawiść (Ps 9,16) osamotnienie (Ps 25,16), niebezpieczna choroba (Ps 41,5). W tym przypadku słowa ִנָּן i ִנָּן oznaczają postawę życzliwości i dobroci. Jednak podobnie jak ִנָּן nie określają konkretnego czynu, a raczej opisują uczucia, które do tych czynów prowadzą, stają się ich motywem. Tym co wyróżnia tak opisane uczucia jest ich spontaniczność (w przypadku terminu ִנָּן podkreślone jest raczej zobowiązanie). Jest to życzliwość dla kogoś, kto jej akurat potrzebuje, jest też niezasłużonym darem udzielanym w sposób wolny i jednostronny²⁴⁷.

Termin ִנָּן prawie zawsze jest tłumaczony przez LXX jako χαρις (*charis* – *łaska*), co ma podkreślić oferowany dar (łaskowość jako oddźwięk na coś), ponadto występowanie terminu χαρις zawsze w l. pojedynczej ma mocniej określić Bożą łaskowość jako Boży dar. W oferowanej przez Boga łasce mieszczą się bowiem wszystkie inne dary, konieczne dla Izraela. Natomiast czasownik ִנָּן oddany został przez ελεω (*eleo* – *litować się nad kimś, okazywać miłosierdzie komuś, dostępować miłosierdzia*)²⁴⁸ lub ελεω (*eleao* – *litować się, mieć litość*)²⁴⁹, by uwydatnić Bożą transcendencję jako wspaniałego i bardzo życzliwego Dawcę²⁵⁰.

²⁴⁶ Por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości*, s. 134-144.

²⁴⁷ Por. W. Pikor, *Miłosierdzie Boże*, s. 568, także: S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości*, s. 151-152.

²⁴⁸ Popowski, s. 105.

²⁴⁹ tamże, s. 104.

²⁵⁰ Por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości*, s. 153-154.

Analiza terminów opisujących Boże miłosierdzie jako zbawczy dar oferowany Izraelowi w ramach Przymierza ukazuje wieloaspektowość tego daru. Otóż רחמים podkreśla wyjątkową uczuciowość, חסד trwałość, a חן spontaniczność i darmowość Bożego miłosierdzia. Wszystkie te określenia dotyczą tej samej miłości i życzliwości Boga wobec swego umiłowanego ludu. Miłosierdzie jako dar Jahwe wynikający z Przymierza jest szczególnym rodzajem miłości wobec słabego i grzesznego człowieka, który sam nie umie sobie poradzić, jest współczuciem i wyjątkową życzliwością.²⁵¹

c. Pokój i sprawiedliwość

Kolejnym zbawczym darem Przymierza jest שלום (*szalom* - *pokój*). Tego daru nie można jednak rozumieć tylko jako brak wojen lub zgoda z innymi. Analiza hebrajskiego terminu pomoże w uchwyceniu pełnego znaczenia tego Bożego daru.

Hebrajski termin שלום pojawia się w Biblii 237 razy, a greccy tłumacze (LXX) niemal zawsze oddawali go poprzez rzeczownik ειρήνη (*eirene*), zaś Wulgata łacińskim wyrazem *pax*. Jednakże przekłady te nie oddają w pełni treści hebrajskiego terminu²⁵². Źródłosłowem terminu שלום jest שלם (*szlm*) i w zależności od kontekstu oznacza „bycie całym, nienaruszonym”, ale też „zadośćuczynić, zapłacić, odpłacić, być zadowolonym, być wolnym, spokojnym, zachować w dobrym stanie”. Można więc w polu semantycznym terminu שלום odnaleźć ideę całości, czegoś co jest nienaruszone, nieuszkodzone, odpłaty, wynagrodzenia, odwzajemnienia, odpoczynku i pokoju²⁵³. Można także termin שלום oddać jako dobrobyt, pomyślność, a nawet jako zdrowie fizyczne lub odczucie spełnienia, satysfakcję, co można byłoby ogólnie określić jako szczęście²⁵⁴. Trzeba jednak zauważyć, iż teksty biblijne wyraźnie różnicują pokój Boży od pokoju, który jest efektem ludzkich starań.

W tekście 1Krn 22,9 Salomon został nazwany „mężem pokoju” (איש מנוחה – *’isz menuchah*), ale autor nie używa tu terminu שלום, lecz rzeczownika pochodzącego od czasownika נוח (*nuach*) – „osiąść, pozostać, odpoczywać, spocząć, zatrzymać się”.²⁵⁵

²⁵¹ Por. T. Dąbek, *Pojęcie miłosierdzia Bożego*, s. 1; także: S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości*, s. 149.

²⁵² Słowniki przy terminie שלום podają: pokój, stan nienaruszenia, powodzenie, szczęście, pomyślny obrót spraw, dobrobyt, dobro, zdrowie, spokój, bezpieczeństwo i przyjaźń. Zob. Briks, s. 359.

²⁵³ Por. J. Homerski, *Pokój Boży w pismach natchnionych Starego Testamentu*, RTK 38/39 (1991-1992), z. 1, s. 5-6; także: Briks, s. 362.

²⁵⁴ Por. K. Bardski, *Czy Oblubienica rzeczywiście „znalazła pokój”? Dylematy translacyjne Pnp 8,10b*, VV 30 (2016), s. 45.

²⁵⁵ Briks, s. 223.

Podobnie w następnym wersie mówi o pokoju z wszystkimi wrogami na około – i tu także używa słowa *נוח* (w *hifil*) – „odpocząć”. Natomiast pokój dany przez Jahwe określony został właśnie terminem *שלום*. To rozróżnienie wyraźnie wskazuje na fakt, iż pokój przypisany Salomonowi jest wynikiem uprzednich zmagania wojennych i zabiegów politycznych, pokój który da Bóg jest zaś darem nie tylko dla Salomona, ale i dla całego Izraela. Nie jest on wynikiem ludzkiego wysiłku, choć niewątpliwie dar ten uzależniony jest od postawy człowieka. Prawdziwy *שלום* jest dobrem, którego człowiek nie może sam wypracować, ani innym udzielić, ale może otrzymać w ramach Bożego Przymierza²⁵⁶.

שלום jest zatem darem od Boga, jest czymś więcej niż tylko spokojem i brakiem konfliktów. Widać to chociażby w pismach prorockich. W tekście Mich 5,1-5 pokój został określony jako odpłata (Boża), jednak jeśli zapowiedź tę zwiążemy z zapowiadającym Mesjaszem, wówczas *שלום* będzie uosobieniem samego Mesjasza (ten będzie pokojem) i tych dóbr, które ma przynieść (królowanie Boga i Boży pokój na ziemi)²⁵⁷. Podobne znaczenie ma Iz 9,5, gdzie Mesjasz został nazwany księciem pokoju (*שר-שלום* – *sar szalom*)²⁵⁸. Można także w tekstach prorockich dopatrzyć się jeszcze innego religijnego znaczenia wyrazu *שלום*. Otóż u Deutero-Izjasza, w czwartej pieśni o Słudze Jahwe znajdujemy sformułowanie *מוסר שלומנו* (*musar szelomenu* – Iz 53,5), zazwyczaj tłumaczone jako „kara dla naszego zbawienia”, choć w tekście czytamy: „kara dla naszego pokoju”. Według tej pieśni Sługa Jahwe wziął na siebie cierpienia jako karę przewidzianą za grzechy w formie zadośćuczynienia – by sprawić pokój z Bogiem (*שלום*). Przyjęte cierpienie ma odtworzyć łączność z Bogiem. W ten sposób Sługa Pański stał się ofiarą przełagalną za grzechy, stąd *שלום* jest darem zbawczym i danym tylko w relacji z Bogiem-Zbawcą²⁵⁹. Według proroków *שלום* to nie czas pokoju pomiędzy wojnami, ale pełnia dóbr o charakterze nadprzyrodzonym. Ten dar wymaga ścisłej łączności z Bogiem, a tę może zagwarantować jedynie Przymierze. Człowiek i cały lud izraelski, który trwa w Przymierzu i przestrzega jego warunków może zawsze liczyć na Boży dar pokoju²⁶⁰.

²⁵⁶ Por. J. Homerski, *Pokój Boży*, s. 7.

²⁵⁷ Zob. J. Homerski, „Panujący” z Betlejem. (interpretacja perykopy Mich 5,1-5), RTK 23 (1976), z.1, s. 5-16.

²⁵⁸ Zob. L. Stachowiak, *Księżę pokoju* (Iz 8,23b – 9,6), RTK 33 (1986), z.1, s. 23-35; także J. Homerski, *Pieśni Izajasza o Emanuelu*, STV 14 (1976), nr 2, s. 29.

²⁵⁹ Zob. J. Homerski, *Cierpiący Mesjasz w starotestamentalnych przepowiedniach prorockich*, RTK 27 (1980), z. 1, s. 35.

²⁶⁰ Por. J. Homerski, *Pokój Boży*, s. 8-9.

W Biblii mamy także zwrot ברית שלום (*berit szalom*) – czyli przymierze pokoju, jako połączenie tych bogatych w treść terminów hebrajskich. Spotykamy ten zwrot chociażby w Lb 25,10, gdzie Bóg zawiera swoje Przymierze z Pinchasem lub w Iz 54,10, gdzie jest mowa o miłości Boga do narodu wybranego, natomiast w Ez 37,26 przymierze pokoju zostanie nazwane wiekuistym (ברית שלום עולם – *berit szalom berit 'olam*). Przymierze pokoju jest zatem jednostronnym zobowiązaniem się Boga wobec narodu, by udzielać mu wszelkich dóbr. Tak pojmowany pokój jest więc niezasłużonym darem Bożej miłości²⁶¹.

Innym podstawowym darem Przymierza, zestawianym razem z שלום i wymagającym zarazem odpowiedzi ze strony człowieka jest צדקה (*cedaqah* – *sprawiedliwość*). Takie zestawienia znajdujemy u proroka Izajasza: „o gdybyś zważał na moje przykazania, stałby się twój pokój (שלום) jak rzeka, a sprawiedliwość (צדקה) twoja jak morskie fale” – Iz 48,18 lub „ustanowię pokój (שלום) twoim zwierzchnikiem, a sprawiedliwość (צדקה) twoją władzą” – Iz 60,17. Hebrajski termin צדקה oprócz określenia sprawiedliwości, zawiera w sobie myśl o tym, co słuszne lub właściwe, ale może też wyrażać ideę dobra, pobożności, wreszcie zadośćuczynienia lub ratunku. Zaś czasownik צדק oznaczający być sprawiedliwym, mieści w sobie ideę bycia prawym, szlachetnym lub niewinnym, a więc zachowującym Boże nakazy (Prawo) i unikania tego, co niszczy wspólnotę z Bogiem (grzech)²⁶². Przymiotnik צדיק ma w Biblii bardzo różne odcienie, ale zasadniczo oznacza człowieka wewnętrznie spójnego (np. Rdz 20,4n), działającego zgodnie ze swą naturą. W odniesieniu do Boga określenie to podkreśla raczej pozytywne czyny zbawcze niż karanie za zło²⁶³. Termin ten wskazuje także, a może przede wszystkim na relacyjność. צדק dotyczy bowiem właściwej relacji pomiędzy dwoma podmiotami. W Biblii pojęcie sprawiedliwości i wynikające zeń postępowanie wpisane jest więc w kontekst relacji. A zatem określenie kogoś mianem צדיק odnosi się w głównie do jego wspólnoty i aktualnej relacji partnerskiej. Ma ona w Biblii dwa wymiary: horyzontalny (czyli powiązania międzyludzkie: życie rodzinne, wspólnotowe i społeczne we wszystkich ich przejawach) oraz wertykalny (tzn. relacja z Bogiem,

²⁶¹ Por. J. Homerski, *Pokój Boży*, s. 10.

²⁶² Briks, s. 295.

²⁶³ Zob. B. Johnson, צדק w: TWAT 6, s. 898-924, także: G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 291-301.

zwłaszcza w ramach kultu). Sprawiedliwość jest w takim razie dbaniem o relację i wiernością wobec niej²⁶⁴.

Tak jak przy **חסד** i **אהבה**, tak i tu istnieje zasadnicza różnica między Bożą **צדקה** a **צדקה** Izraela. Chodzi jednak o jedną sprawiedliwość, której źródłem jest Jahwe, a która powinna być zasadą postępowania ludu, który związał się z Bogiem poprzez Przymierze²⁶⁵. Sprawiedliwość w swoim pełnym znaczeniu, czyli jako doskonała zgodność między istotą kogoś a jego postępowaniem, przysługuje wyłącznie Bogu. Ta właśnie sprawiedliwość jest gwarantem Przymierza, a wyraża się w dobrodziejstwach jak i karach, w miłosierdziu jak i w gniewie. Natomiast sprawiedliwość Izraela jest innego rodzaju. Chodzi tu przede wszystkim o wypełnianie Bożych poleceń, o posłuszeństwo (Pwt 6,25). Człowiek powinien żyć Przymierzem i je przestrzegać. Ale nie tylko chodzi o relacje wobec Boga. Sprawiedliwość ze strony człowieka to także właściwe relacje międzyludzkie, a przez to możliwość tworzenia wspólnoty Przymierza. Sprawiedliwość międzyludzka sprzyja więc trwaniu we wspólnocie, także w Przymierzu. Przejawia się ona poprzez troskę o biednych i słabych (Pwt 24,10-13 lub Prz 29.7), unikanie kłamstwa (Prz 13,5), okazywanie szczodrości (Prz 21,26)²⁶⁶. To co dla Boga stanowi Jego istotę, dla człowieka jako partnera Przymierza jest przedmiotem dążenia etycznego²⁶⁷.

Podkreślić więc należy powiązanie tych dwóch darów – **חסד** i **צדקה**. One się niejako dopełniają, a zarazem jakby wypływały z Bożej **אהבה**, są jej ukonkretnieniem. Podobnie gdy chodzi o odpowiedź człowieka – odpowiada on miłością, lecz jej wyrazem jest ludzkie **חסד** i **צדקה** (zawsze najważniejsza jest wierność Przymierzu). Te trzy podstawowe dary udzielone człowiekowi w Przymierzu formowały postawy etyczne Izraela, co w konsekwencji stanowi źródło zbawienia.

²⁶⁴ Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, s. 183; zob. W. Popielewski, *Miłosierdzie a sprawiedliwość – pytanie o Boga w świetle Starego Testamentu*, *Studia Pelplińskie* 34 (2004), s. 33-50.

²⁶⁵ Por. A. S. Jasiński, *Sprawiedliwość Boża według ksiąg prorockich w ujęciu dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Natchnienie i prawda Pisma Świętego”*, *Scriptura Sacra* 21 (2017), s. 209.

²⁶⁶ Por. H. Witczyk, *Sprawiedliwość*, w: *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, (red.) H. Witczyk, Lublin-Kielce 2017, s. 827-829.

²⁶⁷ Por. L. Stachowiak, *Wartości etyczne*, s. 23.

3. Podtrzymywanie Przymierza

Przymierze Boga z narodem wybranym stanowiło dla tegoż narodu niewyczerpane źródło łask, miłosierdzia i błogosławieństwa. Bóg był inicjatorem tego Przymierza, lud natomiast w zamian za okazane łaski miał dochować wierności Bogu. Izrael jednak często zapominał o zobowiązaniach wynikających z Przymierza. Nie tylko zapominał, ale i zrywał Przymierze z Bogiem, o czym świadczy przekaz biblijny²⁶⁸.

Skoro Przymierze było dla narodu wybranego największym dobrem, konieczne stało się podtrzymywanie, czy wręcz odnawianie więzi między Bogiem a ludem oraz przypominanie niewiernemu Izraelowi o obowiązkach wypływających z tej więzi²⁶⁹.

Wszystko, co pozwalało na podtrzymanie wspólnoty z Bogiem, lub odtwarzało zerwany już pakt możemy określić mianem pomocy zbawczych. Ten aspekt soteriologiczny wiąże się z tym, iż Przymierze nie tylko łączy naród wybrany z Bogiem, ale jest to więź zbawcza, gdyż otrzymywane dary w ramach tego Przymierza, szczególnie Boże miłosierdzie – חסד, sprawiały iż słaby ludzki kontrahent mógł w tej wspólnocie nieustannie trwać. Podjęto więc wysiłki, by poprzez pomoce instytucjonalne i kultyczne zachować Przymierze.

Stąd w niniejszym paragrafie zostaną omówione wspomniane pomoce, które mają podtrzymać Przymierze. Najpierw zostaną omówione tzw. instytucje Starego Testamentu, czyli Prawo, lud Boży i teokracja. Prawo rozumiane było jako przejaw Bożej woli, a zarazem wezwanie do przestrzegania słów Bożych, szczególnie Dekalogu, co w sposób naturalny było trwaniem w Przymierzu. Świadomość Izraela, iż jest ludem Bożym na mocy zawartego traktatu ożywiało i bardziej motywowało do odpowiedzi na Boży wybór, zaś przekonanie, że prawdziwym i jedynym Królem narodu wybranego jest Jahwe, było specyficznym rozumieniem teokracji.

Pomoce kultyczne natomiast miały za zadanie uaktualniać Przymierze, tzn. kult świątynny poprzez ofiary miał odtwarzać wspólnotę z Bogiem, która poprzez grzech często bywała zrywana, święta żydowskie miały wciąż przypominać o Przymierzu, jako zbawczym działaniu Jahwe na rzecz Izraela, a uroczyste akty odnawiania więzi z Bogiem, miały na nowo łączyć z Tym, który zbawcze dary chce nadal ofiarowywać ludowi.

²⁶⁸ Por. *Wstęp do Starego Testamentu*, s. 148.

²⁶⁹ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 51.

A. Instytucjonalne podtrzymywanie Przymierza

Wiele było sposobów ciągłej aktualizacji Przymierza, które miało być dla Izraela niewyczerpanym źródłem zbawczych darów. Na pierwszym miejscu trzeba wymienić wszelkie pomoce instytucjonalne, takie jak Prawo, jako przekaz zbawczej woli Jahwe, lud Boży jako ludzki kontrahent Przymierza, czy też teokrację, jako faktyczne rządy Boga nad narodem wybranym.

a. Prawo

Pierwszą pomocą instytucjonalną w trwaniu w Przymierzu było Prawo. Prawo to, otrzymane na Synaju, potem rozwijane, uzupełniane i interpretowane, nie było jedynie kodeksem cywilnym czy konstytucją Izraela, było czymś więcej. Prawo w narodzie wybranym miało przede wszystkim znaczenie religijne i było najściślej związane z Przymierzem²⁷⁰. Identyfikowano bowiem prawo Mojżeszowe z prawem Jahwe, które ma służyć dobru Izraela (por. Pwt 10,13 - לְטוֹב לְךָ).

Należy jednak rozróżniać dwie odrębne rzeczywistości jakimi są przykazania i przepisy prawne. Otóż przykazania (Dekalog wspomniany w Biblii dwa razy w nieco odmiennych wersjach: Wj 20,2-17 i Pwt 5,6-21²⁷¹) w Starym Testamencie to wyrażenie woli Jahwe, która jest niezmienna. Należy ją wypełnić bez zastrzeżeń, co wiąże się z błogosławieństwami lub karami. Prawo natomiast jest wtórne wobec przykazań, jest raczej zbiorem przepisów lub norm ułatwiających wprowadzenie w życie Bożej woli. Nie ma ono już formy bezpośredniej mowy Boga do człowieka i podlega zmianom, gdyż zależy od sytuacji historycznej oraz warunków panujących w Izraelu (np. w niewoli babilońskiej nie obowiązywały przepisy dotyczące ofiar świątynnych). W księgach Starego Testamentu te dwie różne rzeczywistości zaczęto określać jednym terminem – Prawo (תּוֹרָה – *torah*), albowiem utożsamiano przepisy prawne z wolą samego Jahwe.²⁷²

²⁷⁰ Por. R de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu. T. I i II*, Poznań 2004, s. 164; także: S. Potocki, *Aspekt teologiczny Prawa Mojżeszowego*, RTK 10 (1963), z.1, s. 5-19; także: P. Grelot, *Prawo*, STB, s. 770-773; zob. E. Nielsen, *Moses and the Law*, VT 32 (1982), s. 87-98.

²⁷¹ Por. J. Klinkowski, *Prawo i kult*, w: *Teologia Starego Testamentu, t. 1, Teologia Pięcioksięgu*, (red.) M. Rosik, Wrocław 2011, s.156.

²⁷² Por. T. Tołudziecki, *Prawo, kult, świątynia*, w: *Teologia Starego Testamentu, t. 2, Księgi historyczne*, (red.) M. Rosik, Wrocław 2011, s. 194-196.

Wyrażeniem „Prawo Mojżesza” określa się całość przepisów religijno-moralnych, ale też praw cywilnych, zawartych w Pięcioksięgu. Biblia używa także synonimów Tory, aby wyrazić prawdziwy jej sens: דָּבָר (*dawar* – słowo), דֶּרֶךְ (*derech* – droga), חֻקִּים (*chuqqim* – przepisy), מִצְוֹת (*micwot* – przykazania), מִשְׁפָּטִים (*miszpatim* – wyroki)²⁷³.

Źródłem Prawa stało się Przymierze zawarte z Bogiem na Synaju²⁷⁴. Od tego momentu Jahwe stał się nie tylko władcą narodu izraelskiego, ale Prawodawcą i najwyższym Sędzią, a Mojżesz i późniejsi królowie izraelscy byli jedynie Jego reprezentantami. Natomiast adresatem Prawa jest zgromadzenie ludu Bożego - קהל יהוה - (*qahal Jahwe*). Autorem Prawa jest Jahwe, ale głównie jako dający życie poprzez Prawo. Więcej, Prawo wręcz ma być samym życiem (por. Pwt 32,45-47), ma być zbawieniem. Stąd nadanie Prawa było środkiem zbawczym dla Izraela, jako partnera szczególnej więzi z Bogiem, jaką jest Przymierze²⁷⁵.

Według Pwt 5 Dekalog pochodzi wprost od Jahwe jako Jego wola, natomiast reszta Prawa została dana za pośrednictwem Mojżesza²⁷⁶. Mojżesz w imieniu Boga ogłosił na Synaju Dekalog, dany bezpośrednio przez Jahwe. Wokół Dekalogu formowała się tradycja prawna obejmująca całe życie człowieka, a dotyczy wszystkich, którzy stanowią lud przymierza, bo na Przymierzu z Bogiem została oparta. Przestrzeganie Dekalogu jest więc sposobem utrzymania Przymierza²⁷⁷.

Prawo Mojżeszowe jest jakby obszernym komentarzem do Dekalogu i ujęte zostało w czterech zbiorach:

Na pierwszym miejscu należy przede wszystkim wspomnieć o Kodeksie Przymierza, który dawniej przypisywano do tradycji elohistycznej lub jahwistycznej²⁷⁸ i reguluje wzajemne relacje między członkami ludu izraelskiego, gdyż wszystkie sfery życia powinny być podporządkowane Bogu (Wj 20,22 – 23,33)²⁷⁹. Ten niejednolity tekst

²⁷³ Por. M. Peter, *Prawodawstwo Starego Testamentu*, Poznańskie Studia Teologiczne 4 (1983), s. 8; Omówienie terminologii nawiązującej do Tory znajdziemy w: R. Jasnos, *Teologia Prawa w Deuteronomium*, Kraków 2001, s. 37-87.

²⁷⁴ Zob. J. Synowiec, *Dekalog. Dziesięć ważnych przykazań Wj 20,2-17 i Pwt 5,6-20*, Kraków 2004, s. 123-149.

²⁷⁵ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 60; także: B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne przymierza synajskiego*, s. 8.

²⁷⁶ Por. M. Peter, *Prawodawstwo Starego Testamentu*, s. 9; także: J. Lemański, *Mojżesz – pośrednik*, s. 28.

²⁷⁷ Por. J. Klinkowski, *Prawo i kult*, s. 155.

²⁷⁸ Niektórzy uczeni umiejscawiają Kodeks Przymierza w tradycji jahwistycznej.

²⁷⁹ Por. J. Klinkowski, *Prawo i kult*, s. 158.

można podzielić na dwie wyraźne części: zestaw praw kazuistycznych – 21,2-22,16 i zestaw praw apodyktycznych – 22,17-23,9²⁸⁰. Treść praw zawartych w Kodeksie wskazuje na ich niewątpliwą starożytność, nawiązuje bowiem do zwyczajów bliskowschodnich, ale też jest wyrazem specyficznej myśli Izraela²⁸¹. Można zatem przypuszczać, że Kodeks powstał w okresie pomiędzy zajęciem Kanaanu a ukonstytuowaniem się monarchii, nie wyklucza się także wpływu Sędziów na powstanie powyższego zbioru prawnego. Oni to strzegli i ogłaszali „prawo Boże”, stosując je w rozstrzyganiu spornych sytuacji. Treść prawnych reguł wskazuje, że podmiotem Kodeksu Przymierza nie jest ani ludność koczownicza, ani państwo jako takie, lecz ludność osiadła, pragnąca zabezpieczyć swoje interesy. Nazwa zbioru pochodzi z Wj 24,7 – ספר הברית (*sefer habberit* – *Księga Przymierza*), a cały zbiór jest wkomponowany w historyczną tradycję narodu wybranego i połączony z opowiadaniem o zawarciu Przymierza na Synaju (Wj 19,1 – 20,21). W tym ujęciu widać wyraźnie specyfikę izraelskiego prawodawstwa – jest ono ściśle połączone z dziejami Izraela, nie jest samo w sobie wieczne i niezmiennie, nie jest też abstrakcyjne.

Drugim zbiorem prawnym, wchodzącym w skład Prawa Mojżeszowego jest Kodeks Deuteronomiczny. Jest on częścią Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 12 – 26). W dokumencie tym przemawia Mojżesz – kaznodzieja i retor, a nie Jahwe Prawodawca. Nie przekazuje on woli Bożej, lecz wygłasza długie kazanie, apelując o zachowanie nakazów Jahwe. Izraelici znają już Prawo, mają jednak trudności w wypełnianiu go. Najważniejszym motywem gorliwości narodu wybranego powinna być wdzięczność względem Boga – On ukochał Izraela, zawarł z nim Przymierze i wprowadził do Ziemi Obiecanej (Pwt 12,10; 15,4; 26,9)²⁸². Istotna treść tego obszernego zbioru zasad najprawdopodobniej została zredagowana w czasie reformy Ezechiasza, a za Jozjasza w związku z centralizacją kultu w Jerozolimie dokonano korekty przepisów. Przewidują one wyjątkową troskę o słabszych (ubodzy, sieroty, wdowy i uciśnieni), a prawo odwetu (wpływ kultury bliskowschodniej), często zastępowane jednak materialną rekompensatą, miało zapewnić właściwe relacje między członkami narodu wybranego. Jedynie umyślne

²⁸⁰ Por. S. Duda, *Prawo w etosie Starego i Nowego Testamentu*, Etyka 29 (1996), s. 139; prawa kazuistyczne odnoszą się do konkretnej sytuacji czy przypadku, podając sposób rozwiązania prawnego, natomiast prawa apodyktyczne to zestaw nakazów i zakazów danych przez Boga, jako jedyne Prawodawcy (np. Dekalog). Obok nakazów i zakazów można znaleźć wiele uzasadnień i zachęt (pouczeń) przestróg ostrzeżeń.

²⁸¹ np. Wj 20,25-26.

²⁸² Por. M. Peter, *Prawodawstwo Starego Testamentu*, s. 9.

zabójstwo domagało się śmierci, a zabójca nieumyślny mógł szukać azylu albo w sanktuarium albo w mieście ucieczki²⁸³.

Podmiotem tak ujętego Prawa jest Izrael jako lud Boży (קהל יהודה), który zależny jest od Jahwe. Wszystko, co Izrael ma lub będzie miał, jest darem Boga i od Niego pochodzi. Przestrzeganie Prawa staje się więc sposobem budowania pełnej jedności narodu w oparciu o Jahwe.

Kolejną częścią Prawa Mojżeszowego jest Kodeks Świątości. Chodzi tu o rozdziały 17 – 26 Księgi Kapłańskiej. Ideą naczelną Kodeksu lub Prawa Świątości jest wezwanie z Kpł 19,2 – „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty Jahwe, Bóg wasz”. Kodeks Świątości jest niejako uszczegółowieniem Dekalogu²⁸⁴, został on zredagowany w kręgach kapłańskich, skupionych wokół świątyni jerozolimskiej. Wśród istotnych przymiotów Boga jest świętość (שקד - *qodesz*) – Kpł 11,44n; 19,2; 20,26; 21,8 – która wyraża przede wszystkim idee odłączenia, niedostępności i transcendencji Bożej. Wezwanie do świętości było więc wezwaniem Izraela i każdego Izraelity z osobna do odłączenia się od pewnych osób i rzeczy, do zachowania czystości prawnej. Unikanie nieczystości rytualnej umożliwia uczestniczenie w świętości Boga, odnosi się to szczególnie do kapłanów, ale i do całego narodu izraelskiego. To Bóg sam uświęca (Kpł 20,8; 22,9.16.32), a zachowanie przepisów Prawa umożliwia trwanie w świętości, czyli w Przymierzu. Tak więc przez zachowanie nakazów danych przez Boga Izraelita uświęcał siebie, rodzinę i cały naród, a swoje życie łączył z Przymierzem²⁸⁵. Od strony formy literackiej, Prawo Świątości spisane zostało jako przemowa Jahwe do Aarona, do jego synów i wszystkich Izraelitów (Kpł 17,2), Mojżesz zaś jest tylko pośrednikiem w przekazaniu Bożego orędzia.

Ostatnią częścią Prawa jest Kodeks Kapłański, czyli rozdziały 1 – 16 Księgi Kapłańskiej. Dokument ten podejmuje temat sposobu składania ofiar i czystości rytualnej. To kapłani szczególnie mają stać na straży czystości, gdyż nieczystość rytualna uniemożliwiała sprawowanie czynności kultycznych. Konieczne więc staje się oczyszczenie, by powrócić do jedności z Bogiem i móc składać Mu ofiary. Na uwagę zasługuje fakt, iż nieczystość rytualna nie musi być konsekwencją grzechu, czasami jest

²⁸³ Por. J. Klinkowski, *Prawo i kult*, s. 159.

²⁸⁴ Zob. S. Bielecki, *Starotestamentalne kalendarze*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 275-280.

²⁸⁵ Por. J. Klinkowski, *Prawo i kult*, s. 158; także: B. Polok, *Wprowadzenie do Ksiąg Starego Testamentu*, Opole 1999, s. 71.

ona efektem choroby, urodzenia dziecka czy dotknięcia się nieczystej rzeczy lub ubrań. To kapłani mieli weryfikować czystość Izraelity, np. w wypadku trądu. Jeśli człowiek został oczyszczony z choroby, miał pokazać się kapłanom, by mogli oni potwierdzić ustąpienie choroby. Wówczas nieczysty mógł powrócić do życia społecznego. Ponadto znaczna część przepisów rozstrzygała kwestie dozwolonych lub zakazanych pokarmów i czystych lub nieczystych zwierząt. Wszystko to miało zabezpieczyć trwanie w świętości – w Przymierzu, które zbliżało do Jahwe²⁸⁶.

Zachowywanie Prawa, a nie samo Prawo, miało gwarantować trwanie w Przymierzu, a przestrzeganie przykazań miało być źródłem szczególnej łaski²⁸⁷. Więcej, Izraelita realizował Przymierze właśnie poprzez zachowanie Prawa (por. Wj 24,7; Pwt 26,16-19). Było to posłuszeństwo w wierze, gdyż podejście do Prawa bez odniesienia do Boga i Jego Przymierza byłoby jedynie formalnym wypełnieniem przepisów, co nie byłoby źródłem prawdziwego życia²⁸⁸. Dlatego też stosunek do Prawa odróżniał członków narodu wybranego od pogan. Każdy kto odrzucił Prawo odrzucił też Przymierze z Bogiem²⁸⁹.

b. Lud Boży i jego zwierchnicy

Pokolenia izraelskie zebrane pod Synajem otrzymując Prawo jako istotny element Przymierza, stały się narodem wybranym. To już nie luźny związek dwunastu pokoleń, ale zwarty wewnętrznie naród staje się kontrahentem szczególnej więzi z Bogiem. Dzięki tej więzi Izrael staje się Bożym ludem, co wydaje się jednym z głównych celów Przymierza. To właśnie lud Boży ma być beneficjentem Bożego zbawienia (por. Wj 15,5n)²⁹⁰.

Biblia na określenie ludu Bożego używa różnych określeń i terminów. Najczęściej Izrael jako lud Boży określany jest mianem אִם (‘am) z rodzajnikiem lub sufiksem, a inne ludy pogańskie אִם bez rodzajnika lub w liczbie mnogiej²⁹¹. Termin ten jest rzeczownikiem rodzaju męskiego i zazwyczaj oznacza najbliższe pokrewieństwo, czyli wspólnotę etniczną, opartą na więzach krwi. Wyraża on dwie podstawowe cechy – trwałe relacje

²⁸⁶ Por. J. Klinkowski, *Prawo i kult*, s. 160-161.

²⁸⁷ Por. B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne*, s. 8.

²⁸⁸ Zob. H. Muszyński, *Istota etosu biblijnego*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 29 (1978), s. 117-139.

²⁸⁹ Por. T. Brzegowy, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 2008, s. 269-270.

²⁹⁰ Por. B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne*, s. 6.

²⁹¹ Por. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*, s. 76-77.

wewnątrz grupy albo wobec tej grupy²⁹². Tak określony Izrael w kontekście Przymierza jest wyjątkowo związany z Bogiem. Tę więź ma podkreślać biblijny zwrot עַם יְהוָה (*‘am Jhwh – lud Jahwe*; tylko dwa razy jako עַם הָאֱלֹהִים (*‘am Elohim – lud Boży*) – Sdz 20,2 i 2Sm 14,13, który ma wyraźnie przypominać, iż tylko dzięki Jahwe Izrael stał się ludem, a nawet Jego własnością²⁹³. Tę myśl wzmacnia jeszcze dodatkowo określenie עַמִּי (*‘ammi – mój lud*) – Wj 3,7.10; 5,1.23; 7,16.26; 8,16; 9,1; 19,3-4²⁹⁴. Co więcej, zwrot עַמִּי w wypowiedziach Boga jest synonimem nazwy własnej Izraela (np. 2Sm 5,2; 7,7.8.10; 1Krl 8,16), ale też można ten zwrot odczytywać jako skróconą formułę Przymierza. Pojawia się również określenie עַמִּי יִשְׂרָאֵל (*‘ammi Israel*) – mój lud izraelski (1Sm 9,16; 2Sm 3,18; 7,11; 1Krl 6,13; 8,16; 14,7; 16,2; 1Krn 11,2; 17,7.10; 2Krn 6,5.6)²⁹⁵. Jednak trzeba zaznaczyć, iż termin עַם nie odnosi się jedynie do Izraela. Powszechnie uważa się, iż na określenie innych narodów w odróżnieniu do Izraela stosuje się zwrot גוֹי (*goj – lud, naród, stado*), który ma wyrażać myśl o społeczności połączonej językiem, terytorium i więzami politycznymi²⁹⁶. Biblia jednak w odniesieniu do narodu wybranego używa obu terminów (np. Rdz, 12,2; 18,18; Pwt 9,14; Wj 19,5; 33,13)²⁹⁷. Tak więc częstsze stosowanie przez autorów natchnionych określenia עַם w stosunku do Izraela, ma swoje teologiczne uzasadnienie – chodzi o podkreślenie relacji ludu z Bogiem, potem dopiero relacji międzyludzkich²⁹⁸.

Bóg zawierając Przymierze z narodem Izraelskim uczynił z narodu wybranego Lud Boży, szczególną Bożą własność. Izrael ma być סְגֻלָּה (*segullah*) – szczególną Bożą własnością (Wj 19,5 por. Pwt 7,4 6?; 14,2; 21,8; 26,18) nie dlatego, że ma on jakieś wyjątkowe walory, ale na mocy Bożego wyboru i wyrażenia gotowości, by wiernie słuchać i wypełniać Boże prawa i nakazy (Pwt 7,8-10)²⁹⁹. Izrael ma być ludem własnym Boga, szczególnie umiłowanym jako osobista własność, wyjątkowy drogi skarb, co można określić w j. polskim jako tzw. „oczko w głowie” (por. Ml 3,16-17; szczególną

²⁹² Por. E.N. Zwijacz, *Obraz Ludu Bożego według Księgi Liczb*, Kraków 2010, s. 107.

²⁹³ Por. J. Lemański, *Wybranie, lud Boży, Przymierze*, s. 109-110.

²⁹⁴ Zob. N. Lohfink, *Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks ‘am Jhwh*, w: *Probleme biblischer Theologie*, Fs. G. von Rad, München 1971, s. 275-305.

²⁹⁵ Por. R. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży*, s. 125.

²⁹⁶ Zob. R. E. Clements, *goj*, ThWAT, t. I, s. 965-973.

²⁹⁷ Szerzej na temat terminów עַם i גוֹי pisze E.N. Zwijacz, *Obraz Ludu Bożego*, s. 106-114.

²⁹⁸ Por. R. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży*, s. 127; także: J. Lemański, *Wybranie, lud Boży, przymierze*, s. 110.

²⁹⁹ Por. J. Lemański, *Wybranie, lud Boży, przymierze*, s. 113.

własnością nazwani są ci, „którzy boją się Pana”, zaś w Pwt 4,20 i 9,26.29 autor natchniony nazywa lud Boży „ludem nabytym” – עַם נַחֲלָה – ‘*am nachalah*’³⁰⁰.

Bóg na mocy Przymierza wzywa swoją własność do świętości, naród wybrany ma być ludem świętym – עַם קָדוֹשׁ (‘*am kadosz*’) – por. Wj 19,6b; Pwt 7,5; 14,2.21; 26,19; 28,9. Izrael jako עַם קָדוֹשׁ ma być oddzielony od innych narodów poprzez różne prawa, na co ma wskazywać podstawowe znaczenie słowa קָדוֹשׁ – „oddzielić” albo „być usuniętym z użytku powszechnego, przenieść do sfery sacrum” – Wj 31,13; Kpł 20,8; 21,8; 22,32; 21,23; Ez 37,28. Jednak świętość tego ludu ma polegać przede wszystkim na szczególniejszym stosunku Izraela do Jahwe³⁰¹. Ma się on przejawiać poprzez realizację wezwania do świętości: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan Bóg wasz” (Kpł 19,2; 11,44-45; 20,7; 21,8; por. Wj 22,30).

Lud izraelski ma być także ludem kapłańskim, czyli spełniać funkcję podobną jak kapłani względem całego Izraela. Użyty w Wj 19,6 zwrot מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים (*mamlechet kohanim*) możemy tłumaczyć „królestwo kapłanów”, jednak wyraża on w głównej mierze szczególną więź ludu z Bogiem³⁰². Świadomość bycia narodem wybranym, ludem Bożym, pogłębiała więź z Bogiem, która wpływała przecież z Przymierza.

Innym terminem wyrażającym społeczność ludu Bożego jest עֵדָה (‘*edah*’). Pierwotnie mogło ono oznaczać „grupę” lub „tłum”, potem nawet „stado”. Ten rzeczownik rodzaju żeńskiego ma podwójny charakter. Może wskazywać na zgromadzenie lub społeczność Izraela, ale też, choć o wiele rzadziej, na świadka, ewentualnie świadectwo³⁰³. Społeczność Izraela, określona tym terminem nabiera charakteru wspólnoty kultycznej (szczególnie w tradycji kapłańskiej), która jako zgromadzenie ma uczestniczyć w liturgii³⁰⁴. Dlatego też עֵדָה podkreśla, iż lud izraelski postrzegany jest jako organizacja społeczna wraz z wszystkim strukturami³⁰⁵. Stary Testament tym rzeczownikiem określa lud izraelski jako zgromadzenie

³⁰⁰ Por. W. Pikor, *Tożsamość Izraela*, s. 5; także: L. Stachowiak, *Od „Zgromadzenia Jahwe” do Kościoła, Elementy eklezjalne w Starym Testamencie*, w: *Kościół w świetle Biblii*, (red.) J. Szlaga, Lublin 1984, s. 15-17; zob. סִגְלָה w: THAT 2, s. 142nn. Jako własność osobista Dawida – por. 1 Krn 29,3 lub królów – Koh 2,8.

³⁰¹ Por. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*, s.76; zob. קָדוֹשׁ w: THAT 2, s. 590; także: קָדוֹשׁ w: WSHP, s. 143-145

³⁰² Por. B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne*, s. 7; zob. J. B. Bauer, *Könige und Priester, ein heiliges Volk*, *Biblische Zeitschr* 2 (1958), s. 283-286.

³⁰³ Briks, s. 252.

³⁰⁴ Por. S. Łach, *Sens wyrazu ‘edah*, s. 292.

³⁰⁵ Por. E.N. Zwijacz, *Obraz Ludu Bożego*, s. 117-118.

powszechne, czyli całe zgromadzenie Izraela (wszystkich członków narodu izraelskiego). Termin סֵדֶרֶת Septuaginta tłumaczy słowem $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ (*synagoge*), które może oznaczać nie tylko samo miejsce zebrań czy zgromadzeń (np. synagoga żydowska), ale w odniesieniu do społeczności żydowskiej określa jej przynależność do danego domu modlitwy, lub wskazuje na konkretne zebranie modlitewne³⁰⁶. Hebrajski termin קָהָל zawiera w sobie więc odniesienie do etnicznego waloru zgromadzenia ludu izraelskiego, mniej do jego charakteru religijnego, choć go nie wyklucza (szczególnie greckie tłumaczenie).

Biblia określa naród wybrany także terminem קָהָל (*qahal*). Rzeczownik ten dosłownie oznacza „zebranie ludzi”, „zwołanie”, „zgromadzenie”³⁰⁷. W Starym Testamencie wspomnianym terminem określane są nie tylko zgromadzenia religijne (np. 1Krl 8,1; 2Krn 6,34; Ne 8,1), ale także zgromadzenie o charakterze wojennym (1Krl 12,21; 2Krn 11,1) lub sądowym (Hi 11,10). W Biblii występuje 128 razy (72 razy o znaczeniu religijnym, 39 razy o znaczeniu świeckim, a 17 razy użyty na określenie Izraela jako społeczności)³⁰⁸. Tradycja kapłańska widzi w *qahal Jahwe* wspólnotę ustanowioną w dniu zawarcia przymierza synajskiego, która jest gotowa zgromadzić się wobec Jahwe, by wypełnić lub odnowić Przymierze (Pwt 9,10). Stąd poprzez ten termin można wskazać na dwie rzeczywistości: przede wszystkim na lud Boży, który powstał na mocy Przymierza, ale też w sensie węższym jako aktualne zgromadzenie liturgiczne³⁰⁹. Natomiast tradycja deuteronomistyczna terminem קָהָל określa zgromadzenie ludu wybranego, który jest w drodze z niewoli egipskiej do Ziemi Obiecanej (Pwt 4,10; 19,31; Joz 8,35)³¹⁰. Pojęcie to potwierdza idę wyrażoną w terminie $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$ (*diatheke*), czyli to Bóg zwołuje swój lud (Boża inicjatywa), a lud gromadzi się na to wezwanie (odpowiedź ludu). Boże zwołanie i odpowiedź ludu izraelskiego sprawiają, iż pod Synajem zaistniał „Dzień Zgromadzenia”, w którym luźno scalona grupa uchodźców z Egiptu została przekształcona przez Jahwe w jeden lud Boży³¹¹. Podobną myśl wyraża formuła Przymierza: „będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem” (Kpł 26,12). A zatem Izrael stał się *qahal Jahwe*, czyli społecznością z Bożej inicjatywy, która to społeczność

³⁰⁶ Popowski, s. 317.

³⁰⁷ Briks, s. 307.

³⁰⁸ Por. M. Kołodziej, *Biblijne korzenie zgromadzenia liturgicznego*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 8/2 (2009), s. 77-78.

³⁰⁹ Por. M. Waloszczyk, *Qahal Jahwe jako pierwotyp zgromadzeń liturgicznych*, RBL 27 (1974), s. 207.

³¹⁰ Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 169; także: L. Stachowiak, *Od „zgromadzenia Jahwe” do Kościoła*, s. 18.

³¹¹ Por. L. Coenen, *Kirche*, w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, T. II/1, s. 786.

od tego momentu ma kierować się Bożym Prawem³¹². Lud Boży określony tym terminem to lud zwołany przez Boga u stóp góry Synaj. Inicjatywa zwołania leży więc po stronie Boga, a nie ludu izraelskiego, a zarazem lud ten jest gotowy zawrzeć z Bogiem przymierze, by stać się Jego ludem (Pwt 9,10; 10,4)³¹³. Termin קהל (*qahal*) wskazuje więc na Bożą inicjatywę. To Jahwe sam gromadzi lud, by uczynić go swoją własnością. Tej myśli o Bożym wezwaniu nie znajdujemy w określeniu עַם (*'am*) i עֵדָה (*'edah*). Gdyby nie było Bożej inicjatywy, lud izraelski sam z siebie nie mógłby uczynić siebie Bożym ludem. Dopiero odpowiedź ludu na Boże wezwanie i wyrażenie gotowości zawarcia Przymierza jest fundamentem zaistnienia ludu Bożego jako partnera Przymierza. Wcześniejsze terminy (עַם i עֵדָה) pozbawione są idei relacyjności, podkreślają jedynie stopień i rodzaj zależności lub przynależności. W określeniu עַם i עֵדָה zauważamy określenie ludu izraelskiego jako społeczności narodowej lub etnicznej, zaś w określeniu קהל widzimy mocne podkreślenie relacji, jaka zachodzi między Bogiem a Jego ludem, którego sam wybrał i zwołał, by z nim zawrzeć Przymierze³¹⁴.

Hebrajski termin קהל Septuaginta tłumaczy przez słowo εκκλησια (*zebranie, zgromadzenie, Kościół*)³¹⁵. Natomiast w Nowym Testamencie termin ten spotykamy w Ewangelii według Mateusza, Dziejach Apostolskich, listach Pawłowych, Liście do Hebrajczyków, w listach katolickich i Apokalipsie. Rzeczownik ten pochodzi od greckiego czasownika εκλεω (*ekleo*), który tłumaczymy jako *wzywać, powołać*³¹⁶. W świecie greckim oznaczał zgromadzenie ludu o charakterze czysto świeckim i politycznym. W Septuagincie zaś terminu εκκλησια używano już na oznaczenie zgromadzenia zwołanego dla celów religijnych i kultycznych (zob. Pwt 23, 2-9; Ps 22, 26)³¹⁷. Występuje on tam około stu razy³¹⁸. Termin ten dobrze oddawał sens hebrajskiego קהל (*qahal*), jako zgromadzenia lub zwołania na Boże wezwanie.

Lud Boży ma swoich zwierzchników. Na podstawie przekazu kanonicznego zwierzchnicy ci początkowo działają na zasadzie charyzmatu, co jeszcze bardziej

³¹² Por. M. Kołodziej, *Biblijne korzenie*, s. 78.

³¹³ Por. S. Włodarczyk, *Transpozycja rzeczywistości przymierza synajskiego w eklezjologii Mateusza*, RBL 54 (2001) 3, s. 166.

³¹⁴ Szczegółową analizę terminów קהל i עֵדָה podaje M. Nobile, *Ecclesiologia biblica*, Bologna 1996, s. 49-54; także: L. Stachowiak, *Od „zgromadzenia Jahwe” do Kościoła*, s. 15-20.

³¹⁵ Popowski, s. 100.

³¹⁶ Tamże.

³¹⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, s. 139.

³¹⁸ Termin εκκλησια w Septuagincie szerzej omawia M. Nobile, *Ecclesiologia biblica*, s. 37-48.

podkreśla fakt, że jedynym królem Izraela jest sam Jahwe. To On w miarę potrzeb udziela Sędziom szczególnej mocy, podobną do tej, jaką przedtem odznaczali się powołani przez Boga Mojżesz i Jozue. Charyzmatycznymi stróżami Przymierza byli także prorocy (bez analogii w innych religiach). Byli oni stróżami moralnego paktu z Bogiem.

Pozostałością po ustroju szczepowym w Izraelu była instytucja „starszych”. Choć instytucja starszych była znana w innych społecznościach, to w Izraelu była ona szczególnie związana z faktem zawarcia Przymierza pomiędzy Bogiem a Izraelem. Owi „starsi” zostali obarczeni zadaniami związanymi z zachowaniem Przymierza, bo to oni mają być ze strony ludu urzędowymi świadkami i przedstawicielami, ale też wykonawcami sankcji karnych Kodeksu Przymierza w przypadku odstąpienia od więzi z Bogiem lub przekroczenia przykazań. Po osiedleniu się w Ziemi Obiecanej „starsi” otrzymują ściśle określone kompetencje sądownicze. Stanowisko sędziego w trybunale centralnym w otoczeniu kapłanów–lewitów związane było z Przymierzem, bo rozstrzygał on sprawy związane z przekroczeniem przykazań.

Innymi zwierzchnikami narodu wybranego byli kapłani, którzy obok funkcji czysto liturgicznych nakazanych Przymierzem (składanie ofiar – Pwt 18,1.3; 26,4; i służba przy Arce Przymierza – Pwt 10,7-8; 31,9-25), mieli także interpretować Torę (Pwt 17,18-27,9-10; 31,9-11.24-26) oraz wydawać wyrocznie przy użyciu losów *urim* i *tummim* (Pwt 17,9.12; 19,17; 20,2; 21,5; 24,8)³¹⁹ Według najstarszych tradycji Izraela podstawowym zadaniem kapłanów oprócz funkcji ofiarniczych było odczytywanie woli Bożej (Sdz 17,5; 18,5; 1Sm 14,36-42nn) i wyjaśnianie jej (Pwt 27,9n; 31,9nn). Ze względu na znajomość Prawa kapłani mieli kompetencje w rozstrzyganiu spraw i osądzaniu czynów łamiących prawo³²⁰.

Na tle funkcji kapłanów specyficzną pozycję społeczną zajmują lewici. Pokolenie Lewiego zostało wyłączone z dziedziczenia ziemi, by oddać się szczególnej posłudze Przymierzem (Joz 13,14.33; 14,3-4; 18,7)³²¹. Trudno dziś jednoznacznie ustalić, czy określenie lewita wskazuje na grupę etniczną, czy też na pełnioną funkcję

³¹⁹ Por. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 62; także: R. Rubinkiewicz, *Lewici*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 162; także: A. Tronina, *Kapłaństwo w Jerozolimie w okresie monarchii*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 173. Późniejsza tradycja żydowska twierdzi, iż po śmierci Samuela, Dawida i Salomona losy *tummim* i *urim* wyszły z użycia (Ezd 2,63).

³²⁰ Por. H. Langkammer, *Kapłaństwo i kapłani Starego Przymierza*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 142-143.

³²¹ Por. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 62. Lewici otrzymali jedynie 48 miast, nazwanych miastami lewickimi (Joz 21,1-42; 1Krn 6,39-66).

w świątyni³²², jednakże najstarsze teksty biblijne opisujące strażników przybytku podczas wędrówki przez pustynię określają lewitów jako potomków Lewiego. Według Pwt 10,8 lewici zostali wybrani do „noszenia Arki Przymierza Pańskiego, by stali przy Panu, służyli Mu i błogosławili w Jego imieniu”³²³. Niektórzy sugerują, iż podobnie jak kapłani mogli niekiedy interpretować Prawo, a także rozstrzygać spory (por. Pwt 33,8), mogli być także kopistami Prawa (por. Pwt 17,18 lub 33,10)³²⁴. Obecnie większość uczonych uważa, iż termin „lewita” może oznaczać grupę ludzi spełniających wspólne z kapłanami zadania, a nawet wskazywać na funkcję podobną do kapłana jako osoby oddanej Jahwe³²⁵. Naród obdarzał ich wielkim szacunkiem jako stróżów Arki Przymierza i odpowiedzialnych za kult, choć niektórzy bibliści widzą w nich raczej nauczycieli Prawa³²⁶. Przyjmuje się, iż wszyscy lewici spełniali służbę przy ołtarzu (pomoc przy czynnościach kultycznych), a jednocześnie mogli po niewoli babilońskiej pełnić funkcje nauczycielskie, choć trzeba pamiętać, że to przede wszystkim prorocy pełnili funkcję nauczycielską³²⁷.

Podsumowując niniejsze rozważania należy zauważyć, iż świadomość Izraela jako ludu Bożego powołanego na podstawie Przymierza, szczególnie wybranego na własność Jahwe, miała pomóc w podtrzymywaniu ścisłej więzi, jaka wynikała z Przymierza. Bycie Jego ludem miało budzić w narodzie wybranym żarliwość w przestrzeganiu Przymierza.

c. Teokracja i Jerozolima

Pomocą w utrzymaniu Przymierza była także koncepcja władzy, rozumiana jako jedyne panowanie Boga czyli teokracja. To Jahwe jest królem swego ludu, a Izrael ludem Jahwe. Właśnie takie przekonanie pozwoliło Izraelowi pozostać wspólnotą religijną, wspólnotą Przymierza³²⁸. Poszczególni władcy Izraela są wybierani i akceptowani przez samego Boga, prawdziwego Króla, by sprawować rządy w Jego

³²² Różne możliwości wyjaśnienia terminu lewita można znaleźć u R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 373-386.

³²³ Por. R. Rubinkiewicz, *Lewici*, s. 158-159.

³²⁴ Por. J. Klinkowski, *Prawo i kult*, s. 166.

³²⁵ Por. W. F. Albright, *Archeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1968, s. 109, 204n.

³²⁶ Por. G. E. Wright, *The Levites in Deuteronomy*, VT 4 (1954), s. 325-330.

³²⁷ Por. J. R. Porter, *Lewici*, w: EB, s. 669.

³²⁸ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 110.

imieniu³²⁹. Dopóki byli oni podporządkowani Jahwe i byli wierni niezrywalnemu Przymierzu, dopóty Bóg sprzyjał im i całemu narodowi³³⁰.

W historii Izraela (w ujęciu historii biblijnej) różnie pojmowano państwo, jak i samo królestwo. Lud wybrany zaraz po osiedleniu się w Kanaanie był federacją pokoleń³³¹. W Sychem dwanaście pokoleń Izraela zjednoczyło się politycznie i religijnie zawierając pakt (Joz 24). Tworzą one „cały Izrael”, uznają tego samego Boga – Jahwe, oddają Mu cześć i obchodzą swoje święta w jednym sanktuarium – sanktuarium Arki, która jest symbolem obecności Boga pośród nich. Oprócz tego mają wspólne prawa (Joz 24,25), choć nie ma jednego rządu czy też przywódcy. W sytuacjach krytycznych dla poszczególnych pokoleń lub grupy, Jahwe powoływał Sędziów jako wybawców (Sdz 3,9.15; 4,7; 6,14; 13,5), a ich władza miała charakter charyzmatyczny. Zagrożeniem dla Izraela był nie tylko wróg zewnętrzny – Filistyni (1Sm 4-6), ale przede wszystkim łamanie Przymierza – nadużycia w kulcie (1Sm 2,12-17.22-25.27-36; 3,10-18.21). Plemiona izraelskie zjednoczyły się wobec zagrożenia filistyńskiego. Wspólne zagrożenie wymusiło wspólne działanie. Najpierw odpowiedzią Boga było powołanie kolejnego sędziego – Samuela (1Sm 1), a kiedy udało się zaprowadzić ład w Izraelu (pokonanie Filistynów i nawrócenie Izraela) lud izraelski zażądał ustanowienia króla, na wzór państw ościennych (1Sm 8,5.19). Żądanie to Bóg uznał za przejaw braku ufności w Jego rządy i opiekę nad Izraelem, a zarazem odrzucenia Go jako Króla Izraela. Przecież do tej pory całe doświadczenie historyczne ludu izraelskiego było dowodem na zbawcze działanie Jahwe wobec wybranego narodu, a jego pomyślność nie zależała od zdolności militarnych czy politycznych, lecz od wierności Przymierzu³³². Nowy król – Saul staje się więc kontynuatorem Sędziów, sam Bóg wyznacza go na „wybawcę” (1Sm 9,16; 10,1) i daje mu swego Ducha (1Sm 10,6.10; 11,6). Dopiero po zwycięstwie nad Amonitami Saul zostaje obwołany królem (1Sm 11,15), a Izrael staje się państwem ujednoliconym. Nadal jednak Izrael nie ma żadnych ministrów, poza przywódcą armii Abnerem, nie ma żadnego rządu centralnego, a pokolenia izraelskie zachowały swoją autonomię. Saul jest

³²⁹ Por. S. Wypych, *Księga Kronik, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. 3. Księgi historyczne Starego Testamentu*, (red.) J. Frankowski, Warszawa 2007, s. 64.

³³⁰ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 110.

³³¹ W interpretacji autora biblijnego podobną strukturę społeczną spotykamy u ludów pokrewnych: wg Rdz 22,20-24 dwunastu synów Nachora zostało przywódcami szczepów aramejskich, a wg Rdz 25,12-16 synowie Izmaela, zaś Rdz 36,10-14 mówi o dwunastu szczepach potomków Ezawa. Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 103.

³³² Por. R. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży*, s. 141-142.

postrzegany jako król, ale też jako reprezentant prawdziwego jedyne go króla – Jahwe³³³. Jednak tekst natchniony wyraźnie zaznacza, iż Bóg Saula określa jako „króla, którego wybrałście (בחרתם – *bechartem*) i o którego prosiliście (שאלתם – *se'eltem*)” – 1Sm 12,13; co dowodzi, iż jest on królem wymuszonym przez lud. Natomiast królem według Bożego zamysłu jest Dawid, o którym sam Bóg mówi: „upatrzyłem sobie króla” (ראיתי – *r'aiti*) – 1Sm 16,1³³⁴. Królestwo Dawida – idealizowane przez późniejszą tradycję – ukazane jest przez Stary Testament jako kontynuacja królestwa Saula. Bóg który odrzucił Saula wybiera teraz Dawida, by był królem nad Jego ludem (1Sm 16,1-13), to z nim zawarł wieczne przymierze (omówione wcześniej). Podobnie jak w przypadku Saula, Dawida namaszcza Samuel (1Sm 16,12-13), a Dawid otrzymuje ducha Pańskiego (1Sm 16,13). W ujęciu biblijnym nadal władza ma charakter religijny i charyzmatyczny. Tylko Jahwe, który sprzyja królowi legitymizuje jego władzę³³⁵. 2Sm informuje jednak wyraźnie, iż Dawid nie władał całym zjednoczonym Izraelem. Najpierw został namaszczony na króla Judy (2Sm 2,4), a potem na króla Izraela (2Sm 5,3)³³⁶. Podobnie i jego syn Salomon, gdy został wyznaczony przez ojca na króla, to nad Izraelem i nad Judą (1Krl 1,35). Tak więc według 2Sm władzę Dawida, czy też Salomona można uznać za unię personalną, gdyż dwa odrębne jednak państwa uznawały tego samego władcę. Po śmierci Salomona unia personalna rozpada się, a Izrael i Juda utworzyły dwa odrębne politycznie państwa. W Izraelu odradza się myśl o władzy charyzmatycznej, podobnej jak za czasów Saula. Prorok w imieniu Jahwe obiecuje tron Jeroboamowi, który dopiero później zostaje uznany przez lud (1Krl 12,20). Według przekazów biblijnych sam Bóg powołuje i zrzuca z tronu królów Izraela (1Krl 14,7n; 16,1n; 21,20n; 2Krl 9,7n;). Inaczej w Judzie, gdzie przyjęła się zasada dynastyczna, usankcjonowana przez Boga. Prorok Natan przepowiedział Dawidowi panowanie na wieki (2Sm 7,8-16) i od tego momentu wybór Boży towarzyszy już nie jednej osobie, ale jednej rodzinie. Choć Izrael i Juda pozostały państwami niezależnymi od siebie (raz żyjąc w zgodzie, innym razem w jawnej wrogości) to mieszkańcy obu królestw (a przynajmniej elity) mieli świadomość, iż tworzą jeden naród i starali się pielęgnować wspólne tradycje narodowe, a przede wszystkim pozostawali zjednoczeni w tej samej religii³³⁷. W ten sposób mimo podziału politycznego

³³³ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 105.

³³⁴ Por. R. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży*, s. 143.

³³⁵ Historia odrzucenia Saula wyraźnie na to wskazuje. Saul już w siódmym dniu swego panowania złamał Prawo składając samowolnie ofiarę (1Sm 13,6-12).

³³⁶ 2Sm 5,4-5 podaje, że Dawid panował 7 lat i 6 miesięcy nad Judą i 33 lata nad całym Izraelem i nad Judą.

³³⁷ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 109.

udało się w czasie monarchii zachować ideę religijnego związku Dwunastu Pokoleń, do czego wyraźnie nawiązywali prorocy. Ta właśnie idea pozwoliła przetrwać narodowi podczas upadku obu królestw i niewoli babilońskiej. Żydzi podczas niewoli posiadając swoistą autonomię religijną i kulturalną, stworzyli wspólnotę religijną pod przewodnictwem kapłanów i rządzącą się prawem religijnym. Powraca z mocą myśl, że prawdziwym Królem Izraela jest Jahwe (Wj 15,18; Lb 23,21; Sdz 8,23; 1Sm 8,7; 12,12; 1Krl 22,19; Iz 6,5), zaś poprzedni królowie, którzy zarządzili Izraelem, byli jedynie Jego namiestnikami (1Krn 17,14; 28,5; 2Krn 9,8). Wzorem króla idealnego staje się Dawid. Dla Kronikarza to on był organizatorem kultu i wszystkich instytucji, które niejednokrotnie powstały dużo później. Podobnie Kronikarz traktuje Salomona, wybranego przez Boga i namaszczonego na króla całego Izraela - jego rządy są opisywane przede wszystkim w kontekście religijnej działalności³³⁸. Po wygnaniu myśl teokratyczna nabrała jeszcze większego znaczenia, a sami Żydzi zdali sobie sprawę, iż tylko wierność Przymierzu zagwarantuje im pomyślność i przychyłność Boga. Widać więc dobitnie, iż czym innym jest federacja dwunastu pokoleń, czym innym królestwo Saula czy Dawida, a jeszcze czym innym królestwo Izraela i Judy, a także wspólnota powygnaniowa, jednak zawsze monarchia zwraca myśl narodu wybranego ku Bogu Przymierza, który jest zarazem jedynym Królem Izraela.

W przekazach starotestamentowych mamy dwa stanowiska wobec monarchii – jeden przychylny (promonarchiczny), drugi nie (antymonarchiczny). Przychylny stosunek do monarchii mimo wszystko spotykamy w opisach powołania Saula na króla (1Sm 9,1-10,16; 11,1-11,15), według których inicjatywa ustanowienia monarchii wychodzi od Boga, gdyż to Jahwe wybrał Saula na wyzwoliciela ludu (1Sm 9,16)³³⁹; w tekstach wychwalających Dawida i jego dynastię (2Sm 7,8-16), w psalmach królewskich (np. Ps 2; 18; 20; 21), także w tekstach mesjańskich zapowiadających, że przyszedł Mesjasz będzie potomkiem Dawida i idealnym królem (Iz 7,14; 9,5-6; 11,1-5; Jr 23,5; Mi 5,1)³⁴⁰

Stanowisko wrogie wobec monarchii znajdujemy przede wszystkim w drugiej tradycji o ustanowieniu króla nad Izraelem. Według 1Sm 8,1-22; 10,18-25 to sam lud domaga się ustanowienia króla, by Izrael był podobny do państw ościennych (por.

³³⁸ Por. S. Wypych, *Księga Kronik*, s. 64.

³³⁹ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 105.

³⁴⁰ Por. S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa*, s. 143-144; także: R. de Vaux, *Instytucje Starego Przymierza*, s. 110.

1Sm 8,5.20)³⁴¹. Podobne stanowisko znajdujemy w inwektywach Ozeasza (Oz 7,3-7; 8,4.10; 10,15; 13,9-11) i u Ezechiela, który mówiąc o odbudowie Izraela wspomina „księcia” (אֲשִׁי – *nasi*) wyraźnie unikając tytułu „król” (Ez 45,7n.17.22n). Natomiast Deuteronomista w Księgach Królewskich potępia wszystkich królów Izraela i prawie wszystkich królów Judy³⁴².

Wyraźnym argumentem za religijnym charakterem władzy królewskiej w Izraelu jest fakt, iż według tekstów biblijnych żaden król nie miał władzy legislacyjnej. Nie ulega wątpliwości, że król miał szeroką władzę administracyjną, wydawał rozporządzenia, mianował urzędników, spełniał nawet funkcje kapłańskie³⁴³, ale nigdy nie tworzył prawa, gdyż prawo w Izraelu jest prawem Jahwe. Król temu prawu podlega i nie może nic w nim zmieniać (Pwt 17,19; 1Krl 8,58; 2Krl 23,3). Prawo jako przejaw woli Boga jest wyłączną domeną jedyne Króla nad Izraelem – Jahwe, tylko On może je formułować, a zarazem fakt ten potwierdza przekonanie, iż każdy król izraelski jest tylko reprezentantem Boga wobec swego ludu. Nie ma więc w Izraelu prawa państwowego. Król miał jednak władzę sądowniczą (Izraelici żądali od Samuela, aby im ustanowił króla, by ich sądził – 1Sm 8,5). Władza sądenia stała się w Izraelu synonimem rządzenia, gdyż właśnie władca miał rozstrzygać sporne sprawy i dbać o sprawiedliwość. To król czuwał nad przestrzeganiem prawa i nad wywiązywaniem się z zobowiązań wynikających z Przymierza³⁴⁴.

Stolicą monarchii była Jerozolima. Dawid zdobył Jerozolimę z rąk Jebuzytów, a więc nie należała ona do terytorium żadnego z pokoleń, umieścił w niej największą świętość i przedmiot kultu – Arkę Przymierza. Ten czyn polityczny nabrał charakteru religijnego, gdyż Jerozolima stała się teraz miastem świętym. Wprowadzenie do niej Arki oznaczało, że Jerozolima staje się spadkobierczynią sanktuarium w Szilo (zniszczonym przez Filistynów) i wcześniejszego sanktuarium Namiotu z czasów wędrówki narodu po pustyni³⁴⁵. Arka nie tylko była przedmiotem kultu i znakiem obecności Jahwe, ale przypominała o zawartym Przymierzu, o tym, że lud izraelski jest

³⁴¹ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 105.

³⁴² Por. tamże, s. 110.

³⁴³ Por. T. Tułodziecki, *Świątynia jerozolimska jako znak jedności religijnej i politycznej monarchii Izraela*, VV 8 (2005), s. 52; także: J.A. Soggin, *Das Königtum in Israel. Ursprünge, Spannungen, Entwicklung* (BZAW 104), Berlin 1967, s. 54-55.

³⁴⁴ O instytucjach sądowniczych, trybunałach i sędziach innych niż król zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 166.

³⁴⁵ Por. T. Tułodziecki, *Świątynia jerozolimska*, s. 53.

teraz ludem Jahwe i o zobowiązaniach wynikających z tego wyjątkowego paktu. W tym kontekście nie można też zapominać, że Jerozolima stała się dzięki temu centrum życia religijnego Izraela, gdyż tylko tam, ze względu na Arkę odbywał się kult (o czym szerzej w następnym paragrafie)³⁴⁶. Deuteronomista wielokrotnie będzie przypominał, iż to z woli samego Boga Jerozolima stała się owym centrum religijnym, że tylko tam ma być spełniany kult, a wszyscy królowie izraelscy, poczynając od Dawida mają być nie tylko władcami politycznymi, ale też „opiekunami świątyni”³⁴⁷. Wybór Jerozolimy (Syjonu) i Świątyni na miejsce przebywania imienia Bożego jest konsekwencją przymierza zawartego z Dawidem³⁴⁸. Idea jedności kultu sprawowanego w Jerozolimie, a zarazem stolica Izraela i miejsce panowania króla izraelskiego, szczególnie dbałość króla o nieustanne składanie ofiar w świątyni – to wszystko sprawia, iż Jerozolima staje się znakiem jedności religijnej i politycznej³⁴⁹, a monarchia, która przypomina, iż jedynym, prawdziwym Królem jest sam Jahwe, staje się pomocą instytucjonalną w trwaniu we wspólnocie z Bogiem. Monarchia była więc gwarantem wierności Przymierzu zawartemu między Jahwe a Jego ludem.

Konkludując rozważania na temat instytucjonalnych pomocy w zachowywaniu Przymierza możemy zauważyć, iż Izraelowi zależało na nieustannym dopływie Bożych darów w ramach zawartego Przymierza. Skoro trwanie we wspólnocie z Bogiem narażało na trudności, szukano różnych sposobów by ułatwić sobie realizację zobowiązań, które przyjął na siebie naród wybrany jako efekt układu z Bogiem. Bóg, który objawił się Izraelowi poprzez wydarzenia zbawcze związane z Exodusem, przypieczętował swoje Przymierze i łaskawe działanie wobec ludu Prawem. Stąd Prawo obejmuje nie tylko moralność, ale i całość życia konkretnego Izraelity. Każdy członek narodu wybranego ma strzec Prawa, zachowywać Boże nakazy jako przejaw Jego woli. Nie tylko w postawie posłuszeństwa, lecz bardziej zaufania w zbawczą opiekę Jahwe nad kontrahentem szczególnego układu jakim jest Przymierze. Bóg, który dał Prawo, będzie czuwał nad zachowywaniem Jego przepisów³⁵⁰. Adresatem Prawa jest Izrael jako lud Jahwe, szczególna jego własność. To przez zawarte z Bogiem Przymierze Izrael jako jego partner nawiązuje wyjątkową relację. Ta właśnie świadomość bycia wybranym

³⁴⁶ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 325-345.

³⁴⁷ Por. R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Teil I: Von den Anfängen bis zum Ende Königszeit* (GAT 8), Göttingen 1996², s. 193

³⁴⁸ Por. R. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży*, s. 153.

³⁴⁹ Por. T. Tułodziecki, *Świątynia jerozolimska*, s. 52-53.

³⁵⁰ Por. S. Duda, *Prawo w etosie Starego i Nowego Testamentu*, s. 141.

przez Jahwe i obdarowanym Jego zbawczymi darami sprawia, że lud Boży bardziej czuje się zmotywowany do trwania w Przymierzu. Natomiast nad przestrzeganiem przez lud wszystkich zobowiązań czuwa król, który jest jedynie „ambasadorem” prawdziwego władcy – Króla nad Izraelem, czyli Jahwe.

B. Liturgiczne podtrzymywanie Przymierza

Instytucjonalne pomoce w odnawianiu i umacnianiu Przymierza omówione wyżej (Prawo, lud Boży i teokracja), nie wystarczały narodowi wybranemu w utrzymaniu zbawczej więzi z Jahwe. Ulegały one bowiem nie tylko zmianom historycznym, ale przede wszystkim sugerowały, iż wspomniana więź jest czymś zewnętrznym, narzuconym ludowi. Potrzebne więc było, by Izrael wciąż szukał wewnętrznego sensu Przymierza, na nowo odkrywał zbawcze dary Boga, doświadczał Bożego błogosławieństwa i pomocy w trudnych dla niego sytuacjach. Dlatego też życie religijne oparte na kulcie miało tę więź zbawczą umacniać.

Poniżej zostaną zaprezentowane liturgiczne formy utrzymania Przymierza, przede wszystkim kult ofiarniczy w świątyni, ale także znaczenie świąt żydowskich w uświadamianiu konieczności trwania przy Bogu, który wciąż chce obdarowywać Izraela swoimi darami. Wreszcie zostaną omówione sposoby uroczystego liturgicznego odnawiania więzi zbawczej z Bogiem.

a. Kult świątynny jako uaktualnienie Przymierza

Izrael, który dzięki Przymierzowi z Jahwe stał się ludem Bożym, utrzymywał zbawczą więź ze swoim Bogiem poprzez sprawowanie kultu. Został on według Pięcioksięgu zorganizowany przez Mojżesza na wyraźne Boże polecenie w związku z przymierzem synajskim (por. np. Wj 25-31, 35-40; Kpł 1-9, 10-20, 21-25)³⁵¹.

Kult w Izraelu był służbą Bogu. עבדה ('*awodah*) oznacza przede wszystkim „pracę, służbę”, ale i „oddawanie czci” (Wj 3,12; 9,1.13)³⁵². Niektóre formy zewnętrzne tej służby, rytury liturgiczne są podobne do kultu innych religii lub od nich zapożyczone, ale zawsze mają swoje własne i wyjątkowe znaczenie. Izraelici bowiem mieli nakaz czci Boga jedyne, a wszelki kult innych bogów był surowo zabroniony i potępiony³⁵³. Bóg ten jest jedyny i święty, a człowiek uświadamia sobie swoją grzeszność i małość. Ponadto, Bóg czczony w Izraelu jest Bogiem osobowym, który działa w historii. Jahwe jest przede wszystkim Bogiem Przymierza, wkracza w historię narodu, ingeruje w życie poszczególnych ludzi, by zaoferować zbawcze dary kontrahentom tegoż Przymierza.

³⁵¹ Por. B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne*, s. 9; także: U. Szwarz, *Świątynia Jerozolimska*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 79.

³⁵² Briks, s. 249

³⁵³ Mówi o tym pierwsze przykazanie Dekalogu.

Dlatego też kult wspomina, umacnia i odnawia Przymierze zawarte pomiędzy Jahwe a narodem wybranym. Tu uwidacznia się wyjątkowe powiązanie kultu z historią, tak znamienne dla Izraelitów³⁵⁴.

Kult stał się dla narodu wybranego ważnym elementem życia społecznego i religijnego, a koncentrował się on wokół świątyni jerozolimskiej. Jest ona miejscem nie tylko składania ofiar i modlitwy, dzięki którym człowiek się uświęca, ale przede wszystkim miejscem, gdzie Niewidzialny jest obecny pośród swego ludu. To w świątyni zamieszkuje Jego imię („miejsce, które wybrał sobie Pan, aby tam osadzić swoje imię” – Pwt 12,11; 14,23; „miejsce, które Pan wybrał sobie, aby tam położyć swoje imię” – Pwt 12,21; 14,24; „jest to miejsce, w którym zechciałeś umieścić swoje Imię” – 2Krn 6,20), i tam Bóg spotyka się z ludem³⁵⁵.

Choć za czasów patriarchów istniały zapewne miejsca święte i miejsca kultu Boga Ojców, to według tekstów biblijnych podczas wędrówki Izraela po pustyni i zaraz po wejściu do Ziemi Obiecanej jedynym prawowitym miejscem kultu Jahwe był Namiot Spotkania. Namiot ten był widzialnym znakiem stałej obecności Boga, gdyż w nim znajdowała się Arka Przymierza (a w niej złożone było pisemne świadectwo zawartego wcześniej przymierza – Dekalog), a Jahwe spotykał się z Mojżeszem³⁵⁶. Dla naszych rozważań istotne jest uchwycenie ważności Namiotu Spotkania, gdyż jest on niejako instytucją do której nawiąże autor Listu do Hebrajczyków, wykazując niewystarczalność starotestamentalnego kultu³⁵⁷. Sam Namiot Spotkania był zbudowany przede wszystkim dla Arki Świadectwa. Termin עֲדוּת (*'edut* – *napomnienie, świadectwo, prawo, przypomnienie*) jako czasownik w *hifil* ma bogate znaczenie: „nakazać, zakazać, napomnieć, przyrzec, ostrzec, zaświadczyć, powołać na świadka”. Stąd można tłumaczyć ten termin albo jako „zgromadzenie” lub „społeczność”, nawet „zwołanie”, albo rozumieć jako „świadka, świadectwo”, ale też „prawo” lub „przykazanie”. Najczęściej tłumaczy się עֲדוּת jako „świadectwo”, gdyż odnosi się do Tablic Dekalogu, jako

³⁵⁴ Por. R de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 288.

³⁵⁵ Por. T. Brzegowy, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, s. 27.

³⁵⁶ Por. M. Filipiak, *Arka Przymierza i Namiot Spotkania*, Poznańskie Studia Teologiczne, Poznań 1972, s. 211; także: J. Lemański, „Świadectwo” (*edut*), s. 49-50. Arka Przymierza (Świadectwo) dla narodu wybranego staje się dowodem wzajemnej relacji z Jahwe, zaś Namiot Spotkania, jako zaplanowany przez samego Boga staje się miejscem Bożego zamieszkania (שְׁכֵנָה - *szekina*).

³⁵⁷ Bardzo obszernie teologiczne znaczenie starotestamentalnego Przybytku podaje M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, s. 237-342. Autor ukazuje kult, rolę kapłanów i lewitów, ale przede wszystkim znaczenie obecności Bożej dla Izraela, widząc w tym dopełnienie dzieła stworzenia.

świadczenia Bożej zbawczej woli (co zostało omówione wcześniej)³⁵⁸. Z tej racji określenie „Tablice świadectwa” (Wj 31,18; 34,29) przechodzi w „mieszkanie świadectwa” (Lb 10,11). W Namiocie bowiem złożona była Arka, a w niej wspomniane Tablice. Niektórzy jednak uczeni nie wiążą tego terminu z tablicami Prawa, lecz wskazują na sam fakt nadania Prawa przez Boga – a zatem תּוֹרָה byłoby raczej objawieniem Bożych przykazań, a nie tylko ich spisana forma³⁵⁹. Więcej miejsca poświęćmy Arce i samemu Przybytkowi w rozdziale trzecim, gdzie dla Autora Listu do Hebrajczyków będzie ów Przybytek tłem dla prawdziwego, Niebieskiego Przybytku (ten ziemski, jako pomoc w utrzymaniu więzi Przymierza okazał się niewystarczający, zaledwie cieniem wobec tego, do którego wszedł doskonały Arcykapłan – Jezus Chrystus.). Mojżesz dał ludowi zasady kultu i go zorganizował, by podtrzymać wspólnotę z Bogiem zainicjowaną przez zawarcie Przymierza. Stąd więc kult według Pięcioksięgi staje się sposobem nie tylko na podtrzymywanie tej szczególnej więzi, ale i na uaktualnianie Przymierza³⁶⁰. Namiot i kult przed nim sprawowany stał się prototypem świątyni jerozolimskiej, w której przechowywana była Arka, znak Bożej obecności (rozumiana jako podnóżek niewidzialnego tronu Bożego)³⁶¹.

Na mocy Przymierza Jahwe jest dla swego ludu i ze swoim ludem. Ta szczególna obecność Boga pośród Izraela realizuje się poprzez Namiot Spotkania, ale jeszcze bardziej przez Świątynię Jerozolimską – trwałe miejsce jedyne kultu i Bożej obecności³⁶².

Według 2Sm 7 plan zbudowania świątyni miał król Dawid, ale ze względu na brak akceptacji ze strony Boga nie został on zrealizowany. Ten plan został natomiast

³⁵⁸ Por. D. R. Edwards, *Świadectwo*, w: EB, tłum. A. Gocłowska, s. 1205; także: A. Jankowski, *Arka Przymierza*, w: PEB, s. 101; także: C. Schnaider, *μαρτυς*, w: TDNT, vol. 4, s. 474-515; także: G. Henton Davies, *Ark of the Covenant*, w: IDB, vol. I, s. 222-226.

³⁵⁹ Por. C. Schnaider, *μαρτυς*, s. 485.

³⁶⁰ Por. B. Poniży, *Pierwsze sanktuaria Izraela*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 16-17.

³⁶¹ Por. J. Lemański, „Świadectwo” (*edut*), s. 71-72. Arka Przymierza utożsamiana ze swoją zawartością (Kpł 16,13 תְּעֹדוּת - *haedut*) wyznacza miejsce spotkania z Jahwe. Arka przypominała Izraelowi, że przez Mojżesza Bóg przekazał swoje Słowo, a Jego obecność wśród ludu zależy od wierności temu Słowu, a nie od jakiegoś przedmiotu. Szerzej o teologicznym znaczeniu Arki Przymierza pisze A. Mozgól, *Teologia Arki Przymierza w Psalmach i w tradycji prorockiej* (Ps 132; Jr 3,14-18; 2Mch 2,1-8), Katowice 2003; także: tenże, *Teologia Arki Przymierza w Ps 132, Jr 3,14-18 oraz 2Mch 2,1-8*, SSHT 33 (2000), s. 127-158.

³⁶² Obszernie o tymczasowym centrum kultu – Namiocie Spotkania pisze M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, s. 117-236; także: B. Poniży w: *Pierwsze sanktuaria Izraela*, s. 17-22; także: S. Łach, *Arka i Namiot święty w czasach Mojżesza*, w: *Wstęp do Starego Testamentu, (Księga Wyjścia)*, s. 335-339.

sfinalizowany przez jego syna Salomona (wg 1Krn 28,10-19 Salomon tylko realizował plan Dawida). Salomon po ukończeniu budowy świątyni uroczystie dedykował ją Bogu (1Krl 8). Oczywiście zadbał o to, by odbyła się ta uroczystość w obecności starszyny wszystkich pokoleń (1Krl 8,1). W Miejsu Najświętszym – דביר (*dewir*) – Salomon umieścił Arkę i to wprowadzenie Arki, a także napełnienie domu przez chwałę Pana i obłok pokazuje, że świątynia jest spadkobierczynią i przedłużeniem przenośnego sanktuarium z czasów pustyni – Przybytku. Użyte tutaj dwa pojęcia – chwała (כבוד – *kawod*) i obłok (ענן – *'anan*) – podkreślają tajemniczą obecność Boga pośród swego ludu³⁶³. Stąd dla Deuteronomisty budowa świątyni staje się punktem zwrotnym i centralnym w historii Izraela. W świątyni jest tylko symboliczny tron Jahwe (Arka Przymierza) i jest ona miejscem modlitwy. Sceneria poświęcenia i dedykacji świątyni wyraźnie akcentuje, iż jest ona sanktuarium narodu wybranego (8,22-53), jest czymś więcej niż pałac królewski, nie jest od niego uzależniona. To właśnie umieszczenie Arki w nowej świątyni podkreśla jej jedność z przenośnym sanktuarium z okresu wędrówki po pustyni (wg 2Krn 5,5 także namiot spotkania był w דביר). Syjon stał się nowym Synajem. Świątynia na Syjonie stała się widzialnym znakiem Przymierza, jakie Bóg zawarł z Izraelem, a szczególnie z dynastią Dawida (2Sm 7), gdyż jest nie tylko miejscem zamieszkania Jahwe (שכנה - *szekina*), ale też miejscem kultu, a więc składania ofiar, które mają tworzyć i podtrzymywać Przymierze czyli wspólnotę Boga z człowiekiem³⁶⁴.

Główny podział ofiar jaki można zauważyć to ofiary krwawe, czyli składane ze zwierząt tzw. czystych i wolnych od wad organicznych gołębi i synogarlic, oraz ofiary bezkrwawe czyli składane z pokarmów, płynów i kadzidła³⁶⁵.

Kult świątynny wg Wj 29,38-42 i Lb 28,3.28; 22,4.8 to przede wszystkim ofiara całopalna składana dwa razy dziennie z rocznego jagnięcia bez skazy – pierwszy raz rano a drugi o zmierzchu³⁶⁶. Hebrajski termin עֹלָה (*'olah* – *żertwa, ofiara całopalna*) wyraża myśl o całkowitym spalaniu żertwy czyli daru na ołtarzu³⁶⁷. Żertwa ma być spalona

³⁶³ Salomon w modlitwie dedykacyjnej mówi o świątyni jako miejscu zamieszkania Jahwe, dokładnie Jego imienia, ale sama idea mieszkania Boga w świątyni zostanie przez Salomona skorygowana – prawdziwym mieszkaniem Jahwe jest niebo, gdzie ma swój tron, por. 1Krl 8,27-30, 38n, 44n

³⁶⁴ Por. J. Klinkowski, *Prawo i kult*, s. 181.

³⁶⁵ Por. R. Sikora, *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 193.

³⁶⁶ Por. H. Witczyk, *Czasy święte*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 287-288.

³⁶⁷ Por. G.B. Gray, *Sacrifices in the Old Testament. Its Theory and Practice*, Oxford 1925, s. 7.

w całości, nie można było spożyć żadnej jej części. Najważniejszym celem tej ofiary było uznanie Jahwe za jedynego Boga (Wj 18,12; Sdz 6,32; 1Krl 18,36-39), ale też okazanie wdzięczności za otrzymane łaski (Lb 15,1-3; 1Sm 6,14; Ps 66,13-15), a także przebłaganie Boga za grzechy (Kpł 1,4; Sdz 20,26)³⁶⁸. Składano ją codziennie rano i wieczorem, co więcej, jej stałość stała się powodem określania jej jako תמיד (*tamid* – *nieustanna*) – Wj 29,42. Nie można było przerywać jej składania. Natomiast w sposób bardziej uroczysty sprawowana była w dzień szabatu, podczas nowiu księżyca, w czasie świąt: Paschy, Tygodni i Namiotów, a przede wszystkim podczas Dnia Pojednania (por. Lb 28-29)³⁶⁹. Żertwą ofiarną zazwyczaj były zwierzęta domowe, takie jak jagnięta, cielce, barany i kozły, ale też ptaki (gołębie i synogarlice) jako dar ubogich. Ofiara polegała na przyprowadzeniu zwierzęcia, włożeniu na niego rąk, zabiciu go (שחט – *szachat*) i pokropieniu jego krwią ołtarza (זרק – *zaraq*), następnie złożeniu żertwy na ołtarzu i spaleniu jej w całości. Ryt pokropienia ołtarza krwią, który oznaczał oddanie życia Bogu, jest w jakiejś mierze nawiązaniem do rytu zawarcia przymierza pod Synajem, gdzie Mojżesz dokonał podobnego obrzędu³⁷⁰.

Kolejnym rodzajem ofiar, które miały odtworzyć i podtrzymać wspólnotę narodu wybranego z Jahwe są ofiary biesiadne. Teksty biblijne na ich określenie używają różnych terminów – זבח (*zewach* – 51 razy), שלמים (*szelamim* – 29 razy), זבח השלמים (*zewach szelamim* – 50 razy). Ofiary biesiadne miały przede wszystkim umocnić wspólnotę rodzinną oraz z Bogiem, a także wyrazić wdzięczność Bogu za otrzymane łaski³⁷¹. Termin זבח, używany zawsze w kontekście kultowym, oznacza ofiarę krwawą ze zwierząt, składaną dla podtrzymania zjednoczenia między Bogiem a składającymi ofiarę, ma także jednoczyć ofiarników, którzy uczestniczą w tej ofierze, gdyż istotnym jej elementem było spożycie uczty ofiarnej. Ofiara ta nazywana ofiarą wspólnoty, była także uwielbieniem Boga i dziękczynieniem za otrzymane od Niego łaski. Ryt זבח polegał na zabiciu zwierzęcia, wylaniu krwi na ołtarz i spaleniu tłuszczu, a przede wszystkim na wspólnej uczcie (spożyciu żertwy ofiarnej)³⁷². Termin שלמים natomiast, w tekstach biblijnych łączony z ofiarą עללה a także זבח wskazuje na ofiary, których żertwą

³⁶⁸ Por. S. Łach, *Rozwój ofiar*, s. 68. Szerzej o ofierze *olah*, jej żertwie i sposobie jej składania w: R. Sikora, *Rytuał składania ofiar*, s. 193-196

³⁶⁹ Por. J. Klinkowski, *Prawo i kult*, s. 184.

³⁷⁰ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 439.

³⁷¹ Por. R. Sikora, *Rytuał składania ofiar*, s. 197.

³⁷² Por. S. Wypych, *Pięcioksiąg*, s. 125.

ofiarną są zawsze zwierzęta, a mięso podobnie jak podczas זבח powinno być spożyte przez wszystkich uczestników ofiary podczas radosnej uczyty, tłuszcz zaś jako dar dla Jahwe miał być spalony na ołtarzu jako עלה³⁷³. Ofiara שלמים zazwyczaj tłumaczona jako ofiara zjednoczenia, nazywana była również ofiarą zbawczą, pokój czyniącą lub także biesiadną (nazwa nawiązuje do *shalom* – pokój). Być może שלמים była ofiarą publiczną – składaną przez króla lub przywódcę pokolenia podczas narodowych uroczystości. Uczta towarzysząca tej ofierze miała wyrażać łączność pomiędzy biesiadującymi, a także z Bogiem³⁷⁴. Wiele wskazuje na to, iż oba terminy pierwotnie być może oznaczały różne ofiary, jednak z czasem zaczęły oznaczać to samo³⁷⁵, co ma swoje potwierdzenie w biblijnym terminie זבח השלמים, złożonym z obu tych nazw. Termin זבח miałby wskazywać na rodzaj ofiary – krwawa ze zwierząt, a שלמים na cel składanej ofiary – zacieśnienie wspólnoty z Bogiem i innymi uczestnikami ceremonii, wyrażenie wdzięczności Bogu za okazaną łaskawość i wprowadzenie pokoju pomiędzy Bogiem a składającymi ofiarę. Potwierdzeniem, ale też widzialnym znakiem odtworzonej wspólnoty była uczta ofiarna, w której mieli brać udział wszyscy uczestnicy ceremonii ofiarnej. Ten wspólny posiłek miał być wskazaniem, iż najważniejszym celem זבח השלמים było pojednanie we wspólnocie i zjednoczenie całego ludu z Jahwe. Uzasadnione jest więc oddanie terminu זבח השלמים jako ofiary pojednania, biesiadne lub ofiary wspólnotowe³⁷⁶.

Przymierze Boga z Izraelem tworzy między nimi szczególny rodzaj więzi, wspólnoty, która jednak mogła być i często była zrywana przez grzechy członków narodu wybranego. Odtworzenie tej wspólnoty mogło być możliwe jedynie poprzez liturgiczne akty odpuszczenia grzechów – ofiary przebłagalne. Ofiary te mają za cel przywrócić Przymierze z Bogiem, zerwane przez grzechy ludu. Można tu mówić o dwóch rodzajach ofiar przebłagalnych: o ofiarach oczyszczenia – חטאת (*chatt'at*)³⁷⁷ i ofiarach zadośćuczynnych – אשם (*'aszam*).

³⁷³ Por. J. Lemański, *Ofiary biesiadne jako przykład rozwoju rytuału ofiarniczego w Starym Testamencie*, VV (2005), s. 19-21.

³⁷⁴ Por. J. Klinkowski, *Prawo i kult*, s. 185; także: C. Hauret, *Ofiara*, w: STB, s. 612.

³⁷⁵ Por. S. Łach, *Rozwój ofiar*, s. 85.

³⁷⁶ Por. J. Lemański, *Ofiary biesiadne*, s. 27; także R. Sikora, *Rytuał składania ofiar*, s. 197-198.

³⁷⁷ Inna terminologia: *ofiara za grzech* (por. Kpł 4,24).

Hebrajski wyraz **חטאת** oznacza „grzech, przewinienie” a zarazem „ofiara za grzech”, czyli obrzęd, który ten grzech gładzi, ekspiację³⁷⁸. Ofiara oczyszczenia miała na celu ekspiację za grzechy popełnione nieświadomie, gdyż takie grzechy także naruszały wspólnotę z Bogiem³⁷⁹. Przepisy prawa przewidywały złożenie tej ofiary w czterech okolicznościach: gdy została zaciągnięta wina moralna, po narodzinach dziecka, po uzdrowieniu z trądu i gdy nieświadomie przerwano ślub nazireatu. Można więc mówić raczej o oczyszczeniu niż przebłaganiu. Jedynie pierwsza okoliczność mówi o popełnieniu grzechu (przewinienie z nierozwagi), a kolejne wskazują na konieczność oczyszczenia bez wcześniejszego popełnienia grzechu. Oczyszczenie bowiem umożliwiało powrót do możliwości składania ofiar i odtworzeniu relacji z Bogiem³⁸⁰. Kpł 4,1-35 wymienia cztery rodzaje wspomnianej ofiary: uroczysta ofiara za kapłana lub za całą społeczność Izraela (4,3-21) a także zwykła ofiara za naczelnika lub zwykłego Izraelitę (4,22-35). Rytuał ofiary oczyszczenia przewidywał aż siedem części, z których najważniejszy jest obrzęd krwi. Żertwa ofiarna utożsamiała się bowiem z grzechem ofiarnika, co umożliwiało przebłaganie Jahwe i uzyskanie odpuszczenia grzechów. To właśnie użycie krwi miało usuwać skutki grzechu³⁸¹. Ofiara **חטאת** była różnie składana, w zależności jakiej osoby dotyczyła. Otóż jeśli składano ją za grzech kapłana lub całego ludu żertwą był wół (młody cielec bez skazy), jeśli za grzech księcia w ofierze składano kozła, jeśli zaś za grzech poszczególnego Izraelity wówczas ofiarowywano kozę lub jagnię³⁸². Jednak rolę najważniejszą w tej ofierze spełniała krew, która jest wynagrodzeniem za grzechy. W zależności co było żertwą i za czyje grzechy składano **חטאת**, rozmaicie spełniano ryt. Gdy chciano przebłagać Boga za grzech najwyższego kapłana lub cały lud, wtedy kapłan z krwią żertwy wchodził do Miejsca Świętego, by dokonać siedmiokrotnej aspersioni przed zasłoną do Miejsca Najświętszego, a następnie namaszczał krwią rogi ołtarza kadzielnego, by ostatecznie wylać ją u stóp ołtarza całopalenia. Przy składaniu ofiary za grzech świeckiego przywódcy narodu lub

³⁷⁸ Briks, s. 112.

³⁷⁹ W przypadku grzechów dobrowolnych Prawo nie przewidywało możliwości ekspiacji, winny skazywany był na śmierć (por. Lb 15,25.30).

³⁸⁰ M. Rosik, *Ofiary przebłagalne od rytuału do teologii (Kpł 4,1-35; Lb 15,22-31)*, VV 8 (2005), s. 33-39. Gdy ślub nazireatu zostanie przerwany przez nieświadomie zaciągniętą nieczystość rytualną – kontakt ze zmarłym – wówczas dopiero po złożeniu ofiary **חטאת** ofiarnik na nowo zostaje poświęcony Panu. Natomiast trędowaty po swoim uzdrowieniu z choroby musi poddać się obrzędom oczyszczenia a następnie złożyć właściwe ofiary.

³⁸¹ Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska*, Tarnów 2009, s. 49-55.

³⁸² Por. R. Sikora, *Rytuał składania ofiar*, s. 199.

poszczególnego Izraelity jedynie rogi ołtarza całopalenia były pomazane krwią żertwy ofiarnej³⁸³. Księga Kapłańska opisując ryt ofiary oczyszczenia wyraźnie wskazuje na fakt, iż odpowiedzialność za grzech jest większa u tych, którzy pełnią ważne funkcje we wspólnocie. I tak, arcykapłan reprezentuje przed Jahwe cały Izrael, więc jego grzech ściąga karę na cały lud. Grzech arcykapłana i całej społeczności Izraela, nawet nieświadomy i niezawiniony, niszczy więc obu kontrahentów Przymierza, i dlatego domaga się wynagrodzenia Bogu, czego skutkiem jest Boże przebaczenie³⁸⁴.

Drugim rodzajem ofiary mającej odpuścić grzechy Izraelitom, a tym samym przywrócić właściwą relację między Bogiem a Jego ludem, jest ofiara zadośćuczynienia – זשא (Kpł 5,14-26; 7,1-6). Podobnie jak przy poprzedniej ofierze hebrajski wyraz זשא oznacza „obrazę, winę, wykroczenie”, ale też i „ofiara za grzechy”, oraz „wynagrodzenie za przewinienie, odszkodowanie”³⁸⁵. Ofiara ta składana jest jedynie wtedy, gdy chodzi o przewinienie pojedynczych osób, a żertwą był „baranek bez skazy”³⁸⁶. Jego krwi nie wnoszono do Miejsca Świętego, lecz wylewano u stóp ołtarza całopalenia³⁸⁷. Księga Kapłańska mówi o składaniu ofiary zadośćuczynienia w przypadku nieumyślnego lub nieuświadomionego wykroczenia przeciwko Bogu Przymierza, czyli gdy chodzi o zaniechanie świadectwa, doznanie zanieczyszczenia po dotknięciu się czegoś nieczystego i złożenie pochopnej przysięgi (ww.1-4), niewierność w sprawach świątyni (ww.14-16) i nieświadome naruszenie któregoś z przykazań Bożych (ww.17-19), a także w przypadku świadomego naruszenia prawa własności bliźniego (ww.20-26). Przywłaszczenie sobie cudzej własności było niewiernością wobec Jahwe, gdyż podejrzany o to przywłaszczenie składał przysięgę, iż jest niewinny. Jeśli okazywał się winnym, dopuszczał się wiarołomstwa (מאל - *ma'al.*), a więc naruszał więc z Bogiem. Ciekawym dodatkiem do tego rytu była kara grzywny (dopłata 20%), którą zasądzano w przypadku możliwości oszacowania szkody wyrządzonej Bogu lub bliźniemu. Dopiero zwrócenie właścicielowi zabranej rzeczy z ową dopłatą pozwalało złożyć ofiarę

³⁸³ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 431-432.

³⁸⁴ Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 50-53.

³⁸⁵ Briks, s. 47.

³⁸⁶ W przeciwieństwie do innych ofiar, tu żertwę ofiarna można było przeliczyć na pieniądze i wpłacić otrzymana równowartość kapłanowi (Kpł 27,11n). Prawo przewidywało też możliwość złagodzenia jej dla osób ubogich. Skoro każdy grzesznik miał składać ofiarę zadośćuczynienia, a nie każdego było stać na ofiarę ze zwierzęcia, można było złożyć ją z pary gołębi, albo w bardziej drastycznych wypadkach nawet jako ofiarę mączną, jednak bez dodawania oliwy i kadzidła, które jako wyraz radości nie były stosowne w przypadku ofiary przebłagalnej.

³⁸⁷ Por. M. Rosik, *Ofiary przebłagalne*, s. 40-42.

zadośćuczynienia (Kpł 5,20-26) i otrzymać Boże przebaczenie. Odpuszczenie grzechów i uzyskanie Bożego przebaczenia jest warunkiem powrotu do pełni wspólnoty z Jahwe, jaka została nawiązana poprzez Przymierze. Trzeba jednak dodać, iż samo stawienie się przed kapłanem i złożenie ofiary zadośćuczynnej nie skutkowało otrzymaniem przebaczenia, konieczne jeszcze było wyznanie winy³⁸⁸.

Warto tu wspomnieć, iż wśród autorów starożytnych nie ma jednak zgody co do sensu tychże ofiar. I tak, według Filona מנחת was była ofiarą za grzechy niedobrowolne przeciw bliźniemu, a חטאת za niedobrowolne przeciw Bogu i wszystkie dobrowolne³⁸⁹. Flawiusz natomiast uważa, iż różnica pomiędzy wzmiankowanymi ofiarami polegałaby na tym, czy grzech był popełniony przy świadkach lub bez nich³⁹⁰. Same teksty biblijne są niejasne, gdyż raz traktują obie ofiary jako tożsame, innym razem zaś מנחת jest ofiarą oczyszczającą z grzechów, a חטאת wynagradzającą Bogu za grzech.

Ofiary prześlągalne osiagają podwójny cel. Przede wszystkim mają one na celu odtworzyć więź Boga z ludem i pojedynczym Izraelitą, gdyż więź ta została zerwana przez grzech. Poza tym ofiary te mają dokonać także dwojakiego oczyszczenia – najpierw osoby, która popełniła grzech lub z innych powodów jest nieczysta rytualnie, wówczas może ona znów sprawować kult i powrócić do wspólnoty z Bogiem, a następnie świątyni, która na skutek grzechów kapłanów i całego Izraela ulegało zanieczyszczeniu³⁹¹. Istniało bowiem przekonanie, iż zbyt duża ilość grzechów sprawi, że Jahwe może opuścić miejsce swego zamieszkania, pozostawiając naród bez opieki i błogosławieństwa, wówczas ofiary prześlągalne miały zapewnić ciągłą obecność Jahwe pośród swego ludu, czyli utrzymać Przymierze (wspólnotę Jahwe z Izraelem). Ponadto ofiary prześlągalne wzmacniały przekonanie Izraela, iż winy zostały odpuszczone, a więź z Bogiem na nowo umocniona. Oczywiście do uzyskania przebaczenia konieczne jest uznanie grzechu i potrzeby przebaczenia, którego tylko Bóg może udzielić³⁹².

Oprócz ofiar krwawych, całopalnych i prześlągalnych w Świątyni Jerozolimskiej składano także ofiary z pokarmów i z płynów. מנחה (*minchah*) najczęściej składana była jako ofiara dodatkowa, czyli razem z innymi ofiarami krwawymi. Wówczas jej cel byłby

³⁸⁸ Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 59-66.

³⁸⁹ Zob. Filon, *De special legibus*, I De Victimis, 11.

³⁹⁰ Zob. J. Flawiusz, *Ant III*, IX, 3.

³⁹¹ Por. J. Klinkowski, *Prawo i kult*, s. 187.

³⁹² Por. M. Rosik, *Ofiary prześlągalne*, s. 47-48; także: H. Langkammer, *Znaczenie religijne ofiary w Izraelu*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 230.

zbieżny z celem ofiary głównej – uwielbienie, przebłaganie czy zjednoczenie z Jahwe. Gdy מנחה była składana jako ofiara samodzielna, wówczas mogła być ona wyrazem wdzięczności, prośby lub nawet przeproszenia za grzechy (tzw. ofiara ubogich). Żertwą מנחה była przede wszystkim mąka pszenna (סלת – *solet*), wylana na nią oliwa (שמן – *szemen*), ziarno pszenicy i kadzidło z drzewa żywicznego (ono miało zanieść część ofiary przed Boże oblicze). Pieczywo składane w tej ofierze zawsze było niekwaszone, jednak zawsze z dodatkiem soli, by przypomnieć ludowi o Przymierzu zawartym z Jahwe i o zobowiązaniach z niego wypływających (Lb 18,19; 2Krn 13,5). Wreszcie żertwą מנחה były pierwociny z kłosów prażonych w ogniu lub roztarte ziarna z tych kłosów³⁹³. Natomiast Wj 30,7-8 wspomina, by każdego ranka i każdego wieczora na ołtarzu kadzenia spalano wonne kadzidło. Codzienna służba Boża w świątyni miała być bowiem ofiarą wieczną lub nieustanną (Wj 29,42; Lb 28,29; Ezd 3,5; Ne 10,34)³⁹⁴.

Powyższe ustalenia upoważniają do stwierdzenia, iż Izrael poprzez składane ofiary uznawał wyższość Boga, który w swej łaskawości wszedł w zbawczą relację z narodem izraelskim. Kult faktycznie łączył lud z Bogiem i budził świadomość zależności od Boga, ale też przekonanie, iż Izrael jest narodem wybranym, który ma zachować tę wyjątkową wspólnotę i wciąż ją odnawiać³⁹⁵.

b. Święta żydowskie przypomnieniem o Przymierzu

Oprócz kultu świątynnego funkcję wspominania lub odnawiania Przymierza spełniały także święta żydowskie, obchodzone jako uobecnianie tych wydarzeń zbawczych, w których Jahwe okazał narodowi swoją łaskawość³⁹⁶.

Święta, w odróżnieniu od zwykłego okresu, miały ułatwiać członkom narodu wybranego osiągnąć Boże błogosławieństwo i odnowić życie duchowe wspólnoty Przymierza³⁹⁷. Stąd w Biblii mamy kilka kalendarzy liturgicznych – pięć zachowało się w Pięcioksięgu (Wj 23,14-17; 34,18-26; Kpł 23; Lb 28-29 i Pwt 16,1-17), a krótki wykaz świąt znajdujemy także u Ezechiela (Ez 45,18-25). Kalendarz liturgiczny zamieszczony w Kpł 23 całościowo przedstawia czas corocznie obchodzonych świąt, nazywa je czasami spotkań z Jahwe (מועדי יהוה – *mo'ade Jhwh*) i świętymi zgromadzeniami (מקראי קדש –

³⁹³ Por. R. Sikora, *Rytuał składania ofiar*, s. 201; także: S. Wypych, *Pięcioksiąg*, s. 126.

³⁹⁴ Por. H. Witczyk, *Czasy święte*, s. 287-288.

³⁹⁵ Por. H. Langkammer, *Znaczenie religijne ofiary*, s. 229.

³⁹⁶ Por. J. Klinkowski, *Prawo i kult*, s. 168.

³⁹⁷ Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 273.

miqr'ae qodesz), co nadaje im charakteru wyjątkowo religijnego. Wyliczenie poszczególnych świąt zaczyna jednak od cotygodniowego szabatu³⁹⁸.

Pomijając skomplikowaną sprawę pochodzenia i etymologii szabatu³⁹⁹, stał się on instytucją wyjątkową i typową dla Izraela. Nie dlatego, że co 7 dni zaprzestawano pracować, ale iż dzień ten jest święty. Wzmacniał on bowiem więź Izraelitów z Bogiem Przymierza, nawet wg niektórych badaczy jest on wręcz elementem tego Przymierza⁴⁰⁰. Szabat przypomina, iż czas należy do Jahwe, a ten dzień świąteczny ma zbliżyć Izraelitów do Boga, stwarza okazje do odnowienia Przymierza (2Krl 4,23; Iz 58,13n)⁴⁰¹.

W Wj 31 szabat jest nazwany znakiem i przymierzem: „przestrzegajcie pilnie moich szabatów (שבתות), gdyż to jest znak (אות) między Mną a wami dla wszystkich waszych pokoleń” (Wj 31,13) oraz „Izraelici winni pilnie przestrzegać szabatu (השבת) jako obowiązku i przymierza wiecznego (ברית עולם) poprzez pokolenia” (Wj 31,16)⁴⁰². To zestawienie można odczytać jako formułę Przymierza, mielibyśmy zatem do czynienia z kolejnym kapłańskim ברית – przymierzem szabatu, którego znakiem jest święty dzień. Termin „przymierze” (ברית) połączony z terminem „znak” (אות) przypomina kapłańskie opisy z Rdz 9 i Rdz 17, gdzie takimi znakami przymierza z Bogiem są odpowiednio tęcza i obrzezanie. Mamy także w tym tekście opis relacji Boga z Izraelem: „to jest znak między Mną a wami” (w.13), stwierdzenie wieczności przymierza: „dla wszystkich waszych pokoleń” (ten sam werset), oraz jak w przymierzu Abrahamowym nałożenie kary za nieprzestrzeganie znaku (Wj 31,14.15). Przymierze szabatu odróżnia się od opisywanych wcześniej przymierzy z Noem i Abrahamem tym, iż tamte wyraźnie rozróżniają znak i przymierze, natomiast tu szabat jest i jednym i drugim, co nie wyklucza możliwości opisanie szabatu właśnie kategorią ברית. Autor kapłański wprost mówi o przymierzu (ברית) szabatu, a nawet używa tego samego

³⁹⁸ Por. tamże, s. 277-278.

³⁹⁹ Trudno jednoznacznie ustalić pochodzenie szabatu, gdyż Biblia nie wyjaśnia nigdzie jego pochodzenia. Opis stworzenia (Rdz 2,2-3) odnosi go do początków świata, a więc do czasów przed mojżeszowych, epizod z przepiorkami (Wj 16,22-30) sugeruje jego istnienie przed prawodawstwem synajskim, a jednak powiązanie szabatu z przymierzem jest niezaprzeczalne. Szerzej na temat pochodzenia szabatu zob. M. Filipiak, „Pamiętaj, abyś święcił dzień szabatu” (Wj 20,8; Pwt 5,12), RTK 27 (1980), z. 1, s. 5-14.

⁴⁰⁰ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 492.

⁴⁰¹ Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 278-279.

⁴⁰² Por. M. Filipiak, „Pamiętaj, abyś święcił dzień szabatu”, s. 9.

określenia (ברית עולם) co w przypadku przymierza z Noem (Rdz 9,13) i Abrahamem (Rdz 17,7.13.19)⁴⁰³.

Nakaz świętowania szabat u pojawia się w różnych miejscach Pięcioksięgu: w Dekalogu, w Kodeksie Przymierza (Wj 23,12; 34,21), Prawie świętości (Kpł 19,3.30; 23,3; 26,2) i Kodeksie kapłańskim (Wj 31,12-17; Lb 28,9-10)⁴⁰⁴. Nakaz ten posiada dwa różne uzasadnienia. Otóż pierwszym uzasadnieniem świętowania szabat u jest wzgląd ludzki i społeczny (nakaz odpoczynku po pracy – Wj 23,12). Pwt 5,12-15 wspomnianą konieczność odpoczynku wiąże z historią zbawienia. To Jahwe wybawił Izraela z niewoli egipskiej i wprowadził go do Ziemi Obiecanej, która stała się „miejscem odpoczynku” – מנוחה (*menuchah*): „Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w Egipcie i że twój Bóg, Jahwe, wywiódł cię stamtąd ręką potężną i wyciągniętym ramieniem; dlatego to Jahwe, twój Bóg, nakazał ci obchodzić dzień szabat (Pwt 5,15; por. Pwt 6,20-25; 12,9; Ps 95,11). Szabat jest więc dniem uwolnienia od wszelkiego przywiązania, darem wolności, uwolnieniem człowieka, a nie narzuceniem mu czegoś. Na pamiątkę tego lud ma odpoczywać w dzień szabat u⁴⁰⁵. Drugie uzasadnienie nakazu świętowania szabat u znajdujemy w Wj 20,8-11, gdzie wyraźnie autor biblijny przypomina dzieło stworzenia. Bóg „pracował” przez sześć dni, a w siódmym odpoczął. Ten dzień odpoczynku został dany, aby człowiek mógł sobie uświadomić, że Bóg jest Stwórcą⁴⁰⁶. Właśnie ten dzień Bóg poświęcił, czyniąc z niego niejako znak Przymierza zawartego na początku stworzenia (por. Ez 20,12.20), pamiątkę pierwszego szabat u, gdy Bóg odpoczął po dziele stworzenia, podobnie jak tęcza stała się znakiem zawarcia Przymierza z Noem. Obydwa uzasadnienia podkreślają związek szabat u z Przymierzem, pierwsze jednak wskazuje na lud Przymierza, drugie zaś na Boga Przymierza. Skoro szabat jest znakiem Przymierza i dniem poświęconym Jahwe, to przestrzeganie nakazu jego świętowania przynosi zbawienie (Iz 58,13-14, Jr 17,19-27). Znaczenie szabat u wzrosło szczególnie w czasie Wypędzenia, gdy została zburzona Świątynia i nie można było obchodzić innych świąt ze względu na ustanie kultu ofiarniczego. To właśnie wtedy Ezechiel „uczynił” z szabat u znak Przymierza⁴⁰⁷, co niektórzy odczytywali jakoby to właśnie on ustanowił szabat.

⁴⁰³ Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, s. 236.

⁴⁰⁴ Kodeks deuteronomiczny nie wspomina szabat u (Pwt 12-26) być może dlatego, że omawia on święta pielgrzymkowe.

⁴⁰⁵ Por. M. Filipiak, „Pamiętaj, abyś poświęcił dzień szabat u”, s. 9-10; także: R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 493; także: J. Klinkowski, *Prawo i kult*, s. 168.

⁴⁰⁶ Por. J. Klinkowski, *Prawo i kult*, s. 167.

⁴⁰⁷ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 494.

Przekazy biblijne przeczą jednak takiemu rozumieniu. Ezechiel nie wynalazł szabatu czyniąc z niego cotygodniowy znak Przymierza z Jahwe, wręcz na odwrót, zarzuca on Izraelitom niewierność w przestrzeganiu szabatu (Ez 20,13; 22,26; 23,38) i czyni z tej niewierności przyczynę niewoli babilońskiej (Ez 20,12-24; 22,8), co znaczyłoby, iż szabat był starożytną instytucją w Izraelu. Choć Biblia nie wspomina jednego momentu stanowienia szabatu⁴⁰⁸.

Szabat przypominał o przymierzu co 7 dni, natomiast wielkie doroczne święta starożytnego Izraela, obchodzone w kontekście upamiętnienia Wyjścia z Egiptu, wędrówki po pustyni i otrzymania Prawa na Synaju, jeszcze bardziej kultycznie odnawiały więź ludu z Bogiem.

Najważniejszym świętem dla tożsamości narodu wybranego, który zaistniał dzięki Przymierzu i wcześniejszej Bożej interwencji (plagi i przejście przez Morze Czerwone) jest święto Paschy (פסח – *pesach*) i obchodzone wraz z nią święto Przaśników (חג המצות – *chag hamacot*). Oba święta wprost wspominają wyjątkowe wydarzenia: Pascha, obchodzona 14 dnia miesiąca nizan, upamiętnia wyjście Izraelitów z Egiptu⁴⁰⁹, zaś święto Przaśników, obchodzone 7 dni od 15 dnia miesiąca nizan, jest pamiątką pobytu Izraela na pustyni i spożywania niekwaszonego chleba⁴¹⁰. Ponownie odkładając na bok genezę i rozwój historyczny tego święta trzeba wskazać, iż wszystkie tradycje Pięcioksięgu święto Paschy i Przaśników wiążą ze zbawczym działaniem Jahwe względem ludu – z wyjściem z Egiptu (Wj 12,1-28; Kpł 23,5-8; Lb 28,16-25; Pwt 16,1-8). Choć niewątpliwie Pascha nie jest oryginalnym świętem izraelskim⁴¹¹, to jednak treść samego święta, a nie ryt, jest właściwa dla narodu wybranego, stanowi bowiem pamiątkę wyzwolenia Izraelitów z niewoli egipskiej⁴¹². Pierwsza pascha dokonała się w pośpiechu, nie było więc czasu na zakwaszenie ciasta na chleb,

⁴⁰⁸ Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 279; także: R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 490.

⁴⁰⁹ Por. J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza*, Katowice 1977, s. 15

⁴¹⁰ Por. E. Gal-Ed, *Księga świąt żydowskich*, Warszawa 2005, s. 34; w niektórych tekstach biblijnych święto Przaśników wzmiankowane jest jako odrębne wobec Paschy – Wj 23,14-16; 34,18-26 i Pwt 16,16. Ponadto Księga Wyjścia mówi o miesiącu *abib*, który później przyjął babilońską nazwę *nizan*.

⁴¹¹ Pascha mogła być znana jeszcze przed Wyjściem jako święto rolnicze, podczas którego składało się ofiary z pierwszych zbiorów lub jako święto nomadów, którzy rozpoczynając wiosenne wypasy trzody składali w ofierze baranka, a u Moabitów podczas święta *dabiha* krwią zwierzęcia ofiarnego skrapiano wejścia do namiotów, by w ten sposób uchronić się przed demonem niszczycielem, a następnie spożywano ucztę jedząc zabitego baranka, zob. J. Klinkowski, *Prawo i kul*, s. 168-169.

⁴¹² Por. S. Grzybek, *Pascha Starego Testamentu zapowiedzią nowej paschy*, w: *Instytut Teologiczny w służbie Diecezji Częstochowskiej*, (red.) S. Grzybek, Częstochowa 1991, s. 2-4. Autor podaje różne hipotezy co do pochodzenia paschy.

stąd Izraelici zmuszeni byli spożywać chleby niekwaszone, co dało początek świętu Przaśników⁴¹³. Oba te święta zostały ustanowione właśnie po to, by Izrael wspominał te zbawcze wydarzenia (Boska interwencja podczas opuszczania domu niewoli i pospieszne wyjście z Egiptu), ale i na nowo doświadczał tego zbawienia – „Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Pana” (Wj 12,14). To wyjątkowe doświadczenie zbawczej obecności Jahwe stało się dla Izraela nie tylko kluczem do zrozumienia całej historii narodu wybranego, ale przede wszystkim wzorem, a właściwie modelem Bożego działania wobec Izraelitów⁴¹⁴. Wskazuje na to chociażby sens znaczeniowy niejasnej nazwy święta Paschy. U Izajasza (31,5) rdzeń słowny פסח używany jest paralelnie do czasowników mówiących o opiece Jahwe nad Izraelem, natomiast w Księdze Wyjścia autor opisując ostatnią plagę (Wj 12) akcentuje raczej zbawczą obecność Boga wśród swego ludu, niż działanie anioła zagłady. Tak więc świętowanie Paschy czyni z Izraela lud Jahwe, jest ciągłym przypominaniem zbawczego działania Boga i Jego obecności pośród narodu, a zarazem obietnicą zbawczej interwencji na przyszłość⁴¹⁵.

Święto Tygodni (שבועות - *szawu'ot*) lub Pięćdziesiątnica⁴¹⁶ to kolejne święto, które miało przypominać o Przymierzu. Należało ono do świąt pielgrzymkowych, choć najstarsza nazwa tego święta – Święto Żniw – wskazuje na jego rolniczy charakter, czyli na czas zakończenia zbiorów (Kpł 23,17 i Lb 28,26-31). Samo też określenie Szawuot jako *Aceret* (עצרת – *uroczyste świąteczne zgromadzenie*, ale też *zamknięcie, zakończenie*) może wiązać się z zamknięciem obchodów Paschy, gdyż Wj 19,1 łączy to święto z Synajem⁴¹⁷. Różnie obliczano termin obchodów tego święta, choć tekst Pwt 16,9 („odliczysz sobie siedem tygodni”) wyraźnie zaznacza, iż ma to być 50 dni po święcie paschy⁴¹⁸. Późniejszy judaizm połączył święto Pięćdziesiątnicy z historią zbawienia, a dokładnie z zawartym na Synaju przymierzem – stało się ono pamiątką daru Prawa na Synaju. Święto to także zostanie nazwane „zwołaniem świętym” i wprowa-

⁴¹³ Por. S. Grzybek, *Pascha Starego Testamentu*, s. 5.

⁴¹⁴ Por. G. Witaszek, *Baranek paschalny Wyjścia*, w: *Biblia o Eucharystii*, (red.) S. Szymik, Lublin 1997, s. 8.

⁴¹⁵ Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 281-282, także: S. Grzybek, *Pascha Starego Testamentu*, s. 10; także: G. Witaszek, *Baranek paschalny*, s. 13.

⁴¹⁶ Nazwa *pentekoste* występuje w LXX dwa razy: Tb 2,1 i 2Mch 12,32. Zob. J. B. Tyson, *Pięćdziesiątnica*, w: EB, s. 948.

⁴¹⁷ Por. J. Klinkowski, *Prawo i kult*, s. 174.

⁴¹⁸ Zob. A. Paciorek, *Najstarsze święta w Izraelu*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 322, także: E. Gal-Ed, *Księga świąt żydowskich*, s. 68n.

dzono całkowity zakaz pracy. Ma to być czas dla Pana⁴¹⁹. Co więcej, święto to nie tylko było przypomnieniem otrzymania Dekalogu a zarazem świętowaniem narodzin Izraela (wszystko na mocy zawartego Przymierza pod Synajem), ale stało się uroczystością odnowienia Przymierza z Bogiem (na co wskazuje 2 Krn 15,10-14)⁴²⁰.

Najmniej z Przymierzem łączy się trzecie z wielkich dorocznych świąt, a mianowicie Święto Namiotów (חג הסוכות – *hag hasukkot*). Gromadziło ono najwięcej ludzi spośród wszystkich świąt pielgrzymkowych, a Kpł 23,39 nazywa je „Świętem Jahwe”. Według tekstów biblijnych święto to ma przede wszystkim charakter rolniczy, jest ono świętem zbiorów⁴²¹. Ostatecznie jednak, jak Pascha i Święto Tygodni, tak i to święto zostało powiązane z wydarzeniem zbawczym, jakim dla Izraela był Exodus. Otóż Izraelici na pamiątkę wędrówki po pustyni i szałasów (Sukkot), w których kazał im mieszkać Jahwe (Kpł 23,43), mają pielgrzymować do jedyne sanktuarium, czyli Jerozolimy i przez siedem dni mieszkać w podobnych namiotach. Do tekstu Kpł 23,42-43 nawiązuje Ne 8,13-18, gdzie opowiadanie o celebracji święta w czasach Ezdrasza wspomina o lekturze Prawa. Podobnie i wg Pwt 31,9-13 w czasie Święta Namiotów czytano księgi Prawa, co nadaje temu świętu charakter odnowienia Przymierza, podobnie jak czyniono to w Sychem. Wreszcie, w czasach monarchii święto to przypominało wybranie Jerozolimy na mieszkanie Jahwe i przymierze Boga z domem Dawida. Niemniej jednak większość tekstów podkreśla jedynie rolniczy charakter tego święta, a objaśnienie zawarte w Kpł 23,43 traktowane jest jako glosa. Dlatego też trudno uznać, by w jakimś okresie Starego Testamentu Święto Namiotów miało charakter święta Przymierza⁴²².

Wymienione wyżej święta miały nie tylko przypominać o Przymierzu, ale w głównej mierze kultycznie je odnawiać. Oczywiście, odnawianie Przymierza musiało łączyć się z prześlaniem Boga za wszystkie niewierności i odstępstwa od Niego. Wyznanie grzechów i prześlanie jest bowiem warunkiem uzyskania Bożego przebaczenia, dzięki któremu można odbudować zerwaną więź Przymierza. Opracowano więc w historii narodu wybranego wiele obrzędów pokuty i odnowień Przymierza⁴²³.

⁴¹⁹ Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 284.

⁴²⁰ Gmina z Qumran uważała to święto za najważniejsze, właśnie ze względu na możliwość odnowienia Przymierza, w tym dniu także przyjmowano nowych członków. Zob. S. Wypych, *Pięcioksiąg*, s. 137.

⁴²¹ Obrzędy związane ze Świętem Namiotów szerzej omawia J. Klinkowski (*Prawo i kult*, s. 176-180).

⁴²² Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 508-513.

⁴²³ Por. J. K. Nagórny, *Obrzędy pokuty i odnowienia przymierza w Starym Testamencie*, RBL 37 (1984), nr 6, s. 476-477.

Najistotniejszym takim obrzędem w liturgii starotestamentalnej jest Dzień Prześlągania (יום כפר – *Jom Kippur*) – święto, które nabrało wielkiego znaczenia po niewoli babilońskiej. Kończy ono dziesięciodniowy czas pokuty (od ראש השנה – *Rosz haSzana*, czyli 1 dnia miesiąca tiszri do 10 tiszri)⁴²⁴. Święto to ma podwójny charakter: pokutny – naznaczony postem i wyznaniem win, radosny – radość z daru Bożego przebaczenia⁴²⁵. Według Tradycji w tym dniu Mojżesz schodząc z Synaju z drugimi Tablicami Prawa obwieścił Izraelowi, że Bóg przebaczył im grzech kultu „złotego cielca”, stąd każdego roku na pamiątkę tamtych wydarzeń lud (jako wspólnota i jako jednostka) może oczyścić się z grzechów i otrzymać przebaczenie⁴²⁶. Nazwa święta zwraca uwagę na pojednanie, gdyż rdzeń hebr. כפר (*kpr*) wiąże się z ideą ekspiacji, czyli zastępczej ofiary, a czasownik כפר można tłumaczyć jako „zakryć, zmazać, ścierać, zadośćuczynić, przebaczyć, (od)pokutować, odpuścić, załagodzić, oczyścić”⁴²⁷.

Same obrzędy Dnia Pojednania miały podwójny cel: uzyskanie przebaczenia od Boga Przymierza i uwolnienie ludu od mocy grzechu. Jedynie arcykapłan mógł sprawować liturgię tego dnia, by skrapiając krwią kozła prześlągalnię (כפרת – *kapporet* – *pokrywa, wieko*) Arki Przymierza prosić o wybaczenie grzechów własnych i pokutującego ludu. Spełniał on wówczas rolę pośrednika pomiędzy Bogiem a ludem Izraela. Obrzędy ofiarnicze przewidziane na Dzień Pojednania były nader skomplikowane. Najpierw musiało dojść do złożenia podwójnej ofiary – arcykapłan składał ją za siebie i wszystkich kapłanów, następnie dokonywano obrzędu dwóch kozłów – poprzez wybór jednego przeznaczano dla Jahwe, drugiego dla Azazela. Pierwszy składany był w ofierze na ołtarzu, a drugi wygnany poza obóz. Ofiara z kozła wylosowanego dla Jahwe miała charakter ekspiacyjny, gdyż została przelana krew ofiary zastępczej zamiast ludu izraelskiego. Natomiast drugi kozioł obciążony grzechami ludu poprzez gest włożenia rąk, był wypędzany na miejsce pustynne jako miejsce

⁴²⁴ Por. J. Klinkowski, *Prawo i kult*, s. 180.

⁴²⁵ Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 281.

⁴²⁶ Zob. C. Scheld, *Historia Starego Testamentu, t. II. Lud Bożego Przymierza*, Tuchów 1995, s.170n; także: J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s.355; także: A. Unterman, *Jom Kipur*, w: *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 1994, s. 131n.

⁴²⁷ Zamiennie używa się różnych nazw: Dzień Pojednania, Dzień Pokuty, Dzień Prześlągania, Szabat Szabatów, a w Polsce – Sądny Dzień. Por. S. Jędrzejewski, *Jom Kippur – próba znalezienia genezy*, „Seminare” 25 (2008), s. 95-96. Autor zwraca uwagę na środowisko asyryjsko-babilońskie, gdzie termin „kuparruu” oznaczał oczyszczenie świątyni, zaś w literaturze mezopotamskiej terminy: kupirtu” i „takpirtu” wskazywały na medium, reprezentujące siłę, która mogła wyeliminować zło.

szczególnego działania złego ducha⁴²⁸. Obrzęd ten był wyrażeniem woli całkowitego zerwania z grzechem i potwierdzeniem ich faktycznego usunięcia. To ostateczne usunięcie grzechów Izraela miało służyć odnowieniu zerwanej więzi z Jahwe. Jednak donioślejsze znaczenie miało złożenie ofiary z kozła ofiarowanego Bogu, bowiem istotny w obrzędach tego dnia był ryt krwi, jako wyraz ekspiacji. Otóż krew zwierząt ofiarnych miała osłabić moc grzechów i umożliwić Izraelowi ponowną łączność z Bogiem. Skropienie przebłagalni krwią żertw ofiarnych miało wskazywać na przebaczenie win Izraela dzięki zastępczej śmierci zwierząt, ale także na oczyszczenie samej świątyni – Miejsca Najświętszego, które uległo zanieczyszczeniu przez grzechy Izraela. Wskazujący na to tekst Kpł 16,16n na oznaczenie „przestępstwa” Izraela używa terminu פֶּשַׁע (*pesza* – *bunt, przestępstwo, zbrodnia, nieprawość, grzech*). Chodzi tu o grzech najcięższy, czyli zerwanie więzi Przymierza pomiędzy Jahwe a Jego ludem. Tak więc obrzędy Dnia Pojednania mają przywrócić zerwane Przymierze i oczyścić Izraela z grzechów, które tę szczególną więź osłabiają i uniemożliwiały właściwe sprawowanie kultu w świątyni.⁴²⁹ Z tym świętem związany jest także nakaz powstrzymania się od pracy i została przewidziana kara za niezachowanie postawy pokutnej (Kpł 23, 27-32).

Celem liturgii izraelskiej było przede wszystkim umożliwienie zjednoczenia z Bogiem. Nie chodziło oczywiście o zjednoczenie fizyczne, gdyż naród wybrany świetnie zdawał sobie sprawę z transcendencji Jahwe, jednak poprzez ofiary Izraelici mogli mieć udział w tych samych dobrach i wspólnocie, którą Bóg oferuje kontrahentom Przymierza. Nie ulega także wątpliwości, że wszystkie ofiary Starego Testamentu mają charakter ekspiacyjny, a to dlatego, że są one formą daniny dla Boga, dzięki której człowiek pozbawiając się jakiegoś dobra wchodził w dobre relacje z Nim⁴³⁰. Szczególnie ofiara za grzech i ofiara przebłagania miały pomóc człowiekowi uzyskać Boże przebaczenie i odzyskać łaskę, która jest źródłem prawdziwego życia. Bóg mógł wtedy przywrócić Przymierze, zerwane przez niewiernego kontrahenta. Potrzeba ekspiacji wiąże się mocno z poczuciem winy, głębszym rozumieniem grzechu i Bożych wymagań. Dlatego też prawdziwa wspólnota z Bogiem możliwa jest tylko wtedy, gdy zerwane wcześniej lub osłabione Przymierze między Izraelem a Jahwe zostanie odnowione⁴³¹.

⁴²⁸ Por. A. Paciorek, *Obyczajowość życia wspólnotowego*, w: *Życie społeczne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1997, s. 310.

⁴²⁹ Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 181-191; także: S. Jędrzejewski, *Jom Kippur*, s. 107.

⁴³⁰ Por. H. Langkammer, *Znaczenie religijne ofiary*, s. 229.

⁴³¹ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 465.

Liturgiczne zabiegi Izraela, doroczne święta i szabat, a przede wszystkim ofiary starotestamentalne miały prawdziwą więź Boga ze swym narodem wciąż umacniać, uaktualniać, a w razie potrzeby odnawiać.

c. Liturgiczne odnawianie Przymierza

Oprócz omówionych wcześniej zwykłych zabiegów liturgicznych, takich jak składanie ofiar w świątyni czy celebrowanie świąt, istniała także uroczysta liturgia odnowy Przymierza, która miała ożywić więź między ludem a Bogiem i odnowić wierność podjętym zobowiązaniom. To ożywienie więzi miało zapewnić nieustanny dopływ łask ze strony Boga⁴³².

Nie mamy jednak w Starym Testamencie całościowego opisu liturgicznego rytuału odnowienia Przymierza⁴³³, ale w oparciu o liczne teksty (np.: Pwt 27,1-26; Ps 50, 78, 81, 105, 106, 111, 114, 115, 136, 145; Joz 24; Ne 8,1-8; 10,1-40) można dokonać jego rekonstrukcji. Prawdopodobnie owa liturgia składała się z trzech istotnych elementów⁴³⁴.

Najpierw zwoływano święte zgromadzenie, gdyż Przymierze zawarte było przecież pomiędzy Bogiem a całym narodem, więc cały naród, a przynajmniej jego reprezentanci (właśnie święte zgromadzenie) mieli uczestniczyć w omawianej liturgii. Zwołanie ludu następowało przy dźwiękach muzyki i śpiewu, co miało podkreślać radosny charakter całej ceremonii⁴³⁵. Radość ta wynikała z faktu, że odnawiane Przymierze ciągle było źródłem Bożej łaskawości i zbawczych darów.

Gdy święte zgromadzenie zostało zwołane następowało zapewne czytanie dokumentu Przymierza (wspomnienie historii zbawienia, odczytanie Dekalogu, uroczyste czytanie Kodeksu Przymierza) i aktualizujący komentarz tego dokumentu. Prawdopodobnie komentarz ten precyzował i uzupełniał zobowiązania wynikające z zawartego Przymierza. Po przypomnieniu zaciągniętych zobowiązań lud wyznawał swoje grzechy i błagał o przebaczenie⁴³⁶, a przede wszystkim na nowo podejmował owe zobowiązania i postanawiał bardziej zaangażować się w utrzymanie więzi z Bogiem.

⁴³² Por. S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa*, s. 155; także: A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 51.

⁴³³ Stąd niektórzy bibliści wątpią w istnienie takiej liturgii.

⁴³⁴ Por. P. Buis, *La notion d'Alliance*, s. 156-160. Zasadniczo podobny schemat liturgii odnowienia Przymierza zawarty jest w: A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 56-57.

⁴³⁵ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 54. Być może obrzędy odnowienia Przymierza były poprzedzone rytualnymi ablucjami.

⁴³⁶ Por. *Wstęp do Starego Testamentu*, s. 148.

Wyznanie grzechów jest jednocześnie poznaniem swoich zobowiązań wobec Boga i wkroczeniem na Jego ścieżki, zaś przez przebaczenie grzechów Bóg przygarnia na nowo wybrany przez siebie lud⁴³⁷. Wyznanie grzechów i zobowiązanie się do przestrzegania Prawa stanowiło istotę liturgicznego rytuału odnowienia Przymierza.

Po zobowiązaniu się Izraela do aktywnego utrzymywania więzi z Bogiem prawdopodobnie następowała, jako ostatni element tego rytuału, ofiara biesiadna⁴³⁸, tzw. ofiara Przymierza (שלמים). Ofiarę tę nazywano także zbawczą lub pokój czyniącą. Zazwyczaj była złączona z עלה (ofiara całopalną), dlatego trudno ustalić jej cel, żertwę i obrzęd. Najprawdopodobniej tylko tłuszcz żertwy i krew ofiarowywano Jahwe, reszta zaś była pokarmem na uczcie. Ryt tej ofiary jest bardzo podobny do זבח (ofiara wspólnoty), której głównym celem było zjednoczenie wspólnoty, nie tylko rodzinnej. Innym celem tej ofiary było także podziękowanie Bogu za otrzymane dary oraz uwielbienie. Tu podobnie jak przy ofierze całopalnej (עלה) nakładano ręce i zabijano zwierzę (זבח – *zarżnąć, ofiarować*), wylewano krew na ołtarz, (a nie skrapiano), spalano jedynie tłuszcz, a po tych czynnościach następowała uczta. Właśnie ta uczta była cechą charakterystyczną ofiary wspólnoty. Istotą rytuału tejże ofiary jest także podział żertwy między Boga, kapłana i ofiarnika. Żertwą mogły być zwierzęta ofiarowywane podczas ofiar całopalnych, choć w przeciwieństwie do nich mogły to być osobniki płci męskiej jak i żeńskiej, ale oprócz ptaków. Część żertwy ofiarnej przypadająca Bogu była spalana na ołtarzu (tylko wspomniany wcześniej tłuszcz jako siedlisko sił witalnych zwierzęcia⁴³⁹), częścią należną kapłanowi była pierś, która była kołysana przed Panem i prawa łopatka (por. Kpł 7,28-34; 10,14-15), natomiast reszta mięsa była spożywana przez ofiarującego w gronie rodziny lub zaproszonych gości⁴⁴⁰. Podobnie biesiadnicy podczas składania ofiary przy odnawianiu Przymierza spożywali żertwę ofiarną, jako wyraz podziękowania Bogu i zjednoczenia z Nim. Można wyróżnić trzy odmiany ofiary wspólnotowej: תודה (*todah*) ofiara uwielbienia, dziękczynna (Kpł 7,12-15; 22,29-30), נדבה (*nedawah*) ofiara dobrowolna, składana z pobożności a nie według przepisu czy wraz z obietnicą (Kpł 7,16-17; 22,18-23) i נדר (*neder*) ofiara wotywna, czyli związaną z ślubowaniem (Kpł 7,16-17; 22,18-23). Podobieństwo, czy wręcz zbieżność tychże ofiar,

⁴³⁷ Por. J. K. Nagórny, *Obrzędy pokuty*, s. 479.

⁴³⁸ Nie wyklucza się, iż może tu chodzić o ofiary pojednania i prześlągania.

⁴³⁹ Kpł 3,16-17 wspomina, iż cały tłuszcz należy do Jahwe.

⁴⁴⁰ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 430-431.

skłania do przypuszczenia, że prawdopodobnie należy utożsamiać זבח z שלמים, że są to różne nazwy na oznaczenie tej samej ofiary. Niewątpliwie ofiara złożona po zawarciu czy odnowieniu Przymierza miała oznaczać więź Jahwe z Izraelem, Bóg był tu współbiedniakiem przy jednym stole⁴⁴¹.

Mówiąc o odnowieniu Przymierza trzeba zaznaczyć, że były dwa rodzaje tych obrzędów: uroczyste i zwyczajny. Izrael odnawiał bowiem Przymierze przede wszystkim po wielkich odejściach od Boga lub w czasach trudnych dla narodu. Odnowa ta była ponownym oddaniem się Izraela Bogu, który jest dawcą darów Przymierza⁴⁴².

W tekstach Starego Testamentu zawartych jest wiele świadectw uroczystej liturgii, która miała na celu odnowienie Przymierza –

- na polach Moabu Mojżesz odnowił Przymierze przed wkroczeniem do Ziemi Obiecanej – „To są słowa Przymierza, które nakazał Pan zawrzeć Mojżeszowi z Izraelitami w kraju Moabu, oprócz przymierza, jakie zawarł z nimi na Horebie (Pwt 28,69). Od tego wydarzenia Przymierze miało być odnawiane co siedem lat. Niektórzy jednak uważają, iż w tym przypadku nie ma mowy o odnowieniu Przymierza, lecz zostało zawarte nowe, kolejne po synajskim przymierze⁴⁴³.

- na górze Ebal i Garizim, gdzie Jozue, posłuszny Mojżeszowi, który wcześniej nakazał ogłosić błogosławieństwa i przekleństwa po przejściu Jordanu, a przed wkroczeniem do Ziemi Obiecanej, przypomniał Izraelowi Prawo, natomiast przypomnieniu temu towarzyszyło złożenie ofiar całopalnych i biesiadnych – „wtedy Jozue zbudował ołtarz dla Pana, Boga Izraela, na górze Ebal, jak rozkazał Mojżesz, sługa Pana, Izraelitom (...) Na nim złożono Panu ofiary uwielbienia i biesiadne. Jozue sporządził tamże na kamieniach odpis Prawa, które Mojżesz spisał dla Izraelitów. (...) Następnie Jozue odczytał wszystkie słowa Prawa, błogosławieństwo i przekleństwo, wszystko dokładnie, jak napisano w księdze Prawa. Nie opuścił Jozue ani jednego polecenia danego przez Mojżesza, ale odczytał je wobec całego zgromadzenia Izraela, w obecności kobiet, dzieci i cudzoziemców, którzy zamieszkali wśród ludności” – Joz 8,30-35). Pwt 28,69 to odczytanie Księgi Prawa uznaje za odnowienie Przymierza,

⁴⁴¹ Po zawarciu przymierza synajskiego także spożyto ofiarę biesiadną – Wj 24.

⁴⁴² Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 56.

⁴⁴³ Por. T. Jelonek, *Religia Izraela wobec religii ościennych*, Kraków 2009, s. 130; także: R. Jasnos, *Wierność Torze*, s. 35; zob. A. Cholewiński, *Przymierze w Moabie*, RBL 37 (1984), s. 380-386; także: N. Lohfink, *Der Biundesschluss im Land Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28,69- 32,47*, w: N. Lohfink, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*. T.1, Stuttgart 1990, s. 53-82.

zaś Arka miała symbolizować obecność samego Boga. Lud zanim wszedł do Ziemi Obiecanej na nowo usłyszał Boże obietnice, ale też przypomniał sobie o swoich zobowiązaniach wobec Boga. Przypomniał sobie także o konsekwencjach zachowania lub złamania Przymierza. Opis tego odnowienia ma wyraźny związek z wiernością lub niewiernością ludu wobec Przymierza, od czego uzależniona było najpierw klęska, a następnie zwycięstwo pod Aj (Joz 7,11.15). Istotnym elementem tego rytuału odnowienia była obecność Arki, którą ustawiono wśród ludu – lud na nowo związał się ze swoim Bogiem, reprezentowanym właśnie przez Arkę⁴⁴⁴.

- w Sychem, gdzie Jozue ponownie zawiera przymierze z ludem i na nowo zobowiązuje lud do służenia Jahwe i odrzucenia obcych bogów – „zawarł więc Jozue w tym dniu przymierze z ludem i nadał mu ustawę i nakaz w Sychem. Jozue zapisał te słowa w księdze Prawa Bożego. Wziął następnie wielki kamień i wzniosł go tam pod terebintem, który jest w miejscu poświęconym Panu. Następnie Jozue rzekł do zgromadzonego ludu: „Patrzcie, oto ten kamień będzie dla was świadkiem, ponieważ on słyszał wszystkie słowa, które Pan mówił do nas. Będzie on świadkiem przeciw wam, byście się nie wyparli waszego Boga” (Joz 24,25-27)⁴⁴⁵; Jozue zgromadził „wszystkie pokolenia Izraela” (Joz 24,1), podsumował dotychczasowe dzieje zbawienia z naciskiem na wierność przymierzu i przedstawił dwie możliwości: albo Izrael będzie służyć Jahwe, albo obcym bóstwom (Joz 24,15). Na te słowa lud uroczyście podjął decyzję, że chce służyć Bogu, czyli chce zachować Przymierze (Joz 24,16-18.21.24). Jozue wobec tego przypieczętował odnowienie Przymierza postawieniem kamienia i spisaniem dokumentu Przymierza (Joz 24,22.26-27)⁴⁴⁶.

- za panowania Asy, który po słowach proroka Azariasza i prorocztwie Odeda zniszczył posągi obcych bóstw i nakazał szukać Jahwe. Po odnowieniu ołtarza Pańskiego i złożeniu ofiar zobowiązano się przymierzem do trwania przy Bogu – „zobowiązali się przymierzem szukać Pana, Boga ich ojców, z całego serca i z całej duszy. Będzie skazany na śmierć każdy, kto by – mały czy wielki, mężczyzna czy kobieta – nie szukał Pana, Boga Izraela. Przysięgli więc wobec Pana donośnie wśród okrzyków radości i dźwięków trąb i rogów. A wszyscy z Judy cieszyli się z tej przysięgi, ponieważ z całego serca swego przysięgli sobie i z całą chęcią szukali Go, wskutek czego pozwolił znaleźć im pokój

⁴⁴⁴ Por. R. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży*, s. 133-134.

⁴⁴⁵ Cały rozdział 24 opisuje zawarcie przymierza w Sychem.

⁴⁴⁶ Odnowienie przymierza w Sychem szczegółowo omawia S. Wypych w: *Przymierze i jego odnowa*, s. 81-147; także: R. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży*, s. 134.

na wszystkich granicach” (2Krn 15,12-15). Wcześniej tekst 2Krn 15,3 zaznaczył, iż przez długi czas Izrael był bez Boga i bez kapłana nauczyciela oraz bez Prawa, po odnowieniu Przymierza miało się to zmienić.

- za panowania Ezechiasza, który dokonał oczyszczenia świątyni po odstępstwach Achaza i ponownie zawarł przymierze z Panem, Bogiem Izraela– „teraz noszę w sercu zamiar zawarcia przymierza z Panem, Bogiem Izraela, aby odwrócił od nas płonący swój gniew. Synowie moi, nie bądźcie teraz niedbali, bo wybrał was Pan, abyście stali w Jego obecności, abyście byli dla Niego sługami do Jego rozporządzenia i składali Mu ofiary kadzielne” (2Krn 29,10-11)⁴⁴⁷. Ezechiasz właśnie z niewiernością Izraela i ze złamaniem Przymierza wiąże wszelkie nieszczęścia jakie spadły na Judę i Jerozolimę, nazywając je gniewem Pana.

- i panowania Jozjasza, kiedy to odnaleziono podczas naprawy Świątyni „Księgę Prawa” (zapewne tzw. kodeks deuteronomiczny, czyli Pwt 12-26). Odnalezienie księgi Prawa stało się pretekstem do uroczystego odnowienia Przymierza⁴⁴⁸, które odrzucili przodkowie – „Wtedy król polecił przez posłów, by zebrała się koło niego cała starszozna Judy i Jerozolimy. (...) Odczytał głośno całą treść księgi przymierza, znalezionej w świątyni Pańskiej. Następnie król stanął przy kolumnie i zawarł przymierze przed obliczem Pańskim, że pójdą za Panem, że będą przestrzegali Jego poleceń, przykazań i praw całym sercem i całą duszą, że w czyn zamienią słowa tego przymierza, spisane w tejże księdze. I cały lud przystąpił do przymierza” (2Krl 23,1-3)⁴⁴⁹ ;

- a także po niewoli babilońskiej za Ezdrasza i Nehemiasza (Ne 9-10), kiedy w dzień pokuty Izraelici wyznali swoje grzechy, a lewici czytali księgę Prawa. Przypomniano zbawcze dzieła Jahwe, jak chociażby przymierze z Abrahamem i na górze Synaj, ale też niewierność Izraela i okazane Boże miłosierdzie. Podkreślono stałość Jahwe w wyborze Izraela, wobec tego ponownie zadeklarowano poszanowanie podjętych wcześniej zobowiązań. Na nowo zawarto więc Przymierze i zobowiązano się do przestrzegania przykazań i postępowania według Prawa Bożego – „Wobec tego wszystkiego my zawieramy i spisujemy umowę (...), że postępować będą według Prawa Bożego, danego przez Mojżesza, sługę Bożego, to jest, że zachowywać będą i wypełniać wszystkie przykazania Pana, Boga naszego, przepisy Jego i prawa” (Ne 10,1.30b). Według tekstów natchnionych niewola babilońska była następstwem zerwania Przymierza przez lud

⁴⁴⁷ Zob 2Krl 18,1-4; 2Krn 29,1-36.

⁴⁴⁸ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 52-53.

⁴⁴⁹ Zob (ten sam tekst) 2Krn 34,29-32.

izraelski, zatem po powrocie z niej trzeba było odnowić zbawczą więź z Bogiem⁴⁵⁰. Niestety, to odnowienie przyczyni się do zbyt literalnego traktowania Przymierza i nowych przejawów jego niedoskonałości⁴⁵¹.

Do tych uroczystych aktów odnowy Przymierza z Bogiem odnosi się rekonstrukcja rytu liturgicznego ukazana poprzednio.

Oprócz uroczystego sposobu odnawiania więzi Boga z narodem wybranym konieczne także było zwyczajne podtrzymywanie pamięci o Przymierzu w Izraelu, nawet wtedy, gdy nie było odstępstwa od tegoż Przymierza. Nie wiadomo jednak czy więź z Bogiem odnawiano co roku (np. w czasie święta Paschy), czy co 7 lat (tzw. „Święto Przymierza”, podczas którego czytano Prawo przed obliczem Pana – Pwt 31,10b-11)⁴⁵². Ale nie ulega wątpliwości, iż to zwyczajne podtrzymywanie pamięci o związku Jahwe z Izraelem miało także na celu przebłaganie Boga. Nigdy bowiem nie było takiej sytuacji, by lud wybrany nie miał sobie nic do zarzucenia⁴⁵³.

Tak więc, poprzez uroczyste jak i zwyczajne obrzędy odnowienia Przymierza, Izrael mógł przeżywać jego ponadczasową aktualność. Przymierze mogło być stale źródłem wielu łask potrzebnych narodowi⁴⁵⁴.

Bóg wywiązał się ze swoich obietnic, danych w ramach Przymierza – dał ludowi izraelskiemu na własność ziemię. Ale to wypełnienie obietnic nie jest zupełnie bezwarunkowe, gdyż Przymierze domaga się wierności, a ona realizuje się poprzez wypełnienie Prawa – szczególnie Dekalogu. Poprzednie rozważania wskazały, że we wspólnocie mogą trwać tylko ci, którzy poprzez znak przynależności do narodu wybranego, czyli obrzezanie deklarują taką wolę. Wówczas stają się oni dziedzicami Bożych obietnic. Przymierze jednak domaga się konkretnej postawy narodu wybranego⁴⁵⁵.

Niestety, Izrael nie znalazł wystarczającej siły, by dochować wierności Przymierzu. Dzieje narodu wybranego dowodzą, iż ludzki kontrahent charakteryzuje się stałą niewiernością. Omówione poprzednio kolejne odnowienia Przymierza były próbą przełamania tej sytuacji⁴⁵⁶. Jednak pomimo odnowień Przymierza już Księga

⁴⁵⁰ Por. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 53.

⁴⁵¹ Por. T. Jelonek, *Religia Izraela*, s. 130

⁴⁵² Por. J. K. Nagórny, *Obrzędy*, s. 482; także: *Wstęp do Starego Testamentu*, s. 148.

⁴⁵³ Por. J. K. Nagórny, *Obrzędy*, s. 483.

⁴⁵⁴ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 57.

⁴⁵⁵ Por. R. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży*, s. 131-132.

⁴⁵⁶ Por. T. Jelonek, *Religia Izraela*, s. 130.

Sędziów zaznacza, że niektóre pokolenia narażały się na synkretyzm religijny, a więc na złamanie przymierza synajskiego (a wcześniej Księga Wyjścia przekazuje informację o kulcie złotego cielca tuż po zawarciu przymierza synajskiego). I faktycznie pokusie tej ulegli – zaczęli się mieszać z mieszkańcami Kanaanu i wyznawać ich religię (Sdz 2,1-5; 3,5-6, 6,10; 10,13) porzucili Boga swoich ojców, a zaczęli służyć obcym bogom, a tekst wyraźnie zaznaczy, iż Przymierze zostało złamane (Sdz 2,2-3.20; 6,8-10). Nie dziwi więc reakcja Boga na złamanie Przymierza – Bóg wydał Izraela w ręce ciemiężców, tak że nie mogli się oprzeć (Sdz 2,14.20). Po doświadczeniu kary Izrael chwilowo wracał do więzi z Bogiem, ale ponownie zrywali Przymierze, co Księga Sędziów określi jako: „czynili jeszcze gorzej, nie wyrzekając się swych czynów ani drogi zatwardziałości” (Sdz 2,18-19)⁴⁵⁷.

To nieustanne zrywanie Przymierza, ale i powroty do niego układają się w swoisty schemat urzeczywistnienia błogosławieństw i przekleństw związanych z Przymierzem : grzech – kara – nawrócenie – wybawienie poprzez Sędziego – powrót do grzechu⁴⁵⁸. Odstępstwo od więzi z Bogiem pociąga za sobą nieszczęście, a wierność Bogu nawrócenie i posłuszeństwo, czyli zbawienie.

Okazuje się, że im mniej Izrael pamięta o wydarzeniach Exodusu i o zawarciu przymierza na Synaju oraz wszelkiej łaskawości okazanej ludowi w trakcie wędrówki przez pustynię i podboju Kanaanu, tym łatwiej łamie Boże Przymierze. Warto tu zaznaczyć, że kary, które spadały na Izrael nie są przejawem Jego mściwości, lecz dowodem Jego wierności – lud przyrzekając, że będzie strzec Przymierza zgadza się na kary, jeśliby było ono złamane⁴⁵⁹. Łamanie Przymierza zagrażało także tożsamości Izraela jako ludu Jahwe. Dlatego Izrael szukał różnych sposobów i wykorzystywał każde możliwe pomoce, by w Przymierzu wytrwać.

Niestety historia zbawienia ukazana w tekstach starotestamentalnych dowodzi, iż żadne środki, które miały pomóc w trwaniu w Przymierzu, ani sposoby jego odnawiania nie przyniosły zamierzonych skutków. Instytucje Starego Testamentu, które miały przypominać o zbawczej więzi na nic się zdały. Ani Prawo, które jako wyraz Bożej woli miało pozwolić wytrwać w Przymierzu nie spełniło swej roli, ani świadomość, że się jest ludem Bożym, szczególną własnością wybraną przez Jahwe, ani nawet przekonanie że Jahwe jest jedynym Władcą ludu izraelskiego nie ustrzegły przed

⁴⁵⁷ Por. R. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży*, s. 136.

⁴⁵⁸ Zob. P. E. Satterthwaite, *Judges*, w: *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*, s. 581-583.

⁴⁵⁹ Por. R. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży*, s. 137.

niewiernością. A zatem wszelkie pomoce instytucjonalne nie przynosiły pożądanego skutku. Podobnie z pomocami o charakterze kultycznym. Miały one na celu podtrzymanie w mocy przymierza synajskiego, ale i one okazały się niestety nieskuteczne. Ofiary starotestamentalne, które miały ożywić więź z Bogiem czyniąc ją bardziej serdeczną, były traktowane jedynie zewnętrznie, a święta, które miały przypominać o wielkich dziełach Jahwe wobec narodu stały się jedynie okazją do odpoczynku. Nawet uroczyste odnawianie Przymierza w ważnych dla Izraela chwilach nie utrzymało wyjątkowego układu Bóg – Izrael.

Pwt 1,31-32 ukazuje Izraelitów jako nieufnych Bogu: „widziałeś też i na pustyni: Pan niósł cię, jak niesie ojciec swego syna, całą drogę, którą szliście, aż dotarliście do tego miejsca, jednak mimo to nie ufaliście Panu, Bogu waszemu”. Tekst ten pokazuje, iż taka postawa jest stała, a nie jedynie konkretnym brakiem zaufania. Natomiast wyrzut zamieszczony w Pwt 9,23 oskarża lud wybrany, który odrzuca słowo Boże („wzgardziliście nakazem Pana, Boga swojego”), nie dochowuje wierności („nie byliście mu wierni”) i nie słucha Jego głosu. A w Pwt 32,20 Izrael jest określony jako lud niestały, bez wierności (אֵמֻנָה - *'emun*) Wspomniane teksty ukazują Izrael jako niewierny, który nie ufa Bogu (1,32) nie słucha Jego głosu (9,23) jest niestały, gdyż brakuje mu wierności (32,20)⁴⁶⁰. Co więcej, w obliczu nieskuteczności wszelkich zabiegów, mających zagwarantować wierność ludu wybranego, tekst 2Krn 36,4-16 powie, iż nie ma już ocalenia dla Izraela⁴⁶¹. Właśnie ta niewierność stała się przyczyną upadku Izraela, zburzenia Jerozolimy i Świątyni oraz niewoli babilońskiej.

Wprawdzie, nawet jeśli Izrael pamiętał o Przymierzu i o zobowiązaniach z niego wypływających, to jednak zwracał bardziej uwagę na stronę prawną tegoż Przymierza. Zagubiony został duch Prawa i żywa więź z Bogiem. Izrael okazał się niezdolnym do właściwego zachowania Przymierza i do wierności. Nie korzystał z udzielanych mu łask. Sytuacja ta domagała się więc zmiany na lepsze, domagała się interwencji i inicjatywy ze strony Boga, który ostatecznie zaofiaruje człowiekowi Nowe Przymierze. Nie ulega więc wątpliwości, że cała historia Izraela to nieustanna i powtarzająca się niewierność Izraela wobec Boga i Jego Przymierza, a zarazem ciągłe Boże wezwanie

⁴⁶⁰ Por. R. Jasnos, *Wierność Torze*, s. 33-34.

⁴⁶¹ Por. T. Jelonek, *Religia Izraela*, s. 130.

do nawrócenia i powrotu do tego Przymierza – stąd zapowiedź Nowego Przymierza, które opierać się będzie na miłosiernym wyzwoleniu z grzechów (por. Jr 31,31-34)⁴⁶².

* * *

Dokonując podsumowania pierwszego rozdziału, który prezentuje starotestamentalną ideę Przymierza, jako wyjątkowy związek Boga z człowiekiem (Izraelem) należy stwierdzić, iż idea wspólnoty Jahwe ze swym ludem jest nie tylko właściwa dla zrozumienia orędzia biblijnego, ale jest fundamentalna dla samoświadomości narodu wybranego. Pojęcie „Przymierze” jest tym, co najlepiej opisuje relację Boga wobec człowieka – całą historię zbawienia.

Sama etymologia hebrajskiego ברית i greckiej διαθηκη, terminów użytych na określenie „Przymierza”, pokazała teologiczny zamysł autorów natchnionych. Relacja określona mianem ברית to związek dwojga partnerów, którzy zobowiązują się do wypełnienia pewnych warunków, a wówczas ta relacja czyli wspólnota jest sposobem wzajemnego obdarowywania się dobrami. A zastosowanie terminu διαθηκη w LXX i tekstach Nowego Testamentu wskazuje na teologiczną motywację hagiografów, którzy widzą w Bożym Przymierzu nie tylko partnerski układ, ale też łaskawe odniesienie się Boga do człowieka, ta zbawcza wola albo zostaje przyjęta albo nie, ale nie może być zmieniona. Gdyby można było cokolwiek zmienić, wówczas zastosowaliby najprawdopodobniej właściwszego odpowiednika hebrajskiego terminu ברית czyli συσθηκη. Te ustalenia etymologiczne dają asumpt do rozróżnienia Przymierza „warunków” i Przymierza „obietnic”. Ale jak zostało wykazane, podział ten nie jest ani ostry, ani wyłączny – gdyż w każdym historycznym przymierzu mamy elementy jednego i drugiego, oczywiście w zależności od tego, co autorzy chcieli wyakcentować w swojej narracji.

Przymierze jako zbawcza relacja pomiędzy Bogiem a człowiekiem ma swoje historyczne etapy, w których się ta wspólnota realizuje i konkretyzuje⁴⁶³.

Omówione zostały najważniejsze historyczne przymierza – czyli z Noem, z Abrahamem, synajskie, lewickie i z Dawidem. Każde z tych przymierzy wnosi

⁴⁶² Por. J. Bramorski, *Miłosierdzie Boże*, s. 9.

⁴⁶³ Por. T. Jelonek, *Religia Izraela*, s. 129.

coś wyjątkowego w rozumienie biblijnej idei Przymierza. Sama bowiem etymologia nie wyjaśnia specyficznego biblijnego postrzegania czym jest owo Przymierze.

Analiza opisów zawarcia poszczególnych przymierzy wykazała, iż najważniejszym elementem Przymierza jest sama wspólnota, wyrażona w tzw. formule przymierza: „Ja będę waszym Bogiem, a wy moim ludem”. Poszczególne przymierza wnoszą w pojęcie ברית przekonanie, iż zawsze inicjatorem tego układu jest Jahwe, czyli jest to zawsze Boża propozycja, a ludzki partner jest tylko odbiorcą owej propozycji. Jest to istotne dla ustawienia właściwych relacji – ברית to przymierze dwóch partnerów, ale na wzór układu wasalskiego silniejszy obiecuje swoje dary słabszemu, żądając jedynie lojalności i trwania w tej wspólnocie.

Pojęcie ברית poprzez kolejne historyczne etapy zawarcia przymierzy wciąż się ubogacało i poszerzało.

Kolejną charakterystyczną cechą Przymierza jest jego darmowość, rozumiana jako wyrażenie łaskawości i przychylności. Jeśli nawet przy poszczególnych przymierzach pojawiają się warunki, to jedynie jako sposób trwania w tym układzie. Boża propozycja wobec człowieka jest wyrażeniem jego nieodwołalnej zbawczej woli, dlatego Przymierze jest przede wszystkim trwałe, wieczne (Bóg nie odwołuje swojej decyzji zbawczej), ale też nie ogranicza się jedynie do konkretnych osób, nawet jeśli zawierane jest z jedną osobą lub narodem, to zawsze ta łaskawa postawa dotyczy potomków partnera Przymierza lub poprzez tegoż partnera innych narodów, wręcz całej ludzkości. Mówimy wówczas o uniwersalizmie Przymierza – etnicznym i chronologicznym. Ta Boża łaskawość przejawia się w Bożych obietnicach, które będą realizowane i na które zawsze będzie się można powoływać w historii zbawienia. Bóg się zobowiązuje do ich realizacji, a znak towarzyszący Przymierzowi jest najpierw dla Boga przypomnieniem o tych obietnicach, a dla człowieka, jeśli o ten znak trzeba dbać (obrzezanie i szabat), sposobem wyrażenia gotowości uczestniczenia w tych obietnicach. Dzięki historycznym etapom realizacji więzi z Bogiem, w zakres pojęcia „Przymierze” weszła też obrzędowość, czyli zewnętrzne formy potwierdzenia Przymierza. Tu na szczególną uwagę zasługuje ryt krwi, który przypomina, iż dzięki Przymierzowi Izrael żyje Bożym życiem, a na mocy tegoż Przymierza i Bożego wybrania stał się ludem Bożym, Jego szczególną własnością, wyjątkowym partnerem, gdzie można już mówić o szczególnej bliskości. Nie zmienia to jednak faktu, iż z Przymierza wynikają konkretne zobowiązania, stąd Prawo staje się nie tyle wymogiem czy warunkiem zawarcia Przymierza, ale przestrzeganie go jest

sposobem na utrzymanie tej więzi zbawczej. I wreszcie ברית poprzez przymierze synajskie zawiera myśl o pośrednictwie. To poprzez pośrednika (Mojżesza) Bóg zawiera swoje Przymierze, a nie bezpośrednio z całym ludem, natomiast strażnikami tego Przymierza mają być kapłani (przymierze lewickie) i poszczególni królowie Izraela (przymierze dawidowe). Przymierze z Pinchaszem wprowadza dodatkowo w rozumienie idei Przymierza temat gorliwości, czyli zaangażowania strony ludzkiej, jako odpowiedzi na Boże działanie. Wszystkie te elementy biblijnej idei Przymierza zostaną podjęte i uwydatnione w Nowym Przymierzu

Zrozumienie bogactwa treściowego terminu biblijnego „Przymierze” rodzi pytanie o cel zawartego układu pomiędzy Bogiem a ludzkim kontrahentem. Otóż samo Przymierze tworząc wspólnotę było przejawem Bożej łaskawości, która wyraża się w darach zbawczych Przymierza: najpierw w Bożej decyzji, w Jego wyborze partnera ujawnia się Boża miłość, ale przede wszystkim poprzez Przymierze Bóg chce obdarzyć swoim חסד (nasze tłumaczenie jako miłosierdzie nie wyczerpuje bogactwa tego daru). Poprzez חסד Bóg chce okazać stałość swojej decyzji zbawczej, bo gdy ludzki kontrahent łamie Przymierze, to właśnie dzięki Bożemu חסד może liczyć na przebaczenie i danie kolejnej szansy, ale daje przede wszystkim pewność Bożej życzliwości. To przekonanie o Bożej miłości i miłosierdziu umożliwi przyjęcie jeszcze jednego daru w ramach Bożego Przymierza – dar pokoju (שלום). Te zbawcze dary miały nieustannie być przekazywane Izraelowi w ramach zawartego Przymierza.

Dla Izraela jednak trwanie w Przymierzu i przestrzeganie Prawa było niezwykle trudne. Naród wybrany mimo starań wciąż łamał Przymierze, dlatego konieczne były pomoce: instytucjonalne i liturgiczne. Instytucjonalne przypominały narodowi kto zawarł z nim Przymierze – sam Bóg, który swą wolę wyraził poprzez Prawo, dlatego jego przestrzeganie jest właściwą postawą wobec Niego, a nie wobec przepisów jurydycznych. Potwierdza to Pwt 26,16-19: „dziś Pan Bóg twój, rozkazuje ci wykonać te prawa i nakazy. Przestrzegaj ich, wypełniaj z całego swego serca i z całej duszy. Dziś uzyskałeś od Pana oświadczenie, iż będzie dla ciebie Bogiem, o ile ty będziesz chodził Jego drogami, przestrzegał Jego praw, poleceń i nakazów oraz słuchał Jego głosu, a Pan – że ty będziesz, jak ci zapowiedział, ludem stanowiącym szczególną Jego własność, i będziesz przestrzegał Jego wszystkich poleceń. On cię wtedy wywyższy we czci, sławie i wspaniałości ponad wszystkie narody, które uczynił, abyś był ludem świętym dla Pana, Boga twego, jak powiedział”. Właśnie ta świadomość bycia ludem Bożym, a więc

wyjątkowym i wybranym przez Boga partnerem, miała motywować do jeszcze większej gorliwości, a instytucja monarchii miała zabezpieczyć właściwą pozycję jedyne Króla Jahwe nad swoim ludem. Natomiast pomoce liturgiczne przypominały wewnętrzny charakter układu z Bogiem, a zarazem konieczność jego uaktualniania, czy to zwyczajnego czy uroczystego. Codziennym podtrzymywaniem Przymierza było uczestniczenie w kulcie świątynnym, który dawał okazję do wychwalania Boga poprzez złożenie ofiary. Różnorodność ofiar wskazuje na fakt, iż Przymierze obejmuje wszystkie sfery życia prywatnego, rodzinnego i społecznego. A więź z Bogiem wyrażona poprzez ofiary dotyczy wszelkich stanów emocjonalnych człowieka (uwielbienie, prośba, przebłaganie, dziękczynienie). Podobnie święta żydowskie, które miały podtrzymać pamięć o Przymierzu poprzez powiązanie ich z wydarzeniami Exodusu i zawarcia przymierza synajskiego, ale też uaktualniać je, by nie ustało źródło Bożych darów. Natomiast uroczyste akty odnowienia Przymierza, związane z ważnymi wydarzeniami w historii narodu, miały symbolicznie ale i faktycznie odtworzyć wspólnotę z Bogiem, czasami po trudnych wydarzeniach dla Izraela.

Jednak i te pomoce nie dały rady. Mimo wszelkich starań i różnorodnych zabiegów, a nawet mimo stałości Bożych zobowiązań Izrael wciąż okazywał słabość. Stąd konieczne będzie krytyczne, ale i nowe spojrzenie na Przymierze, jakiego dokonają prorocy. Oni już dokonają oceny, ale i przedstawią nowe sposoby powrotu do zbawczej więzi z Bogiem. Pojawi się nawet zupełnie nowa myśl – Bóg nie zmieniając swojej zbawczej decyzji zmieni, a raczej odmieni ludzkiego partnera – w ten sposób Nowe Przymierze przełamie ową słabość (przyczynę dotychczasowej niewierności). Natomiast autorzy Nowego Testamentu widząc realizację tych zapowiedzi i prezentując ten nowy układ (Nowe Przymierze), już niezrywalny, w sposób naturalny dokonają oceny przymierza starotestamentalnego (Pierwszego Przymierza) – temat ten podejmie rozdział drugi niniejszej pracy.

ROZDZIAŁ DRUGI

BIBLIJNA OCENA STAREGO PRZYMIERZA

Zapoznaliśmy się już z biblijną ideą Przymierza, która jest istotna dla zrozumienia relacji Boga ze swoim ludem, ukazanej w księgach Starego Testamentu⁴⁶⁴. Prezentacja tej idei zawarta w pierwszym rozdziale pomogła w uchwyceniu poszczególnych elementów zbawczej wspólnoty Boga z Izraelem. Wspólnota ta, jako źródło zbawczych darów, w naturalny sposób podlegała ocenie. Zdawano sobie jednak sprawę, iż zbawcza wola Boga wyrażona poprzez Przymierze nie może być nieskuteczna, raczej jej poszczególne elementy są niewystarczające.

Oceny takiej dokonali już w Starym Testamencie prorocy. Widząc ciągłą niewierność ludu izraelskiego i odchodzenie od Przymierza z Bogiem zastanawiali się nad naturą tej więzi zbawczej, ale też analizowali postawę narodu wybranego. Te rozważania zwykło się określać jako prorocką teologię Przymierza, która poszczególne historyczne przymierza ujmuje jako jeden zbawczy akt ze strony Boga. Zauważają oni przede wszystkim, iż lud wybrany zagubił poczucie wyjątkowości relacji ze swoim Bogiem, począł traktować je czysto technicznie. Takie zbyt prawne rozumienie Przymierza ani nie sprzyja poprawie, ani do niej nie motywuje. Dlatego też w ramach tej teologii Przymierza prorocy chcą odświeżyć obraz Boga, który w serdeczny sposób zwrócił się ku Izraelowi, by obdarzyć go zbawczymi darami. Nawołując do nawrócenia chcą także wskazać Izraelowi sposoby powrotu do Przymierza, które przecież jest gwarancją pomyślności narodu. A zatem ocenie podlega raczej ludzki kontrahent, który nie rozumie zbawczego sensu Przymierza. Co więcej, pomoce instytucjonalne

⁴⁶⁴ Por. W. Pikor, *Dynamika „przymierza pokoju” w Księdze Ezechiela*, VV 30 (2016), s. 54.

i liturgiczne, omówione w poprzednim rozdziale, lud Przymierza zaczął traktować czysto zewnętrznie. Dlatego konieczne stało się wprowadzenie tematu Nowego Przymierza, które będzie bardzo różnie postrzegane. Poszczególni prorocy będą zwracać uwagę na inne elementy wspólnoty z Bogiem, które muszą ulec odmianie.

Temat Przymierza nie jest obcy także dla autorów Nowego Testamentu. Choć często stosują inną terminologię, to jednak opisywana przez nich rzeczywistość jest tożsama z biblijną ideą Przymierza. Oni także podejmują się oceny Starego Przymierza, jednak najczęściej czynią to przy okazji wyjaśniania na czym polega rzeczywistość Nowego Przymierza – Przymierza Chrystusowego. Oceny te jednak są od siebie różne – od pozytywnej aż po ostrą krytykę.

Najczęściej terminologia związana z Przymierzem występuje w Liście do Hebrajczyków, w pismach Łukasza i listach Pawła Apostoła. Dlatego też zapoznamy się z oceną tychże autorów jako reprezentatywnych, pominiemy natomiast pozostałych. Łukasz, Paweł i Autor Listu do Hebrajczyków znając teologiczną wizję Przymierza ukazaną przez proroków, oceniają Stare Przymierze jako jeden akt zbawczy wobec ludu izraelskiego. I tak jak prorocy oceniając je skupią się na ludzkim kontrahencie i jego zdolności do okazania wierności Przymierzowi. Prześledzimy więc ich stanowisko, zostawiając krytyczną ocenę Autora Listu do Hebrajczyków na sam koniec (rozdział trzeci), gdyż wtedy spróbujemy odnaleźć genezę tak ostrego stanowiska. Łukasz oceni Stare Przymierze bardzo pozytywnie, co wiąże się z jego koncepcją historii zbawienia, zaś Paweł będzie je oceniał niejednoznacznie, gdyż z jednej strony uzna jego aktualność, a z drugiej jednak nieskuteczność w usprawiedliwieniu.

W drugim rozdziale zaprezentuję zatem biblijną ocenę instytucji Przymierza. Ocena Starego Przymierza zostanie przedstawiona w trzech paragrafach, a każdy podzielony na dwie sekcje ukaże najpierw ocenę Przymierza Starego Testamentu, a następnie wizję Nowego Przymierza.

Paragraf pierwszy ukaże teologię Przymierza pomiędzy Bogiem a Izraelem w ujęciu proroków. Wpierw poznamy bardziej serdeczną wizję relacji pomiędzy Bogiem a swym ludem, oraz sposoby powrotu do tej wyjątkowej zbawczej więzi, by przeanalizować prorocką krytykę instytucji Przymierza. Potem zaznajomimy się z prorockimi koncepcjami Nowego Przymierza, które ma być sposobem na przezwycięzenie ciągłej niewierności Izraela.

Paragraf drugi zaprezentuje stosunek Łukasza – autora trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich, do Starego Przymierza. Jego koncepcja Przymierza, zbliżona

do wizji prorockiej, jako przejaw Bożego zbawienia zawsze jest odbierana pozytywnie, choć faktycznie jest jedynie zapowiedzią doskonałej wspólnoty z Bogiem.

W trzecim zaś paragrafie poznamy stanowisko Apostoła Pawła, który inaczej niż Łukasz przedstawia Nowe Przymierze, stąd i ocena Starego Przymierza będzie mniej pozytywna. Paweł wykaże niewystarczalność dotychczasowego układu związanego z Prawem, choć Boża zbawcza obietnica nigdy nie została odwołana.

1. Teologia Przymierza u proroków

Starotestamentalni prorocy działali w narodzie wybranym, który zawarł Przymierze z Jahwe i przez to stał się Jego ludem, a nawet Jego szczególną własnością. Skoro tak, to wszystko, nie tylko życie religijne, ale też prywatne i społeczne, miało związek z Bogiem. Stąd gdy Izraelici postępowali niezgodnie z Przymierzem, łamali wówczas jego zobowiązania poprzez usuwanie Boga z życia lub czynienie niesprawiedliwości wobec innych. Wtedy to prorocy stawali w obronie prawdziwej wiary nawołując do odnowienia szczególnej więzi z Bogiem, bo tylko On gwarantuje łaskę i szczęście⁴⁶⁵. Jednak gdy analizujemy przesłanie proroków, można zauważyć, iż szczególnie prorocy przedwygnaniowi niezmiennie rzadko wspominają o Przymierzu używając terminu ברית, posługując się jednak innymi określeniami i niewątpliwie znana im była teologia Przymierza. Być może przyczyny tej powściągliwości upatrywać należy w zniekształceniu samej idei Przymierza. Przymierze nie było już dla Izraela źródłem zbawczych darów, a jedynie przywilejem wyróżniającym Izraela od innych narodów, a także gwarancją Bożej opieki, skoro Jahwe sam zobowiązał się poprzez Przymierze dbać zawsze o swój lud, bez względu na to co robił. Być może także dlatego, że dla królestwa północnego sama idea Przymierza była mniej istotna, gdyż pamiętano o przymierzu z dynastią Dawida⁴⁶⁶.

W nauczaniu proroków Przymierze staje się pojęciem czysto teologicznym. Ujmowane jest jako przejaw tej samej zbawczej woli wobec Izraela, a poszczególne historyczne przymierza opisywane w Biblii rozumiane są jako elementy jednego Przymierza. W takim ujęciu wszystkie przymierza są stopniowym objawieniem coraz pełniejszej wspólnoty Boga ze swoim ludem, a zarazem głębszym ukazaniem wielkości Bożego miłosierdzia. Dlatego też nauczanie proroków o Przymierzu często określa się jako teologię Przymierza, gdyż w tej wizji więź Boga z Izraelem, mimo wielokrotnego jej zrywania przez lud, nigdy nie została odwołana. To przekonanie o wierności ze strony Boga sprawia, iż Izrael coraz wyraźniej uświadamia sobie, że Przymierze jest raczej

⁴⁶⁵ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 2007, s.56

⁴⁶⁶ Por. A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii. Prawo i prorocy*, Warszawa 2009, s. 163-165.

obietnicą niż dwustronną umową⁴⁶⁷. Jednak doświadczenie wygnania babilońskiego podważyło myśl o trwałości Przymierza z Bogiem, gdyż nowa, tragiczna sytuacja narodu rodziła szereg wątpliwości co do osoby Jahwe jako Boga Izraela⁴⁶⁸. Prorocy byli jednak świadomi, że wina leży po stronie narodu, a sama żywa więź człowieka z Bogiem wynikająca z Przymierza coraz częściej była sprowadzana przez Izraelitów do wymiaru czysto jurydycznego lub kultycznego. Dlatego stawiali sobie za cel nie tyle ocenianie Przymierza, co raczej ukazanie jego prawdziwego sensu.

W tej części drugiego rozdziału zapoznamy się więc z prorocką teologią Przymierza. W pierwszym paragrafie (A) przeanalizujemy stanowisko proroków wobec nieskutecznego Przymierza, choć zdają sobie oni sprawę ze słabości ludzkiego kontrahenta, a nie Bożej propozycji zbawczej. W drugim zaś (B) zostanie zaprezentowana wizja odnowionego układu z Bogiem. Biblia nazwie go Nowym Przymierzem, będzie ono jednak różnie postrzegane przez proroków.

⁴⁶⁷ Por. H. Muszyński, *Trwałość pierwszego przymierza*, AK 114 (1990), z. 2, s. 178-179.

⁴⁶⁸ Por. W. Pikor., *Dynamika „przymierza pokoju”*, s. 54.

A. Ocena Przymierza u proroków

Mówiąc o miłosnej więzi między Bogiem a Izraelem prorocy nie używali języka prawnego, by nie sugerować, iż jedynie zewnętrzne zachowanie przepisów Prawa czy liturgii wystarczy do utrzymania Przymierza. Jako wychowawcy ludu Bożego i teologowie Starego Testamentu chcą przede wszystkim wskazać na serdeczny stosunek między Jahwe a Izraelem, jako na źródło łaski zbawczej. W niniejszej sekcji przyjrzymy się prorockiej refleksji nad Przymierzem, ale nie poprzez analizę odmiennych wizji Przymierza u poszczególnych proroków⁴⁶⁹, lecz poprzez ukazanie różnych elementów relacji Izraela z Bogiem w ujęciu proroków. Prorocy bowiem prezentując swoje rozumienie Przymierza posłużą się różnymi analogiami z życia rodzinnego lub pasterskiego, mając świadomość niewierności ludu Bożego wskażą drogi powrotu do tak rozumianej wspólnoty, a zarazem krytykując postawę Izraela będą go przestrzegać przed popełnieniem kolejnych błędów i ponownym zerwaniem Przymierza, by nie odciąć się od źródeł Bożej łaskawości.

a. Prorockie rozumienie Przymierza

Prorocka wizja Przymierza, jako wyraz jednej zbawczej woli wobec Izraela sama w sobie jest już oceną układu pomiędzy Bogiem a ludem izraelskim. Dla proroków poprzez Przymierze Bóg objawił Izraelowi samego siebie i związał go ze sobą zbawczymi obietnicami. Przymierze jest więc przede wszystkim wyrazem nieodwoływalnego wyboru, dzięki któremu Izrael stał się umiłowanym ludem Bożym i szczególną własnością Jahwe. Tak wytworzona relacja między kontrahentami Przymierza jest sposobnością, by Bóg mógł obdarowywać swój lud zbawczymi darami.

Izrael, który pod Synajem stał się kontrahentem boskiego Przymierza, zbyt juretycznie pojmował tę zbawczą więź. By odwrócić to rozumienie prorocy nakłaniając lud do powrotu do Jahwe, chcieli ukazać tę więź jako coś więcej niż tylko prawny pakt pomiędzy dwoma stronami, raczej jako więź serdeczności, opieki, czy wręcz miłości.

Prorocy przeciwstawiając się zbyt prawnemu pojmowaniu Przymierza przedstawiali Jahwe jako troskliwego o swą trzodę Pasterza, a nie tylko jako surowego

⁴⁶⁹ W ten sposób prezentuje wizję Przymierza w poszczególnych księgach prorockich Wojciech Pikor w: *Koncepcja ludu Bożego. Wybranie i przymierze*, w: *Teologia Starego Testamentu. T. IV. Księgi prorockie*, (red.) M. Rosik, Wrocław 2011, s. 115-141.

prawodawcę spod Synaju. Izrael jest zatem trzodą, którą będzie pasł sam Bóg. Bóg sam będzie szukał swoich owiec i będzie miał nad nimi pieczę, będzie je doglądał i uwalniał (Ez 34,1-31; Oz 4,16; Iz 40,11; 49,9n; Za 10,3).

Prorok Ozeasz wśród licznych porównań stosowanych do Izraela używa pojęcia trzody: „a to Ja jestem Pan, Bóg twój, od ziemi egipskiej, innego Boga poza Mną nie znasz, nie ma oprócz mnie wybawcy. Ja poznałem cię na pustyni, w kraju posuchy. Kiedy ich pasłem, byli nasyceni, a serce ich uniosło się pychą i o Mnie zapomnieli” (Oz 13,4-6a). To ewidentne nawiązanie do wyprowadzenia z Egiptu i Bożej opieki podczas pobytu Izraela na pustyni wskazuje na Przymierze, w ramach którego Bóg jak pasterz pasie swoją trzodę. Dopóki Bóg troszczy się o swój lud – Izrael jest nasycony, ale gdy Izrael zapomina o Bogu i o wszystkich Jego dobrodziejstwach, wówczas zrywa Przymierze (serce uniesione pychą). Ozeasz jednak zaznacza, iż Bóg jest gotów tę sytuację zmienić, jeśli tylko Izrael usłucha posłanych proroków: „Ja jestem, Bóg twój, od ziemi egipskiej, sprawię, że jeszcze zamieszkasz w namiotach, jak było za dni spotkania. Mówiłem do proroków, mnożyłem widzenia i przez proroków głosiłem przypowieści” (Oz 12,10-11). Przedstawiony jest tu dramat odrzuconej Bożej miłości. Bóg jako Pasterz jest wierny swojej miłości, nie rezygnuje z niej, na nowo chce tą miłością obdarzyć swoją trzodę, ale wymaga zaufania, wierności i posłuszeństwa⁴⁷⁰.

Prorok Ezechiel piętnując postawę pasterzy Izraela, czyli królów i wodzów, którzy źle traktowali lud, a przez to przyczyniali się do niewierności wobec Przymierza, wzywa do powrotu rozproszonych owiec i okazania wierności Bogu. Ma jednak świadomość, że dotychczasowi pasterze okazali się złymi przewodnikami, więc Jahwe jako Pasterz sam będzie szukał owiec i będzie się o nie troszczył, sprowadzi je i będzie je pasł (34,1-16). Dokona też sądu nad poszczególnymi owcami, baranami i kozłami, aby słabsze nie stawały się łupem mocniejszych (Ez 34,17-22)⁴⁷¹. Bóg sam wyznaczył swej trzodzie idealnego Pasterza. Nowy władca będzie pochodził z rodu Dawida⁴⁷². Takie pojmowanie Przymierza miało pomóc Izraelowi w podjęciu powrotu do wspólnoty zbawczej z Bogiem.

Deutero-Izajasz także chce zachęcić do ponownego przylgnięcia narodu wybranego do Przymierza. Według niego czas kary dla Izraela już się skończył: „czas jego (mojego ludu) służby się skończył, że nieprawość jego jest odpokutowana,

⁴⁷⁰ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 104.

⁴⁷¹ Por. J. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1994, s. 246.

⁴⁷² Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 250.

bo odebrało (Jeruzalem) z ręki Pana karę w dwójnasób za wszystkie swe grzechy” (Iz 40,2). Prorok odwołuje się do analogii Pasterz–trzoda, by Izrael nie musiał bać się Jahwe, kara za odstępstwa już przecież została poniesiona. Bóg, który okazuje swoją miłość i troskę wobec ludu, chce poprzez Przymierze znów zgromadzić swój umiłowany lud: „podobnie jak pasterz pasie On swą trzodę, gromadzi [ją] swoim ramieniem, jagnięta nosi na swej piersi, owce karmiące prowadzi łagodnie” (Iz 40,11)⁴⁷³. Wobec tak ukazanej relacji, jaka wynika z Przymierza, Izrael nie może mieć wątpliwości co do Bożej miłości i miłosierdzia.

Także prorok Zachariasz posłużył się analogią Pasterz–trzoda. Bóg ze względu na Przymierze które zawarł z Izraelem, da swemu ludowi ocalenie (Za 9,11-17), będzie go osłaniał i poprowadzi jak trzodę: „ze względu na krew Przymierza zawartego z tobą [...] Pan ich Bóg, będzie pasł swój lud jak trzodę” (Za 9,16a). Według Zachariasza wróżbici wiodą Izrael – Bożą trzodę na manowce, więc lud oddalił się od Boga jak owce od pasterza (Za 10,1-2). Jednak Jahwe wejrzy na swą trzodę, dlatego rozпали się gniew Jego przeciw złym pasterzom. Bóg ocali swą trzodę i sprowadzi ją z miejsc rozproszeń (10,3-11,3)⁴⁷⁴.

Opisywanie Przymierza analogią Pasterz–trzoda ma przede wszystkim przypomnieć Izraelowi, że dzięki Przymierzowi jest on ludem samego Jahwe, jako Jego szczególna własność, o którą Bóg się troszczy i którą prowadzi, jak pasterz swą trzodę. Warto więc słuchać Pasterza i pozostać Mu wiernym. Tylko wtedy Izrael może liczyć na Jego łaskawość i zbawcze dary.

Inną, bardzo wymowną analogią opisującą relację między Bogiem a Izraelem jest obraz Jahwe jako czulego Ojca, troszczącego się o wszystko, samo zaś Przymierze określone zostało jako serdeczna, rodzinna więź Boga z Izraelem (por. Oz 11,1-4; Jr 3,4 Iz 63,7-64,11). Ojciec w ujęciu biblijnym miał tak wielki autorytet i władzę jak niemal przywódca rodu. Dlatego powinien odznaczać się odpowiedzialnością za rodzinę, ma być źródłem Bożego błogosławieństwa. Tak rozumiane ojcostwo nie było łatwe do spełnienia,

⁴⁷³ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 262.

⁴⁷⁴ Por. tamże, s. 294. Zachariasz w trudnym do interpretacji opowiadaniu alegorycznym o dwóch pasterzach (11,4-17) posługując się analogią Pasterz–trzoda wskazuje na złamanie Przymierza, co ma symbolizować złamanie laski nazwanej „Łaskawość”. Prorok bowiem jako reprezentant samego Boga ma pasć owce przeznaczone na zabicie przez handlarzy i kupców, jednak brak cierpliwości do owiec, które okazują niechęć pasterzowi staje się przyczyną zaprzestania troski o trzodę. Złamanie drugiej laski – „Zjednoczenie” to znak skutków zerwanego Przymierza, czyli rozłam Judy i Izraela. Drugi pasterz nie będzie się już troszczył o owce (naród wybrany), ale taki pasterz nie znajdzie uznania w oczach Jahwe.

więc sam Bóg stał się wzorcem idealnego Ojca: „Jesteś przecież naszym Ojcem! Zaiste, nie poznaje nas Abraham, Izrael nas nie uznaje; Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 63,16) oraz: „A jednak Panie Ty jesteś naszym Ojcem” (Iz 64,7), a nawet jedynym Ojcem: „Czyż nie mamy wszyscy jednego Ojca? (Ml 2,10). On troszczy się o swoje dzieci, żywi je, opiekuje się nimi, okazuje litość, ale też potrafi ukarać (por. Jr 31,20 Ps 103,13; Prz 3,12). Syn natomiast, czy w ogóle dzieci, powinny być posłuszne ojcu, widząc w nim gwaranta bezpieczeństwa i szczęścia, a zarazem okazać wdzięczność za jego troskę i dobroć⁴⁷⁵. Ojcowskie i synowskie uczucia wynikające z analogii Ojciec–syn, to osobowe uczucia miłości, oddania i posłuszeństwa, pochodzące z pokrewieństwa duchowego, a nie naturalnego. Synostwo Izraela względem Jahwe jest bowiem synostwem „z adopcji” dzięki Przymierzu. Jahwe wybierając naród izraelski i zawierając z nim swoje Przymierze zapoczątkował jego egzystencję jako narodu – stał się więc Ojcem Izraela, a Izrael umiłowanym, pierworodnym synem⁴⁷⁶. Skoro tak, to Izrael powinien być posłuszny i oddany swemu Ojcu – Jahwe. Tego właśnie domagali się prorocy od narodu. Bóg natomiast zawsze będzie obdarzał Izraela swą ojcowską miłością. Usynowienie Izraela wskazuje na niezmienną relację w Przymierzu, przynajmniej ze strony Boga⁴⁷⁷. Przymierze samo w sobie jako układ dwóch stron zakłada wolność, czyli możliwość jego rozwiązania, a przedstawienie wspólnoty z Bogiem poprzez analogię Ojciec–syn sprawia, że Przymierze jest nieodwołalne, nawet jeśli ów syn łamie tę relację, co żadną miarą nie upoważnia narodu wybranego do przekonania, iż Przymierze zawsze będzie źródłem Bożej łaskawości, nawet gdy lud okazuje niewierność i nieposłuszeństwo⁴⁷⁸.

Według Ozeasza miłość ojcowska towarzyszy dziecku od samego początku, jest przy nim, gdy stawia ono pierwsze kroki, podtrzymuje je i chroni, by nie upadło (11,3a), podnosi je, a ono czuje się szczęśliwe i bezpieczne (Oz 11,3b)⁴⁷⁹. Zdaniem Ozeasza zbawcze działanie Boga wobec Izraela, które ma charakter rodzicielski (ojcowski i macierzyński), ukazuje siłę miłości Boga wobec swego ludu – umiłowanego dziecka (por. Oz 11,1-11). Prorok sugeruje nawet, iż Bóg otoczył Izraela swoją miłością jeszcze w Egipcie, czyli zanim zawarł z nim Przymierze. Samo zaś Przymierze wzmacnia

⁴⁷⁵ Por. M. Szmajdziński, *Ciężar ojcostwa w Księdze Ozeasza*, w: VV 20 (2011), s. 59-60.

⁴⁷⁶ Por. J. K. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności*, s. 103.

⁴⁷⁷ Por. H. Simian-Yofre, *Il deserto degli dei. Teologia e storia nel Libro di Osea*, Bologna 1994, s.192-193.

⁴⁷⁸ Por. W. Pikor, *Koncepcja ludu Bożego. Wybranie i przymierze*, s. 121.

⁴⁷⁹ Por. J. Kozioł, *Obraz życia małżeńskiego i rodzinnego w świetle tekstów prorockich*, w: *U źródeł mądrości*, (red.) S. Haręzga, Rzeszów 1997, s. 204.

tę więź. Dzięki Przymierzu Izrael jako „Boże dziecko” może liczyć nie tylko na rodzicielskie emocje, ale przede wszystkim na egzystencjalną stabilność (dom, prawo dziedziczenia) i ojcowski autorytet – tzn. wspólnotę z Bogiem, pewność zbawienia, poczucie wspólnoty narodowej i Prawo⁴⁸⁰. Ozeasz pojmuję więc Przymierze jako miłość i dobroć Ojca, który pochyla się nad swoim dzieckiem. Miłość ta i dobroć pełna jest troskliwości, a także życzliwej pomocy, co wyraźnie widać w obrazie podnoszenia ukochanego dziecka⁴⁸¹. Okazuje się jednak, iż Izrael nie jest synem idealnym. Ozeasz wypomina narodowi wybranemu niewierność i bunt, mimo iż przecież to Jahwe wyprowadził go z Egiptu, troszczył się o niego w czasie wędrówki przez pustynię i otoczył więzami miłości (por. Oz 11,1-5). Prorok wzywa więc do powrotu do tych rodzinnych więzi i synowskiej postawy⁴⁸². Ta niewierność synowska przejawia się w postawie kapłanów, królów i książąt izraelskich oraz całego Izraela.

Analogię z życia rodzinnego wprowadza Deutero-Izajasz gdy chce zapewnić Izraela o Bożej łaskawości. Gdy zapowiada wyjście z Babilonu pociesza lud, że Bóg go nie opuści na wzór dobrej matki. A nawet jeśli w życiu rodzinnym dochodzi do zerwania więzów pomiędzy matką a dzieckiem, to Bóg, który na mocy Przymierza wszedł w miłosną relację z Izraelem, nigdy o nim nie zapomni ani nie opuści: „mówił Syjon: Pan mnie opuścił, Pan o mnie zapomniał. Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta która kocha syna swego łona? A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49,14-15). W księgach Starego Testamentu Bóg wielokrotnie zapewnia swój lud, że nie zapomni o nim, co więcej, będzie się o niego troszczył. Według Izajasza miłość Boga do Izraela jest silniejsza od miłości matki, gdyż ona jest w stanie zapomnieć o swoim dziecku, natomiast Bóg nigdy tego nie uczyni. To odwołanie do obrazu macierzyńskiej miłości (por. także Iz 46,3-4) ma uwydatnić Bożą miłość, oferowaną Izraelowi w Przymierzu – nie da się jej porównać nawet do uczuć matczynych, gdyż je przewyższa⁴⁸³. Dla proroka Przymierze wprowadza zatem relację pomiędzy Bogiem a Izraelem mocniejszą niż więzy rodzinne, niż miłość matki do swego dziecka. Nie ma tu co prawda wprost użytej analogii Ojciec–syn, jednak nawiązanie do matczynej

⁴⁸⁰ Por. P. Kot, *Ja jestem Bogiem a nie człowiekiem (Oz 11,9). Prorocka wizja doskonałej miłości Boga „ojca mającego serce matki”*, VV 23 (2013), s. 42-44. Fragment Oz 11,1-11 bywa określany jako starotestamentalna przypowieść o miłosiernym Bogu-Ojcu.

⁴⁸¹ *Poznając Biblię. Cz. 3. Wokół Biblii. Pisma mądrościowe i księgi prorockie Starego Testamentu, Dzieje Apostolskie – Listy – Apokalipsa*, (red.) P. Łabudy, Tarnów 2010, s.134.

⁴⁸² Por. M. Szmajdziński, *Ciężar ojcostwa*, s. 70.

⁴⁸³ Por. P. Kot, *Ja jestem Bogiem*, s. 47-49.

miłości jeszcze mocniej podkreśla wewnętrzny charakter związku Boga ze swoim ludem⁴⁸⁴. Do tej myśli powróci Trito-Izajasz, gdy miłosiernego i łaskawego Boga porówna do pocieszającej matki: „jak kogoś pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę; w Jerozolimie doznacie pociechy” (Iz 66,13)⁴⁸⁵.

Także u Jeremiasza Przymierze zostało ukazane w terminologii rodzinnej. Bóg bowiem wzywa: „wróćcie, synowie wiarołomni – wyrocznia Pana – bo jestem Panem waszym i przyjmę was [...] , by zaprowadzić na Syjon” (Jr 3,14). Nawiązanie do relacji rodzinnych (Ojciec–synowie) ma bowiem ułatwić Izraelowi powrót do wspólnoty z Jahwe, jak wracają dzieci do ojca. Myśl tę prorok podejmuje w kolejnych wersach: „jakże chciałbym cię zaliczyć do synów [...]. Myślałem: będziesz Mnie wzywał: Mój Ojcie! I nie odwrócisz się ode Mnie” (Jr 3,19) i znów: „powróćcie, zbuntowani synowie, uleczę wasze odstępstwa” (Jr 3,22a). Nie tylko wzywając do powrotu Bóg nazywać będzie swój lud synami, ale traktuje też tak Izraela nawet wtedy, gdy zmuszony jest go ukarać. Naród wybrany określany jest mianem umiłowanego dziecka Bożego: „Czy Efraim nie jest dla Mnie drogim synem lub wybranym dzieckiem? Ilekroć bowiem się zwracam przeciw niemu, nieustannie go wspominam. Dlatego się skłaniają ku niemu moje wnętrzności; muszę mu okazać miłosierdzie! – wyrocznia Pana” (Jr 31,20). Tak więc Izrael jest w wyjątkowej relacji do Jahwe, relacji rodzinnej, ale także na skutek wyboru. Podstawą bowiem tej miłosnej relacji jest zawarte Przymierze, stąd ta konieczność okazania miłosierdzia⁴⁸⁶.

W nauczaniu proroków można spotkać także porównanie Przymierza do małżeństwa, by mocniej wyrazić intymną wręcz relację Izraela z Jahwe. Relacja Oblubieniec–oblubienica użyta przez proroków jako analogia Przymierza, ma szczególnie podkreślić miłosną więź pomiędzy Bogiem a ludem, ale też inicjatywę tej więzi ze strony Jahwe. W starożytnych małżeństwach bowiem to mąż wybierał żonę, a ona stawała się w sposób oficjalny członkiem rodziny męża⁴⁸⁷. Prorocy ukazują Boga jako opanowanego zazdrośną miłością Oblubieńca wobec swej Oblubienicy – Izraela. Oblubieniec nie może porzucić swej oblubienicy, musi znaleźć sposób na jej niewierność,

⁴⁸⁴ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 264.

⁴⁸⁵ Zob. P. Kot, *Ja jestem Bogiem*, s. 50-54.

⁴⁸⁶ Por. tamże, s. 209.

⁴⁸⁷ Por. S. Kozioł, *Obraz życia małżeńskiego*, s. 196-197.

która jest osobistą zniewagą dla Jahwe. Podobnie jak analogia Ojciec–syn, tak i ta jest dziełem miłości i wolnego wyboru, a zatem jest przejawem Bożej łaskowości⁴⁸⁸.

Źródła analogii Oblubieniec–oblubienica szukać należy u proroka Amosa, który w pieśni żałobnej nad Izraelem (5,1-3) porównał naród do zabitej dziewczyny: „upadła, nie będzie mogła powstać Dziewica Izraela; leży na ziemi, nikt jej nie podźwignie” (Am 5,2). Słowa te inni prorocy rozwiną w relację Boga jako Oblubieńca, a Izraela jako oblubienicy⁴⁸⁹. Widać to szczególnie u Ozeasza, dla którego istotą Przymierza jest miłość Boga do Izraela, a złamanie go jest dla niego, jak i dla innych proroków, niewiernością wyrażoną w terminach cudzołóstwa lub prostytucji⁴⁹⁰. Ozeasz jako pierwszy z proroków przedstawił tę Bożą miłość w kategorii związku małżeńskiego, a samego Boga jako Oblubieńca Izraela. Dla Ozeasza historię Przymierza można postrzegać jako pełne miłości narzeczeństwo, następnie małżeństwo, które miało obdarowywać łaskami, wreszcie jego zerwanie przez niewierność oblubienicy, ale też ponowne pojednanie i powrót do więzi miłosnej⁴⁹¹. Punktem wyjścia Ozeaszowej refleksji nad stosunkiem Boga Oblubieńca do Izraela stało się jego małżeństwo z kobietą nierządną imieniem Gomer. Prorok otrzymuje nakaz nie tylko pobrania się z ową kobietą, ale pokochania tej, która go nie kocha i oddaje się nierządowi. Gomer mimo małżeństwa z Ozeaszem, nie zerwała jednak z dotychczasowym życiem i wciąż była niewierna. Ozeasz chciał ją oddalić (Oz 2,4), ale miłość do niej nie pozwala mu na ostateczne zerwanie z niewierną żoną, raczej dodaje mu sił by pomóc jej naprawić błąd. Prorok zapłacił za nią okup (Oz 3,2) i wyznaczył czas próby, który miał być początkiem nowego życia (Oz 3,3)⁴⁹². W całej tej sytuacji Ozeasz okazał się wyjątkowo cierpliwy, a przede wszystkim wierny i posłuszny Bożym nakazom. Na uwagę zasługuje gotowość ponownego przyjęcia niewiernej małżonki i pokochania jej, na wzór miłości Jahwe do synów Izraela (Oz 3,1)⁴⁹³. Te osobiste doświadczenia pozwoliły prorokowi zrozumieć, że Bóg także kocha swój lud, choć ten nie przestrzega Jego przykazań i Przymierza, oddaje się bałwochwalstwu (religijnemu nierządowi). Bóg w swojej bezgranicznej miłości szuka niewiernej oblubienicy, którą jest Izrael: „pokochaj jeszcze raz tę kobietę,

⁴⁸⁸ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 65; także Smereka, *Przymierze*, s. 51.

⁴⁸⁹ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 91.

⁴⁹⁰ Por. P.E. Dion, *Did Cultic Prostitution Fall into Oblivion during the Postexilic Era? Some Evidence from Chronicles and the Septuagint*, CBQ 43 (1981), s. 41-48.

⁴⁹¹ Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela. Cz. II*, Tarnów 2003, s. 49.

⁴⁹² Por. *Poznając Biblię*, s. 133; także: T. Brzegowy, *Prorocy Izraela. Cz. II*, s. 47.

⁴⁹³ Por. M. Szmajdziński, *Ciężar ojcostwa*, s. 69.

która innego kocha, łamiąc wiarę małżeńską. Tak miłuje Pan synów Izraela, choć się do bogów obcych zwracają” (Oz 3,1). Przymierze według Ozeasza to zaślubiny Boga z Izraelem, które dokonały się na pustyni. Nie dziwi więc fakt, iż dla tego proroka pustynia jest miejscem pierwotnej miłości, która jednak ze strony Izraela skończyła się bardzo szybko. Przymierze zostało zerwane, bo zabrakło synowskiej miłości, sprawiedliwości i wierności⁴⁹⁴. W tak ukazanej relacji Boga z Izraelem Przymierze to małżeństwo, które jest źródłem miłosierdzia i przebaczenia, choć nastąpi dopiero po karze: „lecz potem się nawrócą synowie Izraela i będą szukać Pana Boga swego i króla swego, Dawida; z drżeniem pospieszą do Pana, do Jego dóbr u kresu dni” (Oz 3,5). Miłość Boża, która była u źródeł wyboru Izraela, przewyższa i zwycięża jego odstępstwa. Zdrada narodu wybranego uprawniała Jahwe do opuszczenia go, jednak grzech narodu i kara za niego ustępują miejsca Bożej miłości⁴⁹⁵. I tak jak Ozeasz, z godnym podziwu uporem starał się odzyskać niewierną małżonkę i obdarzyć ją przebaczeniem (707), tak sam Jahwe wciąż jest gotowy obdarzyć Izrael swoją miłością miłosierną⁴⁹⁶. Ta wyjątkowa miłość leży u podstaw Bożego pragnienia – Jahwe chce odzyskać Izraela: „Dlatego chcę ją przynęcić, na pustynię ją wyprowadzić i tam mówić do jej serca. [...] I odpowie mi tam jak za dni swej młodości, gdy wychodziła z ziemi egipskiej” (Oz 2,16-17)⁴⁹⁷. Ta wyjątkowa Boża miłość jest utożsamiana z Bożą wiernością, gdyż Bóg nie zapomina o swej miłości do Izraela–niewiernej oblubienicy, która stała się nierządnicą – tak nazwie naród wybrany prorok Jeremiasz. I nawet gdy musi ją ukarać, czuje żal i chce okazać miłosierdzie: „Ilekróć bowiem się zwracam przeciw niemu nieustannie go wspominam. Dlatego się poruszają wnętrzności moje dla niego; Muszę mu okazać miłosierdzie!” (Jr 31,20)⁴⁹⁸.

Jeremiasz w poemacie o niewierności narodu (Jr 3,1 – 4,1) porównuje Izrael do kobiety, która opuściła swego oblubieńca (czyli Boga), a zwróciła się ku kochankom (baalom)⁴⁹⁹. U tego autora charakterystycznym elementem metaforyki małżeńskiej jest beżenność proroka. Jeremiasz bowiem jako jedyny otrzymał od Boga taki nakaz (Jr 16). Miał on powstrzymać się od małżeństwa w ogóle, a nie od jakiegoś konkretnego związku. Nakaz ten jest wyjątkowy biorąc pod uwagę fakt, iż w Starym Testamencie małżeństwo

⁴⁹⁴ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 103.

⁴⁹⁵ Por. *Poznając Biblię*, s. 134; także: T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 103-104.

⁴⁹⁶ Por. M. Szmajdziński, *Ciężar ojcostwa*, s. 69.

⁴⁹⁷ Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela. Cz. II*, s. 49.

⁴⁹⁸ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 113.

⁴⁹⁹ Por. P. Włodyga, *Oblubieniec i Oblubienica, metaforyka małżeńska Jeremiasza*, Kraków 2003, s. 54.

jest nie tylko czymś naturalnym, ale wręcz koniecznym, by przedłużyć swój ród, a potomstwo było znakiem Bożego błogosławieństwa⁵⁰⁰. Skoro Przymierze z Bogiem zostało przedstawione jako związek małżeński, to bezżenstwo proroka Jeremiasza należy postrzegać jako znak prorocki dla Izraela. Naród wybrany zerwał małżeństwo, przez co naraża się na nieszczęścia i kary za okazaną niewierność⁵⁰¹. Ale porównanie Przymierza do małżeństwa ukazuje możliwość powrotu do prawdziwej wspólnoty z Bogiem, gdyż bezżenność Jeremiasza zostanie zastąpiona nowymi zaślubinami z Bogiem w ramach odnowionego Przymierza. Bezżenność Jeremiasza ma bowiem odnosić się do tych, co zerwali Przymierze, a w konsekwencji zostaną odrzuceni. Zás poemat o niewierności narodu ma być wezwaniem do ponownej więzi Izraela z Bogiem. Naród wybrany (tu określony jako Izrael-Odstępca i Niegodziwa siostra-Juda) na wzór niewiernej żony, która choć otrzymała list rozwodowy to ma prawo powrotu po uznaniu swej niewierności, może liczyć na Boże $\gamma\delta\pi$, które jest przecież istotnym darem Przymierza, a przez to może powrócić do Boga: „nie okażę wam oblicza surowego, bo miłosierny jestem – wyrocznia Pana – nie będę pałał gniewem na wieki. Tylko uznaj swoją winę, że zbuntowałaś się przeciw Panu, Bogu swemu [...] a głosu mojego nie słuchałaś” (Jr 3,12b-13). Bóg więc jest kochającym mężem, który nie tylko jest gotów wybaczyć niewiernej małżonce, ale na nowo związać się z nią i otoczyć troską⁵⁰².

Do idei Oblubienicy nawiąże także prorok Ezechiel w symbolicznej historii Izraela (16,1-63). Izrael przedstawiony jako Boża Oblubienica stała się wiarołomna, choć Bóg najpierw ją wybrał i związał się z nią Przymierzem: „związałem się z tobą przysięgą i wszedłem z tobą w przymierze – wyrocznia Pana Boga – stałaś się moją. Obmyłem cię wodą, otarłem z ciebie krew i namaściłem olejkami...” (Ez 16,8c-9). Bóg obdarzył Izraela wszelkimi darami w ramach zawartego Przymierza, co symbolizują ofiarowane oblubienicy klejnoty i ozdoby. Jednak mimo okazanej łaskawości Izrael odwrócił się od Jahwe: „ale zaufałaś swojej piękności i wyzyskałaś swoją sławę na to, by uprawiać nierząd. Oddawałaś się każdemu, kto obok ciebie przechodził” (Ez 16,15). Dary od Oblubieńca posłużyły do zdrady, tak Izrael zbawcze dary Przymierza obrócił w grzech. Taka postawa narodu wybranego musi spotkać się z karą. Zawierane sojusze z obcymi państwami, ukazane tu jako nierząd z sąsiadami, daje prawo Ezechielowi,

⁵⁰⁰ Por. S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1997, s. 203.

⁵⁰¹ Por. R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, Warszawa 2004, s. 69.

⁵⁰² Por. tamże, s. 70.

by Izrael nazwać Nierządnicą (por. Ez 16,25). Wspomniany w tej symbolicznej historii wyrzut wobec Izraela jest przejmujący: „nie pamiętałaś o dniach młodości swojej” (Ez 16,43a). Rzeczywiście, naród wybrany nie przejmował się Przymierzem, nie pamiętał Bożej łaskawości okazanej podczas wyjścia z egipskiej niewoli, nie pamiętał czasu pobytu na pustyni, gdzie Bóg okazywał swoją wyjątkową troskę: „postąpię z tobą tak, jak ty postępowałaś, ty, która zламаłaś przysięgę i zerwałaś Przymierze” (Ez 16,59). Ale Jahwe nie cofa swojej miłości wobec niewiernej oblubienicy, zapowiada nowa więź: „Ja jednak wspomnę o przymierzu, które z tobą zawarłem za dni twojej młodości, i ustanowię z tobą przymierze wieczne” (w.60) oraz „odnowię bowiem moje przymierze z tobą, i poznasz, że Ja jestem Pan [...] gdy ci przebaczę wszystko co uczyniłaś” (Ez 16,62-63). Ezechiel ukazuje więc niezwykłą miłość Jahwe do swego ludu, ale też niewdzięczność Izraela, który oddał się bałwochwalstwu. Ta wiarołomność, czyli zerwanie Przymierza, zostanie ukarana, jednak Bóg wierny swemu Przymierzowi wybaczy narodowi wszystkie występki⁵⁰³.

Konkludując, ukazanie Przymierza jako małżeństwa miało w członkach narodu wybranego wzbudzić tęsknotę za Bogiem, za miłosną z Nim relacją, ale też dać nadzieję na odzyskanie tej wyjątkowej więzi, bo opartej na Bożej miłości i wierności.

b. Drogi powrotu do Boga poprzez Przymierze

Prorocy poprzez ukazanie Przymierza w bardziej osobowych relacjach (Ojciec–syn, Oblubieniec–oblubienica, Pasterz–trzoda) chcieli uwrażliwić synów Izraela na fakt, że odejście od Przymierza to nie tylko złamanie Prawa, lecz odrzucenie Bożej miłości, która zadecydowała o wyborze Izraela na szczególną własność Boga⁵⁰⁴.

Skoro zewnętrzne (liturgiczne i instytucjonalne) sposoby podtrzymania czy odnawiania Przymierza nie przynosiły pożądanego skutku, trzeba było szukać innych dróg powrotu do Boga. Myśl o możliwości odnowienia przyjaźni z Bogiem, wynikającej z Przymierza, opierała się na Bożej wierności i łaskawości⁵⁰⁵. Prorocy wszystkie swe wysiłki skupili więc na głoszeniu konieczności wewnętrznego nawrócenia i potrzeby odpowiedzi na Bożą miłość.

⁵⁰³ T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 246.

⁵⁰⁴ Por. J. Homerski, *Nawrócenie i pojednanie w nauczaniu proroków Starego Testamentu*, w: *U źródeł Mądrości*, (red.) S. Haręzga, Rzeszów 1997, s. 176.

⁵⁰⁵ Por. L. Stachowiak, *Odpuszczenie grzechów w pismach prorockich*, w: *Biblia księgą życia ludu Bożego*, (red.) S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, s. 62.

Według proroków odnowienie Przymierza, a więc pojednanie z Bogiem, zależy tylko od Niego, jednak byli oni przekonani, iż Izraelici mają ze swej strony zrobić wszystko, by do Niego powrócić⁵⁰⁶. Jednym ze sposobów powrotu do Boga jest szukanie Go. Hebrajski termin שׁרר (darasz), który oznacza „szukać, badać, rozpytywać się, prosić, pytać, radzić się, zwracać się, troszczyć się”⁵⁰⁷, spotykamy u proroków po raz pierwszy w Księdze Amosa: „szukajcie Mnie, a żyć będziecie” (דִּרְשׁוּנִי וְחַיִּי – *dirszuni wicheju* – Am 5,4b)⁵⁰⁸. Może on mieć różne znaczenia, np. „uczęszczać do miejsc kultu” (Pwt 4,29; 12,5; Jr 29,13; 30,14), „radzić się Boga w sanktuariach lub za pośrednictwem wybranych osób” (proroków bądź charyzmatyków - Rdz 25,22; 1Krl 14,1-6. 12-13. 17-18; 2Krl 8,7-15; Jr 25,22-29) lub „wypełniać przykazania Boże z miłością” (Pwt 4,29; Jr 29,13). Wezwanie Amosa podejmują inni prorocy. Ozeasz woła: „to czas szukania Pana, aż przyjdzie i ześle wam sprawiedliwość” (Oz 10,12), a także: „aż zaczną pokutować i szukać mego oblicza i w swym nieszczęściu będą za Mną tęsknić” (por. Oz 5,15). Sofoniasz natomiast wzywa lud Przymierza: „szukajcie Pana, wszyscy pokorni ziemi, którzy pełnicie Jego nakazy; szukajcie sprawiedliwości, szukajcie pokory, może się ukryjecie w dzień gniewu Pańskiego” (So 2,3).

Według starotestamentalnych proroków, szczególnie Amosa, szukać Jahwe to uczęszczać do miejsc kultu. Kult bowiem jest nie tylko zewnętrznym sposobem trwania w Przymierzu, lecz daje sposobność, by serdecznie i szczerze uznać zwierzchnictwo Boga i zadeklarować chodzenie Jego drogami. Takie rozumienie wyrażenia שׁרר sugeruje zakaz: „nie szukajcie zaś Betel i do Gilgal nie chodźcie! I Beer-Szeby nie odwiedzajcie!” (Am 5,5). Jednak nie chodzi tu jedynie o zakaz pielgrzymowania do heretyckich sanktuariów Beer-Szeby, Betel, Dan i Gilgal, ale jak sugeruje kontekst, prorok wskazuje przede wszystkim na konieczność pielgrzymowania do Jerozolimy, gdzie sprawowany jest prawdziwy kult i gdzie należy szukać rady u Boga. Wspomniany wcześniej werset wkomponowany jest pomiędzy dwukrotnym wezwaniem: „szukajcie Mnie, a żyć będziecie” (דִּרְשׁוּנִי וְחַיִּי – *dirszuni wicheju* Am 5,4) i „szukajcie Pana, a żyć będziecie” (דִּרְשׁוּ אֶת יְהוָה וְחַיִּי – *dirszu et Jhwh wicheju* Am 5,6)⁵⁰⁹. Jednak szukanie Jahwe nie dokonuje się wyłącznie poprzez składanie ofiar i świętowanie,

⁵⁰⁶ Por. J. Homerski, *Nawrócenie i pojednanie*, s. 186.

⁵⁰⁷ Briks, s. 89.

⁵⁰⁸ Por. C. Crocetti, „*Cercate me e vivrete*”. *La ricerca di Dio in Amos*, w: *Querere Deum*, Brescia 1980, s. 89.

⁵⁰⁹ Zob. A. Neher, *Amos. Contribution a l'étude du prophetisme*, Paris 2000, s. 86-95.

ale przez sprawiedliwe i prawe czyny: „nienawidzę, brzydzę się waszymi świętami [...] na ofiary biesiadne z tucznych wołów nie chcę patrzeć. Idź precz ode Mnie ze zgiełkiem pieśni twoich dźwięku twoich harf nie chcę słyszeć. Niech sprawiedliwość wystąpi jak woda z brzegów i prawość jak potok nie wysychający wyleje” (Am 5,21-27)⁵¹⁰. Dlatego prorocy wyraźnie przypominali, że religia Izraela nie polega na pielgrzymkach, zgromadzeniach w sanktuariach, czy ciągle ponawianych ofiarach ze zwierząt, zboża i oliwy, ale na szukaniu Boga, czyli wypełnianiu Jego woli, czynieniu dobra i unikaniu zła⁵¹¹. Szukanie Boga to nic innego jak ogólna postawa, którą człowiek przyjmuje wobec Boga. Przedmiotem poszukiwań jest sam Bóg, który zachęca do nawrócenia, gdyż jest to gwarancja życia dla Izraela. Wezwanie z Am 5,4b jest zapożyczeniem z tradycji kapłańskiej⁵¹². Kapłan nawoływał Izraelitów do powrotu przed Boże oblicze, aby otrzymali dar życia. Życie to jest tożsame z przetrwaniem Izraela, które jest możliwe, jeśli lud zachowa Przymierze z Bogiem. Wierność Przymierzu w tym przypadku wiąże się z przestrzeganiem zasad sprawiedliwości społecznej wobec słabszych i bezbronnych⁵¹³. Szukanie Boga staje się więc, zdaniem proroków, obowiązkiem i koniecznością, gdyż postępowanie według zaleceń Boga umożliwi Izraelowi powrót do Przymierza i uniknąć zagrożenia. Wobec tego „szukanie Boga” staje się istotnym warunkiem dla zachowania życia. Nie chodzi tu tylko o życie religijne, ale o życie w ogóle. Przecież Bóg jest jedynym źródłem życia. Amos z naciskiem mówi, iż z pewnością Izrael znajdzie słuszną drogę, jeśli będzie szukał Boga, Jego samego, a nie korzyści, które przez Niego chciałby sobie zapewnić. Tak więc prawdziwa religijność jest „szukaniem Boga” dla Niego samego. Stąd Amos podaje zasady i normy postępowania, których ścisłe przestrzeganie może to życie zapewnić. By otrzymać Boże przebaczenie nie wystarczy już sama zewnętrzna realizacja moralnych powinności i społecznych reform. Nie chodzi też o czysto intelektualne rozważania. Chodzi raczej o postawę egzystencjalną. Boga szuka się w przemianie życia, wypełnianiu nakazów moralnych, czynieniu dobra i pełnieniu sprawiedliwości, gdyż „szukanie Boga” zawsze

⁵¹⁰ Por. H. Pelc, *Wezwanie do metanoi w mowach Piotra według Dziejów Apostolskich*, Kraków 2004, s. 25.

⁵¹¹ Por. Brzegowy, *Prorocy Izraela. Cz. II*, s. 11-12.

⁵¹² Por. J. Homerski, *Poszukiwanie Boga w rozumieniu proroków Starego Testamentu*, RTK 32 (1985), 1, s. 117-131.

⁵¹³ Por. G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, Lublin 1996 s. 168.

idzie w parze z wypełnianiem Jego woli. I faktycznie szukanie Boga jest szukaniem dobra (Am 5,4-6.14-15)⁵¹⁴.

Podobne spojrzenie znajdujemy u proroka Ozeasza, według którego naród izraelski sprzeniewierzył się Przymierzowi z Bogiem poprzez złe postępowanie (odrzućcie dobra): „wiele ołtarzy Efraim zbudował, ale służą mu jedynie do grzechu. Wypisałem im moje liczne prawa, lecz je przyjęli jako coś obcego. Lubią ofiary krwawe i chętnie je składają, lubią też mięso, które wówczas jedzą, lecz Pan nie ma w tym upodobania. Wspominam wtedy ich przewinienia i karzę ich za ich grzechy” (Oz 8,11-13). Dla proroka to, co czyni Izrael, jest nie do przyjęcia. Kult, który miał ułatwiać trwanie w Przymierzowi, teraz staje się źródłem grzechu. Boże Prawo związane z Przymierzem lud traktuje jako więzy narzucone z zewnątrz, więc nie jako przejaw zbawczej woli Jahwe, która pobudza do czynienia dobra, ale coś, co krępuje i zniewala. Nawet składanie ofiar, zamiast zachęcić do postawy wdzięczności wobec Boga, staje się czysto zewnętrzną czynnością. Tego Bóg nie akceptuje i taka postawa musi spotkać się z karą⁵¹⁵. Według Ozeasza jedynie zachowaniem Bożych przykazań jest sposobem uzyskania dobra, które zbawia i daje życie. To ma być odpowiedź Izraela na zbawcze działanie Boga. A zatem „szukanie Boga” jest umiłowaniem i czynieniem dobra⁵¹⁶. Podobnie widzi to Amos. Zachęta „szukajcie mnie, a żyć będziecie” (Am 5,4) przechodzi w wezwanie: „szukajcie dobra a nie zła, abyście żyli (Am 5,14). Czyli Bóg naprawdę będzie z narodem, jeśli ten będzie szukał dobra a nie zła. Nie chodzi tu tylko o zewnętrzne zachowanie przykazań i przepisów Prawa, ale zespolenie go z wewnętrznym umiłowaniem Prawa. „Szukanie Boga” dla Amosa jest wypełnieniem מִשְׁפָּט i צְדָקָה (Am 5,7.24; 6,12). Przymierze bowiem nie tylko regulowało relacje pomiędzy Bogiem a Izraelem, ale także pomiędzy samymi Izraelitami. Stąd sprawiedliwość społeczna, która według proroka nie jest zachowywana, w istocie jest przejawem sprawiedliwości samego Jahwe⁵¹⁷.

Wezwanie do „szukania Jahwe”, które zamieszcza Ozeasz ma podobny wydźwięk: „Posiejcie sobie sprawiedliwość (צְדָקָה – *cedaqa*), zbierajcie owoce miłosierdzia (חֶסֶד – *chesed*), rozorźcie wasz ugór! Bo czas szukać Jahwe (לְדַרוֹשׁ אֶת יְהוָה – *lidrosz et Jhwh*), aż przyjdzie nauczyć was sprawiedliwości (Oz 10,12). Obraz nowego życia, przedstawiony przez szereg czynności rolniczych, jest u Ozeasza zachętą

⁵¹⁴ Por. G. Witaszek, *Amos*, s. 168-169.

⁵¹⁵ Por. J. Synowiec, *Prorocy Izraela*, s. 118.

⁵¹⁶ Por. G. Witaszek, *Amos*, s. 170.

⁵¹⁷ Por. tamże, s. 171.

do głębokiego przeorania serc, skruchy i odnowionego oddania się Bogu. Takie „szukanie Jahwe” jest zarazem gwarancją Jego znalezienia. Prorok jednak wyraźnie zaznacza, że zbawienie nie jest tylko efektem aktywności narodu, lecz przede wszystkim skutkiem Bożej łaskawości, bo to sam Jahwe nauczy lud swojej sprawiedliwości⁵¹⁸. Bóg czeka na odpowiedź Izraela: „... aż zaczną pokutować i szukać mego oblicza i w swym nieszczęściu za Mną tęsknić” (Oz 5,15). Tekst hebrajski używając tu czasownika בקש (*baqasz* – szukać, prosić⁵¹⁹) wskazuje na szukanie Boga na modlitwie, adoracji, a przede wszystkim uciekanie się do Niego, aby otrzymać pouczenie i rozstrzygnięcie prawne. Szukać Jahwe to także czynić dobrze, a nie źle swojemu bliźniemu. Więcej – trzeba to czynić z miłością⁵²⁰. Natomiast prorok Sofoniasz właśnie w szukaniu Boga, Jego sprawiedliwości, pokory i wypełnianiu Bożych nakazów widzi ratunek przed gniewem Jahwe: „zbierzcie się! Zgromadźcie się! – narodzie bez wstydu – zanim pojawi się wyrok, a dzień uleci jak plewa; zanim przyjdzie na was zapalczywość gniewu Pańskiego, zanim przyjdzie na was dzień gniewu Pańskiego. Szukajcie Pana (בקשו את יהוה – *baqqueszu et Jhwh*) , wszyscy pokorni ziemi, którzy wypełniacie Jego nakazy (משפט – *miszpat*) ; szukajcie sprawiedliwości (בקשו צדק – *baqqueszu cedeq*) , szukajcie pokory (בקשו ענוה – *baqqueszu anawah*) , może się ukryjecie w dzień gniewu Pańskiego” (So 2,1-3)⁵²¹.

Skoro naród wybrany ma „szukać Jahwe” i radzić się Go, by powrócić do Przymierza, to nie ma innego sposobu jak przestrzeganie Prawa, jako wyrazu Jego woli. Przestrzeganie Prawa utożsamiane jest ze sprawiedliwością, co zostało omówione w poprzednim rozdziale⁵²². Rozumie to prorok Amos, który wytyka wyzysk, ucisk ubogich i sprzedawanie w niewolę⁵²³, a zarazem przez którego Bóg wzywa swój lud do poszanowania sprawiedliwości: „Prawo (משפט) obracają w piołun, a sprawiedliwość (צדקה) depczą po ziemi” (Am 5,7) i „szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli. Wtedy Pan, Bóg Zastępów, będzie z wami, tak jak to mówicie. Miejcie w nienawiści zło, a miłujcie dobro! Wymierzajcie w bramie sprawiedliwość! (משפט)” (Am 5,14-15a)⁵²⁴. Dla Amosa

⁵¹⁸ Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela. Cz. II*, s. 61.

⁵¹⁹ Briks, s. 64.

⁵²⁰ Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela. Cz. II*, s. 28.

⁵²¹ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 157.

⁵²² Por. A. Descamps, *Sprawiedliwość*, w: STB, s. 897-906.

⁵²³ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 93.

⁵²⁴ Por. S. Holm-Nielsen, *Die Sozialkritik der Propheten*, w: *Denkender Glaube* (Fs. C.H. Ratschow), Berlin – New York 1976, s. 20.

משפט jest równoznaczne ze stosowaniem wszystkich przepisów Prawa, ale to przestrzeganie zasad sprawiedliwości musi być połączone z postawą wzajemnej życzliwości na wzór samego Boga⁵²⁵. Lud Boży, który chce powrócić do miłosnej relacji z Bogiem powinien sam zachowywać Prawo przez okazywanie sobie nawzajem sprawiedliwości, przynajmniej tej zwyczajnej, jeśli nie na wzór Jahwe. Owa sprawiedliwość ma być wymierzana „w bramach” czyli sądy mają być miejscem, gdzie ubodzy, wdowy i sieroty powinni otrzymać ochronę i pomoc. Jednak nie chodzi tu jedynie o zewnętrzny wymiar przestrzegania sprawiedliwości (Prawa), ale o faktyczne przejęcie się Bożą wolą, która się poprzez przepisy Prawa objawia. Tylko wtedy Izrael pokaże, że jest gotowy powrócić do Boga i Jego Przymierza, gdy szczerze będzie szukał dobra, a unikał zła⁵²⁶.

W podobnym duchu wypowiada się Proto-Izajasz. Piętnuje on ucisk ubogich, zbytek i wystawne życie, bo to one ściągnęły Boże kary na lud. Jeśli Izrael odrzuci takie postępowanie i powróci do przestrzegania Prawa, to wówczas będzie mógł wrócić do Przymierza – do relacji z Bogiem, jako źródła Jego łaskawości. Trzeba jednak zaznaczyć, iż zapowiedź ta dotyczy ocalenia jedynie „reszty” Izraela, a nie całego narodu⁵²⁷.

Podobnie Sofoniasz – szczególnie potępia on niesprawiedliwość społeczną, a według niego ratunkiem, czyli skutecznym powrotem do Boga będzie oprócz „szukania Jahwe” właśnie przestrzeganie Prawa, jako zrealizowanie owego szukania. Stąd konieczne jest staranie się o sprawiedliwość: „Zbierzcie się! Zgromadźcie się! [...] szukajcie Pana, wszyscy pokorni ziemi (כל ענוי הארץ), którzy wypełniacie Jego nakazy (משפט); szukajcie sprawiedliwości (צדקה), szukajcie pokory (ענוה) ...” (So 2,1.3). Poczesne miejsce będą mieć w tej wspólnotcie ubodzy i pokorni – ענוים⁵²⁸.

Powrót do prawdziwej więzi z Bogiem według proroka Micheasza także ma dokonać się dzięki zachowywaniu sprawiedliwości społecznej⁵²⁹. Skoro poprzez Przymierze Bóg obdarowuje lud swoimi zbawczymi darami, to Izrael jest zobowiązany do wzajemności wobec Boga, ale także pośród siebie poprzez okazywanie sprawiedliwości. Prawo wyraźnie wskazuje jak ma się wyrazić wzajemność wobec Bożej

⁵²⁵ Por. J.L. Mays, *Justice: Perspectives from the Prophetic Tradition*, Interpr 37 (1983), s. 5-7; także: L. Stachowiak, *Prorocy. Słudzy Słowa*, Katowice 1980, s. 223.

⁵²⁶ Por. G. Witaszek, *Amos*, s. 172-174.

⁵²⁷ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 145.

⁵²⁸ Por. tamże, s. 158-159.

⁵²⁹ Zob. G. Witaszek, *Prorocy Amos i Micheasz wobec niesprawiedliwości społecznej*, Tuchów 1992, s. 115-159.

miłości. Prorok staje w obronie uciśnionych i słabych, wobec tego ani Świątynia ani nawet zawarte Przymierze nie ochronią ludu, jeśli się nie nawróci⁵³⁰.

Kolejnym sposobem powrotu Izraela do Boga i zbawczej więzi z Nim w ramach Przymierza jest prawdziwe nawrócenie. Szukanie Jahwe, a w konsekwencji przestrzeganie Prawa nic nie znaczy, jeśli lud Przymierza nie podejmie wysiłku autentycznego nawrócenia. Odnowienie Przymierza jest więc możliwe tylko wtedy, gdy Izrael zmieni swoje nastawienie. Czytamy u Izajasza: „albowiem tak mówi Pan Bóg, Święty Izraela: w nawróceniu i spokoju jest wasze ocalenie, w ciszy i ufności jest wasza siła. Ale wyście tego nie chcieli” (Iz 30,15). Występujący tu rzeczownik שׁוּבָה (*szuwah* - *nawrócenie*) pochodzi od czasownika שׁוּב (*szuw*), który można przetłumaczyć jako „obrócić się, zwrócić się, nawrócić się, wrócić, powrócić, odwrócić się, odmienić się, powracać, zawracać siebie, zawrócić z drogi albo zmienić drogę”⁵³¹. A zatem chodzi o zmianę kierunku drogi w kategoriach przestrzennych, łatwo więc zauważalną, bo zewnętrzną. Jednak w sensie teologicznym nawrócenie byłoby zmianą nie tyle kierunku drogi, co zmianą postępowania, wobec tego oznaczałoby powrót do Jahwe. Powrót ten ma wymiar religijny, wewnętrzny i wyraża ideę odwrócenia się od złej drogi, a także wejście na drogę dobrą, czyli Bożą⁵³².

Sam termin שׁוּב nie precyzuje jak ma dokonać się nawrócenie czyli powrót do Jahwe. Można jednak poprzez analizę kontekstu wspomnianego terminu ustalić od czego ma się człowiek odwrócić, a ku czemu zwrócić⁵³³. Otóż wspomnieć należy przede wszystkim, iż zawsze czasownik שׁוּב oznacza relację osobową między Bogiem a człowiekiem. Człowiek odchodząc od Jahwe niszczy więź, która ich łączyła, a wracając do Jahwe, tę więź odnawia, wręcz wzmacnia. W sposób wyjątkowy ukazuje ową rzeczywistość prorok Jeremiasz w obrazie powrotu syna wiarołomnego (Jr 3,14.19.22), na którego czeka Bóg–Ojciec. Nieco inaczej osobową relację Boga i człowieka przedstawia Ozeasz porównując ją do miłości małżeńskiej (co zostało dokładniej omówione w poprzedniej części). Według niego odejście od Boga jest zdradą podobną do zdrady małżeńskiej, a powrót do Jahwe jest możliwy jedynie dzięki Jego przebaczącej miłości. Zastosowane tu obrazy Ojciec–syn i Oblubieniec–oblubienica

⁵³⁰ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 152-153.

⁵³¹ Por. J. Nagórny, *Nawrócenie w ujęciu proroków*, RTK 28 (1981), z. 3, s. 6; także: M. Gołębiowski, *Pokuta w Starym Testamencie*, AK 411 (1977), z.1, s. 8.

⁵³² Por. J. Szlaga, *Pokuta, nawrócenie i pojednanie według Pisma Świętego*, w: MPWB, Lublin 1983, s. 26.

⁵³³ Por. Z. Małecki, *Wezwanie do szukania Jahwe (Iz 55,6-11)*, w: *Pan moim światłem. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jerzego Chmiela*, Warszawa 2000, s. 236.

wprost odnoszą się do rzeczywistości Przymierza, co zostało już wcześniej wykazane. Nie ulega więc wątpliwości, iż powrót do Jahwe jaki dokonuje się poprzez nawrócenie (שובה) jest przede wszystkim przejawem wierności Przymierzu⁵³⁴. Potwierdza to zauważalny w Starym Testamencie schemat nawrócenia opracowany przez Deuteronomistę. Otóż, gdy lud izraelski odchodzi od Przymierza, wówczas naraża się na Boże kary, które faktycznie go dosięgają. Następnie Izrael widząc w Bogu ratunek przed nieszczęściem wraca do Przymierza, by odtworzyć zbawczą relację, która gwarantuje ludowi pomyślność (por. 1Krl 21; 1Krl 8,22-53)⁵³⁵. A zatem teksty starotestamentalne ukazując powrót do Boga jako powrót do wierności Przymierzu, będą nie tylko wskazywać na potrzebę nawrócenia, ale także otworzą na rzeczywistość Nowego Przymierza (por. Iz 54,3.10; 15-21; Jr 31,31-34; 32,37-41; Ez 34,25-31; 36,16-32; 37,23-28)⁵³⁶.

Hebrajski termin שׁוּב wskazuje zatem na wewnętrzny charakter powrotu do Boga i Jego Przymierza. Bo przecież w nawróceniu nie chodzi jedynie o zewnętrzne przestrzeganie zobowiązań Przymierza, ale o odtworzenie miłosnej relacji, która z niego wynika. W Septuagincie termin שׁוּב jest tłumaczony przez zwrot επιστρέφω (*epistrefo*), co można tłumaczyć jako „zawracać, nawracać, obracać, powracać i wracać”⁵³⁷. Użycie terminu επιστρέφω jest więc dosłownym oddaniem hebrajskiego wyrazu bez wnikięcia w wewnętrzną przemianę grzesznika⁵³⁸. Na wewnętrzny charakter nawrócenia wskazywać będzie termin μετανοεω (*metanoeo*) lub μετανοια (*metanoia*), gdyż zazwyczaj tłumaczy on hebrajski wyraz נָחַם (*nacham*) który oznacza: „współczuć, żałować, litować się, pocieszać”⁵³⁹. Podmiotem tej czynności wewnętrznej może być Bóg i człowiek. Jednak gdy człowiek żałuje, wówczas żal jest jednym z elementów przemiany, jaką jest nawrócenie⁵⁴⁰.

Według proroka Amosa Izraelici nie mogą już dalej odkładać nawrócenia, gdyż Lud Boży nie może żyć w oddaleniu od Boga, który gwarantuje jego egzystencję⁵⁴¹. Bóg jest cierpliwy i miłosierny, więc daje grzesznikowi czas na zmianę postępowania.

⁵³⁴ Por. H. Pelc, *Wezwanie do metanoi*, s. 20-21.

⁵³⁵ Por. J. Chmiel, *Biblijne podstawy pokuty*, RBL 35 (1982), s. 404.

⁵³⁶ Por. J. Nagórny, *Nawrócenie*, s. 10-18.

⁵³⁷ R. Popowski, *ἐπιστρέφω* (nr 1996), WSGPNT, s. 226.

⁵³⁸ Por. J. Chmiel, *Biblijne podstawy pokuty*, s. 403.

⁵³⁹ Briks, s. 226.

⁵⁴⁰ Por. H. Pelc, *Wezwanie do metanoi*, s. 35-36.

⁵⁴¹ Por. G. Witaszek, *Amos*, s. 216-217.

Zsyłane nieszczęścia są raczej skierowaniem grzesznego Izraela na właściwą drogę albo próbą tych, których Bóg kocha: „to Ja sprowadziłem na was klęskę głodu we wszystkich waszych miastach i brak chleba we wszystkich waszych wioskach, ale do Mnie nie powróciliście” (por. Am 4,6-11)⁵⁴². Gdy grzesznik się nawróci wówczas Bóg zmieni swój zamiar, okazując miłosierdzie i przebaczenie: „mieście w nienawiści zło, a miłujcie dobro! Wymierzajcie w bramie sprawiedliwość! Może ulituje się Pan, Bóg Zastępów nad Resztą pokolenia Józefa” (Am 5,15). Jeśli Izrael porzuci nieprawość Bóg okaże swoje dobrodziejstwa⁵⁴³.

Ozeasz podobnie jak Amos wzywa naród do powrotu do dawnej miłości, wierności i posłuszeństwa (Oz 11,1; 12,10)⁵⁴⁴. Osobiste doświadczenia proroka pozwoliły mu zrozumieć bezgraniczną miłość Boga, który nieustannie poszukuje grzesznej oblubienicy – ludu Izraela. Jednak warunkiem Bożego przebaczenia jest powrót Izraela jako skruszonej oblubienicy do większej zażyłości z Bogiem⁵⁴⁵.

Także prorok Joel stawia sobie za cel doprowadzić Izrael do pokuty i nawrócenia. Według niego w akcie pokutnym powinien brać udział cały naród, co zgodne jest z zasadą solidarności (wszyscy ponoszą konsekwencje grzechów Pwt 4,21-31), a istotą pokuty powinno być szczere nawrócenie oprócz zewnętrznych aktów pokutnych, takich jak chociażby szaty pokutne, post i nocne czuwania modlitewne (1,13-14) : „Przeto i teraz jeszcze – wyrocznia Pana: nawróćcie się do mnie całym swym sercem, przez post i płacz, i lament. Rozdzierajcie jednak serca wasze, a nie szaty! Nawróćcie się do Jahwe, Boga waszego! On bowiem jest łaskawy i miłosierny, nieskory do gniewu i wielki w łaskawości. I lituje się na widok niedoli” (Jl 2,12-13). Nawrócenie to ma być przede wszystkim przemianą serca i powrotem do Boga. Warto zauważyć, iż Joel nie precyzuje o jakie grzechy mu chodzi, a zatem wzywa do zerwania z wszelkim grzechem i ponownego przyłgnięcia ludu do Boga Przymierza⁵⁴⁶. Głoszone przez niego wewnętrzne nawrócenie polega wobec tego na przemianie serca (μετανοια) i odwróceniu się od grzechów, które oddaliły Izraelitów od Jahwe⁵⁴⁷.

⁵⁴² Wyrzut ze strony Jahwe: „ale do Mnie nie powróciliście” został powtórzony przez Amosa 5 razy. Izrael mimo wspomnianych w tekście nieszczęść nie podejmuje wysiłku, by do Boga powrócić.

⁵⁴³ Por. G. Witaszek, *Amos*, s. 220-221.

⁵⁴⁴ Por. Brzegowy, *Prorocy Izraela. Cz. II*, s. 61.

⁵⁴⁵ Por. *Poznając Biblię. Cz. III*, s. 133.

⁵⁴⁶ Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela. Cz. II*, s. 270-271.

⁵⁴⁷ Por. T. Brzegowy, *Przez pokutę do zbawienia (Księga Joela), Wielki świat starotestamentalnych proroków, 4. Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, Warszawa 2001, s. 120-121.

Wyjątkowe wezwanie do nawrócenia znajdujemy u Jeremiasza, który w sposób szczególnie rozumiał grzech. Jest to przede wszystkim bałwochwalstwo, ale i upadek moralny Izraela, połączony z łamaniem Prawa. Dla niego więc grzech jest buntem przeciw Bogu (Jr 2,8), a swoje źródło ma w niechęci poznania Jahwe (por. Jr 4,22; 9,23). Jeremiasz zwraca w ten sposób uwagę, iż to serce człowieka, jego wnętrze, a nie tylko jakieś zewnętrzne zachowania, są przyczyną niewierności Przymierzu. Więcej, grzech jeszcze potęguje ten stan, prowadząc do zatwardziałości serca (Jr 3,17; 7,24; 9,13; 11,8; 13,10; 16,12). To właśnie ta zatwardziałość ściągnęła na Izrael Boży gniew i kary (choćaby jako najazdy wrogów zewnętrznych i samo wygnanie). Według niego istnieje jednak możliwość powrotu do Boga – właśnie poprzez przemianę grzesznego serca. Tak rozumiane nawrócenie, które spotyka się z Bożym $\pi\omicron\pi$, jest dla Jeremiasza powrotem do Przymierza⁵⁴⁸.

Wobec powyższych uwag prawdziwe nawrócenie według proroków mogło się dokonać jedynie przy współpracy dwóch czynników – łaski Boga i dobrej woli człowieka, zdecydowanej porzucić grzech. Wyrazem tej woli była zmiana postępowania i myślenia ($\mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\iota\alpha$)⁵⁴⁹. Powrót do zerwanej wspólnoty z Bogiem musi dokonać się poprzez współdziałanie Boga i Izraela, czyli Obrażonego i obrażającego. A zatem Bóg wykazuje się łaskawością, miłosierdziem i miłością, dzięki którym wysiłki ludzi stają się skuteczne⁵⁵⁰.

c. Krytyka Przymierza u proroków

Prorocy dokonując oceny Przymierza, zauważając jego nieskuteczność mimo, iż jest przecież przejawem Bożego wyboru i zbawczej woli, nie krytykują Przymierza jako takiego. Inicjatorem przecież wyjątkowego układu między Bogiem a Izraelem jest sam Bóg. To On też dał Prawo, by zachowując Jego nakazy lud ciągle pozostawał Bożą własnością i mógł nieustannie korzystać z Bożych darów.

Nie samo Przymierze czy też Prawo, które wyrażało wolę Jahwe było przedmiotem swoistej krytyki proroków, ale przede wszystkim ludzki kontrahent tego Przymierza. Lud Boży jako szczególna własność Boga, nie dochowywał wierności Przymierzowi i Bożym przykazaniom, wciąż zrywał tę szczególną więź z Bogiem. Nie dziwi więc fakt, iż to właśnie Izrael stał się przedmiotem krytyki.

⁵⁴⁸ Por. R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 68.

⁵⁴⁹ Por. J. Homerski, *Nawrócenie i pojednanie*, s. 182-183.

⁵⁵⁰ Por. L. Stachowiak, *Ogólna charakterystyka proroków*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, s. 265n.

W nauczaniu proroka Ozeasza krytyka Izraela skierowana była przede wszystkim w stronę kapłanów. Cała księga jest przeniknięta zarzutami wobec tych, którzy przecież mieli pomóc Izraelowi w trwaniu w Przymierzu (Oz 4,4-17; 5,1-7; 6,7-10; 8,1-7; 10,1-8). Stali się oni jedynie zewnętrznymi sprawcami kultu, święta liturgia już nie przybliżała ich do Boga, a stała się sposobem na utrzymanie (por. Oz 6,7-10). Odrzucili i zapomnieli Boże Prawo, porzucili znajomość Jahwe, zerwali więź z Bogiem, przez co narazili cały lud na odrzucenie przez Niego. Ci co mieli umocnić Przymierze i wpływać na postawę narodu, by trwał w tej szczególnej więzi z Bogiem, sami stali się powodem zerwania Przymierza⁵⁵¹.

Krytyka w nauczaniu Ozeasza nie omija także królów i książąt izraelskich. Już na początku księgi w związku z symbolicznym imieniem pierworodnego syna Ozeasza – Jizreel, prorok nawiązuje do zbrodni domu Jehu i zapowiada dla niego karę (Oz 1,4)⁵⁵². Potępia niewłaściwy sposób wyboru i przejęcia władzy, a także sposób jej sprawowania⁵⁵³. Na szczególną naganę zasługuje szukanie przez Izrael wsparcia u innych narodów poprzez zawieranie z nimi różnego rodzaju przymierzy (np. z Egiptem lub Asyrią – Oz 7,8-11). Według Ozeasza jest to największe przewinienie izraelskich władców, bo zamiast pomocy szukać u Jahwe i Jemu ufać z całego serca, liczą na czysto polityczne układy, narażając się także na niebezpieczeństwo bałwochwalstwa, istniała bowiem groźba przyjęcia obcych bogów⁵⁵⁴. Skoro Ozeasz piętnuje grzechy królów i kapłanów, to oczywiste jest, że oskarża także całą społeczność Izraela⁵⁵⁵.

Amos jako pierwszy (chronologicznie) w Starym Testamencie krytykuje nie pojedyncze nadużycia czy występki, ale społeczne zachowania, w które są zaangażowane całe grupy społeczne. Zachowania te opisuje prorok w czasie swych prorockich wyroczni, kiedy zapowiada sąd nad całym Izraelem⁵⁵⁶. Prorok zarzuca Judzie odrzucenie Prawa, nieprzestrzeganie przykazań i chodzenie za obcymi bogami (Am 2,4-5), a Izrael został

⁵⁵¹ Por. M. Szmajdziński, *Ciężar ojcostwa*, s. 76.

⁵⁵² Zob. także 2 Krl 9,7-10; 10,1-11.28.31.

⁵⁵³ Często przejęcie władzy było wynikiem zamachu, co nie podobalo się Bogu: „Oni ustanawiali sobie królów, ale beze Mnie. Książąt mianowali – też bez mojej wiedzy” (Oz 8,4).

⁵⁵⁴ Szerzej krytykę władców w Księdze Ozeasza omawia I. Jaruzelska w: *Ozeasz o królach i urzędnikach. Prorok a polityka, Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach II* (red. K. Pilarczyk – S. Gąsiorowski) Kraków 2000, s. 407-414.

⁵⁵⁵ Por. M. Szmajdziński, *Ciężar ojcostwa*, s. 78.

⁵⁵⁶ Por. T. Brzegowy, *Święty Bóg i jego grzeszna oblubienica Izrael*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków. 4. Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, Warszawa 2001, s. 54.

oskarżony o ucisk ubogich, rozwiązłość obyczajów i nadużycia kultyczne⁵⁵⁷. Mowy prorockie ukazują Izrael jako społeczność rozdartą, podzieloną na tych, którzy uciskają i na uciskanych. Według Amosa to właśnie owa krzywda, wyrządzona jednej grupie społecznej stanie się powodem zagłady całego Izraela⁵⁵⁸. Swoją krytykę ludzkiego kontrahenta Przymierza Amos opiera na przekonaniu, że owe praktyki są zagrożeniem dla egzystencji Izraela, ludu Bożego jako wspólnoty prawnej i kultowej. Bóg zawierając Przymierze z Izraelem podarował mu ziemię, by była gwarancją wolności każdej izraelskiej rodziny. Bóg dał też Dekalog jako warunki tegoż Przymierza, zaś jego przestrzeganie miało zapewnić narodową egzystencję⁵⁵⁹.

Do krytyki ludzkiego kontrahenta Przymierza dołącza także prorok Micheasz. Zwraca on uwagę na fakt, iż nie przestrzega się zobowiązań Przymierza, szczególnie w dziedzinie zachowań społecznych, brak uczciwości i sprawiedliwości: „Książę żąda złota, sędzia podarunku, dostojnik według swego upodobania rozstrzyga i wspólnie sprawę wykręcają [...] Syn Znieważa ojca, córka powstaje na swoją matkę, synowa na swoją teściową: nieprzyjaciółmi człowieka są jego domownicy” (Mi 7,3.6). Micheasz piętnuje ucisk ubogich, gdyż za to Jahwe grozi karami: „Biada tym, którzy planują nieprawość i obmyślają zło na swych łożach! [...] Gdy pożądam pól, zagarniają je, gdy domów – to je zabierają; biorą w niewolę gospodarza wraz z jego domem, człowieka z jego dziedzictwem. Przeto tak mówi Pan: <Oto ja obmyślam dla tego plemienia niedolę> ...”(Mi 2,1-3). Co więcej, według proroka ci, którzy zrywają Przymierze z wielką zuchwałością właśnie na to Przymierze z Bogiem liczą i odrzucają prorockie pouczenie, stąd dla proroka są oni wrogami ludu Bożego: „Nie bredźcie! Niech bredzą oni! Nigdy nie będą przepowiadać w ten sposób: „Hańba nie będzie oddalona”. Czy miałby być przeklęty dom Jakuba? Czy skory do gniewu jest Duch Pański, czy takie jest Jego postępowanie? Czyż słowa Jego nie są życzliwe dla tego, kto jest sprawiedliwy?”(Mi 2,6-7). Szczególnie mocno zwraca się do książąt i władców – Bóg nie odpowie na ich wołanie i odwróci od nich swoje oblicze, gdyż są oni przewrotni, zachłanni i niesprawiedliwi. Podobnie poddani krytyce są kapłani i prorocy. Mimo niewierności względem Boga liczą na Jego miłosierdzie, ale bezskutecznie. Sam Bóg uważa się na niewdzięczność i niesprawiedliwość swego ludu. Przypomina Izraelowi

⁵⁵⁷ Por. G. Witaszek, *Teologia sądu Boga nad Izraelem (Am 2,6-16). Analiza retoryczna*, RT 45 (1998), z. 1, s. 21-33; także: T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 90.

⁵⁵⁸ Por. T. Brzegowy, *Święty Bóg*, s. 54.

⁵⁵⁹ Por. tamże, s. 55

swoją łaskawość i cudowne ingerencje w jego historię i pyta: „Ludu mój, cóżem ci uczynił? W czym ci się uprzykrzyłem?” (Mi 6,1)⁵⁶⁰.

Prorocy piętnując niewłaściwe postawy narodu wybranego szczególnie zwracają uwagę na błędne praktyki kultowe. W Izraelu powszechnie bowiem uważano, iż Bogu bardziej podobają się akty kultu niż praktykowanie sprawiedliwości i przestrzeganie Prawa⁵⁶¹. Co prawda prorocy nie zwalczali kultu jako takiego, lecz krytykowali kult sprawowany w Świątyni Jerozolimskiej i w innych sanktuariach z powodu jego wypaczeń, zwracali uwagę na właściwy sens kultu i samych ofiar⁵⁶². Traktowano bowiem obowiązki kultowe jako jedyne bądź najistotniejsze wyrazy religijnego posłuszeństwa wobec Boga. Mniemano, iż ofiary składane w Świątyni, a nawet sam pobyt w niej gwarantuje Bożą opiekę, a postępowanie moralne nie miało wpływu na składane ofiary, co według proroków było całkowitym wypaczeniem Przymierza⁵⁶³.

Z wielką stanowczością i radykalnie krytykował kult prorok Amos. Przede wszystkim wystąpił przeciw niewiernościom kultowym w sanktuariach głosząc nadchodzący sąd Boży nad wszelkimi instytucjami kultowymi⁵⁶⁴. W sanktuarium Betel uroczyście ogłosił, że „w dniu nawiedzenia Izraela” Jahwe „nawiedzi ołtarz Betel”, odłamię jego rogi i rzuci je na ziemię (Am 3,13-14). Według tej zapowiedzi Bóg sam dokona aktu profanacji narodowego ołtarza, który przecież miał za zadanie uświęcać lud poprzez przebłaganie, a w oczach proroka zadania tego nie spełnia. Dlaczego Jahwe odrzuci od siebie kult? Otóż według Amosa praktyki kultyczne służyły jedynie do uspokojenia sumień i podkreślały ideę bycia narodem wybranym, wyjątkowym, lepszym od innych i objętym szczególną Bożą opieką. Taki kult odpowiadał ludzkim pragnieniom a nie Bożej woli. „Temu kultowi towarzyszyły wielkie niesprawiedliwości społeczne, handel niewolnikami i ucisk najsłabszych”⁵⁶⁵. Według Amosa cały kult Izraela nie spełnia swojego zadania, gdyż między tym, co dzieje się w sanktuariach a Bogiem Przymierza jest przepaść. Potwierdza to wizja z Am 9,1-6, gdzie Jahwe sam niszczy Świątynię, pojawiając się przy ołtarzu. Podobnie krytykuje Amos pielgrzymki do sanktuariów, gdyż nie służą one spotkaniu się z Bogiem, a jedynie zaspokajają

⁵⁶⁰ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 149-151.

⁵⁶¹ Por. G. Witaszek, *Prorocy VIII wieku przed Chrystusem wobec dewiacji kultowych*, RT 42 (1995), s. 27.

⁵⁶² Por. H. Langkammer, *Znaczenie religijne ofiary*, s. 233.

⁵⁶³ Por. G. Witaszek, *Prorocy VIII wieku*, s. 28.

⁵⁶⁴ Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela. Cz. II*, s. 25.

⁵⁶⁵ Por. G. Witaszek, *Prorocy VIII wieku*, s. 33.

pragnienie człowieka. Izraelici tylko w kulcie i Świątyni szukali Boga nie widząc Go w drugim człowieku: „... szukajcie Mnie, a żyć będziecie. Nie szukajcie zaś Betel i do Gilgal nie chodźcie! I Beer-Szeby nie odwiedzajcie! Albowiem Gilgal pójdzie do niewoli, a Betel zniknie. Szukajcie Pana, a żyć będziecie! Inaczej bowiem niby ogień nawiedzi On dom Józefa i strawi go” (Am 5,4-6a). Być może prorok chciał przypomnieć, że miejscem prawdziwego kultu jest Jerozolima, choć z drugiej strony ani nie mówi tego wprost, ani nie ma pozytywnej wizji prawdziwego kultu Jahwe. Kultowi przeciwstawia prawo i sprawiedliwość – „Niech prawo (משפט) wyleje jak rzeka i sprawiedliwość (צדקה) jak nie wysychający potok” (Am 5,24), z mocą podkreślając, iż jedynie „szukanie Jahwe” odtworzy prawdziwą więź między Izraelem a Bogiem⁵⁶⁶. Amos uważając cały kult za grzeszny i zły, w ironiczny sposób zwraca się do uprawiających fałszywy kult: „Idźcie do Betel i grzeszcie (פשעו – *pisz`u*), do Gilgal i pomnóżcie wasze grzechy” (Am 4,4a). Zastosowany tu termin פשע (*pesza`a*) oznacza „bunt, przestępstwo, zbrodnię, nieprawość, winę i grzech”⁵⁶⁷. A zatem według Amosa obecny kult (szczególnie w sanktuariach) jest ciężkim sprzeniewierzeniem się Przymierzu, zamiast je wzmacniać. Dla proroka wspomniany kult jest sprzeczny z Prawem Mojżesza, gdyż przez brak sprawiedliwości nie prowadzi do kontaktu z Bogiem, a raczej od Niego oddala (por. Am 5,21-23)⁵⁶⁸.

W podobnym tonie występuje prorok Ozeasz. Nawołując do nawrócenia i „szukania Jahwe” przeciwstawia on wewnętrzne akty pokuty ofiarom rytualnym: „Miłosierdzia (חסד – *chesed*) pragnę, a nie ofiary (זבח – *zewach*) , znajomości (דעת – *da`at*) Boga więcej niż całopaleń (עלות – *`olot*)” – Oz 6,6. Według tej wypowiedzi Jahwe nie ceni sobie ani ofiar pokarmowych, ani całopalnych. Wspomniane tu dwa rodzaje ofiar oznaczają wszelkie ofiary rytualne, a więc cały kult⁵⁶⁹. Kult ten został zestawiony z wartościami moralnymi: חסד i דעת אלהים. Tu חסד jest postawą Izraela względem Przymierza, czyli wiernością wobec Boga, posłuszeństwem wobec przykazań i wrażliwością na nie. Natomiast דעת אלהים oznacza poznanie Boga Przymierza, Jego objawienia, co jest równoznaczne z postawą egzystencjalną, a nie tylko poznawczą. Naród wybrany ma oddać się Bogu i poddać Jego woli. Tak więc miłość i znajomość

⁵⁶⁶ Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela. Cz. II*, s. 27.

⁵⁶⁷ Briks, s. 291.

⁵⁶⁸ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 91; także: G. Witaszek, *Prorocy VIII*, s. 34.

⁵⁶⁹ Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela. Cz. II*, s. 61-62.

Boga są ważniejsze niż jakiekolwiek ofiary, gdyż wskazana przez proroka postawa serca jest prawdziwą ofiarą: „Weźcie ze sobą słowa i powróćcie do Jahwe! Mówcie do Niego: Opuść nam wszelki grzech i przyjmij dobro! Wtedy ofiarujemy zamiast wołów nasze wargi” (Oz 14,3). Dotychczasowe bowiem ofiary składane Bogu nie są Mu miłe, nie są też skuteczne i wcale nie zbliżają do Jahwe; „Wiele ołtarzy Efraim zbudował, Ale mu służą jedynie do grzechu. Wypisałem im moje liczne prawa, Lecz je przyjęli jako coś obcego. Lubią ofiary krwawe i chętnie je składają. Lubią też mięso, które wówczas jedzą, Lecz Pan nie ma w tym upodobania” (Oz 8,11-13a). Według więc Ozeasza „ofiara duchowa” jest lepsza od wszelkich ofiar rytualnych⁵⁷⁰. Dla niego bowiem kult Izraela jest bałwochwalstwem i rozpustą: „Jeść będą, lecz się nie nasycą, będą uprawiać nierząd, lecz nie wzrosną w liczbę, bo przestali zważać na Pana. Nierząd, wino i moszcz odbierają rozum mojemu ludowi: pyta o zdanie swojego drewna, poucza go jego różdżka; bo go duch nierządu omamił – cudzołożą na oczach swego Boga. Na szczytach gór składają ofiary, spalają kadzidła na wzgórzach, pod dębem, topolą i terebintem, bo cień ich jest dobry. Dlatego wasze córki uprawiają nierząd, a synowie wasze cudzołożą. Nie będę karał córek waszych za nierząd ani waszych synowych za cudzołóstwo. Oni sami bowiem oddalają się z nierządnicami, nawet ofiary składają z nierządnicami sakralnymi, i tak lud nierozumny dąży ku swej zgubie” (Oz 4,10-14). Prorok zwraca się więc do Judy, by nie naśladował tego postępowania: „Jeśli ty Izraelu uprawiasz nierząd, Niechaj przynajmniej Juda zostanie bez winy!” (Oz 4,15). Ze smutkiem stwierdza, iż do zguby wiodą kapłani i dom królewski. Złe czyny rodzą nowe złe czyny i coraz bardziej oddalają od Boga (Oz 5,1-7), a ludowi wciąż brakuje wewnętrznego nawrócenia (Oz 6,1-6)⁵⁷¹.

W Księdze Jeremiasza znajduje się ciekawa satyra na obce bóstwa i bałwochwalców (por. Jr 10,1-16). W niej prorok sprzeciwia się astrolatrii, która wywodzi się z Mezopotamii. Jeremiasz wzywa cały naród do słuchania słów Boga, ostrzega przed kultem gwiazd i obcych bogów, tym bardziej, że ich posągi są jedynie zwykłym kawałkiem drewna, choć ozdobionym, ale jednak nic nie wartym. Tylko Jahwe jest Bogiem prawdziwym i żywym, w przeciwieństwie do obcych bóstw, które nic nie mogą uczynić, gdyż są drewnem. To jedyny Bóg stworzył świat i nad nim panuje⁵⁷².

⁵⁷⁰ Por. tamże, s. 63

⁵⁷¹ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 99.

⁵⁷² Por. tenże, *Religia Izraela*, s. 16-18.

W podobnym tonie jak Amos, Ozeasz i Izajasz wypowiada się Micheasz. On przeciwstawia złym praktykom kultowym i nieprzestrzeganiu zobowiązań Przymierza prawdziwy religijny kult, którego istotą jest wypełnianie Prawa (nawiązanie do Amosa), okazywanie miłosierdzia (powtórzenie myśli Ozeasza) i pokora wobec Boga (za Izajaszem): „Powiedziano ci, człowiecze, co jest dobre i czego żąda Jahwe od ciebie, jeśli nie pełnienia sprawiedliwości (משפט) , umiłowania życzliwości (חסד) i pokornego obcowania z Bogiem twoim (הצנע לכת)” (Mi 6,8)⁵⁷³.

Historia narodu wybranego ukazuje nieustanne niewierności ludzkiego kontrahenta Przymierza, mimo iż za te niewierności grożą kary: „Ja Jahwe [...] jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia [...] Okazuję zaś miłosierdzie aż do tysięcznego pokolenia” (Wj 20,5-6; por. Wj 34,6n; Lb 14,18n; Pwt 5, 9-10). Już w opisie kultu złotego cielca czytamy jak Mojżesz prosi Jahwe o przebaczenie, choć nie jest pewien, czy go otrzyma: „Popelniliście ciężki grzech. Ale teraz wstąpię do Jahwe, może otrzymam przebaczenie waszego grzechu” (Wj 32,30). Po interwencji Mojżesza Jahwe nie udziela przebaczenia, ale zawiesza karę (Wj 32,34; Am 5,15), choć według proroków ją daruje (Jr 3,12; Ez 18,23n; Oz 11,8n)⁵⁷⁴. By tych kar uniknąć lud szukał wszelkich sposobów na odnowienie Przymierza, co wskazywało na jego niedoskonałość i niewystarczalność. Jednak wszystkie te zabiegi okazały się nieskuteczne. Przymierze wciąż było zrywane i łamane⁵⁷⁵. Trzeba jednak zaznaczyć, iż większość prorockich gróźb ma charakter warunkowy. Prorocy bowiem dostrzegają możliwość Bożego przebaczenia lub odłożenia bądź pomniejszenia kary⁵⁷⁶.

W podobnym duchu jak prorocy ukazał historię Izraela Deuteronomista. Można u niego znaleźć pewną prawidłowość – kiedy lud zgrzeszył, Bóg wydawał go w ręce wrogów, a gdy lud będący w ucisku wołał o ratunek, Bóg okazywał swoją łaskę. Tak było w czasach Sędziów i królów, przy czym dla Deuteronomisty panowanie królów było jednym pasmem odstępstw. To grzech jest przyczyną nieszczęść i upadku Izraela, szczególnie grzech bałwochwalstwa, jako bezpośrednie zerwanie Przymierza. Owo zerwanie Przymierza naraziło lud na przekleństwa, jakimi było obwarowane Przymierze

⁵⁷³ Por. tenże, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 151.

⁵⁷⁴ Por. M. Filipiak, „Jahwe” *Starego Testamentu – Bóg zemsty czy Bóg przebaczenia?*, w: *Biblia księgą życia ludu Bożego*, (red.) S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, s. 74-75.

⁵⁷⁵ Por. T. Jelonek, *Religia Izraela*, s. 130.

⁵⁷⁶ Por. L. Stachowiak, *Odpuszczenie grzechów*, s. 64.

(Pwt 28,33-68)⁵⁷⁷. Bałwochwalstwo, czyli kult obcych bogów, prorocy nazywali cudzołóstwem, gdyż była to zdrada Boga, z którym zawarto Przymierze przedstawiane jako małżeństwo. Monoteizm izraelski zakazujący jakichkolwiek form przedstawiania Jahwe przegrywał z religiami ościennymi, gdzie wyobrażenia bóstw były bardzo przemawiające. Nie chodzi tu jedynie o odstępstwo od prawowitego kultu Jahwe, ale także o łączenie obcych kultów z prawdziwym. Temu przede wszystkim przeciwstawiali się prorocy. Wielu Izraelitów bardziej liczyło na pomoc obcych bogów niż Jahwe, co opisuje Ezechiel (Ez 8,7-17). Upadek Izraela był odczytywany jako zwycięstwo obcych bogów, choć przecież prorocy, a szczególnie Jeremiasz i Ezechiel, ukazywali niewolę w jakiej znalazł się lud Jahwe jako skutek ich grzechu, jako karę za odstępstwa, a nie słabość Boga. To co teraz spotyka członków ludu izraelskiego to Boża kara, ale jeśli się nawrócą, czyli powrócą do więzi z Jahwe, jaka powstała na skutek Przymierza, kara się skończy⁵⁷⁸.

Prorocy, szczególnie Jeremiasz, przyczynę odstępstwa Izraela od Przymierza upatrują w zatwardziałości serca. Według nich Izrael już nie słucha głosu Jahwe (por. Jr 9,13; 11,8; 13,10; 16,12), porzucił słowa Prawa i Przymierza, słucha fałszywych proroków (Jr 23,17) i oddaje cześć obcym bożkom (Jr 3,17; 5,24; 9,13; 13,10). To zatwardziałe serce już nie jest zdolne, by powrócić do zbawczej więzi z Bogiem. Więcej, u Jeremiasza znajdujemy określenie, iż serce odporne i buntownicze sprawia, iż Izrael odwraca się od Boga (Jr 5,23; 17,5), a nawet pada oskarżenie, iż Izrael nie ma serca: „naród głupi, który nie ma serca, ma oczy ale nie widzi, ma uszy ale nie słyszy” (Jr 5,21). To jest przyczyna zerwania Przymierza (Jr 5,23)⁵⁷⁹.

Prorocy zwracali uwagę narodu izraelskiego na fakt zerwania związku między nim a Bogiem. Grzech bowiem nie tylko osłabia, ale zupełnie niszczy wyjątkową więź jaka powstała na skutek Przymierza, a zatem unieważnia owo Przymierze⁵⁸⁰. Oczywistym jest, że Przymierze mogło być łamane tylko ze strony ludzkiego partnera i faktycznie Stary Testament nieustannie opisuje powtarzające się niewierności Izraela. Prorocy pogłębiając teologię Przymierza zwracali uwagę na wewnętrzny charakter relacji z Bogiem, porównywali ją do relacji rodzinnych, małżeńskich czy pasterskich, ale także

⁵⁷⁷ Por. T. Brzegowy, *Księgi historyczne*, s. 31-32.

⁵⁷⁸ Por. T. Jelonek, *Religia Izraela*, s. 132-137.

⁵⁷⁹ Por. W. Pikor, *Rola „serca” w Nowym Przymierzu (Jr 31,31-34; Ez 36,24-28)*, VV 4 (2004), s. 57.

⁵⁸⁰ Por. Z. Małecki, *Idea przebaczenia grzechów w Starym Testamencie przed i po niewoli babilońskiej*, CzST 23-24 (1995-1996), s. 128; także: L. Stachowiak, *Odpuszczenie grzechów*, s. 63.

głosili potrzebę nawrócenia. Niezwykle ostro uświadamiali także narodowi jego niewierność, co wiąże się z Bożymi karami, a także faktyczne zerwanie Przymierza⁵⁸¹. Zerwanie to opisują na różne sposoby, wskazując jednocześnie na konieczność zawarcia Nowego Przymierza, które nie będzie już łamane i zrywane, bo o to ma zadbać sam Bóg. Ozeasz stwierdza, że „zaginęła wierność i miłość i znajomość Boga na ziemi” (Oz 4,1). Skarży się na nietrwałość יָדָן Izraelitów względem Boga: „wasz יָדָן podobny do chmur na świtaniu, lub do rosy, która prędko znika” (Oz 6,4b). Prorok bardzo wyraźnie domaga się wierności od Narodu Wybranego, powołując się na obraz małżeństwa⁵⁸². Brak tej wierności sprawia, że Jahwe odrzuca Izraela, już nie jest jego Bogiem, a Izrael Jego ludem. Przymierze między nimi zostaje zerwane (Oz 2,4)⁵⁸³. Stąd u Ozeasza rozstanie Boga z Izraelem opisane jest jako rozwód. Bardzo bliski Ozeaszowi jest Micheasz, który w podobny sposób wzywa do wierności i stwierdza zarazem zerwanie Przymierza (Mi 2,6-11)⁵⁸⁴. Natomiast Jeremiasz w poemacie o niewierności narodu (Jr 3,1 – 4,1) porównuje Izrael do kobiety, która opuściła swego oblubieńca (czyli Boga), by grzeszyć z kochankami (baalami). U tego proroka charakterystycznym elementem metaforyki małżeńskiej jest jego beżenność. Beżenność ta nie jest wyborem samego Jeremiasza, lecz efektem Bożego nakazu (Jr 16). A zatem, skoro Przymierze z Bogiem zostało przedstawione jako związek małżeński, to beżenstwo Jeremiasza należy postrzegać jako opis nowej sytuacji – Bóg po zerwanym Przymierzu przez Izrael pozostaje bez swojego ludu. Naród wybrany zrywając Przymierze (małżeństwo) naraża się na nieszczęścia i kary za okazaną niewierność⁵⁸⁵. W sposób bardzo obrazowy zerwanie Przymierza przedstawia także prorok Zachariasz. Otóż w alegorycznym opowiadaniu przedstawia proroka/siebie jako reprezentanta, który ma paść owce przeznaczone na zabicie. Owce te są bezkarnie zabijane przez handlarzy, którzy tu symbolizują przywódców narodu. Prorok ma dwie laski, nazwane „łaskawość” i „zjednoczenie”. Stracił jednak cierpliwość i złamał laskę „łaskawość” na znak zerwania Przymierza i ustania wobec tego łaskawości, jako daru Przymierza (Za 11,4-15)⁵⁸⁶.

Podsumowując tę część rozważań nad oceną Przymierza, którą znajdujemy u proroków, trzeba zauważyć, iż dla nich Przymierze było i jest nie tylko przejawem

⁵⁸¹ Por. A. Vanhoye, *La Nuova Alleanza*, s. 10.

⁵⁸² Por. L. Stachowiak, *Wartości etyczne*, s. 22.

⁵⁸³ Por. A. Vanhoye, *La Nuova Alleanza*, s. 10.

⁵⁸⁴ Por. L. Stachowiak, *Wartości etyczne*, s. 22.

⁵⁸⁵ Por. R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 69-70.

⁵⁸⁶ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 294.

Bożej łaskowości wobec Izraela, ale przede wszystkim źródłem wyjątkowej relacji pomiędzy nimi, która zapewnia ludowi Bożemu nieustanny dopływ Bożych darów. Jednak jeśli ta więź ulegała osłabieniu lub wręcz zniszczeniu, konieczne było wezwanie do nawrócenia jako powrotu do tej wyjątkowej serdeczności. Pomóc w tym miał wprowadzony przez proroków opis Przymierza poprzez analogie, wyjaśniające ową serdeczność między Bogiem a Izraelem. Stąd u niektórych proroków Jahwe jawi się jako troskliwy Pasterz dla swej trzody, którą jest Izrael, dla innych Bóg jest Ojcem dla swego narodu, a dla jeszcze innych nawet Oblubieńcem, który jest zazdrosny o swą Oblubienicę-Izrael. Takie przedstawienie relacji, jaka łączy obu kontrahentów Przymierza, miało nie tylko zachęcić, ale i wprost wymusić na członkach narodu wybranego zmianę podejścia do Przymierza i odnowienie miłości do Jahwe. Prorocy piętnując ciągłe łamanie Przymierza, odwracanie się od Jahwe i nieustanną grzeszność Izraela, wzywają go do powrotu do Przymierza. Będzie to możliwe jeśli naród będzie „szukał Jahwe”, będzie przestrzegał Prawa i autentycznie dokona wysiłku nawrócenia. Wówczas ustaną kary, a otworzy się na nowo źródło Bożego błogosławieństwa. Nie ma innej drogi, by na nowo przyłączyć do Boga, dzięki któremu Izrael stał się ludem Bożym – wybranym i umiłowanym.

B. Nowe Przymierze u proroków

Prorocy ukazując możliwości nawrócenia zgodnie jednak głoszą, że obecny Izrael nie chce się nawrócić do Jahwe⁵⁸⁷. Staje się zatem jasne, iż tego nawrócenia nie dokona sam Izrael, który nie jest zdolny o własnych siłach wrócić do Boga. Rodzi się więc myśl o konieczności Bożej interwencji, która umożliwi pełne nawrócenie Izraela. Będzie ono aktem łaski ze strony Jahwe. Skoro Bóg jest wierny swemu Przymierz, to On sam dokona odnowy swego ludu. Owa wierność Przymierza, mimo odwrócenia się „serca” Izraela od Jahwe, podyktowana jest stałością zbawczej woli Boga i koniecznością wypełnienia „zamyśłów serca” Jahwe (Jr 23,20; 30,24)⁵⁸⁸. Przebaczenie i odpuszczenie grzechów nie będzie jedynie przywróceniem stanu po zawarciu przymierza synajskiego, gdyż sytuacja w jakiej znalazł się Izrael wymaga radykalnego Bożego działania, wręcz nowego stworzenia lub całkowitego odnowienia narodu wybranego⁵⁸⁹. Ta cudowna przemiana ludzkiego kontrahenta i możliwość pełnego nawrócenia dostępne będą w darze Nowego Przymierza. W tym to Przymierzu na nowo i głębiej zaistnieje wspólnota Boga z ludźmi. Izrael tęsknił za takim związkiem z Bogiem, w którym byłoby możliwe wypełnianie wszystkich zobowiązań.

Przymierze Boga z narodem wybranym stanowiło dla tegoż narodu niewyczerpane źródło łask, miłosierdzia i błogosławieństwa. Bóg był inicjatorem tego Przymierza, lud natomiast w zamian za okazane łaski miał dochować wierności Bogu. Izrael jednak często zapominał o zobowiązaniach wynikających z Przymierza. Nie tylko zapominał, ale i zrywał Przymierze z Bogiem, o czym świadczy przekaz biblijny⁵⁹⁰.

Prorocy jako wychowawcy ludu Bożego upominali i grozili, ale mimo niewierności Izraela Boży plan zbawienia nie został przekreślony. W głoszeniu Bożego orędzia wybiegali w przyszłość zapowiadając Nowe Przymierze (ברית חדשה – *berit*

⁵⁸⁷ Por. G. Von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 527.

⁵⁸⁸ Jr 23,20: „Nie ustanie gniew Pana, dopóki nie wykona On i nie urzeczywistni zamyśłów swego serca. Przy końcu dni to zrozumiecie to w pełni”; Jr 30,24: „Nie ustanie pałacy gniew Pana, dopóki nie wykona On i nie urzeczywistni zamiarów swego serca. Przy końcu dni to zrozumiecie”. Por. W. Pikor, *Rola serca*, s. 57.

⁵⁸⁹ Por. L. Stachowiak, *Odpuszczenie grzechów*, s. 65.

⁵⁹⁰ Por. *Wstęp do Starego Testamentu*, s. 148.

chadasza)⁵⁹¹. Jednak bardzo różnie będą to Nowe Przymierze rozumieć, pojawią się więc różne koncepcje odnowy nieskutecznego Przymierza – dla jednych będzie ono odnowieniem na wzór przymierza synajskiego, dla innych będzie to zupełnie nowy związek, bo odmieni się ludzki kontrahent.

a. Nowe Przymierze jako odnowienie Starego (Oz, Am, Iz)

Znakomita większość proroków Starego Testamentu ukazując wizję Nowego Przymierza traktuje ten związek Boga z Izraelem jako odnowienie przymierza synajskiego. Bóg jest wierny swemu Przymierzowi i nie zmieni swego planu, dokona jednak wysiłku, by zmienić się ludzki kontrahent – dokonają się nowe zaślubiny z Oblubienicą–Izraelem, powrót do dynastii Dawidowej i odnowa Izraela poprzez Resztę.

Prorok Ozeasz rozumiał Przymierze jako małżeństwo – oblubieńczy związek Boga z Izraelem. Na mocy tego swoistego związku małżeńskiego naród izraelski stał się Oblubienicą, ludem Jahwe. W tym kontekście łatwo zauważyć podobieństwo tradycyjnej formuły Przymierza „Ja będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem” do formuły zawierania małżeństwa. Życie religijne Izraela Ozeasz postrzegał jako niewierność wobec Boga Przymierza. Zdradę Boga Przymierza prorok nazywa cudzołóstwem, przez co niewierny lud zrywając Przymierze stał się „nie moim ludem” (לֹא עַמִּי - *Lo-Ammi*; takie imię nosi też trzecie dziecko Ozeasza – Oz 1,9⁵⁹²). Można więc uznać, że zerwanie Przymierza prorok widzi w kategoriach rozwodu. Nie ma już według Ozeasza związku małżeńskiego między Bogiem a Izraelem, powodem zaś tego rozwodu jest niewierna postawa Oblubienicy – narodu wybranego.

Osobiste przeżycia Ozeasza (małżeństwo z niewierną Gomer) pomogły mu głębiej zrozumieć gorycz zdrady i niewdzięczności, ale zarazem zrodziły myśl, że niemożliwe jest, by Jahwe raz na zawsze zerwał więzy ze swoim ludem. Dla Ozeasza Jahwe jest przede wszystkim Bogiem Zbawcą, który przebacza, pragnie miłości i miłosierdzia. Dzięki temu przeświadczeniu prorok przebacza niewiernej żonie i przyjmuje ją z powrotem. Przy czym to przebaczenie nie jest tylko wysiłkiem samego Ozeasza, lecz także jego żony, zachęconej do nawrócenia⁵⁹³. Zachowanie proroka i jego żony, wciągniętej do aktywnego uczestnictwa w procesie nawrócenia jest symbolem

⁵⁹¹ Por. S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa*, s. 172.

⁵⁹² „... bo wy nie jesteście moim ludem, a Ja nie jestem waszym Bogiem”.

⁵⁹³ Por. K. W. Schmidt, *Prophetic Delegation. A Form-Critical Inquiry*, Biblica 63 (1982), s. 217.

rzeczywistości Bożych⁵⁹⁴. Miłość więc jest silniejsza niż grzech niewierności. Jak Ozeasz przebaczył niewiernej żonie, tak Bóg wybaczy niewiernemu Izraelowi⁵⁹⁵. U proroka Ozeasza Bóg jest cierpliwy i gotowy przebaczyć, ale warunkiem tego przebaczenia jest prawdziwe nawrócenie (odnowienie kultu i ponowne przyłgnięcie do Przymierza)⁵⁹⁶. Dlatego też zostanie zawarte Nowe Przymierze, które będzie odnowieniem, naprawieniem związku małżeńskiego między Bogiem a Izraelem. Te ponowne zaślubiny wymagają zaangażowania dwóch stron: ze strony Oblubieńca konieczne jest przebaczenie i puszczenie w niepamięć niewierności oblubienicy; a ze strony oblubienicy potrzebna jest decyzja ponownej wierności, ale i wdzięczność za okazane miłosierdzie⁵⁹⁷: „W owym dniu zawrę z nią przymierze (ברית), ze zwierzem polnym i ptactwem powietrznym, i z tym, co pełza po ziemi. Łuk, miecz i wojnę wyniszczę z jej kraju, i pozwolę jej żyć bezpiecznie. I poślubię cię sobie [znowu] (ארשתך – *weerasztich*) na wieki (לעולם – *le'olam*), poślubię przez sprawiedliwość (בצדק – *becedek*) i prawo (במשפט – *bemiszpat*), przez miłość (בהסד – *bechesed*) i miłosierdzie (ברחמים – *berachamim*). Poślubię cię sobie przez wierność (באמונה – *be'emunah*), a poznasz Pana (וידעת את יהוה – *we jada'at 'et Jhwh*). W owym dniu – wyrocznia Pana, odpowiem na pragnienia niebios, a one odpowiedzą na pragnienia ziemi; ziemia zaś odpowie pragnieniu zboża, wina i oliwy; a one odpowiedzą pragnieniu Jizreel. Rozsieję go po kraju, zlituję się nad Lo-Ruchamą, powiem do Lo-Ammi: „Ludem moim jesteś”, a on odpowie: „Mój Boże” (Oz 2,20-25).

Według Ozeasza istotą nowego związku Jahwe z Izraelem będzie miłość (akcentuje to kategoria związku małżeńskiego), nic więc dziwnego, że w opisie zaślubin Boga z Izraelem prorok zastosował nie tylko słownictwo miłosne, ale także prawnomałżeńskie (formuła rozwodowa oraz rozwód w ramach rozprawy sądowej na skutek niewierności małżonki)⁵⁹⁸. Nowe Przymierze będzie więc odwróceniem dotychczasowej sytuacji – cudzołożna postawa Izraela stała się przyczyną rozwodu, zerwania szczególnego związku pomiędzy Boskim i ludzkim kontrahentem, zaś miłosna i przebacząca postawa Jahwe doprowadzi do odnowienia kontraktu małżeńskiego.

⁵⁹⁴ Por. T. Brzegowy, *Święty Bóg*, s. 75-76.

⁵⁹⁵ Por. tamże, s. 67.

⁵⁹⁶ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 103-104.

⁵⁹⁷ Por. W. Pikor, *Koncepcja ludu Bożego. Wybranie i przymierze*, s. 120.

⁵⁹⁸ Chociażby formuła rozwodu: „bo wy nie jesteście mym ludem, a Ja nie jestem waszym Bogiem” (Oz 1,9) oraz „Ona bowiem już nie jest moja żoną, a Ja już nie jestem jej mężem” (Oz 2,4).

Skończy się czas rozłąki, bo zdradzony Jahwe swoją łaską wychodzi ponad niewdzięczność i niewierność Izraela. Bóg pragnie bowiem tylko jednego – odzyskać oblubienicę, Izrael: „Dlatego zwabię ją i wyprowadzę na pustynię, i przemówię do jej serca [...] i tam odpowie jak w dniu, w którym wychodziła z ziemi egipskiej” (Oz 2,16-17)⁵⁹⁹.

Nowe Przymierze u Ozeasza to odnowienie przymierza synajskiego. Wyraźną tego sugestię znajdujemy w Oz 2,16 gdzie prorok poprzez przywołanie obrazu pustyni nawiązuje do etapu historii Izraela rozgrywającym się po Wyjściu z Egiptu. Wtedy to za pośrednictwem Mojżesza zaistniał wyjątkowy związek Boga z narodem wybranym. Na boską propozycję ponownego małżeństwa Izrael odpowie podobnie jak pod Synajem (Oz 2,17)⁶⁰⁰. Odpowiedź ta da początek całej serii odpowiedzi samego Boga. One złożą się na Nowe Przymierze, mocniejsze, doskonalsze niż poprzednie⁶⁰¹.

Ozeasz dokładnie określił cechy tego nowego związku (Oz 2,21-22). Nie będzie on polegał już tylko na naturalnych możliwościach ludzkiego kontrahenta, lecz przede wszystkim na Boskim חסד – miłosierdziu Boga względem Izraela. Ramami tej nowej wspólnoty będzie Prawo (משפט) i sprawiedliwość (צדק), a istotą dyspozycje serca: miłosierdzie (חסד), serdeczna miłość (רחמים) oraz wierność (אמונה), czyli postawa, która wyraża się w stałości i zaufaniu. Te wartości moralne są darem Oblubieńca dla oblubienicy⁶⁰².

W Nowym Przymierzu oczekuje się od Izraela tylko jednego, otóż wdzięczności za to, co Bóg uczynił dla niego obdarowując go Przymierzem (podobnie jak wdzięczność miała okazać żona Ozeasza, przyjęta ponownie przez męża)⁶⁰³. Wdzięczność Izraela ma jednak w myśl Oz 4,1 wyrażać się poprzez אמת ('emet – wierność), חסד (tu bardziej jako miłość) i דעת אלהים (da'at 'Elohim), gdyż dopiero taka postawa ludu Bożego umożliwi odtworzenie trwałej relacji z Bogiem⁶⁰⁴.

⁵⁹⁹ Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela. Cz. II*, s. 49.

⁶⁰⁰ Ozeasz w 2,18 zapowiada, że Izrael uzna Jahwe za swego jedyne Boga, o czym ma świadczyć zmiana przysięgi małżeńskiej z „mój Baal” na „Mój mąż”. Tytuł *baal* stosowano także do Boga Jahwe, jednak przywołał on na myśl bóstwo kananejskie (por. Sdz 2,13n) i prorok wprowadza zakaz jego używania.

⁶⁰¹ Por. T. Brzegowy, *Święty Bóg*, s. 77.

⁶⁰² Por. W. Pikor, „*Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem*” (Oz 11,9). *Miłosierdzie jako objawienie „inności” Boga w świetle proroctwa Ozeasza*, w: Fs. H. Ordon, „*Dobrze, służy dobry ...*” (Mt 25,21), Kielce 2005, s. 117; także: T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, s. 50.

⁶⁰³ Por. T. Brzegowy, *Święty Bóg*, s. 77.

⁶⁰⁴ Por. H. W. Wolff, *Hosea: A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, Philadelphia 1974, s. 67.

Nowość Przymierza wyrażona jest w słowie **אֶרַשׁ** (*'erasz*) (**וְאֶרַשְׁתִּיךָ** – *we'erasztich*)⁶⁰⁵, które w Biblii odnosi się tylko do zaślubin młodej dziewczyny (Pwt 20,7; 28,30; 2Sm 3,14). Nie chodzi zatem o małżeństwo ponowne, jak w przypadku kobiety, która odeszła od męża (odnowione), czy też małżeństwo powtórne, jak w przypadku wdowy, ale o zupełnie nowe, zawarte na nowych warunkach. Bóg więc wymaże całą cudzołożną i niewierną przeszłość Izraela i stworzy go na nowo. W darze Nowego Przymierza dokona się przemiana ludzkiego kontrahenta jako odpowiedź na krytykę ludu Bożego. W Nowym Przymierzu Jahwe da Izraelowi nie dobra materialne jak w Przymierzu Starym, ale wewnętrzne dyspozycje, które sprawią, że będzie on na zawsze wierny Przymierzu⁶⁰⁶.

Nieco odmiennie od Ozeasza widzi Nowe Przymierze prorok Amos. Sposobem odnowienia więzi Boga z Izraelem nie będzie przebaczenie niewierności narodu wybranego i ponowne zaślubiny obu kontrahentów, lecz zagłada grzesznego Izraela i obdarowanie łaskami pozostałej „Reszty”.

Dla proroka z Tekoa cała historia Izraela jest naznaczona obecnością Boga, który interweniuje w życie narodu. Jahwe jest Bogiem Przymierza, gdyż to On ogarnął swoją miłością naród, wybrał go spośród innych, (Am 3,2), wyprowadził z Egiptu, przeprowadził przez pustynię i obdarzył ziemią, a także posyłał proroków, poprzez których Bóg był obecny w narodzie, strzegł go i napominał⁶⁰⁷.

Izrael mimo szczególnego wybrania i obdarowania łaskami, wynikającymi z przymierza synajskiego, nie wywiązywał się z zobowiązań, które obiecał wypełnić. Amos wzywał więc do nawrócenia (Am 4,6-11), by Przymierze na nowo stało się źródłem zbawczych darów. Jednak wezwanie to pozostało bez odzewu. Prorok zapowiada więc Bożą karę, która jest nieodwołalna: „Już mu więcej nie przebaczę” (Am 7,8). Głosiciel nieubłaganego sądu Bożego nad grzesznym Izraelem mówi o tajemniczym przyjściu Pana (Am 5,17), o Dniu Pańskim. To przyjście Jahwe w Dniu Pańskim będzie końcem wszystkiego, co istnieje dotychczas. Będzie to straszna kara dla niewiernego partnera w Przymierzu: „Dojrzał do kary lud mój izraelski. Już mu nie przepuszczę” (Am 8,2b). W zapowiadanej zagładzie Izraela (9,1-4) przebłyскуje jednak nadzieja – ocaleje bowiem niewielka część narodu: „nie zgładzę jednak zupełnie domu Jakuba – wyrocznia Pana”

⁶⁰⁵ **אֶרַשׁ** zazwyczaj tłumaczy się jako „zaręczyć się”.

⁶⁰⁶ Por. T. Brzegowy, *Święty Bóg*, s. 85.

⁶⁰⁷ Por. T. Brzegowy, *Czyńcie dobro i kochajcie je!*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków. 4. Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, Warszawa 2001, s. 60.

(Am 9,8b)⁶⁰⁸. Tych, którzy unikną kary Bożej Amos określa mianem „Reszty” Izraela (Am 5,3.15; 9,12). Posługuje się tutaj hebrajskim terminem שארית (*se'erit*), który wskazuje na to, co pozostało, co ocalało, czyli na resztę. Wyrażenie to pochodzi od czasownika שׂאָר (*sa'ar*) można tłumaczyć jako „zostać, pozostać, ocaleć, zostać, zachować”⁶⁰⁹. W określeniu tym widzimy zatem nie tylko myśl o części Izraela, która pozostała po wymierzeniu kary przez Boga, ale zarazem została ocalona dzięki Bogu i Jego łaskawości. Według Amosa owa „Reszta” przetrwa i nie dojdzie do zupełnej zagłady Izraela (tu przedstawiony jako zrujnowane miasto). To zlitowanie się Boga nad Izraelem nie sugeruje przebaczenia i zapomnienia, gdyż kara została wymierzona. Raczej chodzi tu o Bożą łaskawość jako przychyłność, której lud nie miał prawa się spodziewać, o wielkoduszność Boga, który liczy na lojalność ze strony Izraela. Możliwość ocalenia dotyczy bardzo małej grupy, która jednak stanie się zaczątkiem nowego Izraela⁶¹⁰. Zapowiadana zagłada w Dniu Pańskim będzie zatem początkiem czegoś nowego. Nastanie era ostatecznego zbawienia, choć tylko nieliczni będą się z tego cieszyć. Owa „Reszta” stanie się zaczątkiem nowego królestwa. Do tego królestwa należą ci, co naprawdę szukają Boga, są ubodzy, uciśnieni i pobożni. A więc Nowe Przymierze dla Amosa będzie przede wszystkim zawarciem paktu z nowym, a raczej odnowionym kontrahentem. Będzie nim tzw. „Reszta”, która będzie wspólnotą szukających Boga, kochających dobro i pełniących sprawiedliwość⁶¹¹.

Nowe Przymierze to nie tylko odnowienie Izraela („Reszta”), ale także odnowienie dynastii Dawidowej. Prorok kieruje bowiem do Izraela obietnicę, że w Dniu Pańskim Jahwe naprawi i podniesie „szłas Dawida”, który dziś jest w opłakanym stanie: „W tym dniu podniosę szłas Dawidowy, który upada, zamuruję jego szczeliny, ruiny jego podźwigną i jak za dawnych dni go zbuduję, by posiedli resztę Edomu i wszystkie narody, nad którymi wzywano mojego imienia – wyrocznia Pana to uczyni. Oto nadejdą

⁶⁰⁸ Por. T. Brzegowy, *Czyńcie dobro i kochajcie je!*, s. 61.

⁶⁰⁹ Briks, s. 347. „Reszta” w tekstach starotestamentalnych najczęściej oznacza „pozostała część” (Rdz 7,23; Iz 11,11; Dn 10,8) lub to co pozostaje po odrzuceniu jakiejś części (Wj 10,5; Iz 4,3). Czasami oznacza coś małego (Pwt 4,27; Jr 8,3) lub nieznacznego (Pwt 3,11), a nawet bez znaczenia. W niektórych tekstach „reszta” może także oznaczać potomstwo (Rt 1,3.5; Iz 14,22), od którego zależy przyszłość królestwa lub dynastii.

⁶¹⁰ Por. G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, s.181-184. Uratowanie „Reszty” Amos symbolicznie ukazuje jako uratowanie z paszczy lwa resztek pożartej sztuki ze stada (tylko dwie nogi albo koniec ucha), co raczej wskazuje na nikłą nadzieję na ratunek (Am 3,12). Zob. G. Pfeifer, *Rettung als Beweis der Vernichtung (Amos 3,12)*, ZAW 10 (1988), s. 269-277.

⁶¹¹ Por. T. Brzegowy, *Czyńcie dobro i kochajcie je!*, s. 62.

dni – wyrocznia Pana – gdy będzie postępował żniwiarz [zaraz] za oraczem, a deptający winogrona za siejącym ziarno; z gór moszcz spływać będzie kroplami, a wszystkie pagórki będą w niego opływać. Uwolnię z niewoli lud mój izraelski – odbudują miasta zburzone i będą w nich mieszkać; zasadzą winnice i pić będą wino; założą ogrody i będą jedli z nich owoce. Zasadzę ich na ich ziemi, a nigdy nie będą wyrwani z ziemi, którą im dałem – mówi Pan, twój Bóg” (Am 9,11-15). „Dzień” o którym mówi Amos w 9,11 będzie czasem odnowy upadłego królestwa, jest ono przecież „domem Dawida”. Lepsza przyszłość jest tutaj zapowiedziana w symbolu zwykłego szałas, który oznacza raczej coś, co jest jedynie tymczasowe, nietrwałe, prowizoryczne⁶¹². Jednak dzięki interwencji samego Jahwe może on stać się trwały i niewzruszony. Teraz „szałas Dawida” (סֶכֶת דָּוִיד – *sukkat Dawid*) upada, ale Bóg go podniesie i odbuduje. Tekst wyraźnie wskazuje na Boga jako podmiot wspomnianego działania. Ta odnowa nie zależy więc od postawy Izraela, ale od łaskawości samego Boga. Można byłoby się także dopatrzyć w symbolu „szałas” nawiązania do Święta Namiotów, kiedy to rolę pośrednika między Bogiem a ludem pełnił król. Wówczas zwrot „podniesienie szałas” Dawidowego oznaczałoby przywrócenie królowi roli pośrednika. Choć zapowiedź Amosa dotyczy czasów przyszłych, to jednak prorok widzi ową przyszłość na wzór świetności i dobrobytu za czasów Dawida⁶¹³. Gdy Bóg sam odbuduje „szałas Dawidowy” i dołączy do niego wszystkie narody, nawet Edom, wówczas panowanie Dawida rozciągnie się na wszystkie narody, a przede wszystkim na cały zjednoczony Izrael (Królestwo Judy i Królestwo Izraelskie)⁶¹⁴. Właśnie ta jedność obydwu królestw, pod prawowitym przywództwem następcy Dawida stanowi część przyszłych obietnic. Według Amosa nowy Izrael ma być podobny do Izraela za czasów Dawida. Lud Boży powróci z niewoli, odbuduje miasta. Nastanie era rajskej szczęśliwości⁶¹⁵.

Myśl Amosa podejmie Izajasz, który w 10,10-23 zapowie ocalenie „Reszty”. Według proroka zapowiadana „Reszta”, która zakręluje na Syjonie, stanie się partnerem Nowego Przymierza jako nowy lud. Nie będzie on już zrywał więzi łączącej Boga

⁶¹² Wyrażenie *szałas* u Izajasza oznacza miejsce schronienia i odrodzenia (Iz 4,5.6). Prorok łączy ten zwrot z mesjańskim panowaniem króla (Iz 32,1-2).

⁶¹³ Por. G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, s. 194-195.

⁶¹⁴ Por. Nicolo M. Loss, *Amos et Introduzione al. Profetismo Biblico. Versione – Introduzione – note* (NVDB), Roma 1979, s. 258; także: G.H. Davies, *Amos – the Prophet of Re-Union*, ExT 92 (1980-81), s. 196-200.

⁶¹⁵ Por. W.C. Kaiser, *The Davidic Promise and the Inclusion of the Gentiles (Amos 9:9-15 and Acts 15:13-18): A Test Passage for Theological System*, JEvTS 20 (1977), s. 97-111; także: T. Brzegowy, *Czyńcie dobro i kochajcie je!*, s. 62; także: G. Witaszek, *Amos, Prorok sprawiedliwości społecznej*, s. 197.

z Izraelem, a Emmanuel z rodu Dawida przyniesie harmonię, pokój i obfitość błogosławieństwa. W takim ujęciu Nowe Przymierze będzie odnowieniem synajskiego, ale jako pakt z Resztą Izraela – sprawdzoną w wierności ocaloną częścią ludu Bożego⁶¹⁶. Tak jak przymierze synajskie zostało poprzedzone spektakularnym wyjściem ludu izraelskiego z Egiptu, tak odnowienie Przymierza rozpocznie się od nowej wędrówki do odnowionego Syjonu (Iz 40,3-5, 41,17-19; 43,19n). Na czele iść będzie sam Jahwe, a w tej wędrówce wezmą udział także nawrócone narody (Iz 44,5). Według proroka (Deutero-Izajasza) nowemu wyjściu będą towarzyszyć cuda większe niż za czasów Mojżesza – pustynia zamieni się w raj, a Jerozolima ponownie będzie mieszkaniem Boga (por. Iz 49,18-23; 54,1-14), ciemność zostanie przemieniona w światłość (Iz 42,16), cała natura będzie się cieszyć zbawieniem (Iz 49,13). Stąd przyszłe wyzwolenie Izraela określa prorok jako „rzecz nową” (Iz 43,19)⁶¹⁷. Narzędziem do utworzenia nowego Izraela będzie „pomazaniec Jahwe” – Cyrus (Iz 44,28; 45,1), a wielokrotne użycie przez proroka zwrotu בָּרָא (*bar’a* – stworzyć, powołać do istnienia, działać⁶¹⁸) wskazuje, iż odnowienie Izraela, a co za tym idzie także Przymierza, będzie wręcz nowym stworzeniem⁶¹⁹. Dla Deutero-Izajasza oczywistym jest, iż Bóg jako Stwórca może mimo niewierności Izraela spełnić swoje zbawcze obietnice. To nowe stworzenie obejmuje także wybór Izraela, opiekę nad nim i zbawienie. Prorok dotychczasową historię zbawienia określa jako „rzeczy dawne”, natomiast „rzeczy nowe” to zapowiedź „nowego wyjścia”, które będzie przewyższać wszystkie dotychczasowe zbawcze interwencje⁶²⁰.

Także według Sofoniasza „Reszta” Izraela (שְׂאֵרֵי יִשְׂרָאֵל), która pozostanie wierna będzie dziełem samego Boga. Prorok rozumie ową „Resztę” podobnie jak Amos (por. Am 5,3.15; 9,8) i Izajasz (Iz 6,13; 7,3), ale mocniej wiąże ją z Jerozolimą i Dniem Jahwe. Sofoniasz zapowiada straszliwą karę dla niewiernego Izraela, która dokona się w Dzień Pański (So 1,7.14), określane także jako dzień gniewu (So 1,15.18; 2,2.3). Zagłada spotka tych, co „odwracają się od Pana i którzy Pana nie szukają i nie pytają

⁶¹⁶ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 130.145; także: Z. Małecki, *Krytyka pogańskich bóstw u Deuteroizajasza 44,9-20*, RBL 49 (1996), nr 3, s. 154.

⁶¹⁷ Por. J. Synowiec, *Prorocy Izraela*, s. 267.

⁶¹⁸ Briks, s. 64.

⁶¹⁹ Por. R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 184; także: S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993, s.172. Deutero-Izajasz 16 razy używa słowo בָּרָא spotykane już w opisie stworzenia świata.

⁶²⁰ Por. L. Stachowiak, *Rzeczy „dawne” i rzeczy „nowe” w wypowiedziach Deuteroizajasza*, RTK 35 (1988), z. 1, s. 15.

o Niego” (So 1,6). Jedynie „Reszta” zostanie ocalona. Sofoniasz chce wskazać na duchowe walory tych, co pozostaną (So 2,3). Według niego „Resztą” będą ci, co „szukają Jahwe”, a zatem wypełniają Prawo (משפט), czynią sprawiedliwość (צדק) i są pokorni (ענוה). Sofoniasz odwołuje się do Dekalogu (So 3,13), szczególnie do tych nakazów, które dotyczą relacji pomiędzy członkami ludu Przymierza (zakaz kłamstwa i nieprawości). Prorok nazywa ich „ubogimi ziemi” (ענוי הארץ - *anwe haarec* – So 2,3), co oznacza uciśnionych, ubogich, którzy potrzebują pomocy. Właśnie ubodzy z racji trudnej sytuacji materialnej bardziej niż inni zdają się na Boga (w przeciwieństwie do pysznych i bogaczy), ufają Mu i oczekują Jego pomocy (zbawienia). Hebrajski rzeczownik ענוה (*anawa*) jest zatem tłumaczony jako „pokora, skromność, poddanie się Bogu”, a nawet jako synonim pobożności, natomiast ubóstwo materialne schodzi na plan dalszy⁶²¹. Tak rozumiana „Reszta” zostanie ocalona w czasie sądu Bożego, który zniszczy wszystkich czyniących nieprawość, bogatych i pysznych⁶²²: „i zostawię pośród ciebie lud pokorny i biedny, a szukać będą schronienia w imieniu Pana. Reszta Izraela nie będzie czynić nieprawości, ani wypowiadać kłamstw. I nie znajdzie się w ustach zwodniczy język, gdy paść się będą i wylegiwać, a nie będzie nikogo, kto by ich przestraszył” (So 3,12-13). Według zapowiedzi Sofoniasza Nowy Syjon otoczony będzie miłością Jahwe, chwałą i poważaniem u narodów: „Pan, twój Bóg, jest pośród ciebie, Mocarz, który zbawia [...] odnowi cię swoja miłością” (So 3,17). Dołączą do niego inne narody, też oczyszczone, a kult Jahwe stanie się powszechny⁶²³.

Nowe Przymierze w tych zapowiedziach (Amos, Ozeasz, Izajasz i Sofoniasz) jest w istocie odnowionym przymierzem synajskim, wyrażającym się w nawróceniu Izraela do Boga całym sercem, w nowej miłości do Prawa⁶²⁴. Dla jednych Nowe Przymierze będzie nowym układem na wzór ponownych zaślubin z Bogiem, który da szansę nowej wspólnoty, dla innych będzie odnowieniem dynastii Dawidowej, której Jahwe obiecał nieustanną łaskawość, a dla jeszcze innych będzie to dar dla „Reszty” Izraela, która pozostała wierna zobowiązaniom Przymierza.

⁶²¹ Briks, s. 266; por. A. Gelin, *Le idee dominanti del Vecchio Testamento*, Modena 1970, s. 90-92.

⁶²² Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela. Cz. II*, s. 129-131.

⁶²³ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 159.

⁶²⁴ Por. H. Muszyński, *Trwałość pierwszego przymierza*, s. 179.

b. Nowe Przymierze jako nowa jakość (Jr, Ez)

Zupełnie inną koncepcję Nowego Przymierza zapowiadają prorocy Jeremiasz (Jr 24,6-7; 31,31-34; 32,37-41) i Ezechiel (Ez 11,17-21; 16,60-63; 34,25-31; 36,22-32; 37,23-28)⁶²⁵. Będą oni mówić o zupełnie nowej relacji między Bogiem a Izraelem, nie takiej jaką zna lud Przymierza, lecz głębszej więzi, która nie będzie już zrywana. Prorok Jeremiasz i Ezechiel działali w czasach, gdy Izrael odszedł już od Przymierza, pogrążył się w bałwochwalstwie i zepsuciu moralnym. Nawet religijna reforma podjęta przez Jozjasza nie odmieniła narodu wybranego, gdyż była zbyt formalistyczna i zewnętrzna. Nie dziwi więc fakt, iż według Jeremiasza musi dokonać się odnowienie paktu, który łączy Jahwe z Izraelem, więcej, nie tylko odnowienie, ale wręcz zawarcie nowego, wiecznego i niezrywalnego Przymierza⁶²⁶. Natomiast prorok Ezechiel, według którego Izrael zawsze był grzeszny i niewierny, mówi o Nowym Przymierzu, które będzie możliwe tylko wtedy, gdy dzięki Bożej interwencji dokona się odnowienie serca i ducha narodu⁶²⁷. Obaj prorocy łączą Nowe Przymierze z zapowiedzią powrotu z niewoli babilońskiej i odbudowy Świątyni Jerozolimskiej (por. Jr 32,37-40; Ez 36,24.26)⁶²⁸.

Prorok Jeremiasz jako pierwszy zapowiada Nowe Przymierze, postrzegając je inaczej niż Amos, Ozeasz i Izajasz. Mając świadomość, iż Bóg jest wierny swojemu Przymierz, akcentuje on bardziej wewnętrzną relację między Bogiem a Jego ludem. Tu dokona się zapowiadana przemiana – radykalne odnowienie człowieka⁶²⁹. Różnica między „starym” a „nowym” jest u Jeremiasza o wiele głębsza niż u któregośkolwiek z proroków⁶³⁰. Dostrzegł on bowiem niewystarczalność reformy religijnej i nieskuteczność aktualizacji dawnych przepisów. Prorok chce, by Przymierze dotarło do serca każdego Izraelity, by wiązało go z Bogiem nie groźbami czy sankcjami, ale naturalną, wewnętrzną skłonnością serca⁶³¹. Według niego Jahwe da swemu ludowi serce, aby mógł Go poznać (Jr 24,7). To poznanie umożliwi nawiązanie nowej więzi z Bogiem. Jeremiasz zatem zapowiada, że Jahwe nie tyle przypomni sobie o dawnym Przymierzu, co raczej

⁶²⁵ Tłem bezpośrednim zapowiedzi Nowego Przymierza u Jr i Ez jest niewola babilońska, która uniemożliwiała zwyczajne funkcjonowanie większości instytucji kultycznych Starego Testamentu.

⁶²⁶ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 209.

⁶²⁷ Por. tamże, s. 256.

⁶²⁸ Por. H. Muszyński, *Trwałość pierwszego przymierza*, s. 177.

⁶²⁹ Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela. Cz. I*, Tarnów 2014, s. 176.

⁶³⁰ Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 524.

⁶³¹ Por. tamże, s. 529.

zawrze z Izraelem całkowicie nowy pakt. Zdaniem proroka Stare Przymierze przestało istnieć, więc Izrael pozostaje bez Przymierza. Znamienne jest to, że Jeremiasz nie podejmuje żadnych starań, by odbudować układ z Bogiem na starych fundamentach. Zapowiadane przez niego Nowe Przymierze jest zupełnie inne, oparte na nowych fundamentach, przewyższające dawne Przymierze w tak istotnych przejawach jak poznanie Boga, przebaczenie grzechów, zachowywanie Prawa i nowa więź z Bogiem⁶³².

Prorok Jeremiasz dwukrotnie wprost mówi o Nowym Przymierzu: 31,31-34 i 32,37-41. Te dwa teksty są co do treści bardzo podobne, różnią się jedynie terminologią. Na szczególną uwagę zasługuje pierwszy tekst, gdyż jedynie tutaj pada określenie ברית חדשה (*berit hadaszah* – Nowe Przymierze), niespotykane gdzie indziej w Starym Testamencie: „Oto nadchodzą dni – wyrocznia Jahwe kiedy zawrę z domem Izraela (i z domem judzkim) nowe przymierze. Nie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami, kiedy ująłem ich za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej. To moje przymierze złamali, mimo, że byłem ich Władcą - wyrocznia Jahwe. Lecz takie będzie moje przymierze, jakie zawrę z domem Izraela po tych dniach – wyrocznia Jahwe. Umieszczę swe Prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem a oni zaś będą mi narodem. I nie będą się musieli wzajemnie pouczać jeden mówiąc do drugiego *Poznajcie Jahwe!*. Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Mnie – wyrocznia Jahwe ponieważ odpuszczę ich występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał” (Jr 31,31-34). Przepowiednia ta pochodzi z tzw. „Księgi Pocieszenia”, która obejmuje rozdziały 30,1 – 31,40⁶³³. Zapowiedź Nowego Przymierza z Jr 31,31-34 jest kontynuacją wierszy 21-22, gdzie jest mowa o tym, iż „Jahwe skrył nową rzecz na ziemi, niewiasta zatroszczy się o męża”, co najprawdopodobniej ma oznaczać całkowite nawrócenie Izraela do Boga, jak oblubienicy do swojego Oblubieńca. To nawrócenie będzie zdarzeniem dotąd całkowicie nie znanym na ziemi, cudownym⁶³⁴. Niemniej wypowiedź z 31,31-34 jest nowym proroctwem wprowadzonym formułą „oto nadchodzą dni”. Formuła ta nadaje temu proroctwu daleką perspektywę. A zatem chodzi tu o zdarzenie odległe, jednak decydujące dla Izraela⁶³⁵. Jeremiasz w tym

⁶³² Por. G. Witaszek, *Eucharystia jako Nowe Przymierze (Jr 31,31-34)*, w: *Biblia o Eucharystii*, (red.) S. Szymik, Lublin 1997, s. 26.

⁶³³ Wg niektórych także rozdziały 32-33.

⁶³⁴ Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 350.356; także: J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 43; zob. B.W. Anderson, „*The Lord Has Created Something New*”. *A Stylistic Study of Jer 31,15-22*. CBQ 40 (1978), s. 463-478.

⁶³⁵ Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 356.

proroctwie zapowiada, że Bóg zawrze inne Przymierze i odmieni Izraela, przy czym ברית חדשה jest nie tylko przypieczętowaniem zmiany losu Izraela, ale przede wszystkim jest ono istotą i źródłem przemiany narodu wybranego⁶³⁶. Zostanie ono zawarte z Bożej inicjatywy, tak jak kiedyś synajskie, do czego nawiązuje wspomnienie wyprowadzenia z ziemi egipskiej. Będzie ono także darem Jahwe dla Izraela, który jest bezbronny i słaby jak dziecko (gest ujęcia za rękę można właśnie odczytać jako troskę i czułość ojca wobec swojego dziecka, ale też jako gest pochylenia się nad słabszym)⁶³⁷. Prorok w swojej zapowiedzi przedstawia istotne cechy przyszłego związku Boga z Izraelem – dotychczas Stare Przymierze wyrażało się w przykazaniach zawartych w Księdze Przymierza, w Nowym Przymierzu Jahwe także nada swe Prawo odnowionemu Izraelowi, lecz złoży je we wnętrzu (קרב – *qerew*) i wypisze na sercu (לב – *lew*) człowieka. To nowe Prawo będzie się różniło od dotychczasowego prostotą, ogólną dostępnością i powszechnością, nie chodzi tu jednak o zupełnie nowe Prawo, lecz o nowy stosunek Izraela do Prawa Bożego⁶³⁸. Objawienie Boga nie może się przecież zmienić, zmienić się może jedynie stosunek człowieka i jego odpowiedź na to Objawienie. Bóg obdarzy swego kontrahenta dogłębnym poznaniem Jahwe i przebaczeniem grzechów, co w konsekwencji będzie podstawą do nawiązania najściślejszej łączności między Jahwe a Jego ludem⁶³⁹. Nowy rodzaj poznania Boga jest praktyczną znajomością Jahwe (דעת – *da'at*)⁶⁴⁰ i przejawiać się będzie poprzez chętnie wypełnianie przykazań i swoich obowiązków wobec Boga. Natomiast kolejny przymiot, a zarazem dar Nowego Przymierza, czyli przebaczenie grzechów na nowo połączy kontrahentów Przymierza⁶⁴¹. Jak więc należy rozumieć nowość zapowiadanego Przymierza? Czy to Nowe Przymierze będzie jedynie ostatecznym odnowieniem przymierza synajskiego, czy raczej będzie to jakościowo inny układ z Bogiem? Jeremiasz wyraża swoje przekonanie, iż Nowe Przymierze dzięki Bożemu staraniu nie będzie już nigdy łamane i zrywane, będzie trwałe (Jr 31,35-37)

⁶³⁶ Por. E. Haag, *Das Buch Jeremias*, Leipzig 1972, s. 106.

⁶³⁷ Por. W. Pikor, *Koncepcja ludu Bożego. Wybranie i przymierze*, s. 122-123; także: G. Fischer, *Jeremia* 26-52 (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 2005, s. 172.

⁶³⁸ Por. L. Stachowiak, *Nowe Przymierze*, s. 530.

⁶³⁹ Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, s. 126n; także: L. Stachowiak, *Nowe Przymierze*, s. 530.

⁶⁴⁰ דעת (od ידע – zauważyć, zobaczyć, doświadczyć, odczuć, poznać, znać, zrozumieć, wiedzieć, rozróżniać, troszczyć się, współżyć seksualnie) można tłumaczyć jako wiedza, zrozumienie i mądrość, ale też jako rozeznanie i umiejętność.

⁶⁴¹ Por. R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 77.

a nawet wieczne (Jr 32,40), stąd dla niego Nowe Przymierze będzie zupełnie inne niż te zawarte pod Synajem, oraz „nowe” w sensie jakościowym⁶⁴².

Według Jeremiasza Nowe Przymierze tworząc zupełnie nową wspólnotę pomiędzy Jahwe a Izraelem, staje się przede wszystkim prawdziwą więzią miłości⁶⁴³. Jednak, co trzeba jasno zaznaczyć, Nowe Przymierze w wizji Jeremiaszowej nie ma waloru uniwersalnego, gdyż dotyczy jedynie Izraela⁶⁴⁴. Prorok Jeremiasz był świadkiem upadku religijnego narodu wybranego, jednak mając świadomość i przekonanie, iż Bóg jako miłosierny i wierny swemu Przymierz, zawsze jest gotów obdarować swój lud łaską, głosi nadzieję dla Izraela – nowy rodzaj wspólnoty z Bogiem będzie możliwy, gdy sam Bóg zainterweniuje i przemieni niewierny do tej pory lud⁶⁴⁵.

Prorok Jeremiasz nie był odosobniony w głoszeniu nowego układu Boga z ludźmi, opartego na zupełnie nowych fundamentach. Jego myśl o Nowym Przymierzu została podjęta i rozwinięta przez proroka Ezechiela, który wysuwa na pierwszy plan przede wszystkim zbawcze działanie Boże. Bóg w nowej relacji przemieni człowieka, by ochotnym sercem wypełniał prawo Boże i dochował wierności Przymierz⁶⁴⁶.

Ezechiel kilka razy nawiązuje do Nowego Przymierza: 11,17-21; 16,60-63; 34,25-31; 36,22-32; 37,23-28. W pierwszym z tych tekstów Ezechiel zapowiada powrót Izraela z wygnania. Nie używa w tej zapowiedzi terminu „przymierze” (ברית), a tym bardziej przymiotnika „nowe” (חדשה), to jednak z łatwością możemy tu zauważyć zapowiadane przez Jeremiasza elementy Nowego Przymierza, a także obietnice dane Abrahamowi i jego potomstwu, czyli Izraelowi. W wierszu 17 wyprowadzenie Izraela „spomiędzy obcych narodów” jest wyraźnym odwołaniem się do wyprowadzenia narodu wybranego z Egiptu, co poprzedziło zawarcie przymierza na Synaju. Bóg „na nowo zgromadzi” swój lud (וקבצתי אתכם מן העמים – *weqibbasti 'etchem min ha'ammim*)⁶⁴⁷ i „sprowadzi z krajów” (ואספתי אתכם מן הארצות – *we'asafti 'etchem min ha'aracot*)⁶⁴⁸, to będzie Jego interwencja, a nie skutek wysiłków Izraela. Według wyroczni Bóg obdarzy na nowo swój lud darem ziemi Izraela (ונתתי לכם את אדמת ישראל – *wenatatti lachem 'et 'admat Isra'el*), co jest bezpośrednim nawiązaniem do obietnicy danej Abrahamowi,

⁶⁴² Por. G. Witaszek, *Eucharystia jako Nowe Przymierze*, s. 28.

⁶⁴³ Por. tamże, s. 24.

⁶⁴⁴ Por. tamże, s. 28.

⁶⁴⁵ Por. R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 78.

⁶⁴⁶ Por. G. Witaszek, *Eucharystia jako Nowe Przymierze*, s. 29.

⁶⁴⁷ קבץ – zebrać, zgromadzić. Por. Briks, s. 305.

⁶⁴⁸ אסף – zbierać, gromadzić, przyjąć do domu, chronić. Por. Briks, s. 39.

potwierdzonej Przymierzem. Jednak to nie wszystkie dary dla ponownie zgromadzonego ludu. W kolejnych wersetach Jahwe zapowiada, iż da swemu ludowi „jedno serce”⁶⁴⁹ (לב אחד – *lew 'ehad*) i „nowego ducha do ich wnętrza” (ורוח חדשה אתן בקרבכם – *weruach chadaszah 'etten beqirbechem*). Podobnie o Nowym Przymierzu mówił Jeremiasz, gdy zapowiadał złożenie Bożego Prawa we wnętrzu człowieka i wypisanie go na sercu. W tym właśnie duchu Ezechiel będzie kontynuował: „z ciała ich usunę serce kamienne (לב האבן – *lew ha'ewen*), a dam im serce cielesne (לב בשר – *lew basar*), aby postępowali zgodnie z moimi poleceniami, strzegli nakazów moich i wypełniali je” (Ez 11,19b-20a). Wspomniana wymiana serc jest zapowiedzią Bożej interwencji, która odmieni Izraela, wówczas będzie mógł on w sposób naturalny przestrzegać Bożych nakazów i praw. Bo do tej pory właśnie z wypełnianiem woli Jahwe lud ma największe problemy, wciąż okazuje niewierność Bogu i nie jest w stanie sprostać wymaganiom Prawa. Wreszcie następuje formuła Przymierza, którą znamy z wcześniejszych tekstów Starego Testamentu: „i tak będą oni moim ludem, a Ja będę ich Bogiem” (w.20b). Formuła ta oraz zapowiedź wymiany serc i ponownego otrzymania ziemi pozwala w tym tekście Ezechiela widzieć zapowiedź Nowego Przymierza, ponadto niemalże identyczne sformułowania znajdziemy w rozdziale 36 omawianej księgi.

Prorok Ezechiel w 16 rozdziale swej księgi wyraźnie zaznacza, że Nowe Przymierze, które zawrze Bóg, będzie odnowieniem i uzupełnieniem przymierza synajskiego: „Ja jednak wspomnę o przymierzu, które z tobą zawarłem za dni twojej młodości, i ustanowię z tobą przymierze wieczne (ברית עולם – *berit 'olam*) [...] Odnowię bowiem moje przymierze z tobą (והקימותי אני את בריתי אתך – *wahaqimoti 'ani 'et beriti ittach*), i poznasz, że ja jestem Pan (וידעת כי אני יהוה – *wejada'at ki 'ani Jhwh*), [...] gdy ci przebaczę wszystko, co uczyniłaś (בכפרי לך לכל אשר עשית – *bekapperi lach lekol 'aszer 'asit*)” (Ez 16,60-63). Ezechiel odkrywa bowiem prawdę o Bogu, który pozostaje wierny Przymierzu, mimo iż zostało ono „złamane” przez lud izraelski (por. Ez 16,59)⁶⁵⁰. Dlatego też, Bóg będąc wierny swoim przyrzeczeniom zapewnia ustami proroka, że wspomni na przymierze, które zawarł w dniach młodości Izraela. Wskazuje tym samym wprost na przymierze synajskie, dzięki któremu Izrael stał się narodem wybranym i jako

⁶⁴⁹ Niektórzy egzegeci poprawiają „jedno serce” na „nowe serce” lub „inne serce” w porównaniu do Ez 36,24-28.

⁶⁵⁰ Por. W. Pikor, *Dynamika „przymierza pokoju”*, s. 60.

lud kontrahentem Przymierza⁶⁵¹. W tej wyroczni jest też zapowiedź, iż Bóg ustanowi wieczne Przymierze (w.60), a skoro dopiero ustanowi, to ma na myśli nowy układ, jakąś zmianę w dotychczasowej relacji, która się nie sprawdza. Tekst wyroczni wskazuje na odnowienie Przymierza i objawienie się Jahwe jako Pana historii (w.62)⁶⁵², jednak zawiera cechy nowego układu analogiczne do zapowiedzi Jeremiasza o Nowym Przymierzu⁶⁵³. Otóż uczestników tak pojętego Nowego Przymierza – w odróżnieniu od dawnego – cechować będzie wierność temu Przymierzowi. Ona sprawi, że zapowiedziane Przymierze będzie wieczne i nierozrwalne, a Bóg przebaczy Izraelowi wszystkie jego niewierności, umożliwiając Izraelowi pełne poznanie Boga (w. 61-63).

W dwóch fragmentach – Ez 34,25-31 i 37,23-28 – mowa jest o Przymierzach pokoju (ברית שלום). W pierwszym (rozdział 34) Ezechieli ukazuje wspólnotę Boga z ludźmi jako relację, która łączy pasterza i jego owce. Odnowa, jaka ma się dokonać, będzie powrotem do Jahwe. Izrael pozna w pełni kim dla niego jest Bóg oraz że sam jest ludem Bożym. Natomiast w rozdziale 37 prorok mówi o oczyszczeniu Izraela („przez uwolnienie od wszystkich wiarołomstw, którymi zgrzeszyli”) i ponownym uczynieniu z niego ludu Jahwe. Przymierze zawarte z tak odnowionym Izraelem będzie wieczne i trwałe (Ez 37,26). Fragmenty te kończą się tradycyjną formułą Przymierza: „ja będę ich Bogiem, oni zaś będą moim ludem” (37,27; por. 34,30-31; 37,23)⁶⁵⁴. Sam zwrot „przymierze pokoju” występuje w Biblii Hebrajskiej w tekstach pochodzenia kapłańskiego i to jedynie 4 razy: Lb 25,12; Iz 54,10; Ez 34,25 i 37,26. Jak zostało zaznaczone już w pierwszym rozdziale pracy, „przymierza pokoju” zaoferowanego Pinchasowi nie można traktować jako relacji z całym narodem wybranym, lecz jako konkretny dar dla samego Pinchasa i jego potomstwa. Natomiast pozostałe teksty, mówiące o „przymierzach pokoju”, znajdują się u proroków wygnania babilońskiego, jednak nie należą do istoty ich nauczania⁶⁵⁵.

⁶⁵¹ Por. W. Pikor, *Koncepcja ludu Bożego. Wybranie i przymierze*, s. 128.

⁶⁵² Użycie czasownika קָוָה (*potwierdzić, odbudować, podźwignąć, umocnić, uczynić obowiązującym*) w kontekście zawarcia Przymierza nie oznacza zawarcie nowego układu, wówczas użyto by czasownika בָּרַת, lecz odnowienie i podtrzymanie już zawartego wcześniej; por. B. Renaud, *Nouvelle ou éternelle Alliance? Le message des prophètes* (LD 189), Paris 2002, s. 131.

⁶⁵³ Okresem młodości Izraela określa się czas wędrówki przez pustynię, podczas której Jahwe zawarł z narodem wybranym przymierze synajskie. Okres ten nazywany jest także czasem narzeczeństwa, kiedy to Izrael dopiero poznawał Pana. Zob. S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa*, s. 172-174

⁶⁵⁴ Por. J.K. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności*, s. 126. Oba fragmenty zapowiadają także nowego Pasterza, co szerzej omawia R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 135-146.

⁶⁵⁵ Por. W. Pikor, *Dynamika „przymierza pokoju”*, s. 55. Sama koncepcja „przymierza pokoju” znana jest z dokumentów pozabiblijnych, np. o „przymierzach pokoju” mówi starobabiloński mit o Atrahasisie,

Deutero-Izajasz zapowiadając „przymierze pokoju” w kontekście powrotu z niewoli babilońskiej, utożsamia je z Bożą miłością i Bożą przysięgą – na wzór przymierza Boga z Noem (por. Iz 54,9). To odniesienie do przymierza noachickiego, jako prototypu „przymierza pokoju”, ma wskazywać według proroka, na nową interwencję stwórczą Boga⁶⁵⁶. Ezechiel, w przeciwieństwie do Deutero-Izajasza nie odwołuje się do przymierza z Noem, a tym bardziej do tekstów pozabiblijnych, lecz w pewnej mierze opiera się na przekazie Kodeksu Świętości (Kpł 17 – 26) i rozumieniu Przymierza, jako jednostronną i łaskawą inicjatywę Boga dla swego ludu, bez żadnych wcześniejszych warunków. Jak wykazała analiza idei Przymierza, שלום jest jednym z darów Boga, którym obdarowuje swój lud w ramach Przymierza. Ezechiel natomiast utożsamia te dwie rzeczywistości, widząc w שלום istotę przyszłego, Nowego Przymierza⁶⁵⁷.

Najpełniejszym rozwinięciem myśli Jeremiasza o Nowym Przymierzu jest zapowiedź Ezechiela w 36,22-32, choć w tym fragmencie nie ma użytej terminologii wprost określającej Nowe Przymierze⁶⁵⁸. Do proroctwa Jeremiasza nawiązują szczególnie ww.24-28: „Zbiorę was spośród ludów, zbiorę was ze wszystkich krajów i przyprowadzę was z powrotem do waszego kraju, pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmazy i od wszystkich bożków. I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według moich nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali. Wtedy będziecie mieszkać w kraju, który dałem waszym przodkom, i będziecie moim ludem, a Ja będę waszym Bogiem”.

Izrael, mimo Bożego wezwania, sam z siebie nie może uczynić sobie nowe serce i nowego ducha (por. Ez 18,31), konieczna jest więc Boża interwencja. Bez nowego serca i nowego ducha nie będzie przecież Izrael mógł trwać w Przymierzu. Zatem to sam Jahwe dokona wewnętrznego odnowienia ludzkiego partnera Przymierza (por. 36,24-28), a dar nowego serca i nowego ducha należy widzieć w kategoriach nowego stworzenia⁶⁵⁹.

egipski mit „O pokaraniu ludzkości” i ugarycki cykl o Baalu. Zob. B.F. Batto, *The Covenant of Peace, A Neglected Ancient Near Easter Motif*, JBL 49 (1987), s. 187-211.

⁶⁵⁶ Por. A. Borghino, *La „nuova alleanza” in Is 54. Analisi esegetico-teologica* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 118) Roma 2005, s. 269.

⁶⁵⁷ Por. B. Renaud, *Nouvelle ou éternelle Alliance?*, s. 162.

⁶⁵⁸ Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 359. Tekst ten zawiera starą formułę Przymierza – *będziecie moim ludem, a Ja będę waszym Bogiem*, nie zawiera natomiast słowa ברית. Por. Ez 11,17-20.

⁶⁵⁹ Por. W. Pikor, *Dynamika „przymierza pokoju”*, s. 61.

Celem Bożego działania jest nowe stworzenie – stworzenie takiego ludu, który byłby zdolny zachowywać przykazania, wynikające z Przymierza. Ezechieli zapowiadając utworzenie nowego ludu mówi o oczyszczeniu, przebaczeniu, usunięciu ciężących win (Ez 36,25; por. Jr 31,34b). Bóg na mocy specjalnej ingerencji odnowi serce ludzkie, uzdolni Izraela do praktykowania idealnego posłuszeństwa. Prorok inaczej jednak ujmuje tę ingerencję niż Jeremiasz⁶⁶⁰. Przemiana nastąpi w wyniku usunięcia „kamienno serca” (לב האבן), niepodatnego na posłuszeństwo i zastąpienia go nowym „sercem z ciała” (לב בשר) – Ez 36,26. Inaczej jest u Jeremiasza, według którego Bóg wyrze swe Prawo na sercu człowieka, a nie na kamiennych tablicach⁶⁶¹. „Serce kamienne” to aluzja do kamiennych tablic, na których spisane było Prawo przymierza mojżeszowego, a jednocześnie stanowi nawiązanie do słów Jeremiasza o wypisaniu Prawa w sercach ludzkich⁶⁶². W tym fragmencie Ezechieli bardzo dobitnie podkreśla różnicę między tym co dawne, niedoskonałe, a tym co nowe, wewnętrzne. Używa przy tym tych samych pojęć co Jeremiasz: serce, wnętrze, odnowienie. Mówiąc o odnowieniu Izraela, Ezechieli zapowiada gruntowne oczyszczenie ludu Bożego oraz doskonałe posłuszeństwo i postępowanie według przykazań (Ez 36,25-27)⁶⁶³.

Według Ezechiela organem Nowego Przymierza będzie לב חדש (*lew chadasz* – nowe serce) – Ez 36,26. Serce w mentalności starotestamentalnej oznacza centrum wszelkich możliwości psychicznych i duchowych człowieka, a zatem przemiana tego serca oznacza rzeczywistość i dogłębną przemianę człowieka⁶⁶⁴. Trzeba mieć bowiem na uwadze, iż Biblia ukazuje człowieka jako jedność psychofizyczną, a użycie przez autorów natchnionych terminów określających poszczególne sfery życia ludzkiego (fizjologiczna, poznawcza, emocjonalna i wolitywna) nie zawsze oddaje głębię myśli i wieloznaczność tychże pojęć⁶⁶⁵. Stąd użyty przez Ezechiela termin לב w odniesieniu do kontrahenta Przymierza nie oznacza jedynie organu anatomicznego, a raczej siedlisko życiowej siły, wnętrze człowieka, jego wolę, zamiary czy wreszcie sumienie. Prorok

⁶⁶⁰ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 542.

⁶⁶¹ Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 359; także: tenże, *Wartości etyczne*, s. 19.

⁶⁶² Por. Cz. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze*, s. 123.

⁶⁶³ Por. L. Stachowiak, *Wartości etyczne*, s. 19.

⁶⁶⁴ Por. J. de Fraine, A. Vanhoye, *Serce*, w: STB, s. 871.

⁶⁶⁵ Por. W. Pikor, *Rola „serca” w Nowym Przymierzu*, s. 54-56. Autorzy biblijni stosują termin *lew/lestaw* na określenie czterech sfer ludzkiego życia: fizjologiczna (1 Sm 25,37-38; Jr 4,19; Oz 13,8), emocjonalna (Lb 32,7,9; Pwt 1,28; 15,10; Joz 7,5) wolitywna (Prz 16,9; 2Sm 7,27; Prz 4,23; 6,18) i intelektualna (Pwt 29,3; Wj 7,22; 28,3; Pwt 6,6; 8,5; 1Sm 27,1).

Ezechiel uważa, iż Bożego słowa należy słuchać „sercem”, to jest najważniejsza funkcja serca, związana z posłuszeństwem wobec Bożego słowa i z jego realizacją. Sam Ezechiel by mógł głosić Słowo Boże, najpierw przyjmuje je do swego serca (Ez 3,10) i spożywa zwój z Bożym słowem. Słuchając słowa Bożego nie może zabraknąć zaangażowania serca, samo słuchanie uszami nie wystarcza. Zbawcze słowo Boga ma być przyjęte do serca, tam musi być przechowywane i rozważane. Niestety, historia Izraela dowodzi, iż nie przyjmuje on sercem zbawczego słowa. Według Ezechiela Izrael ma więc „twarz upartą i serce zatwardziałe” (חִזְקִי לֵב - *hizqe lew* – Ez 2,4) oraz „sztywny kark i uparte serce” (קִשִּׁי לֵב – *qesze lew* – Ez 3,7). To uparte i zatwardziałe serce straciło umiejętność słuchania, stało się nieposłuszne wobec Boga i niezdolne do wierności⁶⁶⁶. Serce Izraela zwróciło się ku obcym bożkom (Ez 14,3.4.7; 20,16; 11,21) a oddaliło się od Boga (Ez 14,5.7). To zatwardziałe serce narodu zajęte jest pogonią za zyskiem i przyjemnością (Ez 33,31) a stało się nieczułe na orędzie Boga. Takie serce musi zostać zmienione, gdyż nie jest zdolne otworzyć się na zbawcze działanie Boga, jest kamienne i martwe. Dopiero Boża interwencja, która przemieni bezużyteczne serce Izraela, sprawi iż dokona się wewnętrzna przemiana, nowe zupełnie serce będzie teraz zdolne do przyjęcia Bożych darów i postawy wierności wobec Jahwe – kamienne serce zostanie zabrane⁶⁶⁷.

Prorok używa także pojęcia קֶרֶב (*qerew* – *wnętrze, wnętrzości, ciało, serce, lono* - Ez 36,26-27)⁶⁶⁸. Odnosi się ono do rzeczy materialnych, jak i do ludzi. W odniesieniu do człowieka oznacza przede wszystkim siedzibę uczuć i jako takie jest wręcz synonimem serca⁶⁶⁹. Ezechiel już wcześniej mówił o konieczności nowego wnętrza. Nawoływał do nawrócenia domu Izraela, by porzucił grzeszne uczynki (Ez 18,30; 33,11). Odnova ta staje się nawet przedmiotem obietnicy danej przez Jahwe deportowanym wraz z królem Jojakinem (Ez 11,17-21) i całemu Izraelowi (Ez 36,24-28)⁶⁷⁰. Do tego wnętrza Bóg tchnie nowego ducha. Ten nowy duch, rozumiany jako dar, dokona zasadniczej przemiany w nowym człowieku. Dar ten zapowiedział już Izajasz na okres mesjański (Iz 11,2). Ten nowy duch jest Duchem Jahwe, który swą mocą przemieni człowieka od wewnątrz. On jest sprawcą tej przemiany⁶⁷¹. Paralelizm ducha z sercem u Ezechiela

⁶⁶⁶ Por. W. Pikor, *Koncepcja ludu Bożego. Wybranie i przymierze*, s. 129.

⁶⁶⁷ Por. tenże, *Rola „serca” w Nowym Przymierzu*, s. 58-60.

⁶⁶⁸ Briks, s. 316.

⁶⁶⁹ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 67.

⁶⁷⁰ Por. W. Pikor, *Rola „serca” w Nowym Przymierzu*, s. 67.

⁶⁷¹ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 67-68.

każe wnioskować, iż Jeremiasz mówiąc o umieszczeniu Prawa w sercu człowieka wyraża to samo, co Ezechiel przez udzielenie Ducha Bożego⁶⁷². Dar nowego serca i nowego ducha tak odmieni Izraela, że na nowo poczuje się „ludem Jahwe” (Ez 36,28b), a dokona się to przez oczyszczenie z grzechów i uzdolnienie do posłuszeństwa Prawu (Ez 36,25 i 36,27b)⁶⁷³. Oczyszczenie z grzechów jest zatem warunkiem powrotu do prawdziwej i skutecznej więzi z Bogiem, gdyż to właśnie grzechy tę więź zniszczyły, a grzeszny Izrael nie jest w stanie do tej więzi powrócić. Idea przebaczenia grzechów została przez Ezechiela wyrażona poprzez pokropienie, co wyraźnie nawiązuje do kropienia krwią podczas zawarcia przymierza pod Synajem (por. Wj24,6.8), składania ofiar (por Wj 24,6; Kpł 1,5.11), kropienia wodą (por Lb 8,7; 15,5.50; 19,13.20) i kropienia krwią podczas Dnia Przebłagania (Kpł 16). To Bóg dokona pokropienia, czyli On sam usunie to, co stanowi przeszkodę w relacji Bóg – Izrael. Będzie to czynność rzeczywista i skuteczna, a zarazem pokropienie to będzie faktycznym oczyszczeniem wnętrza ludzkiego, a nie tylko oczyszczenie rytualne, zewnętrzne, znane z obrzędów kultycznych. Takie oczyszczenie staje się darem Bożego przebaczenia⁶⁷⁴. Wraz z przebaczeniem grzechów, czyli oczyszczeniem idzie w parze uzdolnienie ludzkiego serca do posłuszeństwa Prawu: „Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według mych nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali” (Ez 36,27). Nie dziwi takie sformułowanie, gdyż trwanie w przymierzu synajskim było zależne od zachowywania Prawa.

A zatem jasno widać, że zapowiedzi Ezechiela o Nowym Przymierzu są cennym uzupełnieniem ujęcia Jeremiaszowego. Ezechiel idzie po linii Jeremiasza zapowiadając zupełnie nowy układ Boga z człowiekiem oraz ostateczną przemianę Izraela. Odnosi się wrażenie, iż Ezechiel redagując swe prorocтва miał przed oczami przepowiednie Jeremiasza (Jr 31,31-34; szczególnie 32,37-41). Niemniej, Ezechiel idzie dalej niż Jeremiasz, opisuje bowiem następstwa Bożej interwencji. Otóż gdy przemieniony Izrael wspomni swoją niechlubną przeszłość, poczuje odrazę do samego siebie: „wtedy wspominać będziecie wasz sposób życia i wasze złe czyny. Będziecie czuli obrzydzenie do siebie samych z powodu waszych grzechów i waszych obrzydliwości” (Ez 36,31)⁶⁷⁵. Trzeba także zaznaczyć, iż według Ezechiela to Nowe Przymierze dzięki Bożej

⁶⁷² Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 360.

⁶⁷³ Por. W. Pikor, *Rola „serca” w Nowym Przymierzu*, s. 67-68.

⁶⁷⁴ Por. tamże, s. 68-69.

⁶⁷⁵ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 542.

interwencji będzie wiecznym Przymierzem pokoju, jako źródło nieustającego błogosławieństwa. Zaś dary tego Przymierza – nowe serce i nowy duch – sprawią, iż będzie możliwe wreszcie życie według reguł tegoż Przymierza⁶⁷⁶.

c. Istotne cechy Nowego Przymierza (Jr 31,31-34)

Prorok Jeremiasz zapowiadając Nowe Przymierze nie tylko przeciwstawia je Staremu, które zostało zawarte pod Synajem, ale zarazem próbuje opisać, na czym ma polegać jego nowość (Jr 31,33-34). Nowe Przymierze zaistnieje przede wszystkim dzięki Bożej inicjatywie. Bóg chce zawrzeć takie Przymierze, które już nigdy nie będzie zerwane przez człowieka. A zatem nie będzie tu chodziło jedynie o zmianę warunków Przymierza, lecz o nowe ustosunkowanie się człowieka do tego Przymierza. Bóg odnowi ludzkiego kontrahenta, usposobi go do wewnętrznej, duchowej łączności z Nim, uzdolni do praktykowania doskonałej wierności i posłuszeństwa⁶⁷⁷.

Jeremiasz nic nie wspomina w swoim proroctwie o rycie zawarcia Nowego Przymierza⁶⁷⁸, zwraca raczej uwagę na istotne cechy przyszłego związku Boga z człowiekiem. Prorok wyróżnia cztery takie cechy: Prawo wpisane w serce człowieka, nowa więź Boga z człowiekiem, nowe poznanie Boga i przebaczenie grzechów.

Nowe Przymierze zapowiadane przez obu proroków, w przeciwieństwie do dawnego odznaczać się będzie następującymi cechami: Prawo wypisane na sercu człowieka (Jr 31,32 i Ez 36,26), odpuszczenie grzechów i oczyszczenie ludu (Jr 31,34 i Ez 36,23-25), wewnętrzne pouczenie i spontaniczne wypełnianie Prawa oraz Bożych przykazań (Jr 31,34 i Ez 36,27) i wreszcie utworzenie nowego rodzaju relacji jako wypełnienie formuły: „Będę im Bogiem, a oni będą mi ludem” (Jr 31,33). Nowe Przymierze jest więc doskonalszym i pełniejszym urzeczywistnieniem wspólnoty Boga z narodem wybranym, niż dotychczasowy układ⁶⁷⁹. Warto więc przyjrzeć się owym istotnym cechom Nowego Przymierza w kontekście proroctwa Jeremiasza i nauczania Ezechiela

Pierwszą cechą Nowego Przymierza zapowiedzianą przez Jeremiasza jest umieszczenie Prawa we wnętrzu człowieka i wypisaniu go na jego sercu: „Umieszczę

⁶⁷⁶ Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 256.

⁶⁷⁷ Por. G. Von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 526.

⁶⁷⁸ J. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*. Kraków 1994, s. 221; także: L. Stachowiak, *Nowe Przymierze u Jeremiasza*, Ekskurs w: *Księga Jeremiasza*, s. 530.

⁶⁷⁹ Por. H. Muszyński, *Trwałość pierwszego przymierza*, s. 177.

swe Prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu” (Jr 31,33). Ezechiel natomiast tę samą rzeczywistość przedstawi następująco: „i dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, zabiorę wam serca kamienne, a dam wam serca z ciała” (Ez 36,26). Przymierze synajskie faktycznie opierało się na zachowywaniu Prawa przez lud, co jak wiemy nie gwarantowało ścisłej i trwałej wspólnoty z Jahwe. Nowe Przymierze zapowiedziane przez Jeremiasza nie miało zmieniać Prawa, ale stosunek ludzkiego partnera do niego. Ma być to wewnętrzne przyjęcie zbawczej woli Boga, co w konsekwencji ożywi więź pomiędzy partnerami Przymierza⁶⁸⁰. Skoro Nowe Przymierze ma być wewnętrzną relacją między Bogiem a człowiekiem, to w odróżnieniu od Starego Przymierza, Bóg wypisze swoje Prawo w sercu człowieka, czyli umieści je w jego wnętrzu. Prawo to nie będzie więc czymś narzuconym z zewnątrz jak prawo synajskie, które, choć obwarowane sankcjami, okazało się nieskuteczne. Ludzie będą dobrowolnie wypełniać zobowiązania tego Prawa. Będzie to wynikało z ich wewnętrznej potrzeby. Prawo Boże nie będzie już zapisane na nieczułym kamieniu, lecz w sercu, które dla Jeremiasza jest źródłem wszelkich przejawów życia człowieka⁶⁸¹. To serce ulegnie przemianie, choć w tym proroctwie Jeremiasz nie podejmuje bezpośrednio tematu oczyszczenia czy odnowy serc jak prorok Ezechiel⁶⁸². Człowiek po odnowieniu serca będzie zdolny przyjąć Nowe Przymierze. To serce stanie się „nową tablicą” Prawa, a zatem Prawo to będzie czymś nieodłącznym od odnowionego kontrahenta. Dzięki temu człowiek będzie mógł pozostać wierny zobowiązaniom Nowego Przymierza i stale utrzymywać żywą więź z Bogiem. Stąd wniosek, iż nowość przyszłego Przymierza leży w nowym stosunku do Prawa, a nie w nowym Prawie. Samo Prawo zaś będzie doskonałe, powszechne i dostępne dla wszystkich, wpisane będzie bowiem w serce każdego człowieka⁶⁸³.

Serce w nauczaniu Jeremiasza i Ezechiela urasta zatem do rangi symbolu Nowego Przymierza, gdyż nowość relacji między Bogiem i ludem Przymierza będzie opierać się na nowości związanej z sercem człowieka ludu Starego Przymierza⁶⁸⁴. Ezechielowa obietnica „nowego serca” jest wyjątkowa, chodzi bowiem o uświęcenie ludzkiego

⁶⁸⁰ Por. G. Witaszek, *Eucharystia jako Nowe Przymierze*, s. 26.

⁶⁸¹ Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 359.

⁶⁸² Por. J. Coppens, *La Nouvelle Alliance en Jer. 31,31-34*, CBQ 25 (1963), s. 17.

⁶⁸³ Por. L. Stachowiak, *Nowe Przymierze*, s. 530; także: A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 66-67.

⁶⁸⁴ Por. W. Pikor, *Rola „serca” w Nowym Przymierzu*, s. 53.

kontrahenta Przymierza. Ta nowa relacja dotyczyć będzie właśnie odnowienia Izraela poprzez Boże działanie. Tekst Ez 36,25 przywołuje czynności, które mają za cel oczyszczenie Izraela i uzdolnienie go do przyjęcia Bożej oferty. Nie chodzi tu jednak jedynie o nieczystość rytualną. Ezechieli bowiem daje do zrozumienia, iż nieczystość Izraela jest konsekwencją postawy ludu Przymierza (Ez 36,17.25.29), a zatem ma ona charakter moralny⁶⁸⁵.

Następną cechą odróżniającą Nowe Przymierze od Starego jest utworzenie nowej wspólnoty Boga z ludźmi: „Będę im Bogiem, a oni zaś będą mi narodem” (Jr 31,33). Jeremiasz określa tę wspólnotę tradycyjną formułą Przymierza, niemniej chodzi tu o wspólnotę opartą na nowych fundamentach. Przede wszystkim na nowym, wewnętrznym stosunku do Prawa, które zostanie wpisane w serce człowieka. Nowe Przymierze włącza ludzi do wspólnoty z Bogiem, który wciąż jest Bogiem sprawiedliwości, lecz ta sprawiedliwość zostanie zdominowana przez Bożą miłość. Nowa więź między obu kontrahentami Przymierza spowoduje, iż polecenia i nakazy Jahwe nie spotkają się już z oporem i zastrzeżeniem za strony ludzi⁶⁸⁶.

Stąd trzecią cechą wyróżniającą Nowe Przymierze jest dogłębne i powszechne poznanie Boga przez człowieka: „I nie będą się musieli wzajemnie pouczać jeden mówiąc do drugiego: Poznajcie Jahwe! Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają mnie” (Jr 31,34). Jeremiasz zapowiada bowiem nowy sposób poznania Boga, co pozwala także osobiście rozpoznać Boże wymagania i według nich postępować. Nowy sposób poznania umożliwia personalny i wewnętrzny charakter relacji między Bogiem a człowiekiem. Dawcą tego poznania będzie sam Bóg. Użyty w tym proroctwie hebrajski wyraz *דעת* (*da'at* – wiedza, zrozumienie, mądrość, rozeznanie, umiejętność⁶⁸⁷) nie oznacza poznania intelektualnego jedynie, lecz także miłość, bojaźń i posłuszeństwo wobec Boga⁶⁸⁸. Brak tej wiedzy prowadzi do bałwochwalstwa, do odejścia i odwrócenia się od Boga⁶⁸⁹. Chodzi tu zatem o osobową i egzystencjalną relację z Bogiem. O tę relację będzie się opierała nowa społeczność, nowa wspólnota Boga z ludźmi. Nowe poznanie

⁶⁸⁵ Por. tamże, s. 68.

⁶⁸⁶ Por. E. Haag, *Das Buch Jeremias*, s. 108.

⁶⁸⁷ q inf.cs. od *דע* – zauważyć, zobaczyć, doświadczyć, odczuć, poznać, znać, zrozumieć, wiedzieć, rozróżniać, troszczyć się, - element wejścia w osobową relację pomiędzy poznającym a poznawanym jest tu bardzo widoczny. Por. P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 140.

⁶⁸⁸ Por. G. Witaszek, *Eucharystia jako Nowe Przymierze*, s. 27.

⁶⁸⁹ Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 360-361.

Boga będzie decydujące dla wiary, gdyż wszyscy w narodzie Bożym poznają Boga bez potrzeby pouczenia siebie nawzajem⁶⁹⁰. Będzie ono wewnętrznym darem oświecającym, dzięki któremu Izraelici będą zdolni zachowywać wszelkie Boże nakazy.

Dar nowej wspólnoty z Bogiem realizuje się poprzez lepsze poznanie Boga, ale też wiąże się z przebaczeniem win: „Ponieważ odpuszczę ich występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał” (Jr 31,34). Nim Jahwe udzieli daru dogłębnego i powszechnego poznania oraz wpisze swe Prawo w serce każdego człowieka, puści w niepamięć wszystkie przewinienia tak zbiorowe, jak indywidualne⁶⁹¹. Przebaczenie grzechów jest konieczne, zważywszy na fakt, iż Izrael wciąż łamał dotychczasowe Przymierze i stawał w opozycji do Boga⁶⁹². Według Jeremiasza grzech jest przewrotnością złego serca (Jr 7,24; 16,12; 18,12) i nieposłuszeństwem wobec Boga i Jego Prawa. Przejawem tak pojmowanego grzechu jest chociażby niewierność kultowa i łamanie Prawa, co jest ewidentnie odejściem od Przymierza (Jr 2,8b; 5,1; 6,6b; 7,27). To odejście od Przymierza jest konsekwencją braku wdzięczności Bogu za jego zbawcze działanie, więc przypomnienie sobie przez naród Bożych dobrodziejstw, uznanie grzechów i posłuszeństwo Prawu prowadzi do przebaczenia. Te akty wewnętrzne są ważniejsze niż ofiary i inne praktyki zewnętrzne, a nawet obrzezanie (Jr 4,4; 7,21-23; 9,25). Skoro nawoływanie Jeremiasza do nawrócenia nie przynosiło pożądanych efektów, prorok zapowiada nową inicjatywę ze strony Jahwe, dzięki której dokona się przemiana grzesznego serca i prawdziwe przebaczenie⁶⁹³. W Nowym Przymierzu zmieniona zostanie więc forma uzyskania przebaczenia. Bóg zapowiada, że sam odpuści występki ludzi i nie będzie już wspominał ich win. Wszystko to czyni sam Bóg. W Starym Przymierzu przebaczenie grzechów zależne było od zachowywania Prawa, od posłuszeństwa temu Prawu i składanych ofiar, szczególnie przebiegających, w Nowym Przymierzu zaś wszystko zależeć będzie od łaskawości Boga, od Jego 707 (miłosierdzia), a nie od wysiłków człowieka⁶⁹⁴. To przebaczenie grzechów pogłębi wewnętrzną relację z Bogiem.

⁶⁹⁰ Por. E. Haag, *Das Buch Jeremias*, s. 108.

⁶⁹¹ Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 361.

⁶⁹² Por. S. Łach, *Testament*, s. 393.

⁶⁹³ Por. G. Witaszek, *Eucharystia jako Nowe Przymierze*, s. 25-26.

⁶⁹⁴ Por. W. Barclay, *List do Hebrajczyków*, Warszawa 1983, s. 128.

Powyższe cechy, określone w proroctwie Jeremiasza, stanowią o nowości Przymierza, które Bóg zamierza zawrzeć z ludźmi. Istotne elementy przymierza synajskiego przetrwają w Nowym Przymierzu (Prawo, wzajemna przynależność do siebie Boga i Jego ludu, Boże 707 i Boża miłość), jednak zaznaczy się ich nowa jakość. Przyszłe Przymierze dlatego może być nazwane nowym, gdyż będzie ono różne od starego pod względem powszechności⁶⁹⁵. Obejmować będzie ono wszystkich ludzi, ponieważ Prawo tego Przymierza zostanie wpisane w ich serca, co spowoduje zarazem uwewnętrznienie relacji człowieka, a wyrazem tego będzie odpuszczenie grzechów. Natomiast w oparciu o dogłębną znajomość wytworzy się nowa społeczność pomiędzy Bogiem a nowym ludem. Oczywiście Nowe Przymierze zapowiadane przez proroków Jeremiasza i Ezechiela pod pewnymi względami będzie kontynuacją Starego Przymierza, a raczej będzie wyrazem ciągłości zbawczej decyzji Jahwe wobec swego ludu. Otóż w Starym i Nowym Przymierzu inicjatywa zbawczej relacji należy do samego Boga, nadal relacja ta będzie wyrażona poprzez formułę Przymierza („Ja będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem”), a jej trwałość zależna od przestrzegania Prawa⁶⁹⁶. Te elementy świadczą niezbicie, iż Pierwsze Przymierze nie zostało nigdy odwołane, jednak Nowe zawiera także takie elementy, które nową relację stawiają wyżej od poprzedniej. Według proroków zapowiadane Przymierze różnić się będzie od obecnego przede wszystkim sposobem trwania w związku Boga z Izraelem. Już nie instytucje znane do tej pory ludowi Przymierza będą gwarantować aktualność relacji z Bogiem, a które okazały się zupełnie nieskuteczne (Prawo, kult, teokracja, święta nawiązujące do Przymierza), lecz „nowe serce” będzie gwarantem trwania w Przymierzu. Stąd trwałość Przymierza będzie inna, bo już nie oparta na słabym partnerze – niewiernym Izraelu, ale na przemienionym dzięki Bożej interwencji nowym Izraelu, z nowym, oczyszczonym z grzechów sercem. Nowość ta ujęta została w wizjach obu proroków jako konsekwencja Nowego Wyjścia. Przymierze synajskie było efektem Bożej interwencji podczas Exodusu, Nowe Przymierze będzie rezultatem odnowy Izraela podczas Nowego Exodusu – powrotu z niewoli babilońskiej⁶⁹⁷. Tak rozumiane Nowe Przymierze proklamowali potem Ezechiel (36,25-28), Deutero i Trito-Izajasz (55,3; 59,21;61,8). Wspomniani prorocy

⁶⁹⁵ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 66-67.

⁶⁹⁶ Por. B. Renaud, *Nouvelle ou éternelle Alliance?*, s. 38-40.

⁶⁹⁷ Por. W. Pikor, *Koncepcja ludu Bożego. Wybranie i przymierze*, s. 130-131; także: tenże, *Rola „serca” w Nowym Przymierzu*, s. 74-76.

przepowiadali wieczne Przymierze (ברית עולם), które nie będzie już łamane. Sprawą to Boży dar „nowego serca” i „nowego ducha”, jakimi Bóg obdarzy naród wybrany. Zatem w erze mesjańskiej Pan Bóg radykalnie odnowi człowieka i dokona przemiany jego serca, a także nawiąże z nim nową wspólnotę (Nowe Przymierze)⁶⁹⁸. To Nowe Przymierze, w przeciwieństwie do Starego, które zostało złamane (Jr 31,32), rzeczywiście będzie ברית עולם (Jr 32,37-40; Ez 16,60; 37,26), czyli Przymierzem trwałym, niezmiennym i nieodwołalnym. Nie tylko jako wyraz niezmiennej zbawczej woli Boga, ale dlatego, że z Bożej inicjatywy zostanie odmieniony ludzki partner⁶⁹⁹.

Wyróżnione przez Jeremiasza cechy przyszłego Przymierza pomogą we właściwej interpretacji Nowego Przymierza w Nowym Testamencie, a przede wszystkim do uchwycenia różnych ocen przymierza synajskiego.

⁶⁹⁸ Por. R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 77.

⁶⁹⁹ Por. H. Muszyński, *Trwałość pierwszego przymierza*, s. 177-178.

2. Ocena Starego Przymierza u Łukasza

Jak już zostało zaznaczone we wstępie do niniejszego rozdziału, szczególna więź Boga i człowieka, określana mianem „Przymierze” jest istotna także dla zrozumienia Nowego Testamentu. Jest oczywistym, że księgi nowotestamentalne ukazują przede wszystkim rzeczywistość Nowego Przymierza, Przymierza, które zawarł Jezus na krzyżu przez swoją śmierć, a cała zbawcza rzeczywistość na tym się opiera. Jednak nieuchronnie autorzy Nowego Testamentu muszą dokonać oceny instytucji Przymierza, którą już prorocy wyjaśnili w sensie teologicznym. Oceniając Stare Przymierze bezsprzecznie biorą pod uwagę raczej kondycję człowieka i jego niewierności, a jeśli patrzą na to Przymierze od strony Boga, to widzą w nim (Przymierzu) zawsze zbawczą inicjatywę Tego, który może sprawić, iż niewierny ludzki kontrahent będzie w stanie w tej więzi z Nim wytrwać. Nie ma bowiem innego planu zbawczego wobec człowieka, jak tylko zainicjowanie Przymierza i uczynienie z Izraela ludu Bożego, a w Nowym Przymierzu rozszerzenie tego ludu na pogan tworząc nową wspólnotę, czyli Kościół. Wspomniano także wcześniej, iż najczęściej termin *διαθήκη* spotykamy w Liście do Hebrajczyków, w listach Pawłowych i dwudziele św. Łukasza, stąd na podstawie tych trzech autorów prześledzimy różne oceny Starego Przymierza i różne jej odcienie.

Łukasz jest autorem trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Oba jego dzieła należy traktować jako jedno, wówczas łatwiej wydobyć zamiar teologiczny autora⁷⁰⁰. Można pokusić się o tezę, iż głównym tematem jest rozprzestrzenianie się Dobrej Nowiny o zbawieniu, od początku działalności Jezusa, aż do przybycia Pawła do Rzymu. Wskazuje na to geograficzny schemat dzieła, za którym kryje się treść teologiczna. Łukasz chce bowiem przez interpretację zdarzeń pokazać, że są one wypełnieniem Bożych planów, a częścią tych planów jest misja ewangelizacyjna, skierowana do pogan, zapowiedziana już w Starym Testamencie (por. Dz 13,47). Ponadto Kościół złożony w większości z chrześcijan pochodzenia pogańskiego, a zarazem doświadczenie

⁷⁰⁰ Różnie określano cel pism Łukasza: uważano, iż są one apologią Pawła albo chrześcijaństwa, sądzono także, że mogą ilustrować dotarcie Ewangelii do Rzymu lub są próbą uzyskania dla chrześcijaństwa statusu *religio licita*, na wzór judaizmu. Jednak kompozycja Łk-Dz nie daje żadnej z tych propozycji ani pierwszeństwa, ani tych propozycji nie potwierdza.

rozdziału pomiędzy Kościołem a Synagogą musiał zadawać sobie pytanie, jak ich sytuację pogodzić z obietnicami uczynionymi w Starym Przymierzu Izraelowi. Dlatego też Łukasz chce ukazać ciągłość między Starym a Nowym Przymierzem, a także między Izraelem a Kościołem. A zatem chrześcijanie wywodzący się z pogaństwa mogą mieć pewność, iż są spadkobiercami Bożych obietnic, które kiedyś dał Bóg Izraelowi. Podobnie chrześcijanie wywodzący się z judaizmu mogli być spokojni, iż nie porzucili obietnic danych ludowi izraelskiemu⁷⁰¹.

Przymierze, jako łaskawe i zbawcze zwrócenie się Boga ku Izraelowi, jest więc dla Łukasza podstawowym tematem łączącym Stary i Nowy Testament. Idea Przymierza jest zarazem wyjaśnieniem i sensem historii zbawienia – Bożego planu zbawczego wobec człowieka.

Łukasz pisząc historię zbawienia chce wykazać ciągłość Dobrej Nowiny. Jest to zgodne z tym co Bóg zapowiedział w Starym Testamencie, a co spełniło się w osobie Jezusa Chrystusa. W pierwszym rozdziale niniejszej pracy ukazano, iż Przymierze zawarte między Bogiem a człowiekiem miało różne etapy, a dla Łukasza czas Kościoła nie tylko jest kolejnym etapem realizacji Bożych obietnic, ale przede wszystkim ostatecznym ich wypełnieniem, na co wskazuje wprowadzony przez Łukasza cytat z proroka Joela (Dz 2,17-21). Dla niego bowiem spełnienie obietnicy Jezusa i wylanie Ducha Świętego na Apostołów jest początkiem czasów ostatecznych⁷⁰².

Łukasz Ewangelista był uczniem św. Pawła Apostoła i towarzyszem w jego podróżach misyjnych, co poświadczają Dzieje Apostolskie. Znał więc nauczanie Pawła i wiele przejął z tego nauczania, nawet w niektórych tematach da się zauważyć zależność od Pawła, chociażby uniwersalizm zbawczy⁷⁰³. Stąd najpierw poznamy Łukaszową koncepcję historii zbawienia, by potem w oparciu o nią zrozumieć ocenę Starego Przymierza i opis Nowego.

Niniejszy paragraf, podobnie jak wcześniejszy, został podzielony na dwie części (sekcje): w pierwszej zostanie ukazana ocena Starego Przymierza, jaką w swoich pismach zawarł św. Łukasz, w drugiej zapoznamy się z jego wizją Nowego Przymierza.

⁷⁰¹ Por. W. Rakocy, *"Będziecie moimi świadkami..." (Dz 1,8)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. T. 9, Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 21-22.

⁷⁰² Por. W. Rakocy, *"Będziecie moimi świadkami..."*, s. 33.

⁷⁰³ Por. B. Zbroja, *Powszechność zbawienia w trzeciej Ewangelii*, RBL 54 (2001), 4, s. 282.

A. Pozytywna ocena Starego Przymierza u Łukasza

W drugim paragrafie niniejszego rozdziału przyjrzymy się ocenie Starego Przymierza w pismach św. Łukasza. Ocena ta jest związana z Łukaszowym postrzeganiem historii zbawienia, a co za tym idzie Przymierza, jako obietnicy danej Abrahamowi i jego potomkom, szczególnie Izraelowi. Dla Łukasza, podobnie jak wcześniej dla proroków, Przymierze jest także przejawem zbawczej woli Boga. Bóg bowiem poprzez Przymierze chce zbawić swój lud – zbawienie to ma wymiar zewnętrzny, ale i wewnętrzny. Ostatecznie Przymierze, czyli szczególna więź z Bogiem jest możliwa dzięki działaniu Ducha.

Ocena Starego Przymierza, nazwanego przez Łukasza „świętym” (διαθηκῆς αγίας – Łk 1,72) zostanie zaprezentowana w trzech odsłonach: punktem wyjścia, a zarazem kluczem interpretacyjnym zamysłu autora trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich będzie jego koncepcja historii zbawienia. Według Łukasza bowiem Bóg wobec człowieka ma tylko jeden zbawczy plan i z tym planem wchodzi w historię narodu wybranego. Następnie przyjrzymy się Przymierzowi jako zapowiedzi związku o wiele głębszego i doskonalszego niż doświadczał tego Izrael. Przymierze bowiem samo z siebie wytwarza relację wzajemnej życzliwości, ale na etapie starotestamentalnej realizacji jest według Łukasza jedynie obietnicą czegoś, co wypełni się w doskonalszej formie. Wreszcie przyjrzymy się starotestamentalnemu Przymierzowi jako rzeczywistości zbawczej. Według Łukasza więź z Izraelem jest możliwa jedynie wtedy, gdy Bóg zniweluje grzeszność ludzkiego kontrahenta.

a. Łukaszowa koncepcja historii zbawienia

Zwykło się nazywać św. Łukasza historykiem, i rzeczywiście wiele argumentów przemawia za słusznością tego określenia. Analiza jego Ewangelii dowodzi, iż chciał on napisać dzieło historyczne⁷⁰⁴. Tak jak starożytni historycy umieszcza prolog na początku Ewangelii (Łk 1,1-4) i opisuje metodę swojej pracy, czyli podaje źródła, jak gromadził materiał i nad nim pracował⁷⁰⁵. Łukasz wykazuje się niezwykle dbałością

⁷⁰⁴ Por. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu. Część pierwsza. Ewangelie – Dzieje Apostolskie – Listy Katolickie – Apokalipsa. Jezus Chrystus wczoraj – dziś – na wieki*. Wrocław 1985, s. 161.

⁷⁰⁵ Por. S. Włodarczyk, *Święty Łukasz. Teolog historii zbawienia*, Częstochowa 1995, s. 38-39.

w przedstawianiu danych historycznych i zestawia je z historią powszechną⁷⁰⁶. Dzięki tym danym można w miarę dokładnie odtworzyć chronologię wydarzeń z życia Jezusa. Stara się także precyzyjniej podawać różne określenia, np. mówi o „Jeziorze Galilejskim” (Łk 5,1), a nie o „Morzu Galilejskim” jak u Marka, nazywa Heroda tetrarchą (Łk 3,3 - ηρωδης ο τετραρχης), a nie królem jak Marek⁷⁰⁷, przed liczbami umieszcza słowo „około” (ωσει - Łk 1,56; 3,23; 9,14; 22,59; 23,44), opuszcza powtórzenia lub dublety, ale łączy wydarzenia, które inni Ewangelisci jedynie zestawiają obok siebie, nadaje im charakteru ciągłości i wspólny temat. Mimo tej staranności można w jego Ewangelii zauważyć przesunięcia pewnych wydarzeń, co zdaje się raczej dowodzić, iż Łukasz widzi w historii zbawcze działanie Boga, a nie następstwo czasowe poszczególnych zdarzeń. Nie jest on kronikarzem w dzisiejszym rozumieniu, ani badaczem historii, lecz chce przedstawić historię Bożej interwencji w losy człowieka, co najmocniej przejawia się w osobie Jezusa Chrystusa. Łukasz jest tym, który opisuje historię zbawienia, a nie historię jako taką⁷⁰⁸.

Przedstawienie wydarzeń przez Łukasza jako historię Bożego planu wobec człowieka sprawia, iż nie jest on zwykłym historykiem, lecz teologiem historii zbawienia. Skoro tak, to istotne jest by w taki właśnie sposób jego dzieło odczytywać. Łukasz, który w jednej osobie jest i historykiem i teologiem, chce ukazać pewne wydarzenia w kontekście osoby Jezusa Chrystusa, by nabrać „całkowitej pewności (ασφαλεια – *asfaleia*)⁷⁰⁹ nauk, których udzielono” chrześcijanom (w samym tekście pewność tę ma zdobyć Teofil, adresat Ewangelii – Łk 1,4). Należy więc potraktować Ewangelię Łukasza jako przedłużenie katechezy apostołskiej⁷¹⁰.

Uważano, iż Łukasz podzielił historię zbawienia na trzy okresy⁷¹¹. Pierwszy wyróżniony okres to czas Izraela, a więc czas prorocत्व i przygotowania na pełnię zbawienia (ten czas trwa aż do Jana Chrzciciela – Łk 7,28; 16,16). Kolejny okres to czas

⁷⁰⁶ Por. M. Bednarz, *Ewangelie synoptyczne*, Tarnów 2003⁵, s. 264-265.

⁷⁰⁷ Łukasz królem nazywa Heroda Wielkiego, który był królem Judei, a jego synowie byli tetrarchami – por. np. Łk 1,5.

⁷⁰⁸ Por. M. Bednarz, *Ewangelie synoptyczne*, s. 265-266.

⁷⁰⁹ Termin *ασφαλεια* – „niezawodność, bezpieczeństwo, pewność” występuje tylko 3 razy w Nowym Testamencie (por. Łk 1,4; Dz 5,23; 1Tes 5,3); por. WSGPNT, s. 80.

⁷¹⁰ Por. D. Stanley, *Ewangelie jako historia zbawienia*, w: *Biblia dzisiaj*, Kraków 1969, s.88; także: J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, s. 260.

⁷¹¹ Tak utrzymuje H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*. 5.Aufl. Tübingen 1964, s. 9-22. Podobny podział znajdujemy u H. von Baera, który podzielił historię zbawienia na trzy okresy: Stary Testament, czyli czas obiecania Ducha Świętego, życie Jezusa, czyli czas kiedy Duch Święty się objawia i zaczyna działalność, oraz okres Kościoła, czyli wspólnoty na którą zstąpił Duch Święty.

działania Jezusa, tzw. „środek czasów” (Łk 4,16n; Dz 19,38). Jest to czas zbawienia, a właściwie jego przedsmak. Po nieudanym kuszeniu na pustyni szatan „odstąpił od Niego aż do czasu” (4,13). Od tej chwili tam gdzie jest Jezus, tam nie ma szatana i pokus. Można określić ten czas jako czas pośredni, czyli pomiędzy czasem Prawa i Izraela, a czasem Ducha Świętego i Kościoła. Ale tylko do czasu – więc ten czas rozpocznie się wraz z męką Jezusa (22,3.28). Trzecim okresem jest czas Kościoła, czyli czas misji apostołskiej, czas dawania świadectwa, ale i czas prześladowań⁷¹². Punktem wyjścia do takiego podziału miałyby być teksty ewangelijne: „aż do Jana sięgało Prawo i Prorocy; odtąd głosi się Dobrą Nowinę o królestwie Bożym i każdy gwałtem wdziera się do niego” (Łk 16,16) i „rzekł do nich: Czy brak wam było czego, kiedy was posyłałem bez trzosa, bez torby i bez sandałów? Oni odpowiedzieli: Niczego. Lecz teraz - mówił dalej – kto ma trzos, niech go weźmie; tak samo torbę; a kto nie ma, niech sprzeda swój płaszcz i kupi miecz” (Łk 22,35-37)⁷¹³. Jednak rozdzielenie czasu Jezusa i czasu Kościoła wydaje się sztuczne, gdyż to Jezus ustanowił Kościół, tak więc między Jezusem a Kościołem istnieje ciągłość⁷¹⁴.

Obecnie jednak bardziej poprawną i właściwą koncepcją historii zbawienia zdaje się podział jej na dwa człony: zapowiedź (obietnica) i wypełnienie (realizacja obietnicy). Czasem wypełnienia jest czas Jezusa i Kościoła⁷¹⁵. Tak ujęta historia zbawienia wskazuje na ciągłość myśli zbawczej Boga wobec człowieka, gdyż zbawienie dokonuje się w historii, a nie historia przekształca się w zbawienie. Co więcej, to w Jezusie Chrystusie zbawienie realizuje się w pełni i trwa w historii⁷¹⁶. W tym kontekście nie dziwi ujmowanie Nowego Przymierza jako wypełnienie wcześniejszej obietnicy, trudno więc obietnice oceniać inaczej jak tylko pozytywnie, przy pełnej świadomości, iż jej realizacja dopiero wprowadzi pełnię darów zbawczych poprzez więź z Bogiem.

⁷¹² Por. J. Kudasiewicz, *Lukasz – Ewangelista historii zbawienia*, RTK 32 (1985), z. 1, s. 77.

⁷¹³ Por. S. Włodarczyk, *Święty Łukasz*, s. 61-63.

⁷¹⁴ Por. K. Loning, *Luca teologo della storia della salvezza guidata da Dio*, w: *Forma ed esigenze del Nuovo Testamento* (re.) G. Dautzenberg, Bari 1973, s. 359, także: S. Włodarczyk, *Święty Łukasz*, s. 68-69.

⁷¹⁵ Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, s. 262. W nawiązaniu do tak rozumianej historii zbawienia J. Ernst zaproponował koncepcję trójczłonową: zapowiedź (Stary Testament), wypełnienie (Jezus) i dopełnienie (Dz). Jednak ta teoria nie znajduje potwierdzenia w tekście, zob. tenże, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT 3), Regensburg 1977.

⁷¹⁶ Por. S. Włodarczyk, *Święty Łukasz*, s. 64-65; także: E. Rasco, *La teologia de Lukas: origen, desarrollo, orientaciones*, Roma 1976, s. 60; także: P. S. Minear, *A Note on Luke XXII*, 36, *Novum Testamentum* 7 (1964), s. 134; także: F. Bovon, *L'oeuvre de Luc, Etudes d'exégèses et de théologie*, Paris 1987, s. 174; zob. H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, München 1968.

Takie ujęcie historii zbawienia ma swój cel. Łukasz pragnie w swych pismach, ukazujących życie Jezusa (Ewangelia) i życie Kościoła, który realizuje misję Jezusa (Dzieje), przekazać głębszą interpretację wydarzeń – historia zbawienia ma swoją jedność i kontynuację. Widzimy to szczególnie w mowie Szczepana (Dz 7,1-53)⁷¹⁷ i w mowie Pawła w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13,16-41)⁷¹⁸. Mowy te streszczają historię Izraela, choć zauważamy też różnice – Szczepan zwraca uwagę na postawę niewierności i oporu ze strony Izraela, zaś Paweł koncentruje się na temacie obietnicy. Historia zbawienia ma więc jeden cel – Jezus Chrystus. Panem historii jest Bóg (Dz 13,17.21.23), który „stosownie do obietnicy wyprowadził Izraelowi Zbawiciela Jezusa” (Dz 13,23). A zatem historia zbawienia to nie zlepek przypadków i wydarzeń, ale Boże działanie zbawcze wobec człowieka, w którym centralnym punktem jest osoba Jezusa. W nim spełniają się wszystkie obietnice i proroctwa, w Nim wypełniły się czasy i przybliżyło się Królestwo Boże (Dz 10,6; 13,22.34). Wszystko to dokonało się zgodnie z planem Bożym i zapowiedzią proroków (Łk 24,25-27). Łukasz chce przedstawić Jezusa jako Zbawiciela, „który przyszedł szukać i zbawić, to co zginęło” (Łk 19,10). To ku Chrystusowi prowadziły proroctwa Starego Testamentu i w Nim znalazły swoje wypełnienie⁷¹⁹.

Konkludując - Łukasz fakty z życia Jezusa traktuje jako wypełnienie obietnic Starego Testamentu, jako realizację ekonomii zbawienia, dokonującą się poprzez interwencje Boga w dzieje ludzkości. Historia zbawienia w ujęciu Łukasza dzieli się na dwa etapy: etap zapowiedzi lub obietnicy, obejmujący Stary Testament (Stare Przymierze) oraz etap wypełnienia i realizacji danej wcześniej obietnicy, czyli Nowy Testament (Nowe Przymierze). Etap wypełnienia dzieli jednak na dwa okresy: czas Jezusa i czas Kościoła. Według Łukasza Bóg objawia się poprzez Jezusa Chrystusa, który jest Zbawicielem, natomiast czas Jezusa i czas Kościoła są pod szczególnym działaniem Ducha Świętego. Jest On darem Zmartwychwstałego Pana, jest mocą Kościoła. W takim ujęciu Stare Przymierze jako zapowiedź Nowego jest faktycznie zbawczą wspólnotą z Bogiem, jednak domaga się ono doskonalszego wypełnienia, co wiązać się będzie z odmianą ludu Przymierza.

⁷¹⁷ Szerzej o mowie Szczepana: zob. O. Bauernfeind, *Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte* (WUNT 22), Tübingen 1980, s. 175-176; także: J. Dupont, *Nouvelle études sur les Actes des Apôtres* (LD 118), Paris 1984, s. 90-92; także: J. Kurzinger, *Die Apostelgeschichte* (GSL V, 1-2), 2 Teil, Leipzig 1970, s. 3; także: G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* (HThK 5, 1-2), Freiburg-Basel-Wien 1980, 2 Teil, s.101; także E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, Poznań 1961, s. 343-344.

⁷¹⁸ Szerzej o mowie Pawła w Antiochii Pizydyjskiej zob. S. Włodarczyk, *Realizacja zbawienia „dziś” w Chrystusie. Semeron w soteriologii Łukasza*, Lublin 1989, s. 111-132.

⁷¹⁹ Por. S. Włodarczyk, *Św. Łukasz*, s. 39-41.

b. Stare Przymierze jako obietnica

Według Łukaszej koncepcji historii zbawienia, która zawiera myśl o kontynuacji, a zatem ciągłości Bożych planów wobec Izraela, także Przymierze pojmowane jako obietnica ma swoją kontynuację w wydarzeniach Nowego Testamentu⁷²⁰.

Warto przyjrzeć się tekstom dwudziela Łukasza, które mówią o Przymierzu jako obietnicach zbawienia dla Izraela, teksty te bowiem zawierają ocenę starotestamentalnej więzi między Bogiem a ludem izraelskim.

Otóż w hymnie wyśpiewanym przez Maryję (*Magnifikat*) czytamy: „ujął się za swoim sługą Izraelem, pomny na swe miłosierdzie (μνησθηναι ελεους – *mnesthenai eleous*), jak przyobiegał naszym ojcom (ελαλησεν προς τους πατερας ημων – *elalesen pros tous pateras hemon*) – Abrahamowi i jego potomstwu na wieki” (Łk 1,54-55). W przytoczonym tekście synonimem Przymierza jest jego dar, czyli miłosierdzie (ελεος). Jak zostało przedstawione w poprzednim rozdziale, Boże ὁπί jest łaskawym zwróceniem się Boga do swego ludu, wraz z zobowiązaniem okazywania mu nieustannej troski i zapewnieniem niezrywalności Przymierza. I właśnie ta obietnica jest tu wyrażona przez czasownik λαλεω (*laleo*⁷²¹), który choć tłumaczy się raczej jako „mówić” lub „przemawiać”, to jednak w tym kontekście wskazuje na Boże słowo. Słowo to wypowiedziane wobec Abrahama i jego potomstwa jawi się jako obietnica, czyli musi się wypełnić i zbawczo zrealizować. Realizacja złożonej obietnicy jest możliwa tylko w ramach Przymierza, gdyż ono tworzy relację między jego partnerami, a zarazem jest źródłem konkretnych zobowiązań ze strony Boga wobec swego ludu i Izraela wobec swego Boga.

Łukasz ukazuje więc Przymierze jako obietnicę złożoną Abrahamowi (Abrahamowi i jego potomstwu) i jako taka jest ona źródłem zbawczego działania Boga. Ponadto obietnica ta jest nieodwołalna (na wieki – por. Łk 1,55), a z nią samo Przymierze.

Kolejny tekst wskazujący na Przymierze i zawierający pozytywną jego ocenę znajdujemy w kantyku Zachariasza. Łukasz relacjonuje hymn dziękczynny (eulogia) kapłana Zachariasza, który wychwala Boga za Jego zbawcze działanie wobec Izraela w ramach Przymierza: „błogosławiony Pan, Bóg Izraela, bo nawiedził lud swój i wyzwolił go (επεσκεψατο και εποιησεν λυτρωσιν τω λαω αυτου – *epeskepsato kai*

⁷²⁰ Por. M. Mikołajczak, *Świątynia jerozolimska i jej związek z Izraelem w Łk i Dz*, RBL 54 (2001), nr 4, s. 277.

⁷²¹ Popowski, s. 189.

epoiesen lytrosin to lao autou), i moc zbawczą nam wzbudził (*ηγειρεν κερας σωτηριας ημιν – egeiren keras soterias hemin*) w domu sługi swego Dawida, jak zapowiedział (*ελαλησεν*) to z dawien dawna przez usta swych świętych proroków” (Łk 1,68-70).

Ojciec Jana Chrzciciela rozpoczyna uwielbienie Boga od wspomnienia Bożej inicjatywy, wyrażonej zwrotem „nawiedził swój lud”. Według Łukasza Bóg wchodzi w historię narodu wybranego. Czasownik *επισκεπτομαι (episkeptomai)* nie tylko można tłumaczyć jako „odwiedzać, nawiedzać, spoglądać na kogoś”, co sugeruje już jakąś czynność wobec kogoś innego, ale także „wyszukiwać” lub „wybierać”⁷²². Taka myśl o wybraniu wiąże się bezsprzecznie z Przymierzem. Bóg poprzez Przymierze dokonuje potwierdzenia swojego wyboru (także jako umiłowanie swego ludu), dlatego też jest zobowiązany, by nawiedzić, czy też spojrzeć na swój lud, tak jak tego dokonał przed wyprowadzeniem go z ziemi egipskiej (por. „dosyć napatrzyłem się na udrękę ludu mego w Egipcie i nasłuchałem się narzekań jego na ciemnicę, znam więc jego uciemnienie” – Wj 3,7).

Użyty przez Łukasza grecki rzeczownik *λυτρωσις (lytrosis)*, który najczęściej tłumaczy się jako „wykupienie, wyzwolenie” czy „odkupienie”⁷²³, zawiera idee zbawienia. Bóg rzeczywiście nawiedza swój lud w konkretnym celu – chce swój lud wyzwolić, odkupić, uratować z opresji. Nie tylko w sensie zagrożenia zewnętrznego, na co wskazuje w.71: „że nas wybawi od nieprzyjaciół (*σωτηριαν εξ εχθρων ημων – soterian eks echthron hemon*) i z ręki wszystkich, którzy nas nienawidzą (*εκ χειρος παντων των μισουντων ημας – ek heiros panton ton misounton hemas*)”⁷²⁴, ale przede wszystkim w znaczeniu wyzwolenia z grzechów (w.72): „że miłosierdzie okaże ojcom naszym (*ποιησαι ελεος μετα των πατερων ημων – poiesai eleos meta ton pateron hemon*) i wspomni na swe święte Przymierze (*μνησθηναι διαθηκης αγιας αυτου – mnesthenai diathekes hagias autou*)”. Z resztą, wybawienie w rozumieniu wybawienia z trudnej sytuacji jest dla Starego Testamentu podstawowym sensem zbawczego działania Boga. Samo doświadczenie Exodusu, pomoc Boża w walkach z wrogimi wojskami w czasie wędrówki przez pustynię, czy konieczność obrony własnej ziemi od wrogów zewnętrznych już po osiedleniu w Kanaanie, dla ludu izraelskiego jest przejawem wypełnienia Bożych zobowiązań wobec swego ludu (por. „zstąpiłem, aby go wyrwać z rąk Egiptu i wyprowadzić z tej ziemi do ziemi żyznej i przestronnej, do ziemi, która

⁷²² Popowski, s. 126.

⁷²³ Tamże, s. 196.

⁷²⁴ W Ewangeliach mamy świadectwa oczekiwań politycznego wyzwolenia w związku z osobą Mesjasza.

opływa w mleko i miód ...” – Wj 3,8). Lud Przymierza ma więc prawo liczyć na spełnienie Bożej obietnicy (troski o lud), która na mocy Przymierza wciąż jest aktualna. Dopiero prorocy mocniej wyakcentują Boże miłosierdzie jako odpuszczenie grzechów. Dla nich bowiem prawdziwa wspólnota, która jest skutkiem zawarcia Przymierza, może się zrealizować tylko wówczas, gdy Bóg łaskawie usunie przeszkodę, czyli grzech.

Łukasz zatem zaznacza, iż Przymierze, nazwane przez niego „świętym”, na które wspomnieć ma Bóg, jest tożsame z obietnicą złożoną Abrahamowi, a zarazem jest sposobnością do okazania miłosierdzia ludowi izraelskiemu, jak zapowiadali to prorocy. To wszystko ma swoją realizację w osobie potomka Dawida, bo w jego domu (Dawida – sługi Boga) „wzbudził moc zbawczą”.

Autor trzeciej Ewangelii nawiązuje w analizowanym tekście do istotnych pojęć Starego Testamentu związanych z Przymierzem: np. okazanie miłosierdzia ojcom, przypomnienie sobie Przymierza, przysięga jako potwierdzenie Przymierza (por. Wj 2,24; 1Mch 4,10; Jr 14,21). Nawiązanie do Abrahama wskazuje, iż wspomniane tu Przymierze potwierdzone „przysięgą” jest rozpatrywane bardziej od strony Bożej obietnicy niż samego kontraktu. Zbliżone brzmienie do kantyku Zachariasza ma tekst Mi 7,20: „okażesz wierność Jakubowi, Abrahamowi łaskawość, co przysięgałeś przodkom naszym od najdawniejszych czasów”. A zatem Bóg chce dochować przysięgi danej przodkom. Tekst Jeremiasza ma podobny wydźwięk: „ja będę waszym Bogiem, abym mógł wypełnić przysięgę złożoną przodkom waszym” (Jr 11,5). Ponadto, jak w poprzednim rozdziale zostało zauważone – „pamiętać o przymierzu” (זכר , LXX – μνησκειν) oznacza łaskawe zwrócenie się Boga ku Izraelowi właśnie w ramach zbawczych darów Przymierza. Dlatego też w tym kontekście ocena pierwszego Przymierza musi być pozytywna, gdyż jest ono obietnicą daną Abrahamowi (a także jego potomstwu, czyli Izraelowi), a zarazem jest jej wypełnieniem (por. Łk 1,55)⁷²⁵.

Łukasz o obietnicach danych ludowi izraelskiemu wspomina również w Dziejach Apostolskich, zwłaszcza w mowie Piotra w Dzień Pięćdziesiątnicy (Dz 2,22-36) i w mowie Pawła w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13,17.23.32)⁷²⁶.

Pierwszy z tekstów ukazuje Piotra, który w dniu otrzymania Ducha Świętego zwracając się do mieszkańców Jerozolimy i wszystkich przybyłych na święto Tygodni wyjaśnia posłannictwo Jezusa. Według mowy Piotra Jezus jest zapowiedzianym

⁷²⁵ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 76-77.

⁷²⁶ Por. S. Włodarczyk, *Nowy lud Boży w myśli teologicznej św. Łukasza*, Częstochowa 2008, s. 27.

potomkiem Dawida – Mesjaszem, który miał wypełnić Boże obietnice. Jego posłannictwo „Bóg potwierdził niezwykłymi czynami, cudami i znakami, jakich Bóg przez Niego dokonał...” (Dz 2,22). Nawet Jego śmierć została przewidziana w Bożych planach, co jest nawiązaniem do Izajaszowych pieśni o Słudze Jahwe: „tego Męża, który z woli, postanowienia i przewidzenia Boga został wydany, przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście” (Dz 2,23). To Jezus jako potomek Dawida został wskrzeszony przez Boga (por. Dz 2,24.32), a przez to stał się „Panem i Mesjaszem” (Dz 2,36). Ponadto efektem mowy Piotra jest nawrócenie jego słuchaczy i przyjęcie przez nich chrztu „w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych” (Dz 2,38). Do takiej postawy nawoływali prorocy, wskazując drogę powrotu do Przymierza. Piotr kończy zachętę do nawrócenia słowami: „bo dla was jest obietnica i dla dzieci waszych, i dla wszystkich, którzy są daleko, a których Pan, Bóg nasz powoła” (Dz 2,39). Boża obietnica, utożsamiana przez Łukasza z Przymierzem, jest więc dla wszystkich, których Bóg sam zechce do tego Przymierza włączyć.

Drugi tekst z Dziejów Apostolskich wskazujących na Przymierze jako Boże obietnice dane Izraelowi jest zapis przemowy Pawła Apostoła w synagodze w Antiochii Pizydyjskiej. W dzień szabatu zwrócił się do Żydów i „bojących się Boga” pogan nawiązując do historii Izraela: „Bóg tego ludu izraelskiego wybrał ojców naszych (ἐξελεξάτο τοὺς πατέρας ἡμῶν – *ekseleksato tous pateras hemon*) i wywyższył lud (τὸν λαὸν ὑψώσεν – *ton laon hypsosen*) na obczyźnie w ziemi egipskiej, i wyprowadził (ἐξηγάγεν – *eksegagen*) go z niej mocnym ramieniem” (Dz 13,17). Choć nie ma tu wprost wzmianki o Przymierzu, to jednak użyty czasownik ἐκλεγομαι (*eklegomai* – *wybierać sobie kogoś, coś spośród kogoś, czegoś*⁷²⁷) wskazuje na Boży wybór, który wyraża się poprzez Przymierze. Podobnie czasownik ὑψοω (*hypsōō*), który zazwyczaj tłumaczy się jako „wywyższać” lub „wynosić kogoś”⁷²⁸, nawiązuje wprost do Przymierza, poprzez które Jahwe nie tylko wybrał naród izraelski na partnera zbawczego układu, ale uczynił go swoim ludem, wyjątkową własnością, przez co wyróżnił Izrael spośród innych narodów. To wywyższenie Izraela pozwala mu czuć się wyjątkowym, na co wskazuje schematycznie opisana historia tego narodu w kolejnych wersetach. Na Przymierze wskazuje także czasownik ἐξαγω (*eksago*), który wyraża myśl o wyprowadzeniu kogoś lub czegoś⁷²⁹. Czasownik ten użyty w kontekście wzmianki o ziemi egipskiej ewidentnie

⁷²⁷ Popowski, s. 101.

⁷²⁸ Tamże, s. 351.

⁷²⁹ Tamże, s. 113.

nawiązuje do Exodusu, który jest przecież wstępem do zawarcia przymierza na Synaju. Ponadto, odwołanie do przymierza synajskiego poprzez terminy: wybranie, wywyższenie i wyprowadzenie z Egiptu, ma przypomnieć Żydom, iż nadal są partnerami Bożego Przymierza, ciągle mogą oczekiwać wypełnienia obietnic i liczyć na Bożą łaskawość. W tej samej mowie powołując się na Boże obietnice, Paweł wyjaśnia swoim słuchaczom, że to właśnie Jezus gwarantuje ich ciągłość i aktualność: „z jego [Dawida] to potomstwa, stosownie do obietnicy, wywiódł Bóg Izraelowi Zbawiciela Jezusa” (Dz 13,23). A zatem działalność, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa jest wypełnieniem Bożych obietnic, danych Izraelowi w ramach Przymierza: „my właśnie głosimy wam Dobrą Nowinę o obietnicy danej ojcom: że Bóg spełnił ją wobec nas jako ich dzieci, wskrzesiwszy Jezusa” (Dz 13,32).

Kolejny tekst zawierający pozytywną ocenę pierwszego Przymierza znajdujemy w Dz 3,25: „wy jesteście synami proroków i przymierza, które Bóg zawarł z waszymi ojcami, kiedy rzekł do Abrahama: błogosławione będą w potomstwie twoim wszystkie narody ziemi”. Tymi słowami zwraca się Piotr do Żydów zgromadzonych w świątyni po uzdrowieniu chromego. Piotr wyraźnie wskazuje na Przymierze jako źródło błogosławieństwa i jako takie wciąż jest aktualne. W tej mowie Żydzi określani zostali jako „synowie Przymierza”. Termin ten wyraża szczególną przynależność do ludu Bożego, który sam w sobie przecież jest nie tylko kontrahentem Przymierza, ale wręcz w nim ma swój początek. Podobną myśl możemy znaleźć w innych tekstach starotestamentalnych, np. w Syr 44,12 autor natchniony ukazuje chwałę Bożą w historii Izraela i zaznacza, iż potomstwo sławnych mężów „trzyma się przymierzy, a dzięki nim – ich dzieci”. Także w 1 Księdze Machabejskiej mamy odwołanie do Przymierza i pada określenie podobne do „synowie przymierza”. Otóż Matatiasz nie godzi się na odstępstwo od prawowitego kultu i deklaruje, że on, jego synowie i krewni będą postępować „zgodnie z przymierzem, które zawarli nasi ojcowie” (1Mch 2,20), a kiedy widzi Izraelitę, który jest gotów jednak złożyć pogańską ofiarę według zarządzenia królewskiego, zabił go, ponadto urzędnika, który zmuszał do składania tychże ofiar i zburzył ołtarz, podobnie jak kapłan Pinchas. Zaś w godzinę śmierci wzywa do gorliwości w zachowywaniu Prawa: „teraz więc dzieci, wykażcie gorliwość o Prawo, a nawet życie swoje oddajcie za przymierze zawarte z waszymi przodkami” (1Mch 2,50). Wspomniana przynależność nie musi odnosić się jedynie do pochodzenia cielesnego. W tekście tym bowiem termin

„syn” (hebrajskie בן – *ben*⁷³⁰ i aramejskie בר – *bar*⁷³¹) oznacza raczej duchowego dziedzica, w tym przypadku owym dziedzictwem jest Przymierze zawarte z przodkami i nauczanie proroków. Ta zbieżność z tekstami starotestamentalnymi, a zarazem pewność Łukasza, iż Przymierze jako obietnica ciągle jest aktualne prowadzi do jednoznacznej oceny. Musiała ona wypaść pozytywnie dla samej idei Przymierza, gdyż wiązała się z obietnicami danymi Abrahamowi, realizującymi się w czasach i osobie Jezusa jako Mesjasza. W tej perspektywie dzieje niewierności Izraela ustępują miejsca tematowi obietnicy i jej realizacji⁷³².

Krótką analizą poszczególnych tekstów wykazała, iż dla Łukasza Stare Przymierze obejmowało konkretne elementy, które później zostały dopełnione w Nowym Przymierzu, chodzi więc o Boże obietnice (utożsamione przez Łukasza z Przymierzem), miłosierdzie, które w ramach Przymierza jest także wybawieniem z grzechów, wreszcie o osobę Mesjasza, zapowiedzianego przez proroków, a którym według Łukasza jest Jezus.

Tak postrzegane Stare Przymierze w sposób naturalny oceniane jest przez Łukasza pozytywnie, choć jak zobaczymy w kolejnej sekcji, wypełnienie starotestamentalnych zapowiedzi będzie na wyższym, o wiele doskonalszym poziomie.

Podsumowując powyższe rozważania należy zauważyć, iż autor trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich utożsamia Przymierze z Bożą obietnicą, która jest nieodwoływalnym zapewnieniem zbawczego działania Boga wobec swego ludu. Dlatego też Izrael zawsze może na to Przymierze się powoływać licząc na Bożą łaskawość.

c. Stare Przymierze jako akt zbawienia

Starotestamentalne Przymierze, określone już przez proroków jako przejaw zbawczej woli Boga wobec swojego ludu, także dla Łukasza jawi się jako obietnica dana Izraelowi przez Boga. Przymierze jest więc Jego zobowiązaniem do nieustannego działania na rzecz ludu jako akt życzliwości. Ta życzliwość okazywana wciąż niewiernemu ludowi ma walor zbawczy. Przymierze jako nieustanne źródło darów zbawczych dla Izraela od strony Boga jest nieodwołalne, co wyrazili mocno prorocy w swojej teologii Przymierza. Dlatego też u Łukasza ocena Przymierza przyjmie formę opisanie zbawczego działania Boga w Starym Testamencie.

⁷³⁰ Briks, s. 59. Oznacza syna w szerokim znaczeniu, potomka, także ucznia, np. proroków.

⁷³¹ Briks, s. 395. Także ten termin oznacza syna w szerokim znaczeniu, określa także przynależność.

⁷³² Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 77-78.

Faktycznie terminologia Łukasza wykazuje szczególne jego zainteresowanie tematem zbawienia⁷³³. Cztery razy w swoim dziele Łukasz używa terminu σωτηρ (*soter* – *Zbawca*) – Łk 1,47; 2,11; Dz 5,31; 13,23⁷³⁴, choć u innych Synoptyków tego terminu nie znajdziemy, termin „zbawienie” jako σωτηρια (*soteria*) cztery razy (Łk 1,69.71.77; 19,9), choć nie znajdziemy go ani u Marka, ani u Mateusza, oraz jako σωτηριον (*soterion*) dwa razy (Łk 2,30; 3,6) – połowa tych terminów odnosi się do Jahwe, a druga połowa dotyczy Jezusa. Czasownik σωσαι występuje w Ewangelii Łukasza aż 17 razy, a w Dziejach Apostolskich 13 razy⁷³⁵. Dyskusja nad pochodzeniem owych terminów – czy mają one pochodzenie biblijne czy hellenistyczne – wykazała ich semicki koloryt i zależność od terminologii soteriologicznej Starego Testamentu⁷³⁶.

Zbawienie jest istotnym tematem w księgach Starego Testamentu, a samo doświadczenie przez lud izraelski Boga, który wyzwala i ratuje od wszelkiego rodzaju nieszczęść i zagrożeń, sprawia iż zbawienie to jest postrzegane w bardzo szczególny sposób. Biblijna idea zbawienia jest prezentowana różnymi terminami, choć wyrażającymi tę samą myśl o wyzwoleniu: być ocalonym, być uwolnionym od niebezpieczeństwa. Bóg, który zawiera Przymierze wchodzi w zbawczą relację z narodem i daje mu się poznać poprzez konkretne działania na jego rzecz. To doświadczenie sprawia, że Bóg postrzegany jest jako Wybawiciel. Najważniejszym tego typu doświadczeniem jest oczywiście Exodus, który dla Izraela staje się wzorcem działania Boga wobec ludzkiego kontrahenta Przymierza. Wyjście z Egiptu było postrzegane jako wyraz wierności obietnicom danym Abrahamowi, szczególnie obietnicy ziemi, jednak późniejsze okazywanie troski o naród jako skutek zobowiązań zaciągniętych w przymierzu synajskim, dzięki któremu Izrael stał się ludem Bożym. Natomiast myśl o Bogu Wybawicielu nie ogranicza się jedynie do pomocy udzielonej Izraelowi w wymiarze doczesnym. Prorocy przecież zapowiadając „czasy ostateczne” wyraźnie działanie zbawcze Boga przenoszą na poziom duchowy. Bóg ostatecznie uwolni i zachowa swój lud od zła, ale też obdarzy całym bogactwem dóbr mesjańskich. Takiego zbawienia dokona jedynie Bóg, a zatem w pełni zrealizuje się zamysł Przymierza

⁷³³ Por. M. Bednarz, *Ewangelie synoptyczne*, s. 271.

⁷³⁴ Zob. R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Stuttgart 1972, wyd. 2, s. 147.

⁷³⁵ Por. B. Zbroja, *Powszechność zbawienia*, s. 282.

⁷³⁶ Por. S. Włodarczyk, *Święty Łukasz*, s. 9.

między Bogiem a człowiekiem, gdzie człowiek będzie mógł w sposób pełny i nieograniczony korzystać z darów, które to Przymierze oferuje⁷³⁷.

W Septuagincie czasownik σωζω (*sodzo* – *wybawiać, zbawiać, ratować, ocalać, zachowywać, chronić, uwalniać*⁷³⁸) w przeważającej części jest odpowiednikiem hebrajskiego terminu יָשָׁא (*jasz'a*), który można tłumaczyć jako „uratować, uwolnić, zbawić, wyzwolić, przyjść z pomocą”⁷³⁹. Czasownik więc wskazuje na interwencję kogoś, kto ma moc wyzwolić. Oczywiście takim wyzwolicielem może także być człowiek, jednak teksty starotestamentalne szczególnie w Bogu widzą Wyzwolicielem, przede wszystkim w kontekście Exodusu i zawartego w konsekwencji wyzwolenia Przymierza. Zbawienie jest zatem działaniem Boga, który na mocy Przymierza zobowiązał się do nieustannej pomocy okazywanej Izraelowi. Widać to szczególnie w Ewangelii Dzieciństwa, gdy Łukasz używa tych terminów, gdzie nawiązuje do Starego Testamentu – Bóg wypełnia swoje obietnice dane ludowi⁷⁴⁰. Określenie „Zbawiciel” w księgach starotestamentalnych jest wyłącznym tytułem samego Jahwe. On jest Zbawicielem (Pwt 32,15; Iz 12,2; 17,10; 25,9; 45,15; 12,11; Ps 23,5; Est 5,1; 8,13; Mdr 16,7; Syr 51,1), to On przynosi zbawienie (Iz 45,17; 49,6). Termin ten w Starym Testamencie najpierw oznaczał idee wyzwolenia i wybawienie z doczesnego nieszczęścia (np. Sdz 15,18; 1Sm 10,19; 11,9), potem zbawienie ludu wybranego (Iz 46,13; 5,2.10) – jako także zachowanie od zła duchowego, od grzechu⁷⁴¹.

Jak zaznaczono wcześniej, przede wszystkim w Ewangelii Dzieciństwa mowa jest o zbawieniu w kontekście Starego Testamentu. Już w hymnie uwielbienia Maryja nazywa Boga Zbawicielem (σωτηρ - Łk 1,47): „raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy” (ἐπι τῷ θεῷ τῷ σωτηρὶ μου – *epi to theo to Soteri mou*), podobnie jak Stary Testament określa Jahwe. Zbawienie natomiast jest tu utożsamione z okazywaniem miłosierdzia: „i miłosierdzie (ἐλεος) Jego z pokolenia na pokolenie, dla tych co się go boją” (Łk 1,50). Ta myśl zostanie rozwinięta przez Łukasza w następnych wersach.

W kantyku Zachariasza (Łk 1,68-79) mamy przedstawione dwie koncepcje zbawienia: pierwsza jako uwolnienie od zagrożenia zewnętrznego: „że nas wybawi

⁷³⁷ Por. M. Bednarz, *Ewangelie synoptyczne*, s. 272.

⁷³⁸ Popowski, s. 326; także: W. Poerster, G. Fohrer, *Sodzo, soteria*, TWNT, VII, s. 966-1024, także: J. Rosłon, *Zbawienie człowieka w Starym Testamencie*, Warszawa 1970, s. 24-37.

⁷³⁹ Briks, s. 157.

⁷⁴⁰ Por. S. Włodarczyk, *Święty Łukasz*, s. 10.

⁷⁴¹ Por. J. Kudasiewicz, *Łukasz – Ewangelista historii zbawienia*, s. 85.

od naszych nieprzyjaciół (σωτηριαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν) i z ręki wszystkich, którzy nas nienawidzą” (Łk 1,71). Tak postrzegane zbawienie jest zbieżne z doświadczeniem ludu Przymierza, który zawsze mógł liczyć na Bożą interwencję, gdy cokolwiek zagrażało egzystencji narodu izraelskiego. Najpierw uwolnienie z niewoli egipskiej, potem pomoc w pokonaniu wrogów w czasie wędrówki do Ziemi Obiecanej i w czasie osiedlania się w niej. To Bóg walczył z wrogami Izraela, a nie Izrael o swego Boga. Dobitnie to ilustruje walka Izraela z Amalekitami, podczas której naród wybrany wygrywał wówczas, gdy Mojżesz miał podniesione ręce w geście modlitwy i przyzywania Jahwe na pomoc. Podobnie ma działać przyszły Mesjasz, który według starotestamentalnych zapowiedzi ma wybawić lud Przymierza z rąk nieprzyjaciół, bowiem nieprzyjaciele narodu wybranego byli też nieprzyjaciółmi samego Boga. Dopiero uwolnienie od nich dawało możliwość służenia Bogu⁷⁴².

Druga część pieśni Zachariasza prezentuje inną koncepcję zbawienia. Tym razem chodzi o zbawienie wewnętrzne, które dokonuje się „przez odpuszczenie grzechów” (ἐν ἀφεσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν – *en afesei hamartion auton* – Łk 1,77). Użyty tu rzeczownik ἀφεςις (*afesis*) pochodzi od czasownika ἀφιημι (*afiemi*) i składa się z dwóch części: z przyimka oznaczającego ideę oddzielenia ἀπο (*apo* - *od*, z⁷⁴³) oraz czasownika ημι (*hiemi* – *uwolnić, puścić, wydać, rzucić, wysłać*⁷⁴⁴) z końcówką -σις. W grece pozabiblijnej ma bardzo różne znaczenia: „uwolnienie, wyzwolenie, wypuszczenie, wyruszenie, wylew, rozwiązanie, darowanie, odpuszczenie, rozwód”⁷⁴⁵. W języku prawnym w odniesieniu do relacji międzyosobowych może wskazywać na uwolnienie niewolnika lub więźnia, odprawienie żony, rozwiązanie umowy lub zwolnienie z jakiegoś zobowiązania, np. służby wojskowej, jakiejś spłaty lub kary, uczestnictwa w czymś, ale także zrzeczenie się czegoś, np. odsetek, czyli odpuszczenie długu lub winy. W języku potocznym tym rzeczownikiem określano wysłanie statku na morze, wylew wody na pola lub rozładowanie czegoś. W znaczeniu sportowym ἀφεςις może wskazywać na linię startową dla biegaczy lub koni, a w astrologii punkt początkowy drogi jakiegoś ciała niebieskiego. Rzadko jednak używano tego terminu w tekstach pozabiblijnych

⁷⁴² Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań-Warszawa 1974, s. 99; tenże, *Teologia hymnów Łukaszej Ewangelii dzieciństwa*, Lublin 1975, s. 62-63.

⁷⁴³ Abramowiczówna, t. 1, s. 258-259.

⁷⁴⁴ Abramowiczówna, t. 2, s. 494-495.

⁷⁴⁵ Abramowiczówna, t.1, s. 388; H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, s. 288.

w znaczeniu moralnym, a prawie nigdy w religijnym⁷⁴⁶. Natomiast czasownik grecki ἀφίημι zazwyczaj tłumaczy się jako: „wypuścić”, „pozostawić”, „odesłać”, „uwolnić”, „darować”, „wypędzić”, „poświęcić”, „pomiąć”, „pozwolić” lub „zaniechać”⁷⁴⁷. Obydwa terminy występują w Septuagincie, czasownik ἀφίημι – 138 razy, a rzeczownik ἀφεσις – 50 razy. Łukasz używając terminu ἀφεσις (*afesis* – *uwolnienie, odpuszczenie*⁷⁴⁸) nawiązuje tym samym do Starego Testamentu, gdzie pojęcie „odpuszczenie grzechów” jest dobrze znane. Co prawda, Septuaginta używa czasownika ἀφίημι w tym rozumieniu bardzo rzadko, ale wówczas jest tłumaczeniem hebrajskich terminów wyrażających ideę odpuszczenia, np. czasowników נָשַׁח (*nsh*), tłumaczonego tradycyjnie jako „zapomnieć”, „nieść”, „podnieść”, „znieść”, „usunąć” (Rdz 4,13; Wj 32,32; Lb 14,18)⁷⁴⁹, סָלַח (*slh*), który w odniesieniu jedynie do Boga oznacza „przebaczać”, „odpuszczać”, „być łaskawym” (Kpł 4,20; 5,10.13; Lb 14,19; 15,25-26; Iz 55,7)⁷⁵⁰ oraz כָּפַר (*kpr*), który zazwyczaj tłumaczy się jako „przebłagać”, „wynagrodzić”, „odpokutować”, „zakryć” i „przebaczyć” (np. Iz 22,14)⁷⁵¹. Natomiast rzeczownik ἀφεσις, który zazwyczaj jest tłumaczeniem hebrajskich terminów: יָבֵל (*jowel* – *baran, jubileusz, rok jubileuszowy, rok umorzenia*)⁷⁵², דֶּרֶר (*deror* – *wyzwolenie*)⁷⁵³, שְׁמִטָּה (*szemitta* – *darowanie długu*)⁷⁵⁴ i שְׁמַט (*szmt* – *pozostawić, zrezygnować, wyrzec się, wyrzucić, uwolnić, darować, przebaczyć*⁷⁵⁵), nawiązuje do roku jubileuszowego lub obrzędów Dnia Pojednania, co także należy rozumieć jako przebaczenie grzechów. Owo odpuszczenie to zlikwidowanie przeszkody w utrzymaniu więzi z Bogiem, bo to grzechy tę więź zrywają. Jest to oczywiście możliwe tylko dzięki postawie Boga, który poprzez Przymierze wciąż daje szansę Izraelowi, mimo ciągłego zrywania przez lud tego Przymierza. Łukasz

⁷⁴⁶ Por. C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament, Réédition en un volume des Notes de lexicographie néo-testamentaire*, wyd. 2, Fribourg 1991, s. 245–247; także: R. Bultmann, ἀφίημι, ἄφεσις, παρίημι, πάρεσις, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, tłum. G. W. Bromiley, t. 1, Grand Rapids 2000, s. 509.

⁷⁴⁷ Abramowiczówna, t. 1, s. 390–391; H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon with a revised supplement*, wyd. 9, Oxford 1996, s. 289-290.

⁷⁴⁸ Popowski, s. 49.

⁷⁴⁹ WSHP, s. 680–682; także: P. Briks, s. 236. W Iz 38,17 myśl o odpuszczeniu grzechów została wyrażona zwrotem הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרַי גֹּךְ כָּל חַטָּאִי – *rzuciłeś poza siebie wszystkie moje grzechy*.

⁷⁵⁰ WSHP, s. 709; także: P. Briks, s. 244.

⁷⁵¹ WSHP, s. 465–466; także: Briks, s. 168.

⁷⁵² Briks, s. 138.

⁷⁵³ Tamże, s. 89.

⁷⁵⁴ Tamże, s. 364.

⁷⁵⁵ Tamże, s. 363.

w kolejnym wersecie precyzuje, iż odpuszczenie grzechów nastąpiło „dzięki litości serdecznej Boga naszego” (δια σπλαγχνα ελεους θεου ημων – *dia splagchna eleus theu hemon* – Łk 1,78). Wprowadzony tu przez autora trzeciej Ewangelii zwrot σπλαγχνα ελεους możemy tłumaczyć jako miłościwe, czułe lub miłosierne serce, które jest ośrodkiem litości i miłości⁷⁵⁶. W liczbie pojedynczej σπλαγχνον dosłownie oznacza wnętrzości⁷⁵⁷, co koresponduje z hebrajskim rozumieniem miłosierdzia jako okazanie litości i współczucia (רחמים). Terminem ελεος często tłumaczy się także hebrajskie słowo רחם, co jeszcze bardziej podkreśla wprowadzony przez Łukasza temat miłosierdzia. Miłosierdzie jako najważniejszy zbawczy dar ofiarowany Izraelowi w ramach Przymierza, został szerzej omówiony w poprzednim rozdziale, jednak wypada tu przypomnieć, że miłosierdzie jest nie tylko serdecznym, litościwym działaniem Boga wobec swego ludu (רחם jako dobroć, życzliwość i wierność, רחמים jako pełna czułości miłość, חן jako wyświadczenie łaski), ale też wezwaniem tego ludu do okazywania miłości miłosiernej wobec siebie nawzajem⁷⁵⁸.

Już w poprzednim paragrafie zaznaczono, iż prorocy widząc ciągłą niewierność Izraela na przestrzeni wieków głoszą konieczność ocalenia narodu. Stąd wśród czynów zbawczych Boga dominują czyny miłosierdzia wobec Izraela. Na soteryczne znaczenie Bożego miłosierdzia wskazuje tekst z Księgi Wyjścia: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i łagodny, nieskory do gniewu, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34,6-7). Tekst oprócz wielkości grzechu i jego skutków, ukazuje także niezmierzone miłosierdzie, które przewyższa wszelki grzech, miłosierdzie które przebacza. To miłosierdzie jest cechą i darem Przymierza, to dzięki niemu (miłosierdziu) możliwa jest ta szczególna relacja wyrażona pojęciem „Przymierze”. To poprzez Przymierze i okazanemu w nim miłosierdziu Izrael mógł doświadczyć wyzwolenia z niewoli egipskiej (podobna myśl jest także zawarta w *Magnificat* – „okazał moc swego ramienia”, por. Łk 1,51), przetrwania na pustyni, zdobycia Kanaanu, czy opieki w Ziemi Obiecanej. A zatem bez miłosierdzia Bożego

⁷⁵⁶ Popowski, s. 306.

⁷⁵⁷ Tamże.

⁷⁵⁸ Por. S. Włodarczyk, *Święty Łukasz*, s. 11-12; także: J. Chmiel, *Starotestamentowa semantyka miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”*, w: *Komentarz do encykliki „Dives in misericordia”*, Kraków 1981, s. 81.

nie byłoby zbawienia dla Izraela (por. Oz 1,6; 2,21; Iz 9,16; 30,18-20; Jr 31,3; Mi 6,8). Ale Stary Testament ukazuje też miłosierdzie Boga wobec wszystkich grzeszników, a nie tylko wobec ludu wybranego (zob. 2Sm 24,10; Ps 50; Jon 4,11 i Syr 18,13). Łukasz podobnie jak prorocy (szczególnie Ozeasz i Deutero-Izajasz) zauważa, iż miłosierdzie w ramach Przymierza nie ogranicza się do ludu izraelskiego, ale ma charakter uniwersalny: „przez nią [serdeczna litość = miłosierdzie] nawiedzi nas Słońce Wschodzące z wysoka, by zajaśnić tym, co w mroku i cieniu śmierci mieszkają, aby nasze kroki zwrócić na drogę pokoju” (Łk 1,78-79)⁷⁵⁹.

Z kompozycji dwutomowego dzieła Łukasza wynika, iż celem głównym dla Łukasza jest ukazanie zbawienia jako dzieła powszechnego. (Łk 3,6; 24,46-48; Dz 1,8; 28,25b-28). Temat zbawienia jest wspólny całemu dziełu i od samego początku odzwierciedla Boży plan wobec ludzkości: „Wszyscy ludzie ujrzą zbawienie Boże” (Łk 3,6). Ten Boży plan realizuje się w głównej mierze poprzez wzajemną relację między Bogiem a człowiekiem, jaka realizuje się w Przymierzu – jednym jako ciągle wypełnianie Bożych obietnic⁷⁶⁰. Dla Łukasza zatem Przymierze jest przede wszystkim łaskawym i zbawczym działaniem Boga na rzecz człowieka.

Postrzeganie Starego Przymierza jako aktu zbawienia sprawia, iż jego ocena jest w gruncie rzeczy pozytywna. Skoro Pierwsze Przymierze było skutecznym okazaniem zbawienia (czyli okazaniem miłosierdzia w sensie wyzwolenia od zewnętrznych wrogów, ale też jako przebaczenie grzechów) to nie może być ono oceniane negatywnie. Oczywiście, ocena ta, podobnie jak u proroków, jest oceną Przymierza jako działanie Boga, gdyż wtedy jest ono nieustannym aktem Bożej łaskawości, natomiast Izrael jako kontrahent tej umowy oceniany jest z dezaprobatą. Stąd realizacja Nowego Przymierza domagać się będzie nowego ludu, który już nie będzie okazywał niewierności Bogu.

Podsumowując dotychczasowe rozważania należy stwierdzić, iż ze strony Boga istnieje tylko jedno Przymierze, choć miało ono wiele etapów swej historycznej konkretyzacji. Dlatego jako takie nie może być ocenione inaczej jak tylko pozytywnie. Boża inicjatywa, i to jeszcze o walorach zbawczych, nie może być ani zła ani nieskuteczna, choć postrzegana jako obietnica (zapowiedź zaledwie) ma swoje niedoskonałości i domaga się doskonalszego wypełnienia.

⁷⁵⁹ Por. S. Włodarczyk, *Święty Łukasz*, s. 13-15.

⁷⁶⁰ Por. W. Rakocy, *„Będziecie moimi świadkami...”*, s. 52.

B. Nowe Przymierze według Łukasza

Bóg wchodząc w Przymierze z Izraelem pragnie obdarzyć go swą łaską i zbawieniem. Skutkiem zawartego Przymierza była wspólnota pomiędzy Bogiem a Izraelem. Już w Starym Testamencie, a szczególnie u proroków wspólnota ta miała charakter zbawczy, gdyż lud mógł liczyć na szczególne dary, które wynikały z zawartego Przymierza.

W niniejszym paragrafie przyjrzymy się rzeczywistości Nowego Przymierza w rozumieniu św. Łukasza – w jego Ewangelii i Dziejach Apostolskich. Dla Łukasza bowiem Nowe Przymierze jest przede wszystkim realizacją Bożej obietnicy nowej niezrywalnej więzi, a to domaga się Nowego ludu Bożego. Ta nowa więź jako zbawienie ma dotyczyć wszystkich, skoro Nowy lud Boży już nie dotyczy tylko Żydów.

a. Nowe Przymierze w osobie Jezusa

W poprzedniej sekcji zapoznaliśmy się z Łukaszową koncepcją historii zbawienia. Dla niego jest ona jednym zbawczym zamysłem Boga, który możemy podzielić na etap obietnicy i etap jej realizacji. Łukasz ma świadomość, że czas realizacji Bożych obietnic aktualnie się realizuje, a centralną postacią historii zbawienia jest Jezus Chrystus.

W przekonaniu autora trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich realizację Bożego planu cechuje nieuchronność. Tę konieczność wypełnienia zbawczego planu Łukasz określa greckim terminem *δεῖ* (*dei* – konieczność)⁷⁶¹. Np. konieczność śmierci Judasza (Dz 1,16) i jego zastąpienia (Dz 1,21) konieczność misji i cierpień Pawła (Dz 9,15-16), udania się do Rzymu (Dz 19,21) świadczenia w Rzymie o Chrystusie (Dz 23,11) stanięcia przed Cezarem (Dz 27,24)⁷⁶². To Boże *δεῖ* wyznacza drogę Jezusowi od dzieciństwa aż do męki i śmierci. Jezus musi być w sprawach Ojca – gdy zagubił się w świątyni (Łk 2,49), musi innym miastom głosić Ewangelię – taką odpowiedź daje Jezus, gdy tłum usiłuje go zatrzymać po uzdrowieniach w Kafarnaum (Łk 4,40-43), musi wiele wycierpieć – tak mówi do Piotra po jego wyznaniu (Łk 9,22), musi być w drodze – tak odpowiada na ostrzeżenia przed Herodem (Łk 13, 31-33), gdy zapowiada dni Syna Człowieczego oznajmia uczniom, że „wpierw musi jednak wiele wycierpieć”

⁷⁶¹ Szerzej o znaczeniu słowa *δεῖ* w dziele Łukasza zob. F. Gryglewicz, *Bóg i Jego plan zbawienia w ujęciu św. Łukasza*, w: *Studia z teologii św. Łukasza* (red. F. Gryglewicz), Poznań-Warszawa-Lublin 1973, s. 28-38.

⁷⁶² Por. W. Rakocy, *„Będziecie moimi świadkami...”*, s. 33.

(Łk 17,25)⁷⁶³. A zatem wszystkie wydarzenia dokonują się z woli Bożej i przewidziane są w jego planach. W historii zbawienia nie ma przypadku. Nawet śmierć Jezusa, postrzegana przez Jego przeciwników jako porażka, była wpisana w Jego plany: „z woli, postanowienia i przewidzenia Bożego został wydany” (Dz 2,23). To Bóg kieruje historią. Jednak to nie jest fatum, jak w rozumieniu hellenistycznym, lecz jest miejsce na wolną wolę i przeciwstawienie się woli Bożej, co nie zmienia nieuchronności Bożego planu. Nawet wtedy, gdy człowiek sprzeciwia się Bogu nieświadomie realizuje Boży plan zbawienia⁷⁶⁴.

Ze struktury Ewangelii Łukasza wynika, że Jezus kieruje się nieustannie ku Jerozolimie, co jest oryginalne w tej Ewangelii. Tam ma się dokonać to, co jest centrum i wypełnieniem historii zbawienia – czyli zawarcie Nowego Przymierza we Krwi Chrystusa. Wyraźnie o tym mamy w tzw. sekcji podróży – Łk 9,51-19,27⁷⁶⁵. Jerozalem nie jest jedynie celem pielgrzymek Jezusa i jego uczniów, ale miejscem, w którym dokonują się fundamentalne wydarzenia zbawcze. Wszystkie istotne fakty tej historii znajdują w Jerozolimie swój kres i swoje wypełnienie. W niej miały miejsce najważniejsze wydarzenia z życia Jezusa: męka, śmierć i zmartwychwstanie, a także zesłanie Ducha Świętego jako daru od Jezusa dla uczniów. Jerozalem będzie także punktem wyjścia misji apostołskiej z Dobrą Nowiną (Łk 24,47; Dz 1,8)⁷⁶⁶.

Dla Łukasza zatem Jerozolima staje się miejscem zawarcia Nowego Przymierza, a zarazem zrealizowania Bożych obietnic i zapowiedzi. Tej realizacji dokonuje Jezus Chrystus, gdyż Nowe Przymierze, zapowiedziane przez Jeremiasza, zostało zawarte dzięki krwawej ofierze Chrystusa. Fakt ten potwierdzają wszystkie nowotestamentalne przekazy ustanowienia Eucharystii, w których jest wzmianka właśnie o Nowym Przymierzu. Pomijając zagadnienia krytyki literackiej, historii redakcji i kolejności chronologicznej opisów ustanowienia Eucharystii przyjrzyjmy się wersji Łukasza na tle innych relacji autorów Nowego Testamentu. Opisy te dzieli się zazwyczaj na dwie grupy: palestyńską (Mk 14,24 i Mt 26,28) oraz hellenistyczną (1Kor 11,25 i Łk 22,20)⁷⁶⁷.

⁷⁶³ Por. S. Włodarczyk, *Św. Łukasz*, s. 41.

⁷⁶⁴ Por. W. Rakocy, *„Będziecie moimi świadkami...”*, s. 34.

⁷⁶⁵ Zob. J. Kudasiewicz, *Rola Jerozalem w Łukaszej sekcji podróży (9,51-19,27)*, RTK 16,1 (1969), s. 17-39. W Ewangelii mamy cztery wzmianki o podróży Jezusa do Jerozalem – 9,51; 13,22; 17,11; 19,11.

⁷⁶⁶ Por. J. Kudasiewicz, *Łukasz – Ewangelista historii zbawienia*, s. 78.

⁷⁶⁷ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 102-103 Formułę palestyńską określa się także jako Piotrową, zaś hellenistyczną jako Pawłową. Można także mówić o tradycji Janowej w odniesieniu do ostatniej wieczerzy – J 13-17.

Formuła palestyńska

Mk 14,24

„To jest Moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana”

τουτο εστιν το αιμα μου της διαθηκης το εκχυννομενον υπερ πολλων

Mt 26,28

„To jest bowiem Moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów”

τουτο γαρ εστιν το αιμα μου το της διαθηκης το περι πολλων εκχυννομενον εις αφεσιν αμαρτιων

Formuła hellenistyczna

1Kor 11,25

„Ten kielich jest Nowym Przymierzem we krwi Mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na Moją pamiątkę!”

τουτο το ποτηριον η καινη διαθηκη εστιν εν τω εμω αιματι τουτο ποιειτε οσακις εαν πινητε εις την εμην αναμνησιν

Łk 22,20

„Ten kielich to Nowe Przymierze we krwi Mojej, która za was będzie wylana”

τουτο το ποτηριον η καινη διαθηκη εν τω αιματι μου το υπερ υμων εκχυννομενον

Pierwsza tradycja podkreśla krew, druga natomiast – Przymierze, które zostało zawarte „we krwi”. Obydwie jednak mówią o tym samym i zawierają te same podstawowe elementy⁷⁶⁸. Ponadto obie jasno stwierdzają, że rytym Nowego Przymierza jest ryt krwi, podobnie jak w przymierzu synajskim⁷⁶⁹.

Tradycja palestyńska jest wyraźnym nawiązaniem do słów Mojżesza: „To jest krew Przymierza” (Wj 24,8). Zatem Jezus objawia uczniom, że wino w kielichu jest Jego Krwią Przymierza. Słowa Jezusa zawierają zaimiek dzierżawczy μου (*moja*), który przeciwstawia krew Chrystusa krwi zwierząt, a zarazem zaznacza, że ta Krew jest Jego

⁷⁶⁸ Por. F. Gryglewicz, *Nowe Przymierze*, s. 49; także: tenże, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – Przekład z oryginału, Komentarz*. Poznań 1974, s. 326.

⁷⁶⁹ Por. M. Filipiak, *Przymierze w Piśmie Świętym*, s. 152.

prawdziwą, własną krwią. W Starym Testamencie Przymierze zostaje przypieczętowane krwią zwierząt ofiarnych, a Nowe Przymierze – krwią Chrystusa, który sam Siebie złożył w ofierze⁷⁷⁰. Nawiązaniem do przymierza synajskiego jest także słowo mówiące o krwi „przelanej” (ἐκχυννομενον). Wyraża ono wylanie krwi na ołtarz. Opis zawarcia przymierza synajskiego nie zawiera co prawda tego słowa, niemniej mówi o tej samej czynności. A zatem w tradycji palestyńskiej zawarte jest przeciwstawienie Nowego Przymierza przymierzowi synajskiemu⁷⁷¹. Łukasz w swoim przekazie także mówi o krwi „przelanej”, nawiązując do przymierza synajskiego, jednak mocniej niż inni Ewangelisci zaznacza, iż wylana ona będzie za „was” (υπερ υμων). A zatem śmierć Jezusa inauguruje Nowe Przymierze – kielich symbolizuje to Przymierze. Dlatego Jego śmierć jest „dana” czy „ofiarowana” (διδόμενον – Łk 22,19) dla dobra wspólnoty, podobnie jak w Wj 24 ofiara przymierza była złożona dla dobra ludu⁷⁷². Nowe Przymierze jest także przeciwstawione Staremu w tradycji hellenistycznej, która wyraźnie nawiązuje do zapowiedzi Jeremiasza o Nowym Przymierz (31,31-34). W tekstach tej tradycji użyty jest przymiotnik καινη (*kaine*), który mówi o zupełnej nowości Przymierza, które Jezus ustanawia przez swoją ofiarę. Przymierze to będzie nowe pod względem jakości, według proroka miało ono być całkowicie różne od synajskiego, a zarazem oparte na dogłębnej znajomości Jahwe i na bliskości z Nim. Przymiotnik „nowe” (TH – החדש, LXX – καινη) podkreśla ontyczną nowość zapowiedzianego Przymierza. Nawiązując do tego proroctwa, Jezus stwierdza jego wypełnienie w kielichu ofiarnej krwi. Skoro realizuje się zapowiedź Jeremiasza, to także i istotne cechy tegoż Przymierza otrzymują pełną realizację⁷⁷³. Najistotniejsza cecha nowego Przymierza, wskazująca na jego skuteczność, a więc przebaczenie grzechów („odpuszczę im występki, a o grzechach ich nie będę wspominał” – Jr 31,34) została wyrażona w słowach o krwi ekspiacyjnej i odkupieńczej (υπερ υμων εκχυννομενον – „która za was będzie wylana” - Łk, 22,20)⁷⁷⁴ To odpuszczenie

⁷⁷⁰ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 103. Podobnie i w formule hellenistycznej jest użyty zaimek dzierżawczy „moja”. Zob. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1974, s. 327.

⁷⁷¹ Por. F. Gryglewicz, *Nowe Przymierze*, s. 50-51; także: tenże, *Ewangelia według św. Łukasza*, s. 327.

⁷⁷² Por. H. Witczyk, *Wieczera Pańska – „pamiętka” Chrystusowej męki, śmierci i zmartwychwstania jako ekspiacyjnej ofiary „za wielu” i ofiary Nowego Przymierza (1Kor 11,23-27; Łk 22,19-20)*, *BibAn* 8/4 (2018), s. 549.

⁷⁷³ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 104-105.

⁷⁷⁴ Niektórzy podważają autentyczność tego tekstu, jednak powszechność występowania w niemal wszystkich manuskryptach greckich i wielu starołacińskich, koptyjskich i aramejskich skłania do uznania autentyczności. Zob. A. George, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978, s.191-192, także: L. Sabourin, *Evangile de Luc. Introduction et commentaire*, Roma 1985, s. 342-343.

grzechów jest warunkiem zapowiedzianej bliskości z Bogiem, a zatem Chrystus rzeczywiście przybliżył nas do Boga. Przelanie krwi Chrystusowej spełnia dwie funkcje: odpuszcza grzechy ludziom i ponownie zawiera zerwane Przymierze między ludem a Bogiem⁷⁷⁵. Natomiast zapowiedź powszechnej znajomości Boga zrealizowana jest przez całe nauczanie Jezusa – nie ma o niej wzmianki w samych słowach konsekracyjnych⁷⁷⁶. Podsumowując, obydwie tradycje o ustanowieniu Eucharystii, także wersja Łukasza, wskazują na fakt, że Nowe Przymierze zostało zawarte we Krwi Chrystusa. Wzmianka o Krwi Chrystusa (αἷμα μου – *moja Krew*) odróżnia Nowe Przymierze od Starego, które zostało zawarte we krwi żertw ofiarnych. Przy czym pierwsza tradycja (palestyńska) przeciwstawia te dwa Przymierza nawiązując do słów Mojżesza, druga zaś (hellenistyczna) – do proroctwa Jeremiasza o Nowym Przymierzu. Zapowiedziane już w Starym Testamencie Nowe Przymierze doczekało się swojej realizacji w Chrystusie. On to przywrócił zerwaną więź między Bogiem a ludźmi, czyniąc tę więź bardziej wewnętrzną i doskonalszą. Ważną jest też wymowa Ostatniej Wieczerzy jako istotnego momentu ustanowienia Nowego Przymierza⁷⁷⁷. Wskazuje ona bowiem na to, iż myśl o Nowym Przymierzu jest konstytutywna dla ustanowienia Eucharystii. Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy sam nadaje sens swojej śmierci. Oddaje On swe życie, by mogło zaistnieć w nowy sposób Przymierze między Bogiem a człowiekiem⁷⁷⁸. Poza tym perspektywa Nowego Przymierza w opisach ustanowienia Eucharystii staje się wyraźniejsza, gdy ujmuje się Ostatnią Wieczerzę w świetle Starego Przymierza i całej historii zbawienia⁷⁷⁹. Jezus umiera „za” (ὕπερ). Ten przymek już u Izajasza (Iz 53) wyraża myśl o zadośćuczynnej ofierze Sługi Jahwe. A zatem śmierć Jezusa należy interpretować zastępczo, jako śmierć zadośćuczynną dla zbawienia ludzi⁷⁸⁰. W proroctwie jest mowa o tym, że Sługa Jahwe będzie Przymierzem dla ludzi, a Jezus stwierdził, że Jego krew jest krwią Nowego Przymierza. Przez to zaznacza, że ustanawia nową ekonomię zbawienia w miejsce dawnej⁷⁸¹.

⁷⁷⁵ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, s. 326.

⁷⁷⁶ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 105.

⁷⁷⁷ Zob. tamże, s. 106-121.

⁷⁷⁸ Por. *Komentarz praktyczny do nowego Testamentu. Cz. II*. Poznań 1975, s. 134-135.

⁷⁷⁹ Por. J. Kudasiewicz, *Historia i teologia przymierza*, w: MPW, Lublin 1975, s. 51.

⁷⁸⁰ Por. H. Witczyk, *Wieczerza Pańska*, s. 552-553; zob. H. Langkammer, *Najstarsza soteriologiczna interpretacja śmierci Jezusa*, w: *Biblia księgą ludu Bożego* (red.) S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, s. 150.

⁷⁸¹ Por. S. Włodarczyk, *Nowy lud Boży*, s. 22.

Jezus Nowe Przymierze ustanawia jako zbawienie. W *Magnifikat* Zbawcą Łukasz nazywa Jahwe (Łk 1,47) a w kolejnym rozdziale już Jezusa (Łk 2,12 – „narodził się wam Zbawiciel, Mesjasz, Pan”). To On według słów anioła zbawi swój lud z grzechów. Natomiast w kantyku Symeona Jezus został nazwany „zbawieniem”, jakie Pan przygotował „wobec wszystkich narodów” (Łk 2,31)⁷⁸². Zbawienie przyniesione przez Chrystusa polega według zapowiedzi Izajasza na wyzwoleniu więźniów, uleczeniu niewidomych, wyzwoleniu uciśnionych (Łk 4,18). Działalność zbawcza Jezusa to wskrzeszanie zmarłych (Łk 7,11-17; 8,49-56), uzdrowienia (Łk 4,38-41; 5,12-16; 5,5-11; 8,26-39; 9,37-43) wypędzanie złych duchów (Łk 11,14-23). Szczególnie wypędzanie złych duchów jest w ewangelii Łukasza ukazane w kontekście wyzwolenia z Egiptu, jako wyzwolenie z mocy złego ducha. Zbawienie w ujęciu Łukasza polega na wyzwoleniu człowieka z różnych zniewoleń: z więzienia, nędzy i poniżenia społecznego, z choroby, śmierci, od złego ducha, z grzechu. Zbawienie Jezusa ma więc charakter mesjańsko-eschatologiczny⁷⁸³.

W tym kontekście Jezus jest Zbawicielem wszystkich ludzi, a szczególnie biednych, pogardzanych i grzeszników. Widzimy to w 15 rozdziale Łukasza, gdzie nagromadzone są przypowieści o przebaczeniu – zagubiona owca, stracona drahma, marnotrawny syn. Bóg kocha grzesznika i nie chce jego zguby, przeciwnie, czeka na jego powrót: „powiadam wam, że większa będzie radość w niebie z jednego grzesznika pokutującego, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy pokuty nie potrzebują” (Łk 15,7). Zbawienie jest więc przebaczeniem grzesznikom. U Łukasza mamy przebaczenie jawno grzesznicy (Łk 7,56-60), celnikowi Zacheuszowi (Łk 19,1-10) krzyżującym Jezusa (Łk 23,34) i dobremu łotrowi (Łk 23,39-43)⁷⁸⁴.

To umieszczenie centrum historii zbawienia w osobie Jezusa przez Łukasza trzeba zestawiać z oczekiwaniem końca świata i paruzji. Mówi się o tzw. deeschatologizacji. Bliskość Jeruzalem nie oznacza dla Łukasza paruzji czy czasów ostatecznych, ale mękę i śmierć Jezusa, czyli początek nowej zbawczej ekonomii. Autor trzeciej Ewangelii wyraźnie unika języka apokaliptycznego, nawet przy opisie spustoszenia Jerozolimy (Łk 21,20-24). Z tendencją deeschatologizacji spotykamy się także w *Dziejach Apostolskich*. Łukasz wprowadza temat oczekiwania poprzez czasownik περιμενω

⁷⁸² Por. O. Cullmann, *Christologie de Nouveau Testament*. Neuchatel-Paris 1958, s. 209n.

⁷⁸³ Por. J. Kudasiewicz, *Łukasz – Ewangelista historii zbawienia*, s. 85-86.

⁷⁸⁴ Por. tamże, s. 87.

(*perimeno* – *czekać na coś*⁷⁸⁵, por. Dz 1,4) oznaczający oczekiwanie na wypełnienie się obietnicy Ojca. Często więc Łukasz przedstawia wydarzenia zbawcze jako wypełnienie się obietnicy i oczekiwań Izraela (Łk 2,25; 23,51; Dz 24,15). Tam gdzie trzeba czekać, nie nastąpiło jeszcze wypełnienie (Łk 13,34; Dz 10,24). Czasownik περιμενω zawiera ideę historii, która jest czasem oczekiwania, ale nie na paruzję, lecz na konkretne działania zbawcze, chociażby na zesłanie Ducha Świętego (Łk 24,49; Dz 1,4), stąd znajdujemy wezwanie do czuwania, wytrwałości i cierpliwości w pismach Łukasza (por. Łk 21,19). Mimo wszystko mamy w tekstach Łukaszowych mowę o eschatologii już zrealizowanej, czyli o Królestwie Bożym, które już jest (Łk 10,20 i Łk 17,21n). Ono realizuje się aktualnie w Chrystusie. Realizacja ta jednak nie niszczy perspektywy przyszłości. Łukasz także preferuje eschatologię indywidualną niż powszechną, gdy dla niego godzina śmierci Jezusa jest już swoistą paruzją (w Łk 23,43 Jezus mówi do współwiszącego łotra: „dziś ze Mną będziesz w raju”) – widzimy to w trzech przypowieściach – o głupim bogaczu (Łk 12,16-20), o sługach czekających na pana (Łk 12,25-38) oraz o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,19-31). Jednak u Łukasza mamy elementy eschatologii, ale jako część historii, dla Łukasza bowiem eschatologia jawi się jako przyszłe dopełnienie⁷⁸⁶. Chrystus który jest w centrum historii nie tylko pojawi się na końcu czasów, ale już w momencie śmierci można Go spotkać.

b. Nowe Przymierze jako realizacja obietnicy Nowego Ludu

Rzeczywistość Nowego Przymierza u Łukasza jest doskonałą realizacją obietnicy danej Izraelowi, w której Bóg zobowiązał się do udzielania darów zbawczych: miłości (wyboru), miłosierdzia (przebaczenia grzechów) i pokoju w ramach Przymierza, czyli poprzez wyjątkową relację, która zaistniała z Bożej inicjatywy. Jest to zrozumiałe, wziąwszy pod uwagę Łukaszową koncepcję historii zbawienia (która została omówiona wcześniej). Łukasz bowiem dzieli całe dzieje relacji między Bogiem a Izraelem na dwa etapy: obietnicę i jej realizację. To co Łukasz widział w Starym Przymierzu jako zapowiedź Nowego, musi w sposób pełniejszy zaistnieć w Przymierzu Chrystusowym.

Ważnym elementem zapowiedzi Jeremiasza o Nowym Przymierzu, który doczekał się realizacji w dziele Chrystusa jest nowy lud Boży, czyli odmieniony ludzki kontrahent Przymierza. Od strony Boga bowiem zbawcza wola się nie zmieniła.

⁷⁸⁵ Popowski, s. 259.

⁷⁸⁶ Por. J. Kudasiewicz, *Łukasz – Ewangelista historii zbawienia*, s. 79-81.

Autor *Dziejów Apostolskich* używa w swoim dziele terminu „lud Boży” na określenie społeczności pierwszych chrześcijan (Dz 15,14; 18,9-10), jednak nie stosuje terminu „Nowy lud Boży”. Jednak na mocy Nowego Przymierza, przypieczętowanego krwią Chrystusa (Łk 22,19-20 i 1Kor 11,25) można mówić o nowym ludzie Bożym, do którego oprócz synów Abrahama wchodzi także poganie (Dz 15,14). Jezus zwiastując Nowe Przymierze we „Krwii swojej” w narracji Łukasza – ofiarowuje swoje Ciało i Krew za wszystkich ludzi. Słowo *διδόμενον* odnosi się do daru życia (jak w Mk 10,45). Jezus umiera w konkretnym celu – umiera na krzyżu „za” (*υπερ*) grzeszników. A zatem, tak jak u Izajasza śmierć Sługi Jahwe ma znaczenie ekspiacyjne (np. Iz 53,4-8.10), tak śmierć Jezusa jest ofiarą zastępczą dla zbawienia ludzi⁷⁸⁷. Izajasz w swoim proroctwie zaznacza, iż Sługa Jahwe będzie Przymierzem dla ludzi: „uksztaltowałem Cię i ustanowiłem przymierzem dla ludu, aby odnowić kraj” (Iz 49,8b). Natomiast podczas pożegnalnej uczty z uczniami Jezus stwierdza, iż Jego krew jest krwią Nowego Przymierza. Tym samym zaznacza, że ustanawia nową ekonomię zbawienia w miejsce dawnej, a Nowe Przymierze domaga się nowego ludu Bożego. Ten nowy lud Boży, inaczej niż lud Starego Przymierza, nie obejmuje jedynie Izraela, ale oparty na nowych fundamentach, szczególnie na zbawczej interwencji Boga wobec całej ludzkości poprzez śmierć Jezusa, ogarnia teraz wszystkich, a zatem i Żydów i pogan. Natomiast spożywanie Jego Ciała i Krwi oznacza, że przynależność do nowego ludu Bożego ma charakter wewnętrzny⁷⁸⁸.

Podobnie nakaz misyjny z *Dziejów Apostolskich* tworzy nową sytuację historiozbawczą: „gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jeruzalem i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8). Ta nowa sytuacja dotyczy pracy misyjnej wśród Izraelitów (wzmianka o Jerozolimie i Judei) i wśród pogan (Samaria i aż po krańce ziemi). W tym samym tonie wyraził się Łukasz w pierwszym swoim dziele – Ewangelii: „w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, poczynawszy od Jeruzalem” (Łk 24,47). A zatem ma powstać nowy lud Boży („lud spośród pogan” – Dz 15,14), gdyż z woli Jezusa Izrael nie będzie już ludem Bożym na zasadzie wyłączności, choć nadal będzie mu przysługiwać przywilej pierwszeństwa w słuchaniu słowa Bożego⁷⁸⁹. Użyty w Dz 15,14 termin *λαος* (*laos* – *lud*) nie oznacza Izraela historycznego,

⁷⁸⁷ Zob. H. Langkammer, *Najstarsza soteriologiczna*, s. 150.

⁷⁸⁸ Por. S. Włodarczyk, *Nowy lud Boży*, s. 21-22.

⁷⁸⁹ Por. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 259.

z kontekstu bowiem wynika jasno, iż nie chodzi o lud Starego Przymierza, ale o zupełnie nowy lud z woli Boga. Bóg ten nowy lud wybrał z narodów pogańskich, co nie wyklucza udziału w nim tych, co pochodzą z pokolenia żydowskiego, którzy do tej pory tworzyli Izraela historycznego. Teraz należą do nowego ludu Bożego już nie na mocy żydowskiego pochodzenia, lecz na mocy wiary w Chrystusa⁷⁹⁰.

Według Łukasza nowy lud Boży, jako kontynuacja ludu Starego Przymierza, a zarazem wypełnienie obietnicy odnowionego partnera Przymierza (por. zapowiedzi proroków) składa się przede wszystkim z Żydów. Lud izraelski ma bowiem pierwszeństwo w wejściu do nowego ludu Bożego, gdyż uwzględniając Boży plan zbawienia Łukasz chce ukazać go na linii ciągłości Bożej obietnicy. Jest on dawnym ludem Bożym, któremu dane były obietnice zbawienia. Ale jak dokładnie Łukasz rozumie tę kontynuację, skoro wiele tekstów ją potwierdza, ale są też teksty które wskazują na odrzucenie i nieprzyjęcie przez Żydów misji Jezusa, Jana Chrzciciela i Uczniów Jezusa⁷⁹¹.

Dzieje Apostolskie już w opisie zesłania Ducha Świętego ukazują lud Boży, który jako pierwsza wspólnota chrześcijańska zaistniał w dniu pięćdziesiątnicy, składa się wyłącznie z judeochrześcijan, tekst nie mówi jeszcze nic o poganach. Wszyscy słuchacze Piotra są Żydami przybyłymi z diaspy. Przybyli oni do Jerozolimy na święta – Żydzi i prozelici, a więc nie poganie (Dz 2,9-11). Dopiero później do ludu Bożego wchodzi poganie. Co prawda, polecenie Jezusa z Dz 1,8 wprost nakazuje włączyć pogan do ludu Bożego, to jednak po ochrzczeniu poganina Korneliusza Żydzi mają pretensje do Piotra, że zasiadał do stołu z nieobrzezаныmi. Rozumieją, że z nakazu Pana poganie mają być włączeni do Kościoła, ale nie wiedzą jak ma się to dokonać. Prawo przecież zabraniało im kontaktów z poganami, więc w Nowym Przymierzu dokona się przejście ponad Prawem i dotychczasowymi schematami myślenia (por. Dz 11,4nn). Piotr sam był świadkiem, iż Duch Święty zstąpił na zebranych w domu Korneliusza jeszcze przed chrztem (Dz 10,44-45). Stąd wniosek, iż wejście w lud Boży dokonuje się poprzez wiarę, a nie Prawo (Dz 15,9), dlatego powstały lud Boży różni się od Izraela. Dopóki Kościół – nowy lud Boży składał się z samych Żydów, było oczywiste, że jego członkowie

⁷⁹⁰ Por. S. Zejda, *Teologia della salvezza negli Atti degli Apostoli. Studi sulla terminologia*, Bologna 1994, s. 116.

⁷⁹¹ Szerzej na temat relacji Izrael – Kościół, rozumienia w jaki sposób Kościół jest kontynuacją ludu izraelskiego w pismach Łukasza pisze M. Mikołajczak, *Świątynia Jerozolimską*, s. 270-281; por. S. Włodarczyk, *Nowy lud Boży*, s. 23-27.

podlegali Prawu, a więc np. obrzezaniu, a sam Kościół jest naturalną kontynuacją i dopełnieniem starego ludu Izraela. Jednak włączenie pogan do ludu Bożego sprawiło, iż warunkiem włączenia do niego nie jest już Prawo a wiara. Łukasz widzi lud Boży jako zakorzeniony w starotestamentowych obietnicach i prorocत्वach, niemniej jednak wyraźnie zaznacza nowość ludu Bożego składającego się z wierzących Żydów i pogan. Według niego nie można więc wymagać od pogan, aby podlegali Prawu zanim przyjmą chrzest, na co wskazuje przypadek Korneliusza i działanie Ducha Świętego wobec pogan. Droga do Nowego Przymierza nie wiedzie przez judaizm, ale przez wiarę w Jezusa Chrystusa. Dla Łukasza możliwość realizowania się Bożych obietnic i zapowiedzi Starego Testamentu o misji wśród nieobrzezanych (Dz 13,47) jawi się poprzez zwrócenie najpierw do Żydów, a potem do pogan (Dz 13,46; 18,6; 28,24-28)⁷⁹².

Łukasz relacjonując kazanie Jezusa na równinie zaraz po wyborze Dwunastu, zrobił wyraźny podział Jego słuchaczy na trzy grupy: apostołów, uczniów i lud – „zeszedł z nimi na dół i zatrzymał się na równinie, był tam liczny tłum Jego uczniów i wielkie mnóstwo ludu z całej Judei i z Jeruzalem oraz z nadmorskich okolic Tyru i Sydonu; przyszli oni, aby Go słuchać i znaleźć uzdrowienie ze swych chorób” (Łk 6,17-18a). Ciekawa jest wzmianka Łukasza o mieszkańcach Tyru i Sydonu, gdyż jest to wskazanie na poszerzenie ludu izraelskiego o pogan – niektórzy egzegeci widzą w tej przemowie zwiastun zbawczego uniwersalizmu⁷⁹³. Po wygłoszonym kazaniu Jezus dokonuje czynów, które miały charakter zbawczy, ale te uzdrowienia nie ograniczają się tylko do narodu wybranego. Wskazuje na to uzdrowienie sługi setnika z Kafarnaum (Łk 7,1-10) oraz uwolnienie opętanego z Gerazy (Łk 8,26-39)⁷⁹⁴.

Wspomniany setnik prosi Jezusa o uzdrowienie sługi nie sam, lecz poprzez starszyznę żydowską i swoich przyjaciół. Był on rzymskim oficerem – centurionem, a więc dowodził stuosobowym oddziałem piechoty⁷⁹⁵. Choć nie był Żydem, na co wskazuje werset 5 („godzien jest, żebyś mu to wyświadczył – mówili – miłuje bowiem nasz naród i sam zbudował nam synagogę” – Łk 7,5), to jednak jako poganin sympatyzował z judaizmem i został określony jako „miłujący Boga” (dosłownie: αγαπα

⁷⁹² Por. W. Rakocy, *„Będziecie moimi świadkami...”*, s. 36.

⁷⁹³ Por. O. da Spinetoli, *Il Vangelo dei poveri. Commenti e studi biblici*, Assisi 1994³, s. 237.

⁷⁹⁴ Por. S. Włodarczyk, *Nowy lud Boży*, s. 92-93.

⁷⁹⁵ Por. *Ewangelia według św. Łukasza. Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, Warszawa 2007, s. 52. W czasach Jezusa w Palestynie stacjonowały dwa legiony rzymskie. Były one podzielone na centurie, a sami setnicy mieli wysoki żołd, a zarazem wielki osobisty majątek. Nie dziwi więc fakt, iż wspomniany setnik mógł wybudować synagogę z własnych środków, co nie tylko potwierdzałoby jego bogactwo, ale też dobre kontakty ze społecznością żydowską w Kafarnaum.

γαρ το εθνος ημων – „miłuje bowiem lud nasz”), co przywodzi na myśl tekst z Dz 10,1-48, gdzie setnik Korneliusz został podobnie nazwany (φοβούμενος τον θεον „bojący się Boga” - Dz 10,2). To prośenie o uzdrowienie poprzez pośredników ma pokazać, iż relacje setnika z starszyzną żydowską są dobre, a nawet starszyzna ta wychwala go za postawę wobec narodu, co jest także ukazaniem przez Łukasza życzliwości wobec pogan. Zaś wysłanie przyjaciół do Jezusa jest przejawem wiary setnika w moc słowa Pana, bo tak Go nazywa. Wiara ta spotyka się z wielką pochwałą ze strony Jezusa „powiadam wam, tak wielkiej wiary nie znalazłem nawet w Izraelu” (Łk 7,9)⁷⁹⁶. Być może oprócz wiary, powodem wysłania starszyzny i przyjaciół do Jezusa mogło być przeświadczenie, iż wizyta w domu poganina spowodowałaby u Jezusa nieczystość rytualną. Natomiast w tej pochwie wiary setnika zawarta jest krytyka Izraela, który ostatecznie odrzuca Jezusa, a zostaje wyakcentowana wielka wiara pogan⁷⁹⁷. Wiara ta jest swoistą „przepustką” do nowego ludu Bożego.

Natomiast opis uzdrowienia opętanego z kraju Gergezeńczyków (Łk 8,26-39) wskazuje na włączenie pogan do grona słuchaczy Jezusa. Wspomniane w opisie stado nieczystych świń dowodzi, iż całe wydarzenie dzieje się na terenie pogańskim, gdyż żaden Żyd ani nie hodowałby świń, ani nie jadłby ich mięsa. Prawo tego surowo zabraniało. Po uzdrowieniu opętanego mieszkańcy tego regionu przestraszeni proszą Jezusa, by opuścił ich kraj. Ale opętany uprzednio człowiek siedział u stóp Jezusa ubrany i spokojny, prosił nawet Jezusa by mógł pozostać przy Nim, chce być Jego uczniem⁷⁹⁸. Według Łukasza siedzenie u stóp Mistrza i słuchanie Go wyraża postawę ucznia. Taką postawę widzimy też u Marii, siostry Łazarza i Marty. Podobnie Paweł „u stóp Gamaliela otrzymał staranne wykształcenie w Prawie ojczystym” (Dz 22,3) – tak więc postawa uzdrowionego opętanego poganina (Łk 8,35), który siedzi u stóp Jezusa kwalifikuje go jako nowego ucznia. Jezus jednak nie pozwala mu zostać z Nim, lecz każe mu wrócić do swoich i tam opowiadać o tym, co Jezus mu uczynił, jeszcze bowiem nie nadszedł czas włączenia pogan do nowego ludu Bożego⁷⁹⁹.

Dzieje Apostolskie widzą nowy lud Boży jako realizację polecenia Zmartwychwstałego Chrystusa danego Apostołom (por. Łk 24,47 i Dz 1,8). Misja Jezusa została otwarta na świat pogański. Misję tę podjął najpierw Piotr wobec pogan

⁷⁹⁶ Por. S. Włodarczyk, *Nowy lud Boży*, s. 93-94.

⁷⁹⁷ Por. *Ewangelia według św. Łukasza. Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, s. 53.

⁷⁹⁸ Por. tamże, s. 67-68.

⁷⁹⁹ Por. S. Włodarczyk, *Nowy lud Boży*, s. 97; także: H. Langkammer, *Ewangelia*, s. 173.

„miłujących Boga”, a więc znających judaizm i będących blisko judaizmu, a także Paweł, który ewangelizował wśród tzw. „czystych” pogan, nie mających styczności z judaizmem⁸⁰⁰.

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, iż w myśli teologicznej Łukasza nowy lud Boży jest kontynuacją ludu Bożego spod Synaju. Nowy narodził się na Golgocie, tak jak starotestamentalny pod górą Synaj, ta paralela wskazuje na ciągłość historii zbawienia. Na tę ciągłość wskazuje także terminologia użyta przez Łukasza: termin *ἐκκλησία* (*ekklesia*- *zgromadzenie, zebranie Kościoł*⁸⁰¹) co prawda w jego Ewangelii nie występuje, to jednak w *Dziejach Apostolskich* pojawia się często. Raz termin ten został użyty w stosunku do ludu Starego Przymierza – Izraela, który przebywa na pustyni, kiedy Mojżesz otrzymał Prawo (Dz 7,38). Wspólnota chrześcijańska wybrała dla samookreślenia termin *ἐκκλησία*, czując się spadkobierczynią ludu Bożego Starego Testamentu. Natomiast trzy razy termin ten stosuje Łukasz w *Dziejach Apostolskich* na określenie zgromadzenia pogańskiego – (Dz 19,32-40). Termin „lud Boży” ma swoje korzenie w Starym Testamencie (więcej o tym w rozdziale pierwszym), a wspólnota Kościoła miała świadomość, że jest prawdziwym ludem Bożym (por. Dz 15,14; 18,9-10). Chociaż nie jest nazwana przez Łukasza wprost Nowym ludem Bożym, to jednak można ją tak określić ze względu na zawarcie Nowego Przymierza – „ten kielich to nowe Przymierze we krwi mojej, która za was będzie wylana” (Łk 22,20)⁸⁰². Według teologicznej koncepcji Łukasza opór części ludu izraelskiego wobec Jezusa i apostołów uzasadniał otwarcie się ludu Bożego na świat pogański. Misja apostołów wobec pogan, wyraźnie podzielona w pismach Łukaszowych na „bojących się Boga”, czyli mający kontakt z judaizmem i tzw. „czystych”, czyli pochodzących wprost z pogaństwa bez jakichkolwiek wcześniejszych kontaktów z judaizmem, bierze swój początek w posłannictwie Jezusa, choć w Łukaszowej Ewangelii Jezus w sensie geograficznym nie wychodził poza teren Izraela, to jednak Jego działania nie ograniczały się do ludu izraelskiego⁸⁰³.

⁸⁰⁰ Na temat misji Piotra wobec pogan „bojących się Boga” i misji Pawła wobec tzw. „czystych” pogan
Zob. S. Włodarczyk, *Nowy lud Boży*, s. 99-112.

⁸⁰¹ Popowski, s. 100.

⁸⁰² Por. S. Włodarczyk, *Nowy lud Boży*, s. 113.

⁸⁰³ Por. tamże, s. 116.

c. Uniwersalizm zbawczy Nowego Przymierza

Autor trzeciej Ewangelii postrzega Stare Przymierze jako zapowiedź prawdziwej wspólnoty zbawczej. Dary zbawcze wynikające z Przymierza, z których mógł korzystać Izrael poprzez nakaz obrzezania, obejmowały jedynie lud Boży w wymiarze narodowym. Realizacja jednak zbawczej obietnicy poszerza krąg beneficjentów zbawienia.

Dla Łukasza rzeczywistość Nowego Przymierza realizuje się poprzez powszechność zbawienia. Ideę uniwersalizmu zbawczego przejął Łukasz od Apostoła Pawła, z którym łączyły go osobiste więzy – świadczą o tym listy Pawła i Dzieje Apostolskie. Szczególnie Dzieje Apostolskie ukazują autora trzeciej Ewangelii jako towarzysza św. Pawła w podróżach misyjnych. Był jego współpracownikiem i przyjacielem, także podczas pierwszego i drugiego uwięzienia Pawła w Rzymie (por. Dz 16,10; Dz 20,5-15; Dz 27,1 – 28,15). Listy Pawła Apostoła także poświadczają zażyłość między nimi (por. Fil 1,23-24; 2Tm 4,10-11), a sam Paweł w Kol 4,14 określa Łukasza jako umiłowanego lekarza (ιατρος ο αγαπητος – *iatros ho agapetos*)⁸⁰⁴. Układ dwutomowego dzieła Łukasza wskazuje na ideę powszechnego zbawienia – jest to przejaw Bożego planu wobec ludzkości – „wszyscy ludzie ujrzą zbawienie Boże” (Łk 3,6; por. 24,46-48; Dz 1,8; 28,25b-28)⁸⁰⁵.

Dla autora trzeciej Ewangelii Chrystus jest zbawicielem wszystkich ludzi. W Ewangelii Mateusza i Marka zauważamy zawężenie adresatów zbawienia tylko do Żydów (Mt 5,21-48; 6,1-8.16-18; 10,5-6; Mk 7,1-21), natomiast w dziele Łukaszowym mamy wyraźne tendencje uniwersalistyczne. Warto więc krótko przyjrzeć się tekstom wskazującym na Boże zbawienie wobec Żydów i pogan.

W kantyku Symeona jest zawarta idea zbawczego uniwersalizmu: „Teraz o władco, pozwól odejść słudze Twemu w pokoju, według Twojego słowa. Bo moje oczy ujrzały Twoje zbawienie, któreś przygotował wobec wszystkich narodów: światło na oświecenie pogan i chwałę ludu Twego, Izraela” (Łk 2,29-32). Widzimy tu dwie

⁸⁰⁴ Por. S. Włodarczyk, *Święty Łukasz*, s. 17-19; także: H. Langkammer, *Paweł i Łukasz w swoich teologicznych poglądach*, w: *Studia z teologii świętego Łukasza* (red. F. Gryglewicz), Poznań-Warszawa-Lublin 1973, s. 204. Kontakty Łukasza z Pawłem potwierdzają także teksty pozabiblijne. Fragment Muratoriego wspomina Łukasza jako lekarza, który po wniebowstąpieniu Jezusa spisał Ewangelię pod swoim imieniem (tekst i tłumaczenie podaje E. Dąbrowski, *Prolegomena do Nowego Testamentu*, Poznań 1960, s.55n). Także łacińskie prologi do tej ewangelii potwierdzają, iż Łukasz był przy Pawle aż do śmierci Apostoła, zaś św. Ireneusz w swoim dziele *Adversus Haereses* zaznacza, iż Łukasz „był towarzyszem Pawła” - Adv. Haer. III, I, 1 (PG 7,845).

⁸⁰⁵ Por. W. Rakocy, *„Będziecie moimi świadkami...”*, s. 52; zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel*, s. 18-22. 179-192; także: G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, s. 136-139.

fundamentalne idee: zbawienie, które ma związek z działaniem Ducha Świętego (to Duch Święty przyrzekł Symeonowi, iż zobaczy Boże zbawienie – Łk 2,26) oraz zbawienie, które rozciągnie się na wszystkie narody. Już w tym kantyku widzimy przyrzeczenie i wypełnienie obietnicy (Duch Święty najpierw składa obietnice Symeonowi, a następnie prowadzi do jej realizacji)⁸⁰⁶. Co więcej, w Łk 2,30 termin σωτηριον ma szersze znaczenie niż u proroków, oznacza bowiem zbawienie, które dokonuje się w Chrystusie. Zapowiedź prorocka jest tu ujęta jako zrealizowana w Chrystusie, którego właśnie starzec Symeon trzyma na rękach jako dziecko. Symeon ujrzał zbawienie, które spełnia się w Chrystusie, to zbawienie jest już obecne i realizuje się pośród narodów (w.31)⁸⁰⁷. Co prawda, zastosowany przez Łukasza zwrot „zbawienie wobec wszystkich narodów” jako cytata z Iz 52,10, gdzie jest mowa o wszystkich narodach, nie jest jednoznaczny. Można bowiem rozumieć je jako wyrażenie idei o zbawieniu odnoszącym się jedynie do Izraela, co sugeruje kanyk Zachariasza (np. jako zwycięstwo Izraela na narodami, por. Łk 1,71), jednak Łk 2,32 pozwala ujmować zbawienie w sensie powszechnym, czyli dotyczącym także pogan, którzy z ludem izraelskim tworzą nowy lud Boży („światło na oświecenie pogan i chwałę ludu Twego Izraela”)⁸⁰⁸. Realizacja zbawienia ma więc charakter uniwersalny. Takie rozumienie zbawienia znajdujemy w innych fragmentach Ewangelii Łukasza.

Łukasz także w układzie rodowodu Jezusa wskazuje na powszechność zbawienia (Łk 3,23-38). Doprowadza on genealogię Jezusa aż do Adama, w przeciwieństwie do Mateusza, który zaczynając rodowód od Abrahama, praojca Izraela, podkreślać będzie królewskie pochodzenie Jezusa. Łukasz zaś chce zaznaczyć, że zbawienie dotyczyć będzie wszystkich, tak jak grzech Adama dotyczy wszystkich⁸⁰⁹.

Uniwersalność zbawienia można zauważyć także w nauczaniu Jana Chrzciciela (Łk 3,1-6). Wzywa on na wzór proroków do nawrócenia, żalu za grzechy i powrotu do Pana (por. Iz 40,3-5). Nawiązując do Izajasza zapowiada także powszechność zbawienia: „i wszyscy ludzie ujrzą zbawienie Boże” (Łk 3,6). Tego wiersza nie ma akurat

⁸⁰⁶ Por. S. Włodarczyk, *Święty Łukasz*, s. 19-20.

⁸⁰⁷ por. B. Prete, *L'Opera di Luca. Contenu e prospettive*. Torino 1986, s. 177.

⁸⁰⁸ Por. O. da Spinetoli, *Il Vangelo dei poveri*, s.120; także: L. Sabourin, *L'Evangile de Luc*, s. 101; także: S. Włodarczyk, *Nowy lud Boży*, s. 91.

⁸⁰⁹ Por. L. Sabourin, *L'Evangile de Luc*, s. 125; także: H. Langkammer, *Ewangelia Łukasza – Ewangelia o Zbawicielu i powszechnym zbawieniu*, RTK 36 (1989), z. 1, s. 46, także: *Ewangelia według św. Łukasza. Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, s. 26.

w narracji Marka (Mk 1,1-3) i Mateusza (Mt 3,1-3). Do Jana Chrzciciela faktycznie przychodzą nie tylko Żydzi, ale i żołnierze rzymscy, czyli poganie (Łk 3,12-14)⁸¹⁰.

Łukasz w swojej Ewangelii ukazuje uniwersalizm zbawczy, czyli otwarcie się misji Jezusa na świat, również w mowie Jezusa w Nazarecie (Łk 4,25-27.30). Mieszkańcy Nazaretu najpierw uznają mowę Jezusa za „słowa pełne łaski” (Łk 4,22), ale gdy słyszą o działaniu zbawczym Boga wobec pogan zamierzają Go zabić, wyrzucając Go wcześniej poza miasto. Znamienne są słowa Jezusa, który wskazuje na Boże działanie na korzyść nie-Żydów – wobec wdowy z Sarepty Sydońskiej i Syryjczyka Naamana. Reakcja Żydów na te słowa jest jednoznaczna, zamykają się na słowa „pełne łaski”, nawet próbują pozbyć się Jezusa – ale paradoksalnie właśnie wtedy wybija godzina pogan. A zatem według autora trzeciej Ewangelii zbawienie, które Bóg oferuje za pośrednictwem Jezusa, nie ogranicza się jedynie do narodu żydowskiego, ale dotyczy także pogan. Zakończenie tej perykopy: „On jednak przeszedłszy pośród nich, oddalił się” (Łk 4,30) jest rozumiane przez niektórych jako przejście zbawienia od Żydów do pogan⁸¹¹.

Powszechność oferowanego zbawienia zauważalna jest także w postawie zwierchnika celników – Zacheusza (Łk 19,8-10). Nie cieszył się szacunkiem społecznym, a z racji wykonywanego zawodu uważany był nawet za „grzesznika” i „nieczystego”. Uważano, że celnicy nie należą do ludu Bożego i nie mogą wejść do Bożego królestwa. Potrzebuje on więc szczególnie Bożej pomocy i taką otrzymuje. Jezus sam wprasa się do niego w gościnę, a po wspólnym posiłku Zacheusz mówi: „Panie, oto połowę mego majątku daję ubogim, a jeśli kogo skrzywdziłem, zwracam poczwórną” (Łk 19,8). Tymi słowami i wcześniejszą determinacją, by zobaczyć Jezusa, Zacheusz daje dowód, iż dokonało się w nim nawrócenie⁸¹². Taka postawa zostaje określona przez Jezusa jako udział w zbawieniu – „dziś (σημερον – *semeron*⁸¹³) zbawienie (σωτηρια) stało się udziałem tego domu, gdyż i on jest synem Abrahama (υιος αβρααμ)” – Łk 19,9. Słowo σημερον wskazuje na aktualność i natychmiastowość zbawienia, a nie jest jedynie jakąś zapowiedzią na przyszłość. Jezus przychodzi z ofertą zbawienia do wszystkich, nawet do tych co byli odrzuceni przez ogół społeczeństwa, także do celników. W tym kontekście zachowanie Zacheusza trzeba rozumieć jako

⁸¹⁰ Por. *Ewangelia według św. Łukasza. Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, s. 24.

⁸¹¹ Por. S. Włodarczyk, *Nowy lud Boży*, s. 91-92; także: J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, s. 262; także: O. da Spinetoli, *Il Vangelo dei poveri*, s.186; także: H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza*, s. 104.

⁸¹² Por. *Ewangelia według św. Łukasza. Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, s. 129.

⁸¹³ Popowski, s. 300. Termin tłumaczony jako „dzisiaj” wskazuje na teraźniejszość, aktualność.

zewewnętrzny przejaw nawrócenia, do czego wzywali przecież prorocy⁸¹⁴. Zbawienie zatem w Łk 19,9 przedstawione jest jako faktyczne nawrócenie, jako zmiana nie tylko samego postępowania, ale i sposobu myślenia. Kończy się ta perykopa stwierdzeniem: „albowiem Syn człowieczy przyszedł szukać (ζητησαι) i zbawić (σωσαι) to, co zginęło” (Łk 19,10). Mamy tu dwa istotne dla Łukasza czasowniki o znaczeniu soterijnym: szukać i zbawić. Łukasz podkreśla postawę szukającego i proszącego, choć wprost nie określa przedmiotu szukania (np. w Łk 11,9-10 postawa szukania jest otwarciem się na jakie dary, zaś w Łk 12,29-31 szukać należy Królestwa Bożego). Nie ulega wątpliwości, że w tym przypadku szukaniem można nazwać ciekawość Zachariasza, gdyż chce zobaczyć Jezusa o którym słyszał. Ciekawość ta prowadzi jednak do spotkania z Jezusem w jego domu i przyjęciem daru zbawienia (w.9). Podobnie zauważamy „szukanie” w przypowieściach o zagubionej owcy i zagubionej drachmie (Łk 15,1-7.8-10). W Nowym Przymierzu według Łukasza darem dla ludzkiego kontrahenta jest powszechne zbawienie, ale Łukasz zakłada tu aktywną postawę samego Jezusa Zbawiciela na wzór zapowiadanego przez proroków Bożego Pasterza. W Nowym Przymierzu bowiem Bóg–Jezus sam poszukuje zgubionych, by obdarzyć je zbawieniem, oczekuje jednak postawy nawrócenia⁸¹⁵.

Według Dziejów Apostolskich uczniowie Jezusa mają świadczyć o Nim wśród Izraelitów, a także pogan: „będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8). Tak więc nie chodzi tu tylko o wzmiankę natury geograficznej, gdzie mają głosić naukę Chrystusa, ale jest to raczej wskazanie grona słuchaczy, mają nimi być i Żydzi i poganie. Stąd ten tekst ma walor soteriologiczno-eklezjologiczny⁸¹⁶. Ten tekst z Dziejów współbrzmi z ostatnimi słowami Jezusa z trzeciej Ewangelii: „w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy.” (Łk 24,47). W tym fragmencie mamy powtórzoną myśl o uniwersalizmie zbawczym – już nie po krańce ziemi, ale „wszystkim narodom” i „począwszy od Jerozolimy”⁸¹⁷. Z tym, że w tekście trzeciej Ewangelii zbawianie realizuje się nie poprzez samo głoszenie Słowa Bożego, lecz także poprzez „nawrócenie i odpuszczenie grzechów” – jest to już bezpośrednie

⁸¹⁴ Por. S. Włodarczyk, *Święty Łukasz*, s. 22.

⁸¹⁵ Por. tamże.

⁸¹⁶ Por. H. Ordon, *U progu uniwersalizmu Kościoła. Rola perykopy o chrzcie pierwszych pogan (Dz 10,1 – 11,18) w historiozbawczej perspektywie Łukasza*, w: *Kościół w Biblii*, (red.) J. Szlaga, Lublin 1984, s. 80.

⁸¹⁷ Por. J. Dupont, *Nouvelles études*, s. 50.

nawiązanie do tematyki Przymierza, w którym wspólnota z Bogiem jest możliwa właśnie poprzez odpuszczenie grzechów.

Samo określenie „aż po krańce ziemi” występuje po raz drugi w Dz 13,47 jako cytat z Izajasza: „ustanowiłem cię światłością dla pogan, abyś był zbawieniem aż po krańce ziemi” (Iz 49,9). I tu kontekst jest soteriologiczny – zbawienie ma być rozciągnięte już nie tylko wobec Izraela, ale „aż po krańce ziemi”⁸¹⁸.

Realizację tego wezwania widzimy już w Dziejach Apostolskich, chociażby w wystąpieniu Piotra w czasie Zielonych Świąt. Kieruje on swoją mowę najpierw do Żydów zgromadzonych z Palestyny, ale też do mieszkających poza nią (Dz 2,14-36). Kolejnym etapem jest nauczanie diakona Filipa, który głosi Słowo o Chrystusie w Samarii (Dz 8,4-17), a punktem kulminacyjnym w otwarciu się na pogan można nazwać nakaz, by Piotr ochrzcił poganina Korneliusza i jego rodzinę (Dz 10,1-11,18). To wydarzenie można uznać za próg uniwersalizmu⁸¹⁹.

Lukasz zalicza Korneliusza do sympatyków judaizmu, gdyż praktykował wiele zwyczajów żydowskich, nazwie go nawet „bojącym się Boga” (Dz 10,2). Wspomniano, iż składał on jałmużny i modlitwy. To on ma widzenie anioła Pańskiego (Dz 10,3), co w Starym Testamencie równoznaczne było z objawieniem się samego Jahwe. Takie pojawienia się anioła Pańskiego były przejawem Bożej opieki nad narodem wybranym (Rdz 16,7-12; 22,11-18; Sdz 2,1-5; 6,11; 2Krl 1,3,16). Nowy Testament przejął tę myśl, a ukazanie się Anioła jest zapowiedzią zbawczego działania Boga wobec setnika Korneliusza i jego rodziny. Słowa anioła wskazują na zbawcze działanie: „poślij ludzi do Jafy i sprowadź niejakiego Szymona, zwanego Piotrem. On cię nauczy jak zbawisz siebie i cały swój dom” (Dz 11,13-14). Piotr staje się zatem narzędziem zbawienia. W mowie wygłoszonej w domu Korneliusza Piotr wyraźnie poucza, że do nowego ludu Bożego przynależy się na mocy wiary, czyli wewnętrznego usposobienia, a nie przez przynależność narodowo-etniczną (Dz 10,34-43). Piotr zaznacza, iż Chrystus, choć nauczał w Izraelu „jest Panem wszystkich” (Dz 10,36). W czasie tej przemowy na zebranych zstąpił Duch Święty, co dla Piotra stało się pretekstem, by udzielić chrztu wszystkim obecnym, by otworzyć im drogę do zbawienia. Od tego momentu poganie, jako już „czysti” mogą wejść do wspólnoty Nowego Przymierza, co zostało uwydatnione w słowach: „nie nazywaj nieczystym tego, co Bóg oczyścił” (Dz 10,15; por. Mk 7,19)⁸²⁰.

⁸¹⁸ Por. S. Włodarczyk, *Święty Łukasz*, s. 24.

⁸¹⁹ Por. tamże, s. 25.

⁸²⁰ Por. *Dzieje Apostolskie. Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Warszawa 2007, s. 49.

Według Dz 9,15 tym, który zaniesie Boże zbawienie aż po krańce ziemi będzie Paweł Apostoł. To o nim w widzeniu Ananiasza mówi Jezus: „zaniesie imię moje do pogan i królów i do synów Izraela”. Ewangelia, a zatem Dobra Nowina o zbawieniu, najpierw zostanie skierowana do Żydów, czyli narodu wybranego, jednak gdy lud izraelski nie przyjmie jej, tak jak to ciągle dzieje się w historii Izraela, zostanie ona skierowana do pogan. W ten sposób krąg odbiorców Dobrej Nowiny, a tym samym krąg Przymierza się poszerzy (Dz 13,46-47; 18,6; 28,28). Schemat ten będzie widoczny w wielu mowach Pawła – w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13,16-41), w Listrze (Dz 14,15-17), Tesalonice (Dz 17,2-4) Koryncie (Dz 18,4-6) i Efezie (Dz 19,8-9)⁸²¹.

Mowa w Antiochii, uznana przez egzegetów za mowę programową św. Pawła, ukazuje Łukaszową koncepcję historii. Mowa ta zawiera krótką historię zbawienia jako tło historii Jezusa i zarazem apel o nawrócenie (Dz 13,3-23): „z jego [Dawida] to potomstwa, stosownie do obietnicy, wyprowadził Bóg Izraelowi Zbawiciela Jezusa”. Cała historia zbawienia prowadzi więc do Jezusa, to Jezus Zmartwychwstały jest urzeczywistnieniem obietnicy Nowego Przymierza i skutecznego odpuszczenia grzechów: „niech wiec będzie wam wiadomo, bracia, że zwiastuje się wam odpuszczenie grzechów przez Niego. Każdy kto uwierzy, jest przez Niego usprawiedliwiony ze wszystkich (grzechów), z których nie mogliście zostać usprawiedliwieni w Prawie Mojżeszowym” (Dz 13,38-39). Dla Łukasza Prawo Mojżeszowe nie może zbawić, czyli skutecznie odpuścić grzechy, dlatego Stare Przymierze jest jedynie zapowiedzią, obietnicą prawdziwej więzi z Bogiem. Dopiero Jezus Zmartwychwstały dokona tego i sprawi, iż wspólnota z Bogiem będzie możliwa. Ten związek Zmartwychwstałego Jezusa i usprawiedliwienia widoczny jest także w mowach Piotra: „dla was w pierwszym rzędzie wskrzesił Bóg Sługę swego i posłał Go, aby błogosławił każdemu z was w odwróceniu się od grzechów” (Dz 3,26). Podobnie zwraca się Piotr w mowie przed Sanhedrynem: „Bóg wywyższył Go na prawicę swoją jako Władcę i Zbawiciela, aby dać Izraelowi nawrócenie i odpuszczenie grzechów (Dz 5,31)⁸²².

Analogiczna myśl jest też zawarta w *Dziejach Apostolskich*, kiedy Żydzi bluźnili i „sprzeciwiali się temu, co mówi Paweł” (Dz 13,45). Tak więc nie cały Izrael przyjął obietnicę zbawczą urzeczywistnioną w Chrystusie. Dz 13,46-47 wskazuje, że niestety Izrael jako partner Przymierza wciąż nie jest zdolny na przyjęcie zbawczych darów:

⁸²¹ Por. S. Włodarczyk, *Święty Łukasz*, s. 27.

⁸²² Por. tamże, s. 28; zob. J. Guillet, *Wezwanie do nawrócenia: świadectwo Dziejów Apostolskich*, Com 2 (1985) s. 67-78.

„należało głosić słowo Boże najpierw wam. Skoro jednak odrzucacie je i sami uznajecie się za niegodnych życia wiecznego, zwracamy się do pogan. Tak bowiem nakazał nam Pan: Ustanowiłem Cię światłością dla pogan, abys był zbawieniem aż po krańce ziemi”.

Podsumowując trzeba zauważyć, iż Łukasz ukazał Boży plan zbawienia w prorocत्वach starotestamentowych, który znalazł swoje doskonałe wypełnienie w życiu i działalności Jezusa. Natomiast w *Dziejach Apostolskich* Łukasz przekazał w jaki sposób zbawienie realizuje się za pomocą Ewangelii i świadków Jezusa. Uniwersalizm zbawczy (rościągający się na Żydów i pogan) ukazany jest w Ewangelii (w misji i śmierci Jezusa) a także w *Dziejach Apostolskich* (w misji Apostołów)⁸²³.

* * *

W niniejszym paragrafie została zaprezentowana ocena Starego Przymierza w pismach św. Łukasza. Punktem wyjścia do zrozumienia Łukaszowej koncepcji Przymierza jest jego wizja historii zbawienia. Dla niego bowiem historia zbawienia to przejaw Bożej woli zbawczej, która szczególnie w Przymierzu zostaje skonkretyzowana. Bóg w swej łaskawości oferuje człowiekowi swoje zbawienie, dlatego składa Abrahamowi obietnice, a pod Synajem zawiera przymierze z Izraelem za pośrednictwem Mojżesza. Na mocy Bożych obietnic i zawartego Przymierza Izrael stał się ludem Bożym i może być pewny Bożej opieki. Zawsze może liczyć na okazanie miłosierdzia, gdyż Boże obietnice wciąż są aktualne, a Przymierze wciąż jest źródłem zbawczych darów. Dlatego tak rozumiane Przymierze musi być ocenione pozytywnie. Bóg przecież nie zmienia swojej decyzji, ani nie odwołuje swej zbawczej miłości.

Natomiast dla autora trzeciej Ewangelii i *Dziejów Apostolskich* jest oczywiste, że już realizuje się obietnica prawdziwej wspólnoty z Bogiem. Chrystus bowiem zawarł Nowe Przymierze, a ono domaga się nowego ludu Bożego, do którego teraz należą nie tylko Żydzi na mocy swego pochodzenia, ale i poganie dzięki wierze w Chrystusa. Zbawienie które przyniósł Jezus jest bowiem darem dla wszystkich, bo za wszystkich poniósł On śmierć na krzyżu. Zbawienie nie jest już darem dla jednego narodu, nawet umiłowanego, ale dla wszystkich, którzy są gotowi ten dar przyjąć.

⁸²³ Por. S. Włodarczyk, *Święty Łukasz*, s. 23.

3. Ocena Starego Przymierza u Pawła

Paweł Apostoł głosi Ewangelię o Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym korzystając z bogactwa idei Przymierza. Jak zostało przedstawione w rozdziale pierwszym Przymierze Boga z narodem wybranym stanowiło niewyczerpane źródło łask, miłosierdzia i błogosławieństwa. Ta Boża inicjatywa w sposób najpełniejszy realizuje się właśnie w osobie Jezusa Chrystusa, który zainaugurował Nowe Przymierze. Dla Pawła bowiem idea prawdziwej wspólnoty między Bogiem a człowiekiem, która realizuje się poprzez zawarte Przymierze, najpełniej spełnia się poprzez usprawiedliwienie z wiary w zbawcze dzieło Chrystusa. To jednak skutkuje końcem obowiązywania przepisów wynikających z Prawa Mojżeszowego, zwłaszcza obrzezanie⁸²⁴.

Temat Nowego Przymierza stanowi istotną część Pawłowego orędzia zawartego w nauce o usprawiedliwieniu, która została przedstawiona najpełniej w Liście do Rzymian i Liście do Galatów⁸²⁵. Paweł Apostoł w swoich listach podejmuje próbę przezwyciężenia wszelkich zafałszowań idei Przymierza z Bogiem. Czyni to w dwojaki sposób: po pierwsze – odwołuje się do przymierza z Abrahamem, akcentując ideę łaskawej obietnicy (por. Ga 3,16-17; Ef 2,12), po drugie – ukazuje pełną rzeczywistość Nowego Przymierza w Chrystusie, w oparciu np. o antytezę „litera-Duch”. Nawiązuje tym samym do proroctwa Jeremiasza o Nowym Przymierzu (Jr 31,31-34) i do Ezechiela (Ez 11,19)⁸²⁶. By w pełni ukazać Nowe Przymierze w Chrystusie, Paweł w sposób naturalny musi odnieść się do Starego Przymierza, stąd w jego listach zawarta jest ocena starotestamentalnego układu Boga z Izraelem.

Stosunek Pawła do Starego Przymierza jest niejednoznaczny. Nadaje on słowu ברית różnorodne bogate treści, a jednak w żadnym swoim liście nie mówi, że dawne przymierza zostały unieważnione. Przeciwnie, zarówno o przymierzu obrzezania jak i o przymierzu synajskim mówi w czasie teraźniejszym: „są to Izraelici, do których należą (οἱτινες εἰσιν ἰσραηλῖται ὧν – *hotines eisin Israelitai hon*) przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice” – Rz 9,4.

⁸²⁴ Por. T. Dąbek, *Ewangelia Pawłowa*, VV 13 (2008), s. 149.

⁸²⁵ Por. A. Jasiński, *Apostolska służba Ewangelii (Drugi List św. Pawła do Koryntian)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. t.9. Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 242.

⁸²⁶ Por. J. K. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności*, s. 139.

Czyli Przymierze związane z Bożą obietnicą trwa razem z nią. Obietnica ta nie została odwołana przez wypełnienie w Jezusie Chrystusie: „dary łaski i wezwanie Boże są bowiem nieodwołalne (αμεταμελητα - *ametameleta*)” – Rz 11,29. A zatem skoro Bóg nie odwołał obietnic związanych ze Starym Przymierzem, to zachowuje ono swoją aktualność obok Nowego Przymierza⁸²⁷. Apostoł do dóbr Pierwszego Przymierza zalicza oprócz przybranego synostwa, chwały, nadania Prawa, pełnienia służby Bożej i obietnic, także αι διαθηκαι (*hai diatekai*), czyli „przymierza” w liczbie mnogiej. Paweł pod tym pojęciem rozumie najpierw przymierze z Abrahamem, nazywane przymierzem obżezania w mowie Szczepana (διαθηκην περιτομης – *diateken peritomes* – por. Dz 7,8), ale przede wszystkim przymierze synajskie (Wj 4,6) do którego nawiązują wszystkie wyliczone wcześniej dobra. Szczególnie w Liście do Galatów Paweł dowodzi wyższości obietnicy danej Abrahamowi (Rdz 12,3; 18,18; 22,18) nad Prawem, przekazanym za pośrednictwem Mojżesza. Dla Apostoła bowiem διαθηκη ma charakter rozporządzenia, które nie traci na swej ważności, gdyż Prawo nie unieważnia raz danych obietnic (Ga 3,15-18). Nie przeszkadza to zupełnie Pawłowi, aby już w następnym rozdziale (Ga 4) przeciwstawić sobie „dwa przymierza”, jedno zawarte pod górą Synaj i wyobrażone przez Hagar (jako obecne Jeruzalem) i drugie, wyobrażone przez Sarę (niebieskie Jeruzalem) – Ga 4,21-26⁸²⁸. Natomiast w Liście do Efezjan (2,12) Paweł nie przeciwstawia już obu przymierzy, a łączy je mówiąc o przymierzach obietnicy – w tym przypadku może ów termin obejmować wszystkie przymierza – z Noem, Abrahamem, Mojżeszem, Dawidem, a nawet Nowe Przymierze. Wszystkie one zawierały przecież obietnice. Według Pawła obietnice potomka dane Abrahamowi (por. Rdz 12,7; 13,15; 15,8; 17,7; 22,18) znajdują swoje wypełnienie w Jezusie Chrystusie (Ga 3,16-17)⁸²⁹.

Stąd w niniejszym paragrafie zostanie najpierw omówiona Pawłowa ocena Starego Przymierza, która stanie się właściwym tłem do ukazania wyjątkowości i zupełnej oryginalności Nowego Przymierza we Krwi Chrystusa. Ocena Starego Przymierza – odmienna od oceny Łukasza – w pełni zostanie zrozumiana dopiero wówczas, gdy poznamy jak Paweł rozumie rzeczywistość Nowego Przymierza, które jest wypełnieniem starotestamentalnych obietnic, ale także jest nową relacją z Bogiem, odmienną i skuteczniejszą niż w Starym Przymierzu.

⁸²⁷ Por. H. Muszyński, *Trwałość pierwszego Przymierza*, s. 176.

⁸²⁸ Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma. Cz. I*, Tarnów 1995, s. 150-151.

⁸²⁹ Por. H. Muszyński, *Trwałość pierwszego Przymierza*, s. 174-175.

A. Ambiwalentna ocena Starego Przymierza u Pawła

Paweł Apostoł prezentując rzeczywistość Nowego Przymierza w swoich listach w sposób naturalny odnosi się do Przymierza Starego Testamentu, a punktem wyjścia do jego oceny jest założenie, iż nigdy nie zostało ono odwołane, chociaż już wypełnia się w Nowym. Stąd ocena Apostoła jest niejednoznaczna – ambiwalentna. Raz będzie Przymierze traktowane jako nieskuteczne i nietrwałe, innym razem jako obietnica wciąż obowiązująca. Dla Pawła bowiem do czasu Chrystusa obowiązywało „przymierze litery”. Chrześcijaństwo jest natomiast „przymierzem Ducha”, stąd kamienne tablice przymierza synajskiego zostały zastąpione sercami wierzących (2Kor 3,6)⁸³⁰. Krytyczna ocena Starego Przymierza (w powiązaniu z krytyką dawnego Prawa) wiąże się z faktem, iż Apostoł ostrzega przed nawrotem do judaizmu. Albowiem chrześcijanie pochodzenia żydowskiego, w naturalny sposób związani przecież z Prawem, stworzyli opozycję do Pawła, który nie widział potrzeby, by poganie musieli przechodzić przez judaizm, zanim przyjmą chrzest. Dlatego też jego ocena Starego Przymierza jest zasadniczo ustosunkowaniem się do starotestamentalnego Prawa⁸³¹.

W niniejszym paragrafie zostanie zaprezentowana Pawłowa ocena Starego Przymierza w oparciu o teologiczne znaczenie niektórych tylko fragmentów, które podejmują zagadnienie Przymierza, a Nowego w szczególności, odróżniając je od Starego. Ocenę tę zaprezentujemy w trzech odsłonach – najpierw zostanie ukazana negatywna ocena Starego Przymierza (wykazanie jego nieskuteczności), następnie uznanie Starego Przymierza przez Pawła za tymczasowe, by wreszcie przyjrzeć się jego pozytywnej ocenie. Apostoł Paweł nadal bowiem uznaje aktualność i nieodwołalność Przymierza starotestamentalnego, jako przejaw zbawczej woli wobec człowieka.

a. Nieskuteczność Starego Przymierza

Paweł Apostoł prezentuje w swoich listach rzeczywistość Nowego Przymierza zestawiając je z Przymierzem starotestamentalnym. W Liście do Galatów oba Przymierza omawia posługując się alegorią Sara – Hagar. Jako argumentacji używa tekstu Pisma św., a dokładniej historii patriarchy Abrahama. Abraham miał dwóch synów – jednego z niewolnicy, drugiego z wolnej. Paweł podaje iż obie matki „wyobrażają dwa przymierza

⁸³⁰ Por. A. Jasiński, *Apostolska służba Ewangelii*, s. 241.

⁸³¹ Por. T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, Kraków 1992, s. 45.

(αι δυο διαθηκαι – *hai duo diathekai*) – jedno, zawarte pod górą Synaj, rodzi ku niewoli, a wyobraża je Hagar” (Ga 4,24). Już samo to porównanie ukazuje stosunek Pawła do Starego Przymierza – jest ono nieefektywne, bo Izrael wciąż nie był wierny Bogu, zrywając lub nadwyrężając wspólnotę z Nim, jest wręcz kontrskuteczne – rodzi bowiem do niewoli, czyli zamiast wzmacniać więź z Bogiem, a przez to sprawić, że Izrael mógł korzystać ze zbawczych darów Przymierza, przeciwnie – uniemożliwia trwanie we wspólnocie, prowadząc ku zniewoleniu. Wzmianka o górze Synaj jest wskazaniem na Prawo, które Bóg poprzez Mojżesza dał swojemu ludowi. Prawo to jednak zniewala, gdyż mimo Bożej łaskawości nie jest w stanie utrzymać tej wspólnoty, która stała się efektem zawartego Przymierza. Drugie natomiast Przymierze, zawarte przez Chrystusa, rodzi ku wolności, a symbolizuje je kobieta wolna – Sara. Tak więc skuteczną wspólnotę, bez zniewolenia tworzy jedynie Nowe Przymierze. To wprowadzone przez Apostoła porównanie mówi także o charakterze obu przymierzy: pierwsze, symbolizowane przez obecne Jeruzalem, jest przemijające i nietrwałe, natomiast drugie, symbolizowane przez górne Jeruzalem, cieszy się wolnością (Ga 4,26) i nieprzemijalnością⁸³².

Ponadto zestawienie synów Sary i Hagar jest bardzo wymowne. Izmael narodził się „z niewolnicy” (εκ της παιδισκης – *ek tes paidiskēs* Ga 4,22) i „według ciała” (κατα σαρκα – *kata sarka* Ga 4,23) – sam jest więc niewolnikiem, tak więc każdy kto nadal trwa w Starym Przymierzu sam jest w niewoli grzechu. Według prawa tylko dzieci wolnej żony były wolne i miały prawo dziedziczenia. Dlatego Paweł zaznacza, iż Izaak narodził się z „wolnej” (εκ της ελευθερας – *ek tes eleutheras* Ga 4,23) i to „na skutek obietnicy” (δια της επαγγελιας – *dia tes epangelias* Ga 4,23). Przecież obietnica dana Abrahamowi wyraźnie wskazuje na kontekst Przymierza (por. Rdz 15 i 17), bo Bóg w ramach zawartej relacji z Nim obiecuje mu potomstwo. Stąd, kto trwa w Nowym Przymierzu już jest jak Izaak dzieckiem obietnicy (por. επαγγελιας τεκνα εσμεν – *epangelias tekna esmen* – *jesteście dziećmi obietnicy* – Ga 4,28; por. Ga 4,31)⁸³³.

Paweł na określenie Prawa używa greckiego terminu νομος (*nomos* - *prawo*). Wyjątkowo rzadko precyzuje, iż chodzi o Prawo Mojżeszowe (por. 1Kor 9,9; Rz 10,5.19), ale jest oczywiste, że niemal zawsze chodzi mu o Prawo Starego Przymierza⁸³⁴,

⁸³² Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma. Część I*, s. 151.

⁸³³ Por. W. Rakocy, *W obronie prawdy Ewangelii (List do Galatów)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. t.9. Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 279.

⁸³⁴ Czasami Paweł terminem *nomos* określa szerzej rozumiany „porządek” lub „zasadę” – Rz 7,21.23; Rz 3,27; Rz 8,2. Paweł Apostoł mówi o porządku prawa naturalnego, gdy przedstawia dzieje zbawienia od Adama do Mojżesza (np. Rz 5,13n), wówczas ma na myśli przepisy porządku moralnego, według

gdyż wokół tego tematu toczyła się dyskusja z judaizującymi. W swoich listach Apostoł terminem νομος określa zobowiązania Izraela związane z przymierzem synajskim, czyli Prawo Boże jako przykazania⁸³⁵. Co prawda, choć grecki termin νομος zawęża rozumienie hebrajskiego תורה⁸³⁶, to jednak Paweł podstawia pod ten termin hebrajskie rozumienie Prawa, tak jak wcześniej tłumacze Septuaginty. Należy też zaznaczyć, iż Paweł używając wspomnianego terminu niekiedy ma na myśli księgi Pięcioksięgu (np. Rz 3,21b; 7,7; Ga 3,12; Ga 5,14), a czasami całe Boże objawienie (np. 1Kor 14,21; Rz 3,19a). Można też zauważyć pewną regułę, otóż tam gdzie Paweł używa terminu νομος z rodzajnikiem, to zazwyczaj chodzi mu o spisaną postać Prawa, a tam jednak gdzie rodzajnika nie używa, ma na myśli wszystko to, co z tym Prawem jest związane – mogą to być zasady postępowania w obliczu Boga (Rz 3,31; 5,13.20), wypełnianie przepisów Prawa (Ga 2,16; 3,25; Rz 2,23a.25a; 3,20b), przekraczanie tych przepisów (Rz 2,12.25b.27c) lub życie pod ich ciężarem (Ga 3,23; 4,4.21; 5,18; Rz 10,4; 1Kor 9,20). Ponadto, Paweł używając terminu „prawo”, nie uściśla, czy chodzi mu o jego aspekt legislacyjny, moralny czy kultyczny. Można więc wysnuć wniosek, iż przez „prawo” Paweł rozumie fakt objawienia człowiekowi Bożej woli we wszystkich jej aspektach, co później zostało spisane w księgach Starego Testamentu⁸³⁷. Punktem odniesienia dla zrozumienia Pawłowej interpretacji Prawa jest starotestamentalna Tora. Stąd to dla Pawła Prawo z natury swej jest święte, a przykazania sprawiedliwe i dobre (Rz 7,12), jednak zamiast chronić człowieka przed grzechem uświadamiając mu jego grzeszność, raczej do niego pobudza⁸³⁸. Istotna jest więc dla Pawła z jednej strony relacja Prawa do grzechu, a z drugiej – krytyka Tory, która wypływa z konieczności odnowienia Prawa. Istniało bowiem w Izraelu przekonanie, iż człowiek może sobie wysłużyć usprawiedliwienie przez zachowywanie nakazów Prawa. Tymczasem okazuje się ono

których Bóg będzie sądził pogan (Rz 1,18; 2,1), zob. J. Riedl, *Die Auslegung von Rom 2,14-16 in Vergangenheit und Gegenwart (Studiorum Paulinorum Congressus 1961)*, Roma 1963, I, s. 261-271; także: S. Lyonet, *Lex naturalis quid praecipiat secundum S. Paulum et antiquam Patrum traditionem*, VD 45 (1967) s. 150-161; także: O. Kuss, *Nomos bei Paulus*, MThZ 17 (1966) s. 183; także: R. Coste, *Loi naturelle et loi evangelique*, NRTTh 92 (1970) s. 76-89.

⁸³⁵ Por. W. Rakocy, *Nomos i ho nomos w listach Pawłowych*, BibAn 1 (2011), s. 168.

⁸³⁶ Zob. A.F. Segal, *Torah and „nomos” in Recent Scholarly Discussions*, Studies in Religion 13 (1984), s. 19-28; także: J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, London-New York 2003, s. 131-132.

⁸³⁷ Por. W. Rakocy, *Nomos i ho nomos*, s. 171.183-184.

⁸³⁸ Por. F. Mickiewicz, *Zagadnienia etyczne*, w: *Teologia Nowego Testamentu. Tom III. Listy Pawłowe, katolickie i List do Hebrajczyków*, Wrocław 2008, s. 323; także: T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, s. 51.

zupełnie bezsilne w odniesieniu do dzieła usprawiedliwienia⁸³⁹. Paweł stwierdza, że Prawo zostało nadane ze względu na grzechy – przestępstwa (Ga 3,19a; Rz 5,13.20a). Celem Prawa jest więc obnażenie grzechu, pokazanie go w swej istocie, by pobudzić do powrotu do zbawczej więzi z Bogiem. Ale tylko tyle – nie jest ono samo w sobie dać życia i usprawiedliwienia (Ga 3,21n; Rz 7,13). Owszem Prawo służy do „poznania grzechu” i oskarża człowieka (Rz 1,18nn; 3,9nn; 20b; Ga 3,10.12), ale równocześnie trzyma grzesznika w niewoli, ujawnia jego beznadziejną sytuację niemożności uwolnienia się z potęgi grzechu i mocy śmierci (Ga 3,23-25; Rz 7,14nn.24). Stąd też, według Pawła, każda próba przeciwstawienia się temu stanowi w oparciu jedynie o własną sprawiedliwość poprzez „uczynki Prawa”, z góry skazana jest na niepowodzenie⁸⁴⁰. Paweł dobitnie wskazuje, iż przestrzeganie dawnego Prawa nie ma żadnej mocy zbawczej: „gdyby mianowicie dane było Prawo, mające moc udzielania życia, wówczas rzeczywiście usprawiedliwienie płynęłoby z Prawa. Lecz Pismo poddało wszystko pod władzę grzechu, aby obietnica dostała się dzięki wierze w Jezusa Chrystusa tym, którzy wierzą” (Ga 3,21-22). Tak więc obietnice, związane z Przymierzem, otrzymują ci, którzy wierzą w Jezusa Chrystusa, a nie poprzez wypełnienie przepisów Prawa⁸⁴¹. Wobec tego Prawo, które miało gwarantować i ułatwiać Izraelitom trwanie w Przymierzu, które słusznie uważano za przejaw zbawczej woli Jahwe (por. pierwszy rozdział pracy), staje się według Apostoła przyczyną zniewolenia. Paweł zestawia zatem wobec siebie dwa etapy ekonomii zbawienia – Stare i Nowe Przymierze. Mocniej to wykaże w Drugim Liście do Koryntian. Zaznacza, że chrześcijanie są sługami Nowego Przymierza (διακονους καινης διαθηκης – *diakonous kaines diathekes* – 2Kor 3,6). Jest ono „Przymierzem Ducha”, a nie „Przymierzem litery”, „litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia” (γαρ γραμμα αποκτεινει το δε πνευμα ζωοποιει – *gar gramma apoktennei to de pneuma dzooptoei*). Według 2 Kor 3,6n.9 „litera, która zabija” staje się też posługiwaniem śmierci i potępieniu.

Według Pawła Prawo nie może prowadzić do usprawiedliwienia⁸⁴²: „a jednak przeświadczeni, że człowiek osiąga usprawiedliwienie nie dzięki uczynom wymagany

⁸³⁹ Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 181.

⁸⁴⁰ Por. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu (zarys)*, Wrocław 1991, s. 102; także: T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, s. 51.

⁸⁴¹ Por. T. Dąbek, *Ewangelia Pawłowa*, s. 164.

⁸⁴² Por. A. Jankowski, *Idea wyzwolenia w Listach św. Pawła*, RBL 40 (1987), s. 117; zob. P.R. Gryziec, „Z uczynków prawa nikt nie może dostąpić usprawiedliwienia” (Rz 3,20), RBL 50 (1997), s. 16-22; także: R. Kempniak, *Chrystologiczne podstawy Pawłowej krytyki Prawa*, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. Rocznice święceń kapłańskich*, red.

przez Prawo, lecz jedynie dzięki wierze w Jezusa Chrystusa, my właśnie uwierzyliśmy w Jezusa Chrystusa, by osiągnąć usprawiedliwienie dzięki wierze w Chrystusa, a nie dzięki uczynom wymagany przez Prawo, jako że nikt nie osiągnie usprawiedliwienia dzięki uczynom wymagany przez Prawo” (Ga 2,16)⁸⁴³. Greckie wyrażenie ἐξ ἔργων νομου (*eks ergon nomou* – z uczynków Prawa) zostało powtórzone 5 razy przez Pawła, w tym 4 razy w wyraźnej antytezie do usprawiedliwienia: „dzięki uczynom Prawa” (ἐξ ἔργων νομου) i „przez wiarę w Jezusa Chrystusa” (διὰ πίστεως ἰησοῦ χριστοῦ – *dia pisteos Iesou Christou*). Przyjęcie Ewangelii pociągnęło za sobą konieczność uznania i publicznego wyznania, że usprawiedliwienie nie pochodzi z uczynków Prawa, ale z wiary w Jezusa Chrystusa⁸⁴⁴. To właśnie Chrystus, który przyszedł zgodnie z zapowiedziami Prawa Starego Testamentu, według Apostoła sprawił, iż w nowej ekonomii zbawczej z chwilą zawarcia Nowego Przymierza stare Prawo, przynajmniej w części obrzędowej, przestało obowiązywać (Ef 2,15; Kol 2,14). Razem z Chrystusem chrześcijanin stał się martwy dla Prawa, bo otrzymał nowe życie „w Chrystusie”, a Prawo nie obowiązuje umarłych. Dlatego powrót do Prawa, głoszony jako postulat przez judaizujących, jest nieporozumieniem i niebezpieczeństwem dla chrześcijan (Ga 2,19-21).

Paweł prowadząc wywód na temat usprawiedliwienia przez wiarę w Jezusa Chrystusa, a nie dzięki uczynom wymagany przez Prawo, wskazuje na bezużyteczność obrzezania (Ga 5,1-12). U Izraelitów, szczególnie po niewoli babilońskiej miało ono charakter czysto religijny⁸⁴⁵ w przeciwieństwie do obrzezania u Egipcjan, Edomitów, Ammonitów i Moabitów (por. Jr 9,24-25), dla których było ono znakiem dojrzałości do życia małżeńskiego. U Izraelitów obrzezanie wiązało się z przymierzem Boga z Abrahamem i stanowiło zewnętrzny dowód przynależności do narodu wybranego – spadkobiercy obietnic danych patriarchom⁸⁴⁶. Żydzi chlubili się obrzezaniem. Tu jednak Pawłowi nie chodzi jedynie o zewnętrzny znak przynależności do narodu wybranego.

M.S. Mróz, Lublin 2005, s.172-186; także: S. Romanello, *Rom 7,7-25 and the impotence of the Law. A Fresh Look at a Much-Debated Topic Using Literary-Rhetorical Analysis*, Biblica 84 (2003), s. 510-530.

⁸⁴³ Por. F. Mickiewicz, *Zagadnienia etyczne*, s. 324.

⁸⁴⁴ Por. S. Stasiak, *Niewystarczalność Prawa w wychowaniu według Listu do Galatów*, VV 21 (2012), s. 163-160.

⁸⁴⁵ Obrzezaniu poddawano się albo na wyraźne polecenie Boga, albo by uniknąć Jego gniewu (Joz 5,2), było ono bowiem znakiem i warunkiem przynależności do narodu wybranego, a więc do ludu Przymierza.

⁸⁴⁶ Por. U. Szwarz, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii* (red.) G. Witaszek, Lublin 1997, s. 235-236.

Paweł za prorokami Starego Testamentu (Jr 4,4; 6,10;9,24) stwierdza, że istotne jest obrzezanie serca, obrzezanie duchowe, a nie cielesne: „My bowiem – jesteśmy prawdziwie ludem obrzezanym (ἡμεῖς γὰρ ἐσμεν ἡ περιτομή – *hemeis gar esmen he peritome* – *my bowiem jesteśmy obrzezaniem*), my którzy oddajemy cześć w duchu Bożym i chlubimy się w Chrystusie Jezusie, a nie pokładamy ufności w ciele” – Flp 3,3. Cielesne obrzezanie jeszcze nie gwarantuje usprawiedliwienia, a nawet stawia tych, którzy je przyjmują w sytuacji przymusu: „I raz jeszcze oświadczam każdemu człowiekowi, który poddaje się obrzezaniu: jest on zobowiązany zachować wszystkie przepisy Prawa” – Ga 5,3⁸⁴⁷. Według Pawła kto poddaje się obrzezaniu, poddaje się niewoli Prawa⁸⁴⁸. Stąd Paweł jest absolutnie przekonany, że obrzezanie nie ma żadnego znaczenia, podobnie jak inne uczynki wymagane przez Prawo: „albowiem w Chrystusie Jezusie ani obrzezanie, ani jego brak nie mają żadnego znaczenia, tylko wiara, która działa przez miłość” – Ga 5,6 ⁸⁴⁹.

Paweł wskazuje, iż usprawiedliwienie przez Prawo w ogóle jest niemożliwe. Więcej pociąga za sobą przekleństwo (Ga 3,10-14)⁸⁵⁰. Podleganie Prawu – mimo że pochodzi ono od Boga – jest więc źródłem przekleństwa. Paweł rozpoczynając swój wywód stawia tezę: „na tych wszystkich, którzy polegają na uczynkach wymaganych przez Prawo, ciąży przekleństwo” (w.10). Dowodem dla Pawła jest cytat z Pwt 27,26: „przeklęty każdy, kto nie wypełnia wytrwale wszystkiego, co nakazuje wykonać Księga Prawa – (cytat jest nieco zmieniony, gdyż w Księdze Powtórzonego Prawa brzmi: „przeklęty, kto nie trzyma się nakazów tego Prawa i nie wypełnia ich” – Pwt 27,26 oraz „wiszący jest przeklęty przez Boga” – Pwt 21,23) Paweł nie wiązał więc żadnych nadziei zbawczych z Prawem i jego skrupulatnym przestrzeganiem, nie znaczy to, że Prawo jako takie jest złe, przecież pochodzi od Boga. Powód jest inny – człowiek nie jest w stanie sprostać wymogom Prawa. Prawo bowiem nie jest źródłem mocy zbawczej i łaski, a jedynie zbiorem przepisów, które należy zachować i przestrzegać. Świetnie rozumieli to już starotestamentalni prorocy i dlatego przypominali Izraelowi, że źródłem zbawienia jest Przymierze – wspólnota z Bogiem, a nie Prawo, które jest jedynie sposobem, by tę wspólnotę zachować. Dla Pawła jedynym źródłem usprawiedliwienia jest Ewangelia i wiara w Jezusa Chrystusa, co zostanie szerzej omówione później,

⁸⁴⁷ Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 183, także: T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, s. 49.

⁸⁴⁸ Por. T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, s. 26.

⁸⁴⁹ Por. S. Stasiak, *Niewystarczalność Prawa*, s. 163-164.

⁸⁵⁰ Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma. Część I*, s. 143-144.

natomiast ufność pokładana w Prawie niesie ze sobą niebezpieczeństwo, nazwane tu wręcz przekleństwem, gdyż człowiek nie jest w stanie własnymi siłami wypełnić wszystkich przepisów Prawa⁸⁵¹. Prawo nie może usprawiedliwić człowieka, nie jest bowiem w stanie wyzwolić go z mocy grzechu i śmierci (por. Rz 8,2-3)⁸⁵². Z tego przekleństwa uratuje nas dopiero Chrystus: „z tego przekleństwa Prawa wykupił nas Chrystus – stawszy się za nas przekleństwem...” (Ga 3,13)⁸⁵³.

Podsumowując, Paweł ustosunkowując się do Prawa Starego Testamentu ukazuje, w jaki sposób jest ono niewystarczające wobec nowości Ewangelii. Jeśli bowiem oprzemy się jedynie na uczynkach wymaganych przez Prawo, to ciąży na nas przekleństwo (Ga 3,10). Pokładanie ufności w Prawie budzi uzasadniony niepokój Apostoła – „obawiam się o was: czy się dla was nie trudziłem na próżno” (Ga 4,11), Chrześcijanie (tu akurat Galaci) powinni zerwać z Prawem, skoro poznali już Chrystusa i zostali uznani za synów i dziedziców obietnicy (Ga 4,9). Starotestamentalne Prawo opiera się na pochodzeniu (wyrażonym przez znak obrzezania), a nie na obietnicy, a ta została dana Abrahamowi i jego potomkowi, którym jest Chrystus (Ga 3,16).

b. Tymczasowy (pedagogiczny) charakter Starego Przymierza

Złagodzeniem ostrej krytyki Starego Przymierza (a właściwie wykazaniem nieskuteczności dawnego Prawa) jest stanowisko Pawła, według którego Prawo choć obecnie nieskuteczne, to jednak na pewnym etapie Bożego planu zbawienia było właściwym okazaniem Izraelowi troski i pomocy w trwaniu w Przymierzu. Jednak Stare Przymierze zostało już zastąpione Nowym, co nie oznacza wcale, że było ono nie wartościowe. Dla Izraela przecież Przymierze z Bogiem, mimo iż było obwarowane przykazaniami, nie zostało pozbawione aspektu zbawczego daru i nadal jest wyrazem Bożej łaskowości.

Skoro starotestamentalne Prawo nie usprawiedliwia, a co za tym idzie nie może wytworzyć pełnej wspólnoty z Bogiem, bo nie uwalnia od grzechu, to warto się zastanowić jaką rolę miało ono do spełnienia w całej ekonomii zbawczej. Otóż Prawo zostało dane przez Boga, ale wymagało pośrednictwa, a to oznacza jego pewną niższość

⁸⁵¹ Por. H. Langkammer, *List do Galatów. Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji Roku Świętego Pawła. Tom pierwszy: Wielkie Listy Św. Pawła* (red. H. Langkammer) Legnica 2009, s. 381.

⁸⁵² Por. S. Stasiak, *Niewystarczalność Prawa*, s. 165-166.

⁸⁵³ Por. W. Rakocy, *W obronie prawdy Ewangelii*, s. 276-277.

w stosunku do obietnic danych bezpośrednio od Boga: „Na cóż więc Prawo? Zostało ono dodane ze względu na przestępstwa aż do przyjścia Potomka, któremu udzielono obietnicy; przekazane zostało przez aniołów; podane przez pośrednika” (Ga 3,19)⁸⁵⁴. Ta niższość Starego Przymierza ujawnia się także w jego tymczasowości, co staje się jednym z argumentów dla Apostoła, by nie wracać do Prawa, jak chcieli judaizujący (por. Ga 3,19-29)⁸⁵⁵.

Dla Pawła jest jasne, iż Prawo zostało dane w ramach Starego Przymierza, by wskazać Izraelowi drogę postępowania, a przez to utrwalić wspólnotę z Bogiem⁸⁵⁶. Prawo więc było dobre i święte, a mimo to, wbrew oczekiwaniom, pomnożyło grzechy, gdyż jest niemożliwe, by je skrupulatnie wypełnić. Tym samym ukazało ono człowiekowi jego słabość i skłoniło do poszukiwania i przyjęcia zbawienia zaofiarowanego przez Boga za pośrednictwem Mesjasza (Ga 3, 9-22). Prawo miało zatem prowadzić Żydów do Chrystusa jako prawdziwego Mesjasza, spełniało więc rolę pedagoga i strażnika (Ga 3,23-29)⁸⁵⁷.

Apostoł w swoim nauczaniu stwierdza, iż Prawo jest „bezsprzecznie święte, a przykazania święte, sprawiedliwe i dobre” (ὥστε ο μὲν νομος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δίκαια καὶ ἀγαθή – *hoste ho men nomos hagios kai he entole hagia kai dikaia kai agathe* Rz 7,12), ale także uważa, iż jest ono jednak posługiwaniem śmierci / potępieniu (ἡ διακονία τοῦ θανάτου / τῆς κατακρίσεως – *he diakonia tou thanatou / tes katakriseos* 2Kor 3,7.9). Tę pozorną sprzeczność w nauczaniu Apostoła można rozwiązać Pawłową tezą o przygotowawczej roli Prawa – „wychowawcy, który miał prowadzić ku Chrystusowi” (Ga 3,24), ku Temu który sam jest „kresem Prawa” (Rz 10,4) jako jego zakończenie, ale i wypełnienie. Paweł bowiem nie zwalcza Prawa jako takiego, lecz zbyt jurydyczne jego traktowanie (przeświadczenie, że wystarczy skrupulatne jego wypełnienie, a zbawienie jest wówczas możliwe na podstawie samego spełniania przepisów). Uczynki Prawa nie mogą przecież zapewnić zbawienia grzesznemu człowiekowi, Prawo nie ma mocy wyzwolenia z grzechów, które niszczą wspólnotę z Bogiem⁸⁵⁸. Tę sytuację zmienia Nowe Przymierze w Chrystusie: „Gdy jednak wiara nadeszła, już nie jesteśmy poddani wychowawcy. Wszyscy bowiem przez wiarę jesteście

⁸⁵⁴ Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 182.

⁸⁵⁵ Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma. Cz.I*, s. 159.

⁸⁵⁶ Por. F. Mickiewicz, *Zagadnienia etyczne*, s. 326.

⁸⁵⁷ Por. T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, s. 26; także: A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma. Cz. I*, s. 150.

⁸⁵⁸ Por. A. Jankowski, *Idea wyzwolenia w listach św. Pawła*, RBL 40 (1987) 2, s. 117.

synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,25-26). Powstaje więc nowy rodzaj relacji – „w Chrystusie” (ἐν χριστῷ – Ga 3,26). Chrzt jest przez Pawła przedstawiony jako ryt inicjacji w Chrystusie, szczególny rodzaj łączności z Chrystusem („Bo wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” w.27). W Jezusie Chrystusie Bóg uczynił coś nowego, co kładzie kres dotychczasowej roli Prawa. „Bycie pod Prawem” zostało zamienione w „Bycie w Chrystusie” (por. Rz 5,12-8,39). Co więcej, według Pawła nowy rodzaj relacji między Bogiem a człowiekiem, nie tylko ma wymiar duchowy, wewnętrzny, ale też znosi narosłe przez wieki relacje społeczne i kulturowe między Żydami a poganami, między niewolnikami a wolnymi, między mężczyzną a kobietą. Teraz wszyscy są „kimś jednym w Chrystusie Jezusie”: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (w.28) Konsekwencją przynależności do Chrystusa jest bycie potomstwem Abrahama i dziedzicami obietnic: „Jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama, dziedzicami zgodnie z obietnicą” (w.29)⁸⁵⁹.

Pozorna wrogość Apostoła wobec starotestamentnego Prawa zostanie osłabiona twierdzeniem, iż Prawo jest Bożym środkiem pedagogicznym wobec ludu Starego Przymierza, wprowadzie tylko względnym i tymczasowym, ale koniecznym. Tymczasowym, gdyż kończy się jego przydatność wraz ze śmiercią Chrystusa, bo w nim, jako swoim kresie, ostatecznie się wypełnia (Rz 10,4)⁸⁶⁰.

Paweł w Liście do Galatów obrazowo przedstawia rolę Prawa nawiązując do zadań starożytnego wychowawcy: „Do czasu przyjścia wiary byliśmy poddani pod straż Prawa i trzymani w zamknięciu aż do przyszłego objawienia się wiary. Tym sposobem Prawo stało się dla nas wychowawcą (παιδαγωγος - *pajdagogos*), [który miał prowadzić] ku Chrystusowi, abyśmy dzięki wierze uzyskali usprawiedliwienie” (Ga 3,23-24). Zadanie Prawa jako wychowawcy skończyło się wraz z przyprowadzeniem swego wychowanka do pełni wiedzy, jaką przyniósł Chrystus. Według starożytnych prawideł sam wychowawca nie mógł jej przekazać, sam był bowiem niewolnikiem, który przyprowadzał chłopców do szkoły i ich pilnował⁸⁶¹. Miał on jedynie utrzymać dyscyplinę, na co wskazują użyte przez Pawła określenia φρουρέω (*froureo* – „straż”) i συγκλείω (*sugkleio* – „trzymanie w zamknięciu”) – ὑπο νομον εφρουρουμεθα

⁸⁵⁹ Por. W. Rakocy, *W obronie prawdy Ewangelii*, s. 278.

⁸⁶⁰ Por. A. Jankowski, *Idea wyzwolenia*, s. 117.

⁸⁶¹ Por. F. Mickiewicz, *Zagadnienia etyczne*, s. 325.

συγκεκλεισμενοι εις – *hupo nomon efrouroumetha sunkleiomenoι eis* (Ga 3,23)⁸⁶². W Bożej ekonomii zbawienia czas dojrzałości, czyli samostanowienia o sobie i uwolnienie się spod straży Prawa, to pełnia czasu, gdy Bóg zesłał syna swego, zrodzonego z niewiasty (por. Ga 4,4). To Chrystus wykupił podlegających Prawu. On, jako potomek Abrahama, wierzących w siebie uczynił dziedzicami Bożej obietnicy. Dlatego starotestamentalne Prawo straciło już znaczenie jako strażnik Przymierza i środek utrwalający wspólnotę z Bogiem, natomiast teraz jedyną drogą do usprawiedliwienia jest wiara, czyli przyłgnięcie do Jezusa, a przez to wejście w krąg Jego łaski⁸⁶³. Do tego czasu Prawo miało swój walor i sens, teraz już zostało zastąpione wiarą w Jezusa Chrystusa.

Paweł dobitnie wskazuje, iż przestrzeganie dawnego Prawa nie ma mocy zbawczej: „gdyby mianowicie dane było Prawo, mające moc udzielania życia, wówczas rzeczywiście usprawiedliwienie płynęłoby z Prawa. Lecz Pismo poddało wszystko pod władzę grzechu, aby obietnica dostała się dzięki wierze w Jezusa Chrystusa tym, którzy wierzą” (Ga 3,21-22). Tak więc obietnice otrzymują ci, którzy wierzą w Jezusa Chrystusa. Dla Apostoła każdy etap Bożego działania posługuje się właściwymi dla siebie środkami zbawczymi⁸⁶⁴.

Zatem Prawo ma swoje zadania do spełniania jak wychowawca – przede wszystkim Prawo było i jest jednym z przywilejów Izraela (por. Rz 9,4), jako zabezpieczenie zbawczych darów Przymierza. Choć samo z siebie jest ono bezsilne, gdy chodzi o zbawienie człowieka (bo nie usprawiedliwia)⁸⁶⁵, to jednak daje możliwość rozpoznania dobra, jednak nie daje sił, by je czynić (Rz 7,16nn). Pozwala ono dostrzec, gdzie i czym jest grzech („przez Prawo bowiem jest tylko większą znajomość grzechu” – Rz 3,20; „przez Prawo zdobyłem znajomość grzechu” – 7,7; por. 1Tm 1,8n), ale nie daje sposobności wydostania się z grzechów, w które człowiek już popadł i nie zabezpiecza przed popełnieniem kolejnych. Rola Prawa od strony pozytywnej sprowadza się do tego, że było ono pedagogiem i opiekunem ludu Bożego na etapie jego małoletności i dzieciństwa (Ga 3,23; 4,1), czyli w Starym Przymierzu. Prawo sprawiło, że lud Przymierza pragnął sprawiedliwości, która była jednak niemożliwa wówczas do osiągnięcia. Tym samym starotestamentalne Prawo przygotowało Izrael na nowy etap

⁸⁶² Por. T. Dąbek, *Ewangelia Pawłowa*, s. 162.

⁸⁶³ Por. T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, s. 27.

⁸⁶⁴ Por. T. Dąbek, *Ewangelia Pawłowa*, s. 164 ; także: E. Szymanek, *List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT VI, 2, Poznań-Warszawa 1978, s. 79-80; także: F.J. Matera, *Galatians*, Sacra Pagina Series 9, Collegeville, Minnesota 1992, s.135.138-139.

⁸⁶⁵ Por. F. Mickiewicz, *Zagadnienia etyczne*, s. 325.

relacji z Bogiem, na Nowe Przymierze. Izrael mógł lepiej zrozumieć absolutną potrzebę Jedyne go Zbawcy⁸⁶⁶.

Konsekwencją nowego sposobu życia jest odrzucenie tego, co zbędne, co spełniało jedynie funkcję tymczasową, a co niektórzy judaizujący chcieli narzucić wiernym nawróconym z pogaństwa, zmuszając ich do obrzezania i zachowywania przepisów Prawa. Szczególnie wyraźnie w swoim nauczaniu Paweł akcentuje tę zasadę w Liście do Galatów i Drugim do Koryntian⁸⁶⁷. Nie warto wracać do starotestamentalnego Prawa, skoro zakończyło ono swoje zadanie i już jest bezużyteczne w podtrzymaniu więzi z Bogiem. Więcej, ciągle przestrzeganie Prawa lub powrót do niego jest wielkim niebezpieczeństwem ponownego poddania się w niewolę grzechu, z której przecież już uwolnił nas Jezus Chrystus przez swoją odkupieńczą śmierć. W Liście do Galatów Apostoł przypomina iż kiedy przyszedł Chrystus i dokonał swego dzieła zbawienia, ludzkość przestała być pod władzą pedagoga (Ga 3,25). Chrystus uwalniając człowieka od grzechu (Rz 6,1-19), tym samym wydobył go spod kurateli Prawa (Rz 7,1-6), gdyż to On staje się kresem Prawa (Rz 10,4), a Prawo, które w swej naturze jest tymczasowe, już nie obowiązuje⁸⁶⁸.

Podsumowując niniejsze rozważania należy zauważyć, iż krytyka Starego Przymierza zawarta w nauczaniu Pawła Apostoła zostaje złagodzona stanowiskiem, iż choć Prawo jest niewystarczające do usprawiedliwienia, to jednak na pewnym etapie zbawczego działania Boga wobec Izraela było ono istotne dla trwania ludu Bożego w Przymierzu. Było ono strażnikiem szczególnej więzi z Bogiem, ale też i opiekunem ludu, zabezpieczając i wskazując mu drogę do utrzymania tej więzi. Prawo starotestamentalne określało przecież jak nie pogłębiać przepaści pomiędzy Bogiem a człowiekiem, ale też wskazywało chociażby na kult, jako sposób prześlągania Boga za grzechy i odstąpienia od Przymierza. Niemniej jednak tę rolę Prawa zakończyła zbawcza śmierć Jezusa i wiara w Jego usprawiedliwienie⁸⁶⁹. Tak więc według Pawła Stare

⁸⁶⁶ Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma, Cz. I*, s. 155; także: K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 182.

⁸⁶⁷ Por. T. Dąbek, *Ewangelia Pawłowa*, s. 161-162.

⁸⁶⁸ Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 182.

⁸⁶⁹ Por. T.M. Dąbek, *Prawo stało się dla nas wychowawcą [który miał nas prowadzić] ku Chrystusowi* (Ga 3,24), w: *Pan moją mocą i pieśnią (Ps 118,14). Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Brzegowemu w 65. Rocznicę urodzin*, red. S. Hałas, P. Włodyga, Kraków 2006, s. 44-45; także: A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma. Część I*, s. 156.

Przymierze prze przyjściem Chrystusa miało swój sens i skutecznie spełniło zadanie jednoczenia Boga ze swoim ludem, choć było ograniczone w czasie i w treści⁸⁷⁰.

c. Aktualność Starego Przymierza

Paweł przywiązany do swego narodu i mający bolesną świadomość, iż jest on niewierny Przymierz, chce by to właśnie Izrael dostąpił usprawiedliwienia („z całego serca pragnę ich zbawienia i modłę się za nich do Boga – Rz 10,1). Izraelici bowiem otrzymali już w ramach przymierza synajskiego przybrane synostwo i chwałę, przymierze i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice (por. Rz 9,4). Do tych przywilejów Izraela wynikających z Przymierza Paweł dodaje też pochodzenie Chrystusa według ciała z tego narodu („do nich należą praojcowie, z nich również jest Chrystus według ciała” – Rz 9,5)⁸⁷¹. Apostoł następnie stwierdza, że o łasce i przynależności do prawdziwego potomstwa Abrahama decyduje wolny wybór Boga. Nie każdy, kto według ciała pochodzi z Izraela jest potomstwem Abrahama czy dziedzicem obietnicy. Bo wybranie przez Boga zależy nie od uczynków, lecz od wolnej Jego decyzji. Potwierdza to historia Jakuba i Ezawa. Nawet zatwardziałość faraona służy planom Bożym. Izrael ponosi więc odpowiedzialność za swoje odrzucenie, gdyż swoje nadzieje opierał na uczynkach Prawa, a nie na obietnicach, które nie zostały przecież odwołane („ponieważ [zabiegał o usprawiedliwienie] nie dzięki wierze, lecz – jakby to było możliwe – dzięki uczynkom” – Rzymian 9,32). Winą Żydów było odrzucenie Ewangelii, jako jedyne narzędzia zbawienia. Izrael bowiem nie uznał, że to w Chrystusie wypełniło się Prawo⁸⁷². Według Pawła jednak nie cały Izrael został odrzucony – pozostała Reszta wybrana dzięki Bożej łasce (według zapowiedzi prorockich). Odrzucenie Izraela nie ma także charakteru kategoriycznego, a niewierność Izraela wydała zbawienny owoc – stała się sposobnością do nawrócenia pogan („ale przez ich upadek zbawienie przypadło w udziale poganom, by ich pobudzić do współzawodnictwa” – Rz 11,11). Jeżeli ich upadek wydał takie owoce, to ich powrót da owoce jeszcze lepsze („jeżeli zaś ich upadek przyniósł bogactwo światu, a ich mała liczba – wzbogacenie poganom, to o ileż więcej przyniesie ich zebranie się w całości!” – Rz 11,12)⁸⁷³. Bóg więc nie odrzucił Izraela, którego wybrał przed wiekami, gdyż Bóg jest wierny temu wybraniu: „nie odrzucił Bóg

⁸⁷⁰ Por. E. Szymanek, *List do Galatów*, s. 80-81.

⁸⁷¹ Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma. Cz. I*, s. 208.

⁸⁷² Por. tamże, s. 208-209.

⁸⁷³ Por. T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, s. 52.

swego ludu, który wybrał przed wiekami” (οὐκ ἀποσάτο ο θεος τον λαον αυτου ον προεγνω – *ouk aposato ho Theos ton laon autou hon proegno*) – Rz 11,2. A zatem Stare Przymierze trwa jako nieustanny wybór Boży. Tłem dla nauczania w Rz 9-17 jest przekonanie św. Pawła, iż wiele różnych historycznych przymierzy, zwłaszcza zawarte z Abrahamem i z Mojżeszem na Synaju, są przejawem zbawczej woli Boga wyrażonej w sposób niezmienny w jednej instytucji Przymierza. Podobne stanowisko wyrażali prorocy, widząc w Przymierzu łaskawe odniesienie Boga wobec Izraela. Te historyczne przymierza objawiają niezmienną zbawczą wolę Boga wobec swego ludu (Rz 9,4)⁸⁷⁴.

Dla Pawła więc Stare Przymierze nie tylko nie zostało odwołane, ale też jako zbawcze działanie Boga względem Izraela trwa nadal, a wezwanie Boże jest nieodwołalne i dlatego Izrael powróci, gdy do Kościoła wejdzie pełnia pogan (zresztą Żydzi mają w pewnym sensie prawo wejść do Kościoła – Nowego ludu Bożego, gdyż sami wcześniej byli i są nadal ludem wybranym)⁸⁷⁵. Zbawczego działania Boga nie zmienia nawet wypełnienie obietnic przez Jezusa Chrystusa (Rz 11,29), jest ono raczej w pełni wyrażone. Stąd Stare Przymierze zachowuje swoją aktualność w Nowym Przymierzu⁸⁷⁶. Ta właśnie ciągłość i jedność ekonomii zbawienia została przejęta przez Łukasza, co zostało wcześniej zaprezentowane. Warto jednak zaznaczyć, że Paweł mając świadomość, iż pełnia i ostateczne urzeczywistnienie zbawienia nastąpi przy drugim przyjsciu Pana, ciągłość ekonomii zbawienia stanowi właściwą perspektywę dla poznania teologicznej pełni wszystkich przymierzy, w tym także przymierza zawartego we Krwi Jezusa. Św. Paweł jako Izraelita – wykształcony rabin i faryzeusz – zrozumiał głębię Przymierza, a zarazem cierpi z powodu odrzucenia przez licznych Żydów „Ewangelii zbawienia” (por. Ef 1,13; Rz 1,16)⁸⁷⁷.

Paweł Apostoł ma świadomość, że nie Stare Przymierze przestało obowiązywać, ale przepisy starotestamentalnego Prawa się zdezaktualizowały. Prawo Boże jest przecież niezmiennie i daje życie dzięki Chrystusowi: „Prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, uwolniło cię spod jarzma grzechu i śmierci” (Rz 8,2). Paweł stwierdza nawet, iż w Nowym Przymierzu Prawo Boże jest Prawem Chrystusowym (por. 1Kor. 9,21)⁸⁷⁸.

⁸⁷⁴ Por. H. Muszyński, *Trwałość pierwszego Przymierza*, s. 179; zob. N. Lohfink, *Der nie geküngte Bund*, s. 75-94.

⁸⁷⁵ Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma. Cz. I*, s. 209.

⁸⁷⁶ Por. H. Muszyński, *Trwałość pierwszego Przymierza*, s. 176.

⁸⁷⁷ Por. tamże, s. 181.

⁸⁷⁸ Por. A. Jankowski, *Idea wyzwolenia*, s. 112-113.

Konkludując niniejsze rozważania trzeba zauważyć, iż dla Pawła zbawcza wola Boga wyrażona poprzez zawarte Przymierze nie może być ani odwołana, ani zmieniona. Bóg jest bowiem wierny swoim obietnicom danym Izraelowi, a które mają swoje wypełnienie w Nowym Przymierzu, zawartym we Krwi Chrystusa. W takim rozumieniu, choć starotestamentalne Prawo już jest nie aktualne (a i tak było nieskuteczne, gdyż nie prowadziło do usprawiedliwienia), to jednak Stare Przymierze nadal trwa jako wybranie i zbawcze działanie Boga.

Podsumowaniem oceny Starego Przymierza jaką daje nam Paweł Apostoł może być zdefiniowanie jego specyficznego podejścia do samej instytucji Przymierza – dla niego Przymierze jest przede wszystkim wyrazem zbawczego działania Boga względem Izraela, ale Apostoł ma świadomość, iż jest ono niewystarczające, by zapewnić nierozzerwalną wspólnotę z Bogiem. Stąd najpierw zobaczyliśmy Pawłową krytykę przymierza synajskiego, które nie gwarantowało zbawienia, mimo iż ze strony Boga było dobre.

Ocenę Pawła, którą zwykło się określać jako ambiwalentną, można uchwycić w swoisty schemat myślowy: otóż Paweł utożsamiając zbawczy plan Boga z jego Przymierzem, ma jednocześnie świadomość niedoskonałości Starego Przymierza, gdyż Prawo z którym je utożsamia, w żaden sposób nie jest w stanie usprawiedliwić, przeciwnie, Prawo sprowadza śmierć i klątwę. Ale jednak zauważa, że choć jest nieskuteczne, to na jakimś etapie historycznej konkretyzacji zbawczej woli Boga ma ono swoją wartość, spełnia bowiem pewne zadania – ma doprowadzić do Chrystusa na wzór starożytnego pedagoga. Jednak spełnienie tego zadania nie oznacza końca Starego Przymierza, gdyż jest wciąż aktualne jako przejaw ciągle tej samej woli Boga wobec człowieka. Dla Pawła zestawienie rzeczywistości Starego Przymierza z Nowym ujawnia, iż to co wydawało się darem ostatecznym i pełnym, okazuje się faktycznie przejściowe, wymagające dopełnienia i nowej interpretacji⁸⁷⁹.

⁸⁷⁹ Por. S. Romanello, *Paolo e la Legge*, s. 352.

B. Nowe Przymierze według Pawła

Ocena Starego Przymierza ukazana w poprzednim paragrafie jest jedynie tłem dla prezentacji przez Pawła rzeczywistości Nowego Przymierza – Przymierza Chrystusowego, dzięki któremu mamy usprawiedliwienie.

Poniżej zostanie zaprezentowana Pawłowa koncepcja rzeczywistości Przymierza Chrystusowego, Przymierza nie „litery” lecz „Ducha” (2Kor 3,6). Dla Apostoła jest ono wspólnotą zbawienia, która cieszy się godnością „dzieci Bożych”, co sprzyja uchwyceniu Pawłowego rozumienia relacji Prawa do łaski.

Skoro Stare Przymierze nie było w stanie usprawiedliwić, a tym samym utrwalić prawdziwą wspólnotę z Bogiem, to dla Pawła istotne jest utożsamienie Nowego Przymierza właśnie z usprawiedliwieniem przez wiarę, a dzieje się to dzięki działaniu Ducha Świętego. To On przemienia człowieka. Paweł identyfikuje usprawiedliwienie ze zgładzeniem grzechów, czyli istnieje możliwość autentycznej wspólnoty z Bogiem, którą należy traktować jako wspólnotę zbawienia. A zbawienie to efekt Bożej łaski, czyli interwencja samego Boga, Jego działanie i zasługa, a nie naszych uczynków. Warto się przyjrzeć temu dowodzeniu. Dlatego w pierwszej części tegoż paragrafu poznamy naukę o usprawiedliwieniu w kontekście Nowego Przymierza (zbawienie). W drugiej zostanie omówiona wizja Nowego Przymierza jako efekt działania Ducha Świętego (Boże synostwo). Natomiast w trzeciej przyjrzymy się relacji – Prawo a łaska Boża, w nauczaniu św. Pawła.

a. Nowe Przymierze jako zbawienie (usprawiedliwienie)

Pawłowa nauka o usprawiedliwieniu przez wiarę w Jezusa Chrystusa została sprowokowana przez jego przeciwników, którzy uważali, iż konieczne jest przyjęcie obrzezania i zachowywanie Prawa żydowskiego, co mogło sugerować, iż odkupieńcza śmierć Jezusa jest niewystarczająca do osiągnięcia zbawienia. Paweł jednak uważa, iż powrót do prawdziwej jedności z Bogiem, która realizuje się w Nowym Przymierzu jest możliwa jedynie poprzez śmierć Chrystusa, a my mamy w niej udział dzięki wierze. Ani więc obrzezanie, ani Prawo nie są skutecznym sposobem odnowienia wspólnoty z Bogiem – jedynie usprawiedliwienie, które wprowadza nowy typ relacji między Bogiem a człowiekiem⁸⁸⁰. Bóg wchodząc w Przymierze z Izraelem pragnie obdarzyć go

⁸⁸⁰ Por. W. Rakocy, *W obronie prawdy Ewangelii*, s. 264.

swą łaską i zbawieniem. Przy prezentacji poszczególnych przymierzy jako drogi rozwoju starotestamentalnej idei Przymierza podkreślone zostało, że każde z tych przymierzy to łaskawe działanie Jahwe na rzecz człowieka.

Pierwsze Przymierze choć było darem zbawczym nie dawało gwarancji zbawienia. Izraelici byli prowadzeni przez instytucje niedoskonałe, pozbawione mocy zbawczej, nie mieli dostępu do przedmiotu obietnicy. Kiedy przyszła jednak pełnia czasów, Bóg posłał swego Syna na świat. On wyzwolił Żydów z niewoli Prawa i wszystkim ofiarował przybrane synostwo/dzięciństwo Boże. Jest ono darem Boga, upodabnia człowieka do Chrystusa mocą mieszkającego w nim Ducha (Ga 4,1-7). Nastanie tej nowej ekonomii zbawczej zapowiadał już Stary Testament. Miała ona nie tylko zastąpić dotychczasową ekonomię (starotestamentalną), ale przede wszystkim miała zapewnić ludziom dostąpienie obietnicy (Ga 4,21-31). Alegoria postaci dwóch matek synów Abrahama, a zarazem antyteza: niewolnica Hagar – wolna Sara, są dla Pawła wystarczającą ilustracją wspomnianych ekonomii zbawczych. Według św. Pawła Hagar reprezentuje Stare Przymierze, ogłoszone na Synaju, Sara natomiast wyobraża Nowe Przymierze, czyli Jeruzalem niebieskie, którym jest Kościół jako wspólnota zbawienia⁸⁸¹.

Paweł w obliczu działania judaizujących, którzy nie tylko zachęcali do przestrzegania Prawa Mojżeszowego, ale być może przekonywali, iż zachowywanie Prawa jest koniecznym warunkiem usprawiedliwienia (por. Ga 2,16; 3,2.11; 5,2n.16n), prezentuje swoje stanowisko. Reakcję znajdujemy przede wszystkim w Liście do Galatów i do Rzymian. Ten kontekst historyczny wyjaśnia użytą argumentację i poruszane tematy, bezpośrednio związane z Przymierzem: obietnica, dziedzictwo Abrahama, błogosławieństwo, Prawo⁸⁸².

Paweł formułując naukę o Nowym Przymierzu stwierdza: „człowiek osiąga usprawiedliwienie nie przez wypełnianie Prawa za pomocą uczynków” (Ga, 2,16). Być może ci, co głosili konieczność zachowywania Prawa Mojżeszowego nie chcieli odrzucić Ewangelii głoszonej przez Pawła, a jedynie chcieli uchronić chrześcijan przed oskarżeniami, że wykraczają przeciw Prawu, jednak głoszenie tej konieczności podważa skuteczność odkupieńczej śmierci Chrystusa⁸⁸³. Dlatego Apostoł dodaje: „lecz jedynie

⁸⁸¹ Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma*. Cz. I, s. 150-151.

⁸⁸² Por. S. Mendala, *Ewangelia św. Pawła*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 9, *Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 101.

⁸⁸³ Por. W. Rakocy, *W obronie prawdy Ewangelii*, s. 275.

przez wiarę w Jezusa Chrystusa” (Ga 2,16). Tak więc usprawiedliwienie osiąga się przez wiarę w Chrystusa niezależnie od nakazów Prawa, stąd Paweł potwierdza w następnym zdaniu: „my właśnie uwierzyliśmy w Chrystusa Jezusa, by osiągnąć usprawiedliwienie dzięki wierze w Chrystusa, a nie dzięki uczynom wymaganym przez Prawo” (Ga 2,16)⁸⁸⁴. Niewystarczalność uczynków z Prawa została omówiona przy ocenie Starego Przymierza, jednak tu chcemy przyjrzeć się nauce o usprawiedliwieniu, które jest najistotniejszym elementem Nowego Przymierza. Dla Pawła jest jasne, iż nikt nie osiąga usprawiedliwienia za pomocą Prawa, jest to możliwe jedynie dzięki wierze w Jezusa Chrystusa. Skoro tak, to pogan z grzesznego stanu nie wyzwoli starotestamentalne Prawo, do którego zachęcają judaizujący, tylko Jezus. Stąd przejmujące jest wołanie Pawła, który stwierdza: „jeżeli zaś usprawiedliwienie dokonuje się przez Prawo, to Chrystus umarł na darmo” (Ga 2,21)⁸⁸⁵.

Paweł argumentuje naukę o usprawiedliwieniu na różne sposoby. W Ga 3,1-5 chce przekonać Galatów, iż ich własne doświadczenie jest dowodem, że to nie Prawo usprawiedliwia: „czy Ducha otrzymaliście dzięki uczynom wymaganym przez Prawo, czy z powodu posłuszeństwa wierze?” (Ga 3,2). Nazywa ich nawet nierozumnymi (Ga 3,1a.3), skoro uwierzyli w konieczność powrotu do Prawa. Przecież ich usprawiedliwienie dokonało się w momencie uwierzenia w Ewangelię o Chrystusie ukrzyżowanym (Ga 3,1b)⁸⁸⁶. Chrześcijanie mają wierzyć w Chrystusa, który został „wydany za nasze grzechy” i „wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4,25)⁸⁸⁷.

Dla Pawła kolejnym argumentem jest historia zbawienia, szczególnie historia Abrahama (Ga 3,6-9). To on jest wzorem wiary – a otrzymał usprawiedliwienie w chwili kiedy uwierzył Bogu (por. Rdz 15,6). Bóg zawarł przymierze z Abrahamem nie na podstawie jego uczynków (Prawo zostało nadane dopiero na Synaju – por. Wj 19-31), a na pewno nie na podstawie obrzezania, które nastąpiło później (por. Rdz 17). Prawdziwa wspólnota z Bogiem jako efekt Przymierza i łaskawego działania Boga wobec Abrahama stała się możliwa nie dzięki obrzezaniu Abrahama, lecz dzięki jego wierze, którą często określamy jako posłuszeństwo, choć raczej powinno się akcentować

⁸⁸⁴ Por. T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, s. 49.

⁸⁸⁵ Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma. Część I*, s. 160-161.

⁸⁸⁶ Por. W. Rakocy, *W obronie prawdy Ewangelii*, s. 276.

⁸⁸⁷ Por. T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, s. 49.

jego zaufanie wobec Boga i pewność Jego łaskowości⁸⁸⁸. Dlatego też prawdziwymi synami Abrahama nie są ci, którzy zachowują znak tamtego przymierza (obrzezanie), ale ci, którzy jak Abraham polegają na wierze (Ga 3,7). Co więcej, „ci którzy żyją dzięki wierze mają uczestnictwo w błogosławieństwie wraz z Abrahamem, który dał posłuch wierze” (Ga 3,9)⁸⁸⁹. Tak jak Abraham nie okazał wahania co do Bożej obietnicy i to mu poczytano za sprawiedliwość, podobnie i chrześcijanie mają uwierzyć w działanie zbawcze poprzez Jezusa. Tylko taka wiara gwarantuje wypełnienie obietnic („on to wbrew nadziei uwierzył nadziei, że stanie się ojcem wielu narodów, ... i nie zachwiał się w wierze..” – Rz 4, 18-19a)⁸⁹⁰.

Następny argument zaczerpnięty jest, jak określa to sam Paweł, ze „stosunków między ludźmi” (Ga 3,15a). Używając zamiennie terminów: „testament” i „obietnica” dowodzi, iż tak jak nikt nie zmienia prawnie sporządzonego rozporządzenia w formie testamentu, tak też Prawo nie zmienia Bożej obietnicy. Bóg bowiem okazuje swoją łaskę poprzez obietnicę w ramach Przymierza. A zatem Boża obietnica jest ponad Prawem, które nie ma udziału w usprawiedliwieniu⁸⁹¹.

Czym jest więc usprawiedliwienie według Pawła? Przede wszystkim dziełem Jezusa Chrystusa, który poprzez śmierć dokonał pojednania z Bogiem⁸⁹², urzeczywistniając wspólnotę z Nim w Nowym Przymierzu. Paweł często dzieło dokonane przez Chrystusa nazywa zbawieniem. Posługuje się podobnymi terminami jak Łukasz, używa rzeczowników σωτηρ, σωτηρια i σωτηριον (21 razy) oraz czasownika σωζειν (*sodzein*) – 29 razy. Apostoł wyraża tu ideę ocalenia – grzech jest niebezpieczeństwem, które zagraża człowiekowi i naraża go na gniew Boga (tym samym zrywa więź z Bogiem). Człowiek sam nie jest w stanie o własnych siłach wyzwolić się z tej sytuacji, ani nie może uniknąć jej zgubnych skutków (Rz 10,1.9.10). Środkiem zapewniającym ocalenie (σωτηρια – zbawienie) jest wiara w Ewangelię (Rz 1,16; 1Kor 15,2; Ef 1,13), którą jest dobra nowina o krzyżu Chrystusa (1Kor 1,18). Dlatego Jezusowi przysługuje tytuł Zbawca – Σωτηρ (por. 1Tm 1,15; 2,3; 4,10; 2Tm 1,10; Tt 1,3; 2,10.13; 3,4.5)⁸⁹³. Chodzi więc o tego, który

⁸⁸⁸ Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma. Część I*, s. 154-155; także: Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, s. 49.

⁸⁸⁹ Por. W. Rakocy, *W obronie prawdy Ewangelii*, s. 276.

⁸⁹⁰ Por. T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, s. 49.

⁸⁹¹ Por. W. Rakocy, *W obronie prawdy Ewangelii*, s. 277.

⁸⁹² Por. E. J. Jezierska, *Chrystologia*, w: *Teologia Nowego Testamentu. Tom III. Listy Pawłowe, Katolickie i List do Hebrajczyków*, (red. M. Rosik) Wrocław 2008, s. 88.

⁸⁹³ W Flp 3,20 Jezus jako Zbawca (Σωτηρ) przebywa w niebie. Por. E.J. Jezierska, *Chrystologia*, s. 91.

ocala przed groźnym niebezpieczeństwem lub wydobywa z sytuacji niebezpiecznej (terminem tym określano także bogów greckich, jak np. Zeusa, albo przywódców wojskowych – np. Ptolomeusza). Terminem σωτηρία lub pochodnymi, Paweł określa nie tylko sam akt zbawienia, ale też jego skutki. Niekiedy Paweł określa zbawienie terminem „odkupienie” (formy czasownikowe: λυτρούσθαι - *lytrousthai*, ἀγοράζειν - *agoradzein*): „wszyscy zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia za darmo, z jego łaski, przez odkupienie (δια της απολυτρωσεως - *dia tes apolitroseos*), które jest w Chrystusie Jezusie” – Rz 3,24. Wówczas grzech rozumiany jest jako trwanie w niewoli, a Chrystus jako Ten, który z niej wykupił lub jest odkupieniem (por. 1Kor 1,30)⁸⁹⁴.

Skoro usprawiedliwienie dla Pawła jest zbawieniem, czyli wybawieniem z trudnej sytuacji, ale też odkupieniem, czyli wykupieniem z niewoli, to trzeba się przyjrzeć o jaką niewolę chodzi Apostołowi. Otóż bezsprzecznie chodzi mu o wyzwolenie z grzechów. Paweł używa w tym kontekście terminu λυτρωσις – *lytrosis* (odkupienie, uwolnienie przez zapłacenie okupu). W Liście do Tytusa pisze: „który [Jezus] wydał samego siebie za nas, aby odkupić nas od wszelkiej nieprawości (ινα λυτρωσεται ημας απο πασης ανομιας – *hina lytrosetai hemas apo pases anomias*) i oczyścić sobie lud wybrany na własność, gorliwy w spełnianiu dobrych uczynków” (Tt 2,14), a do Efezjan: „w Nim [Chrystusie] mamy odkupienie przez Jego krew (εν ω εχομεν την απολυτρωσιν δια του αιματος αυτου – *en ho ehomen ten apolytrosin dia tou haimatos autou*) – odpuszczenie występków, według bogactwa Jego łaski” (Ef 1,7). Tak więc celem „wydania się” Jezusa jest odkupienie grzechów, a odkupienie to dokonuje się poprzez krew Jezusa, ona jest zapłatą, okupem za wolność od nieprawości (grzechu, który niszczy więź z Bogiem)⁸⁹⁵. Podobną myśl mamy w 1Tm 2,6, gdzie Jezus jest ukazany jako Ten, który „wydał samego siebie na okup (αντιλυτρον - *antilytron*) za wszystkich (υπερ παντων – *hyper panton*)”. Jest więc On pośrednikiem zbawienia, co wyraźnie jest zaznaczone w 1Tm 1,15 choć innymi terminami: „Jezus Chrystus przyszedł na świat, by zbawić grzeszników (χριστος ιησους ηλθεν εις τον κοσμον αμαρτωλους – *Christos Iesous elthen eis ton kosmon hamartolous*)”, zatem wydał się zastępczo za innych⁸⁹⁶. Paweł stosuje także inne

⁸⁹⁴ Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 189-191.

⁸⁹⁵ Por. J. Pfammatter, *Epheserbrief*, w: *Epheserbrief, Kolosserbrief*, Würzburg 1987, s. 15; także: E.J. Jezierska, *Chrstologia*, s. 112.

⁸⁹⁶ Por. H. Langkammer, *1 List do Tymoteusza*, s. 35; także: J. Stępień, *1 List do Tymoteusza*, s. 334-335; także: Z. Niemirski, *Listy Pastorskie*, w: *Listy Pawłowe oraz List do Hebrajczyków (wprowadzenie)*, Radom 1996, s.181-182. Tekst 1Tm 2,6 jest nawiązaniem do Mk 10,45: „bo i Syn Człowieczy nie

pojęcia z zakresu soteriologii: *ρυσθαι* (*rhyesthai* – *uwalniać, wyrwać*) i *ἐξαγορασεῖν* (*exagorazein* – *wykupić*). Pierwszy czasownik jest nawiązaniem do wydarzeń z historii Izraela, przede wszystkim do wyzwolenia z niewoli egipskiej, potem spod władzy sąsiadów: „dziękujcie Ojcu, który was uzdolnił do uczestnictwa w dziele świętych w światłości. On uwolnił (wyrwał) nas (*ερρυσάτο ημᾶς* – *errysato hemas*) spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna, w którym mamy odkupienie – odpuszczenie grzechów” (Kol 1,12-13). Ten Syn wydał „samego siebie za nasze grzechy (*τοῦ δόντος εαυτὸν ὑπὲρ τῶν αμαρτιῶν ἡμῶν* – *tou dontos heauton hyper ton hamartion hemon*), aby wyrwać nas (*ἐξέλῃται ημᾶς* – *exeletai hemas*) z obecnego złego świata (*eonu*), zgodnie z wolą Boga i Ojca naszego” (Ga 1,4). Tutaj Paweł łączy przyimek „za” (*ὑπὲρ*) z formułą „nasze grzechy” (*αμαρτιῶν ἡμῶν*). Takie połączenie spotykamy jeszcze w 1Kor 15,3, a w innych tekstach Pawłowych przyimek ten łączy się z osobą. Można więc mówić o utożsamieniu grzechu z człowiekiem, który ten grzech popełnia. Zatem Jezus wydaniem samego siebie „uwolnił” człowieka od zła, „wyrwał” z obecnego „złego świata”, jako skutku grzechu⁸⁹⁷. A wszystko to stało się jako wypełnienie zbawczej woli Boga (*κατὰ τὸ θελημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν* – *kata to thelema tou Theou kai Patros hemon*)⁸⁹⁸. Drugi czasownik wiąże się z instytucją niewolnictwa, chodzi bowiem o wykup niewolnika lub dłużnika. Czasownik „wykupić” w znaczeniu soteriologicznym występuje dwa razy w Liście do Galatów. Paweł w Chrystusie widzi, tego który jest sprawcą wykupienia człowieka z niewoli grzechu i Prawa: „z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił” (*Χριστὸς ἡμᾶς ἐξαγοράσεν ἐκ τῆς καταρας τοῦ νομοῦ* – *Christos hemas exegorasen ek tes katara tou nomou* – Ga 3,13). Natomiast w Ga 4,4-5 Chrystus przychodzi na świat na styku dwóch etapów zbawienia – zbawczego planu Boga: „gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupić tych, którzy podlegali Prawu (*ἵνα τοὺς ὑπὸ νομὸν ἐξαγοράσῃ* – *hina tous hypo nomon exagorase*), abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo”. Stąd dotychczasowy niewolnik będzie dzięki Chrystusowemu odkupieniu dzieckiem Bożym i dziedzicem obietnic⁸⁹⁹.

przyszedł, aby Mu służył, lecz żeby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu” i Mt 20,28: „... Syn Człowieczy, który nie przyszedł, aby Mu służył, lecz aby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu”.

⁸⁹⁷ Por. A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Praktyczny komentarz do Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1975, s. 85.

⁸⁹⁸ Por. F. Mickiewicz, *Zagadnienie etyczne*, s. 84-85.

⁸⁹⁹ Por. A. Jankowski, *Idea wyzwolenia*, s. 114-115.

Owo wykupienie z grzechu jest równocześnie prześlaniem Boga. Ideę tego prześlania wyraża Paweł przez słowo *ἱλαστηριον* (*hilasterion*): „Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlania (*ἱλαστηριον*) przez wiarę mocą Jego krwi” (Rz 3,25). Nawiązuje tu Apostoł do prześlalni Arki Przymierza – pokrywy skrapianej krwią zwierząt ofiarnych przy obrzędach prześlania (por. Wj 25,17-22; Lb 7,89; Kpł 16,2.12-16; Ez 43,14; 45,19). W Starym Przymierzu prześlanie dokonywało się przy pomocy owej prześlalni, a w Nowym poprzez ofiarę Jezusa Chrystusa. W tym kontekście ofiara Jezusa jest antytypem wszystkich ofiar starotestamentalnych, a zwłaszcza ofiar prześlalnych.⁹⁰⁰

Usprawiedliwienie jest więc według Pawła prześlalną ofiarą Nowego Przymierza. Dla niego śmierć krzyżowa Jezusa staje się nie tylko antytypem ofiar Pierwszego Przymierza, ale też antytypem Paschy żydowskiej – dorocznej ofiary Żydów za wyzwolenie ich z niewoli egipskiej. To w Jezusie spełniają się obietnice Starego Testamentu (2Kor 1,20). 1Kor niejednokrotnie nawiązuje do typologii wyjścia z Egiptu widząc w tych wydarzeniach zapowiedź nowej ekonomii zbawczej – „wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów” (1Kor 10,11). Według Pawła Chrystus stał się wręcz paschą – „Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1Kor 5,7). Śmierć krzyżowa jest zatem antytypem starotestamentowej paschy, a więc ofiary dziękczynnej za wyzwolenie Ludu Bożego. Natomiast charakter tej ofiary został zaznaczony przez termin techniczny *εὐθυη* (*etythe*), stosowany tylko do ofiar krwawych. Wyjście Izraela z Egiptu w następstwie plag było właśnie wyzwoleniem, dokonany przez Boga. Ono było natomiast koniecznym warunkiem utworzenia Ludu Bożego jako „wyłącznej własności” Jahwe, co dokonało się wraz z zawarciem przymierza pod Synajem. Gdyby nie było wyzwolenia z niewoli egipskiej i wyjścia ku Ziemi Obiecanej, nie byłoby sposobności do zawarcia Przymierza. Żydowska pascha jako „pamiątka” (por Wj 12,14.26n) była upamiętnieniem dwóch ofiar – baranka, którego krew chroniła domostwa Izraelitów przed ostatnią plagą i tej, którą Mojżesz złożył na potwierdzenie zawarcia przymierza. Obie te ofiary widzi Paweł w śmierci Jezusa jako wypełnione – tak jak te dwie stały się powodem wyzwolenia Izraela i powołania go na lud Boży w ramach Przymierza – tak ofiara Jezusa jest przyczyną wyzwolenia i utworzenia nowego ludu w Nowym Przymierzu. Mówi o tym Paweł w 1Kor 11,23-26

⁹⁰⁰ Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 192-193.

przekazując ryt ustanowienia Eucharystii właśnie podczas uczty paschalnej. To wtedy Jezus ustanawia Nowe Przymierze we krwi swojej i na swoją pamiątkę, a zarazem odnosi to do śmierci krzyżowej: „ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie” (1Kor 11,26). Tak więc według Pawła Eucharystia jako pamiątka ofiary Chrystusowej jest zarazem ofiarą i ucztą. Dawna pascha była ucztą wyzwolonego z niewoli egipskiej ludu Bożego, natomiast pascha Nowego Przymierza jest według Pawła ucztą wyzwolonego z niewoli grzechu Kościoła – Kościół jest więc Nowym ludem Bożym⁹⁰¹. Śmierć Chrystusa, która ma charakter ekspiacyjny⁹⁰², inauguruje Nowe Przymierze między Bogiem a nowym ludem Bożym. Zbawcza śmierć Chrystusa rozpoczyna nowy porządek przewyższający to, co stare. Tę antynomię starego i nowego Paweł przedstawia jako przeciwieństwo Prawa i obietnicy, co pozwala lepiej odczytać zbawczy plan Boga i rozwój ekonomii zbawienia⁹⁰³. W odróżnieniu od przekazu Marka wersja Pawłowa zawiera słowa „za was” (ὕπερ υμῶν – *hyper hymon*), które wskazują, że w obrzędzie Wieczery Pańskiej wymiar zbawczy śmierci Jezusa jest zawsze aktualny⁹⁰⁴. Słowo „pamiątka” (ἀναμνησις – *anamnesis*) nie oznacza tylko przypominania, ale wskazuje na obrzędy łamania chleba i picia kielicha jako uaktualnienie – na żywy kontakt z Jezusem – chodzi tu o aspekt przeszłości (ostatnia wieczerza i śmierć Jezusa), terażniejszości (celebracja we wspólnocie Kościoła) i przyszłości (Paruzja)⁹⁰⁵.

Rozumienie usprawiedliwienia jako wyzwolenie od grzechu jest jasnym przesłaniem o znaczeniu soteriologicznym. Paweł jednak w swojej polemice przeciw żydowskiemu pojmowaniu autosoteryzmu (zbawienia na podstawie Prawa) idzie dalej, stwierdzając, że jesteśmy wolni nie tylko od grzechu, ale także od Prawa: „tak i wy, bracia moi, dzięki ciału Chrystusa umarliście dla Prawa, by złączyć się z innym – z Tym, który powstał z martwych, byśmy zaczęli przynosić owoc Bogu” (Rz 7,4). Umarłych Prawo nie dotyczy, stąd chrześcijanie już mu nie podlegają, bo umarli wraz z Chrystusem: „kto bowiem umarł, został wyzwolony z grzechu” (Rz 6,7) oraz „tak i wy rozumieście, że umarliście dla grzechu, żyjecie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie” (Rz 6,11). A zatem

⁹⁰¹ Por. A. Jankowski, *Idea wyzwolenia*, s. 117-118.

⁹⁰² Por. H. Witczyk, *Wieczerza Pańska*, s. 554.

⁹⁰³ Por. T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, s. 26.

⁹⁰⁴ Stopniowo w nauczaniu apostoelskim zwrot „za wielu” zmienia się w zaimek osobowy „za was”

⁹⁰⁵ Por. G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy” (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. T. 9. Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 206.

Apostoł przedstawia dwa etapy w dziejach zbawienia – etap Prawa i etap Chrystusa. Sakrament chrztu jako zapoczątkowanie nowego etapu życia, jest niejako zmianą Władcy. Etap Prawa jest niewolą grzechu – niewolą Prawa. Píše o tym Paweł do Galatów zachęcanych do powrotu do Prawa: „ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo Prawa” (Ga 5,1). Apostoł wyjaśnia różnicę między służbą w Starym i Nowym Przymierzu: „Pan zaś to Duch, a gdzie jest Duch Pański, tam wolność” (2Kor 3,17). Natomiast w Rz 8,2 mamy: „Prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, uwolniło cię spod jarzma grzechu i śmierci”. Wolność ta jest rozumiana jako przede wszystkim wolność od uciążliwych przepisów Prawa. Była dla Pawła też służbą Bogu „w nowym duchu, a nie według przestarzałej litery” (Rz 7,6). Oczywiście, zdezaktualizowały się przepisy obrzędowe Tory, a nie prawo Boże moralne, które przecież jest niezmiennie, nadal obowiązuje jako „podleganie Prawu Chrystusowemu” (por. 1Kor 9,21). Podobnie Paweł przestrzega Galatów: „wy bracia powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie” (Ga 5,13)⁹⁰⁶.

Usprawiedliwienie to nie tylko uwolnienie spod władzy grzechu i Prawa, jest ono także dla Pawła włączeniem w Boże synostwo, co jest zupełnie nowego rodzaju relacją między Bogiem a wierzącymi – o wiele głębszą niż w Starym Przymierzu (o czym szerzej później)⁹⁰⁷.

Zbawienie dla Pawła dokonuje się poprzez wiarę – jest to główna teza Listu do Rzymian. Wiara bowiem daje dostęp do łaski: „nie wstydzę się bowiem Ewangelii, mocą bowiem Bożą jest ku zbawieniu dla każdego wierzącego, dla Żyda najpierw, potem dla Greka” (Rz 1,16-17). Paweł nie wstydzi się Ewangelii, nie dlatego, że ma zaufanie we własne możliwości, lecz że Ewangelia jest mocą Bożą i to najwyższą (dla Pawła najwyższą mocą Bożą jest krzyż). Ewangelia prowadzi do zbawienia – to jest dar Boga dla wierzących (tak rozumiał już Przymierze Stary Testament – Bóg po to zawierał Przymierze z narodem wybranym, by obdarować go zbawieniem, czyli zbawczymi darami: miłością, miłosierdziem, pokojem i sprawiedliwością). Poprzez usprawiedliwienie Bóg faktycznie obdarowuje zbawieniem kontrahentów Nowego

⁹⁰⁶ Por. A. Jankowski, *Idea wyzwolenia*, s. 112-113.

⁹⁰⁷ Por. W. Rakocy, *W obronie prawdy Ewangelii*, s. 278.

Przymierza w Chrystusie⁹⁰⁸. Według Apostoła zestawienie „Żydzi – Grecy” oznacza wszystkich wierzących. „Najpierw” – to pierwszeństwo w znaczeniu historycznym, gdyż Bóg najpierw Izraelitom zaproponował Przymierze, czyniąc z nich naród szczególnie dla Niego miłym – „Ja będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem”. Zbawienie jest wyzwoleniem z grzechu, który niszczy właściwe relacje z Bogiem, także relacje z innymi⁹⁰⁹. W Rz 1,18-3,20 Paweł stwierdza, iż nikt z własnej mocy (czy to na podstawie spełniania Prawa, czy też z własnego sumienia) nie może zasłużyć na usprawiedliwienie. Wszyscy – Żydzi i Grecy – podlegają grzechowi („...Żydzi i poganie są pod panowaniem grzechu...” – Rz 3,9b), a przez to są narażeni na gniew Boga. Gniew ten jest przejawem Bożej sprawiedliwości⁹¹⁰, gdyż Bóg traktuje wszystkich jednakowo, bez żadnych przywilejów („albowiem u Boga nie ma względu na osobę” – Rz 2, 11). Dla Pawła tylko wiara uzdalnia do przyjęcia Ewangelii, to ona usprawiedliwia, a nie co innego⁹¹¹. Dlatego, choć przyczyną usprawiedliwienia jest ofiara zbawcza Chrystusa, to od strony wierzącego wiara w to zbawcze dzieło Chrystusa (tj. Ewangelię) jest źródłem usprawiedliwienia: „teraz jawna stała się sprawiedliwość Boża niezależna od Prawa, poświadczona przez Prawo i proroków – jest dostępna przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich, którzy wierzą – wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Jezusie Chrystusie” (Rz 3, 21-24). Według Listu do Rzymian usprawiedliwienie jest przede wszystkim łaską Bożą, daną człowiekowi darmo. Ponadto usprawiedliwienie obejmuje każdego człowieka z osobna oraz wszystkich, gdyż obietnice Boże dane Abrahamowi jako temu, którego Bóg „usprawiedliwił przez wiarę” obejmowały „wszystkie narody” (Rz 4,16n). Dla Pawła obietnice Boże są gwarancją wiary: „nie jest bowiem możliwe by słowo Boże zawiodło” (Rz 9,6). Chrystus jest natomiast ostatecznym wypełnieniem wszystkich Bożych obietnic (2 Kor 1,30)⁹¹².

⁹⁰⁸ Zbawienie dla Pawła jest usprawiedliwieniem grzeszników przez Chrystusa – to przewodnia myśl listów Pawłowych. Tak rozumiane zbawienie jest celem wcielenia Syna Bożego: „Jezus Chrystus przyszedł na świat, aby zbawić grzeszników” – 1Tm 1,15.

⁹⁰⁹ Por. G. Rafiński, *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. T. 9. Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 310-312.

⁹¹⁰ Gniew Boży w Starym Testamencie nie jest chwilowym wzburzeniem, lecz jest reakcją Boga na złamanie Przymierza przez lud wybrany (Ez 5,13; Oz 5,10; Iz 9,8-12) lub na prześladowanie Izraela przez inne narody (Iz 10,5nn; Jr 50,11-17; Ez 36,5-6).

⁹¹¹ Por. G. Rafiński, *Grzech ludzkości*, s. 313.

⁹¹² Por. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu (zarys)*, s. 108.

Może więc Paweł powiedzieć: „człowiek osiąga usprawiedliwienie na podstawie wiary, niezależnie od pełnienia uczynków, wymaganych przez Prawo” (Rz 3,28).

Podsumowując, Nowe Przymierze jest możliwe według Pawła przede wszystkim dlatego, iż Jezus Chrystus złożył za wszystkich ekspiacyjną ofiarę, która uwolniła człowieka od grzechu, a tym samym na nowo została zawiązana wspólnota pomiędzy Bogiem a Nowym ludem Bożym. Zbawcze dzieło Jezusa jest naszym usprawiedliwieniem, czyli wyzwoleniem od grzechu i spod przepisów starotestamentalnego Prawa. Usprawiedliwienie jest także wypełnieniem Bożych obietnic danych w ramach Przymierza, a zarazem jest możliwe wyłącznie przez wiarę w zbawcze dzieło Jezusa. Na nic się zdadzą uczynki według Prawa lub samo obrzezanie, jedynie wiara daje możliwość uczestniczenia w Nowym Przymierzu.

b. Nowe Przymierze jako dziecięstwo Boże

Apostoł Paweł mówiąc o rzeczywistości Nowego Przymierza chce ukazać zbawcze dzieło Chrystusa, którym jest Jego odkupieńcza śmierć, przez którą mamy odpuszczenie grzechów, zostaliśmy wyzwoleni spod mocy grzechu i Prawa. Ale zaznacza on także w 2 Kor 3,6 gdzie występuje formuła „Nowe Przymierze”, iż staliśmy się „sługami Nowego Przymierza”, a ono jest „Przymierzem Ducha”, który ożywia, a nie „litery”, która zabija. Widać więc, że Paweł łączy Nowe Przymierze z działaniem Ducha Świętego. Mamy tu do czynienia z wyraźną aluzją do Jr 31,33-34 i Ez 36,24-29, gdzie jest zapowiedź Nowego Przymierza. Zgodnie z zapowiedziami tych proroków nowa relacja z Bogiem będzie efektem działania Bożego Ducha, a nie wysiłków człowieka.

W listach Paweł ukazuje Ducha Świętego jako dawcę życia. W miejsce Prawa prowadzącego śmierć przychodzi „nowość Ducha” (Rz 7,6). Przymierze „litery” zostaje zastąpione „przymierzem Ducha”, a Ten ożywia (2 Kor 3,6)⁹¹³.

Starotestamentalne Przymierze zaproponowane przez Jahwe Izraelowi wytwarzało wspólnotę pomiędzy nimi, jednak ta relacja oparta została na Prawie, ale nie jako przyczynie tej relacji, lecz gwarancie jej trwania. Teraz, w Nowym Przymierzu poprzez działanie Ducha tworzy się nowy rodzaj tej relacji – jest to relacja synostwa

⁹¹³ Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 256.

Bożego⁹¹⁴. Ta nowa relacja jest głębsza niż w Starym Przymierzu, gdyż jest to relacja „w Chrystusie” (Ga 3,26).

Termin „przybrane synostwo” (υιοθεσια – *huiiothesja*) występuje w Nowym Testamencie jedynie u Pawła i to tylko 5 razy: υιοθεσιας (*huiiothesias*) – Rz 8,15; υιοθεσιαν (*huiiothesian*) – Rz 8,23; Ga 4,5; Ef 1,5 i υιοθεσια (*huiiothesja*) – Rz 9,4. Raz termin ten został użyty w odniesieniu do Izraela (Rz 9,4) a cztery razy do chrześcijan⁹¹⁵. Etymologicznie oznacza on w sensie czynnym „przyjęcie kogoś”, a w znaczeniu pasywnym „to, co zostało przyjęte”. Sama idea synostwa Bożego znana jest już w Starym Testamencie, gdzie Izrael został nazwany „pierworodnym synem Boga” (בְּנֵי בְכֹרֵי יִשְׂרָאֵל – „moim synem pierworodnym jest Izrael” – Wj 4,22)⁹¹⁶. U św. Pawła natomiast idea ta jest ściśle związana z Duchem Świętym. W Liście do Rzymian (8,15) pojawia się sformułowanie „duch przybrania za synów” (πνευμα υιοθεσιας – *pneuma huiiothesias*)⁹¹⁷. To przybrane synostwo w Nowym Przymierzu jest nowym rodzajem relacji między człowiekiem a Bogiem, co wypełnia zapowiedzi proroków starotestamentalnych. Jest ono wyrażane w dwóch określeniach: υιοι θεου (*huiioi theu* – *synowie Boży*, Rz 8,14; por. Ga 4,1-7) i τέκνα θεου (*tekna theu* – *dzieci Boże*, Rz 8,16). Termin το τέκνον (*to teknon* – *dziecko*) występujący w Biblii 99 razy, etymologicznie wskazuje na dziecko w relacji do swoich rodziców (od *nosić*, *rodzić*), może więc oznaczać relację pokrewieństwa, jest jednak także stosowany w sensie przenośnym na oznaczenie chociażby mieszkańców miasta jako jego dzieci (np. Mt 23,37; Łk 19,44; Ga 4,25), zwolenników herezji lub tych, co stoją po stronie diabła (zła), albo w znaczeniu szerszym jako „potomstwo człowieka”. Określa więc ten termin niekiedy osoby niespokrewnione, ale będące ze sobą w jakiejś relacji bliskości, wręcz zależności – jak dziecko od rodziców. Natomiast słowo ο υιός (*ho uios* – *syn*), które występuje w Biblii aż 379 razy, najczęściej oznacza pokrewieństwo biologiczne, choć także odnosi się w sensie metaforycznym do innego rodzaju relacji (np. „synowie Izraela” dla podkreślenia przynależności, „synowie proroków” jako ich uczniowie). W tekstach Pawłowych nie chodzi jednak

⁹¹⁴ Por. F. Mickiewicz, *Zagadnienia etyczne*, s. 340.

⁹¹⁵ Por. *Słownik teologii św. Pawła*, (re. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, red. nauk. wyd. pol. K. Bardski, tł. L. Canghellaris et al) Warszawa 2010, s. 673.

⁹¹⁶ Por. J. Stępień, *Przybrane synostwo Boże w Rz 7-8. Z duchowości św. Pawła*, CT 55 (1985), f.2, s. 19.

⁹¹⁷ Nie ma jednak pewności, czy w tym miejscu Pawłowi chodzi o Ducha św., czy jego dar lub ludzki umysł. Zob. W. Marchel, *Abba, Pere! La priere du Christ et des chretiens. Etudes exegetique sur les origines et la signification de l'invocation a la divinite comme pere, avant et dans le Nouveau Testament*, Roma 1971, s. 202-207.

o relacje typu genealogicznego⁹¹⁸, lecz mają swoje uzasadnienie w kontekście dziedziczenia⁹¹⁹.

Nowa relacja „w Chrystusie” jest skutkiem zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa, a według Pawła tym co nas włącza w tę relację jest chrzest (Ga 3,27). Według niego to w Chrystusie Bóg uczynił coś nowego, co kładzie kres dotychczasowej roli Prawa. Bycie „pod Prawem” zostało zamienione w bycie „w Chrystusie” (por. Rz 5,12-8,39). Nowy rodzaj relacji między Bogiem a człowiekiem nie tylko znosi Prawo, lecz także narosłe przez wieki relacje społeczne i kulturowe między Żydami a poganami, między niewolnikami a wolnymi, między mężczyzną a kobietą. Teraz wszyscy są „kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28). Natomiast konsekwencją przynależności do Chrystusa jest bycie prawdziwym potomstwem Abrahama i dziedzicami obietnic⁹²⁰.

W Liście do Galatów (4,1-7) Apostoł sytuację chrześcijan przed przyjęciem wiary (przed usprawiedliwieniem) określa jako sytuację nieletniego dziedzica, który jest poddany opiekunom, więc w zasadzie niczym nie różni się od niewolnika, choć jest właścicielem wszystkiego⁹²¹. Oczekuje on ustalonego czasu, by móc być pełnoprawnym, wolnym i niezależnym od opiekunów dziedzicem. Nie może w tej sytuacji rozporządzać w sposób wolny ani majątkiem, ani samym sobą. Używa tu Paweł greckiego słowa νηπιος (*nepios* – niemowlęcy, dziecinny, nieletni⁹²²). Według tekstu Ga 4,2 ten wiek dzieciństwa ustalony jest przez ojca, co jest istotne w teologicznych rozważaniach, gdyż tę funkcję ojca przejmie sam Bóg. Czas przejścia ze stanu dzieciństwa, kiedy się jest podległym wychowawcom, do bycia dorosłym, czyli wolnym dziedzicem, jest zatem określone przez ojca. Stąd przemiana dawnego człowieka (zniewolonego) w przybranego syna Bożego (wolnego) dokonuje się w czasie określonym przez Boga. Jest to podkreślone w Ga 4,4-5 – to Bóg zsyła swego Syna, by wykupił tych co podlegali Prawu, czyli by uczynić ich wolnymi, by mogli otrzymać przybrane synostwo. Koniec stanu dzieciństwa jest jednocześnie początkiem bycia w pełni dziedzicem, tak więc nie ma jakiegoś stanu przejściowego. A zatem chrześcijanie w momencie uwolnienia przez wiarę stają się

⁹¹⁸ W Starym Testamencie zwrotem „synowie Boży” określany jest Izrael (Wj 4,22; Oz 11,1), król podczas koronacji (Ps 2,7), aniołowie (Hi 38,7) oraz ludzie sprawiedliwi (Mdr 2,18).

⁹¹⁹ Por. H. Górską, *Wolność synów Bożych na podstawie Rz 8,12-17 i Ga 4,1-7*, RBL 72 (2019), nr 3, s. 203-205.

⁹²⁰ Por. W. Rakocy, *W obronie prawdy Ewangelii*, s. 278.

⁹²¹ Por. T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, s. 27.

⁹²² Popowski, s. 409.

Synami Bożymi⁹²³. Wraz z przyjściem Chrystusa wierzący w Niego otrzymują synostwo Boże – w Chrystusie, a nie pod Prawem. Nie ma już niewoli przepisów, ale wolność synostwa. W Nowym Przymierzu dzięki wierze nie jest się już niewolnikiem, ale synem i dziedzicem. To usynowienie jest efektem usprawiedliwienia, choć nie wspomnianego wprost: „aby wykupił tych, co podlegali Prawu” (Ga 4,5a). W Nowym Przymierzu ludzki partner zostaje jeszcze bardziej zespolony z Bogiem poprzez Boże synostwo⁹²⁴.

Apostoł Narodów w Ga 4,7 i Rz 8,15 ukazując stan człowieka sprzed synostwa Bożego powiąże go z niewolą. To łączy się też z odczuwaniem lęku: „nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pograć w bojaźni” (Rz 8,15). Życiu bowiem niewolnika towarzyszył nieustanny strach o swoje życie, ale też poczucie niepewności o swój los⁹²⁵. Paweł przyczynę zniewolenia człowieka widzi w grzechu, rozumianym jako osobowa moc trzymająca ludzkość w niewoli (Rz 3,9; Ga 3,22). By utrzymać władzę nad ludźmi grzech posługuje się głównie ciałem człowieka i Prawem, natomiast tym, który wyzwala człowieka z tej niewoli jest Jezus Chrystus – dokonuje się to dzięki Jego śmierci i zmartwychwstaniu⁹²⁶. Człowiek może odtąd żyć w wolności od grzechu (Rz 6,6; 7,25), Prawa (Rz 7,4-6; Ga 4,4-7), śmierci (Rz 6,8-11; 1Kor 15,22) i potęg (Rz 8,37-39; Ef 6,1-17). Ta wolność jest jednocześnie poddaniem się Bogu – powstaje zatem nowa relacja – bycie dzieckiem Bożym⁹²⁷. Właśnie wolność chrześcijańska (w Nowym Przymierzu) jako łaska wytwarza w wierzącym status dziecka Bożego. Natomiast bycie dzieckiem Bożym jest następstwem dokonanego odkupienia przez Chrystusa⁹²⁸. To dopiero ekspiacyjna ofiara krzyżowa sprawiła, że zostaliśmy „odkupieni” (Ga 3,13) od przekleństwa Tory, staliśmy się wolni od Prawa (Ga 4,5). Skoro odkupienie powoduje nową relację dziecięstwa i synostwa Bożego, to wkroczyliśmy już w nowy etap zbawczy, nie mający już nic wspólnego z dawnym Prawem (1Kor 6,20; 7,23). W Rz 8,3n Paweł wyjaśnia jak to się stało: „[Bóg] to zesłał Syna swojego w postaci ciała grzesznego i dla usunięcia grzechu (tj. jako ofiarę zadośćuczynną) wydał w tym ciele wyrok potępiający grzech, aby to co nakazuje Prawo, zostało przez nas spełnione”. W takim razie zarówno w Chrystusie jak i w nas grzech

⁹²³ Por. H. Górską, *Wolność synów Bożych*, s. 197-198.

⁹²⁴ Por. W. Rakocy, *W obronie prawdy Ewangelii*, s. 278.

⁹²⁵ Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań-Warszawa 1978, s. 169-174.

⁹²⁶ Por. *Słownik teologii św. Pawła*, s. 919.

⁹²⁷ Por. H. Górską, *Wolność synów Bożych*, s. 199-200.

⁹²⁸ Por. F. Mickiewicz, *Zagadnienia etyczne*, s. 341.

w ciele został potępiony⁹²⁹. A nawet więcej, status dziecięstwa Bożego ma wręcz wymiar powszechny – „stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych [...] Również ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8,20n)⁹³⁰.

Paweł stwierdza, że do czasu Chrystusa obowiązywało przymierze „liter”, teraz natomiast obowiązuje przymierze „Ducha”, dlatego kamienne tablice zostały zastąpione sercami wierzących (2Kor 3,6). Zbawcze działanie Jahwe wobec Izraela ujawnia Bożą chwałę. Ta prawda widoczna już była w Starym Testamencie, szczególnie wówczas, gdy Bóg zawarł przymierze pod Synajem i przekazał ludowi kamienne tablice (por. 2Kor 3,7). Stare Przymierze i związane z nim Prawo, nie miało samo w sobie mocy usprawiedliwić człowieka. Dlatego Paweł w 2Kor 3,7 określa je jako „posługiwanie śmierci” (διακονία του θανάτου – *diakonia tou thanatou* 2Kor 3,7a). Apostoł jednak owo „posługiwanie śmierci” postrzega jako ograniczony dostęp do Chwały Bożej, która dopiero w pełni zajaśnieje w „posługiwaniu Ducha”: „Ale jeśli posługiwanie śmierci, utrwalone literami w kamieniu, dokonywało się w chwale, tak iż synowie Izraela nie mogli spoglądać na oblicze Mojżesza z powodu blasku jego oblicza, który miał przeminąć, to o ileż bardziej pełne chwały będzie posługiwanie Ducha (διακονία του πνεύματος – *diakonia tou pneumatos*)? Jeżeli bowiem posługiwanie potępieniu (διακονία της κατακρίσεως – *diakonia tes katakriseos*) jest chwałą, to o ileż bardziej będzie obfitować w chwałę posługiwanie sprawiedliwości (διακονία της δικαιοσύνης – *diakonia tes dikaiosynes*)” (2Kor 3,7-9). Paweł przeciwstawiając to co stare nowemu, nie chce jedynie krytykować Stare Przymierze i miniony etap ekonomii zbawczej, ale próbuje ukazać zupełną nowość i pełnię Przymierza, które dokonało się w Chrystusie. Stąd w kolejnej frazie Apostoł wyraża się dobitnie: „wobec przeogromnej chwały okazało się w ogóle bez chwały to, co miało chwałę tylko częściową” (2Kor 3,10). Wyższość Nowego Przymierza ujawnia się nie tylko w chwale, ale też w jego trwałości. Nie chodzi tu jedynie o fakt, iż Stare już nie obowiązuje (bo takiego tekstu u Pawła nie znajdziemy), lecz o skutki i owoce, jakie przyniosło „posługiwanie Ducha” – o wiele trwalsze (poprzednie były przemijające – 2Kor 3,11). Według Pawła także posługa Mojżesza, szczególnego Bożego wybrańca, miała charakter przemijający (2Kor 3,13) a dopełniła się dopiero w Chrystusie. Z tego powodu naród wybrany znalazł się w trudnej sytuacji,

⁹²⁹ Por. H. Langkammer, *Teologia nowego testamentu (zarys)*, s. 104.

⁹³⁰ Por. A. Jankowski, *Idea wyzwolenia*, s. 113-114.

z której może wybawić go jedynie Chrystus: „bo kiedy ktoś zwraca się do Pana, zasłona opada” (2Kor 3,16; por. Wj 3,34). By uniknąć nieporozumień Paweł precyzuje kim jest Pan: „Pan jest Duchem” (2Kor 3,17a), czyli Bogiem. Tylko On wyzwala człowieka z niewoli „litery”, bowiem „gdzie Duch Pański tam wolność” (2kor 3,17b). To Duch Pański uzdalnia wierzących do wpatrywania się w chwałę Bożą, która w pełni objawia się w Chrystusie. Ta zmiana nie jest jedynie powierzchowna, lecz jest „upodobnianiem się do Chrystusa”⁹³¹.

Nowe Przymierze jest więc życiem według Ducha i przemianą dokonaną przez Ducha. Chrześcijanin jako nowe stworzenie żyje już nowym życiem – odtąd wszystko powinno być oceniane według kryterium zbawienia, które przyniósł Jezus, a nie według poprzednich kryteriów Prawa (2Kor 5, 16-17). Ta nowość życia chrześcijańskiego jest owocem zbawczej śmierci Chrystusa. Ona to odnowiła zerwaną więź pomiędzy Bogiem a ludzkością (2Kor 5,18a-19a). Chrystus dokonał pojednania z Bogiem, przyjmując na siebie skutki grzechu (2Kor 5,21)⁹³². Ten problem podejmuje Paweł szczególnie w Liście do Galatów (Ga 5,13-6,10). Zaczyna on od przypomnienia, iż chrześcijanie zostali powołani do wolności. Tak rozumiane Nowe Przymierze jest zatem wezwaniem do postępowania według Ducha (Ga 5,16), a nie według ciała (jak w Starym Przymierzu poprzez wypełnianie przepisów Prawa, a więc uczynki ciała). Antyteza wiara–Prawo zostaje tutaj przełożona na Duch–ciało. Faktycznie w życiu chrześcijanina rysuje się napięcie pomiędzy πνευμα a σαρκ. (Ga 5,17), ich dążenia są odmienne⁹³³. Według Pawła jedynie stosowanie się do Ducha uchroni chrześcijan od słabości ciała i niewoli Prawa (w.16 i w. 18). Dlatego wymienia on uczynki rodzące się z ciała: „nierząd, nieczystość i wyuzdanie, bałwochwalstwo, czary, nienawiść, spory, zawiść, gniewy, pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne” (Ga5, 19-21). Ci co poddani są w niewolę Prawa nie odziedziczą królestwa Bożego (Ga 5,21b). W kolejnych wersetach natomiast podaje Paweł owoce postępowania według Ducha, którymi są „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5,22-23a). Takich owoców Prawo nie jest w stanie wywołać w człowieku⁹³⁴. Nowa relacja z Bogiem poprzez osobę Chrystusa pociąga za sobą ukrzyżowanie własnego ciała „z jego namiętnościami

⁹³¹ Por. A. Jasiński, *Apostolska służba Ewangelii*, s. 241-242.

⁹³² Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma. Część I*, s. 124-125.

⁹³³ Por. T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, s. 26; także: W. Rakocy, *W obronie prawdy Ewangelii*, s. 281.

⁹³⁴ Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma. Część I*, s. 152.

i pożądaniami” (Ga 5,24-25), dlatego Paweł zachęca, by stosować się do wskazań Ducha. Kolejne więc wersety listu (Ga 6,1-10) są pouczeniem, jak w praktyce zastosować zasady życia według Ducha. Sama już ufność w możliwość usprawiedliwienia na podstawie uczynków Prawa, ale też i uczynki ciała niszczą nową relację, czyli nowe życie „w Chrystusie”. Bo jedno i drugie nie docenia nowej relacji między wierzącym a Chrystusem, które dokonuje się w Nowym Przymierzu. Duch bowiem, w przeciwieństwie do Prawa faktycznie uzdalnia do czynienia dobra: „czyńmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze” (Ga 6,10)⁹³⁵.

c. Prawo i łaska u św. Pawła

Paweł Apostoł prezentując rzeczywistość Nowego Przymierza ukazuje usprawiedliwienie jako zbawcze dzieło Chrystusa. Według niego Nowe Przymierze realizuje się poprzez zgładzenie grzechów, jak zaznacza w Rz 11,27 („przyjdzie z Syjonu wybawiciel, odwróci nieprawości od Jakuba. I to będzie moje z nimi przymierze, gdy zgładzę ich grzechy”), czym nawiązuje do zapowiedzi Jeremiasza o Nowym Przymierzu. Wspomniane przez Pawła zgładzenie grzechów dokonało się przez ekspiacyjną ofiarę Jezusa na krzyżu („On to został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia” – Rz 4,25), jako dar dla wszystkich, którzy chcą uwierzyć w Ewangelię i uczestniczyć w Nowym Przymierzu. Skoro jest to dar, to bez żadnych naszych zasług został ofiarowany jako Boża łaska: „wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie” (Rz 3,23-24).

Trzeba więc przyjrzeć się jak Paweł widzi relację Prawa do łaski. Prawo przecież w świadomości ludu Starego Przymierza było przejawem Bożej woli (szerzej omawiam to w pierwszym rozdziale), ale łaska, która objawia się przede wszystkim w Bożych obietnicach spełnia podobną rolę.

Apostoł nie neguje żydowskiego pojmowania Prawa, więcej uznaje je za święte i dobre (por. Rz 7,12), ale też uważa, że dzięki Prawu można poznać wolę Boga i rozpoznać to, co lepsze (por. Rz 2,18). Jednak z całą stanowczością dowodzi, iż mimo wszystko to nie Prawo usprawiedliwia, lecz łaska. To nie przez zachowywanie przepisów Prawa, lecz dzięki wierze otrzymali dar Ducha Świętego (por. Ga 3,1-18). Według Pawła

⁹³⁵ Por. W. Rakocy, *W obronie prawdy Ewangelii*, s. 280-281.

samo Pismo dowodzi, że to wiara była źródłem usprawiedliwienia dla Abrahama, a nie późniejsze Prawo, jest ona zarazem źródłem usprawiedliwienia dla chrześcijan, duchowego potomstwa Abrahama (por. Ga 3,6-9). Paweł mocno podkreśla, iż usprawiedliwienie przez Prawo jest w ogóle niemożliwe, i jest późniejsze od obietnicy („dzięki uczynom wymaganym przez Prawo żaden człowiek nie może dostać usprawiedliwienia w Jego oczach” – Rz 3,20; „sądzimy bowiem, że człowiek osiąga usprawiedliwienie na podstawie wiary, niezależnie od pełnienia uczynków wymaganych przez Prawo” – Rz 3,28; por. Ga 3,15-18)⁹³⁶.

W Liście do Galatów (Ga 3,6-22) Paweł wykazuje pierwszeństwo wiary przed Prawem, a zarazem wyższość obietnicy nad Prawem. Wzorem wiary, ale także argumentem za pierwszeństwem wiary przed Prawem ma być dla chrześcijan Abraham, którego wiara została przez Boga doceniona, a nie jego uczynki. Zresztą to wiara jest źródłem usprawiedliwienia i uznania za potomków Abrahama („ci, którzy polegają na wierze, ci są synami Abrahama” – Ga 3,7). Ponadto obietnica dana Abrahamowi jest ponad Prawem. Według Apostoła Prawo, które „powstało czterysta trzydzieści lat później” (Ga 3,17) nie może jej znieść, ani też zmienić. Bóg dając obietnicę Abrahamowi okazał w ten sposób łaskę, a ona jest zbawczym odniesieniem się Boga do człowieka. Takie nauczanie mogło jednak doprowadzić adresatów listu do niewłaściwego przekonania, iż starotestamentalne Prawo nie miało żadnego celu, ani nie spełniało żadnej roli. Chcąc temu zapobiec Paweł ukazuje jedno i drugie, podkreślając wartość Prawa i łaski. Różne jest jednak rozumienie Prawa w Liście do Galatów i Liście do Rzymian. Według Listu do Galatów Prawo „przekazane zostało przez aniołów” (Ga 3,19b), co w żydowskiej i chrześcijańskiej tradycji uwydatniało jego chwałę (por. Pwt 33,2 – LXX; Dz 7,38.53; Hebr 2,2), ale też paradoksalnie wskazuje na jego niższość, bo nie zostało dane bezpośrednio przez Boga jak Jego obietnice. W przekazaniu Prawa uczestniczył jeszcze jeden pośrednik („podane przez pośrednika” – Ga 3,19c; por. Wj 20,19; Pwt 5,5.23-27), co w kontekście starotestamentalnego Prawa jest odniesieniem do Mojżesza. Otóż Prawo zostało dane przez Boga, ale za pośrednictwem aniołów i ludzi, a to oznacza jego pewną niższość w stosunku do obietnic danych bezpośrednio od Boga (Ga 3,19)⁹³⁷. Natomiast w Liście do Rzymian Paweł wyraźnie podkreśla wartość starotestamentalnego Prawa, które według niego „jest bezsprzecznie święte; święte,

⁹³⁶ Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma. Cz. I*, s. 150.

⁹³⁷ Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 182.

sprawiedliwe i dobre jest też przykazanie” (Rz 7,12). Prawo poucza o Bożej woli i pozwala „rozpoznać, co lepsze” (Rz 2,17). Tak postrzegane Prawo jest więc dla Apostoła przejawem zbawczej woli Boga, jednak natychmiast dodaje, iż stało się ono sposobnością do grzechu, gdyż poprzez Prawo człowiek ma świadomość grzechu. A zatem Prawo mimo, iż jest święte, prowadzi do śmierci, a nie do życia (Rz 7,10).

Starotestamentalne Prawo dla Pawła było powiązane z Bożymi obietnicami, było wręcz w służbie obietnic, dlatego też nie ma sprzeczności między nimi. Miało ono przecież pomóc w osiągnięciu obietnic. Prawo było dane Izraelowi ze względu na wykroczenia, jednak nie ustrzegło narodu wybranego przed łamaniem Przymierza, co więcej w konsekwencji poddało wszystkich pod władzę grzechu. Stąd obietnica jest dostępna jedynie na drodze wiary w Jezusa Chrystusa (Ga 3,22). Do czasu przyjścia wiary Prawo pełniło rolę wychowawcy, który miał prowadzić do Chrystusa, by dzięki wierze, a nie Prawu uzyskać usprawiedliwienie (por. Ga 3,24). Był to według Apostoła okres przejściowy, gdyż wraz z nadejściem wiary Prawo spełniło już swoją tymczasową rolę (por. Rz 10,4)⁹³⁸.

Według Pawła usprawiedliwienie jest łaską daną człowiekowi darmo („a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie” – Rz 3,24). W Starym Testamencie zbawcza łaska Boża ujawniała się poprzez fakt, iż zmywała ona winę niesprawiedliwego, czyniąc go sprawiedliwym, jak to wynika z Rz 3,2-6. Natomiast w Nowym Przymierzu Bóg, który jest wierny swoim obietnicom, wiąże się z człowiekiem w Chrystusie, czyniąc z niego partnera Przymierza zawartego we krwi Chrystusa przez odkupienie (skuteczne odpuszczenie grzechów). W myśl Rz 3,24-26 sprawiedliwość Boża przejawia się w krzyżu i przez krzyż, przez co krzyż staje się w nowej ekonomii zbawczej objawieniem Bożej sprawiedliwości⁹³⁹.

Paweł występując przeciwko judaizującym, którzy przecież odwoływali się do Przymierza i Prawa, stwierdza, że woła Boża była przekazana ludziom jako obietnica dana Abrahamowi zanim jeszcze zostało zawarte Przymierze wraz z Prawem („Prawo, które powstało czterysta trzydzieści lat później, nie może obalić, tak by unieważnić obietnicę” – Ga 3,17). Przymierze, a z nim Prawo, nie wpłynęło na unieważnienie lub zmianę decyzji Boga, czyli obietnicy – wypełniając ją w życiu i działalności Jezusa – potomku Abrahama (Ga 3,15-18). Uczestnicy Nowego Przymierza

⁹³⁸ Por. W. Rakocy, *W obronie prawdy Ewangelii*, s. 277-278.

⁹³⁹ Por. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu (zarys)*, s. 108.

we krwi Chrystusa są dzięki wierze również dziećmi Obietnicy („aby obietnica dostała się dzięki wierze w Jezusa Chrystusa tym, którzy wierzą” – Ga 3,22), i to bez względu na to czy są Żydami czy poganami („nie ma już Żyda ani poganina” – Ga 3,28a)⁹⁴⁰.

W Ga 3,15-18 cała debata dotyczy relacji pomiędzy obietnicą a Prawem. Paweł stanowczo chce pokazać, że to nie Prawo dane na Synaju zdecydowało o dziedzictwie, lecz Bóg dający Abrahamowi i jego potomstwu obietnice przed nadaniem Prawa. Podobną myśl mamy w Liście do Rzymian: „albowiem nie od [wypełniania] Prawa została uzależniona obietnica dana Abrahamowi i jego potomstwu, że będzie dziedzicem świata, ale od sprawiedliwości [uzyskanej przez] wiarę” (Rz 4,13). Ponieważ Bóg jest wierny swoim obietnicom, dlatego też trwają one i realizują się w Jezusie Chrystusie⁹⁴¹. Danie tych obietnic było owocem łaski Boga: „tymczasem Bóg przez obietnice okazał łaskę (κεχαρισται - *kecharistai*) Abrahamowi” (Ga 3,18b). Pierwszy więc objaw Bożej łaski dotyczył dania obietnicy, która miała zaważyć na dalszym rozwoju historii zbawienia, która osiągnęła swoją pełnię w osobie Jezusa Chrystusa⁹⁴².

Dla Pawła jest oczywiste, że łaska została okazana wszystkim, którzy wierzą w Chrystusa: „On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby wraz z Nim i wszystkiego nam nie darować (χαρισεται – *charisetai*)?” – Rz 8,32. A zatem łaska została nam dana poprzez śmierć Jezusa na krzyżu. W ten sposób Paweł ukazuje kolejny sposób okazywania łaski przez Boga wszystkim wierzącym – sposób najwyższy. Sformułowanie „wydanie (Syna) za nas wszystkich” (υπερ ημων παντων παρεδωκεν αυτον – *hiper hemon panton paredoken auton*) nawiązuje do czwartej pieśni o Słudze Jahwe (Iz 52,13 – 53,12). Wydając swojego Syna, Bóg darował nam „wszystko” (τα παντα - *ta panta*). Już Jeremiasz widział w odpuszczeniu grzechów (czyli „wszystkiego”) odbudowanie właściwej wspólnoty w ramach Nowego Przymierza. Tak więc w Jezusie Chrystusie – Jego Synu spełnia się ta zapowiedź, a zatem wypełnia się wszelkie Boże zbawienie. Jest to dar łaskawości, o czym świadczy użycie czasownika χαριζομαι (*charidzomai* – *obdarzyć łaską, okazać łaskę*). W nim zawiera się odwołanie do „łaskawości Boga” (χαρις του θεου – *charis tou Theou*). To co zostało nam ofiarowane przez Boga, to Jego wolny dar, wylanie Jego łaski (η χαρις

⁹⁴⁰ Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 185-186; także: A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma. Część I*, s. 150.

⁹⁴¹ Por. H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-pastoralny*, s. 385.

⁹⁴² Por. S. Stasiak, *Przebaczenie w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa według św. Pawła*, VV 18 (2010), s. 124.

– *he charis*), która od tamtej chwili skutecznie się rozprzestrzenia i będzie się rozprzestrzeniać w przyszłości (por. Rz 3,24; 5,2.15.17. 20-21)⁹⁴³. Boża łaska została ofiarowana wierzącym w Jego darach, które Paweł nazywa τα χαρισθεντα - *ta charisthenta*: „otóż myśmy nie otrzymaliśmy ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, abyśmy poznali udzielone nam dary przez Boga (τα υπο του θεου χαρισθεντα ημιν – *ta hypo tou Theou charisthenta hemin*) – 1Kor 2,12. Użyty przez Pawła imiesłów χαρισθεντα, pochodzi od tego samego rdzenia co χαρις (łaska) i w jego listach określa wszystkie dary, jakich Bóg udziela człowiekowi przez Chrystusa⁹⁴⁴.

Łaskawy dar wiary, a przez nią możliwy udział w innych darach, otrzymujemy w sakramencie chrztu: „zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystusa powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6,4). Poprzez ten sakrament wierzący ma udział w śmierci Jezusa – odkupieńczej i zbawczej, a przez to otrzymuje nowego życie (jako dar Nowego Przymierza)⁹⁴⁵. Łaska niesie ze sobą także przywileje i zadania dla chrześcijan: „wam bowiem z łaski dane jest (εχαρισθη – *echariste*) to dla Chrystusa: nie tylko w Niego wierzyć, ale i dla Niego cierpieć” (Flp 1,29). A więc najpierw dar wiary, a dopiero później możliwość cierpienia dla Chrystusa. Wiara bowiem dla Pawła ma znaczenie egzystencjalne, a nie teoretyczne. Najpierw trzeba uwierzyć, by potem dla Chrystusa cierpieć, inaczej samo cierpienie dla Chrystusa bez wiary, nie miałoby żadnego sensu. Ponadto oba te dary przynoszą sprawie Chrystusa (Ewangelii) i wierzącym korzyść⁹⁴⁶.

Podsumowując niniejszy paragraf trzeba zauważyć, iż Nowe Przymierze według Pawła Apostoła jest doskonałym wypełnieniem starotestamentalnych obietnic. Obietnice te były przejawem zbawczej woli wobec Abrahama i jego potomstwa, a w sposób szczególny wobec Izraela na mocy przymierza synajskiego. Stąd Prawo miało pomóc ludzkiemu kontrahentowi wytrwanie w tej wyjątkowej więzi z Bogiem. Ale jak dowodzi Pismo, nie okazało się ono skuteczne, wręcz przeciwnie, pogłębiało rozdarcie tej

⁹⁴³ Por. H. Schlier, *La lettera ai Romani. Testo greco e traduzione. Commento*, Brescia 1982, s. 455-456; także: S. Stasiak, *Przebaczenie*, s. 125-126.

⁹⁴⁴ Por. S. Stasiak, *Przebaczenie*, s. 126-127. Od tego samego rdzenia: χαρις pochodzi χαρισθεντα (dary łaski) jaki i termin χαρισματα (*charismata* – charyzmaty) lub zwrot: χαρισμα του θεου (*charyzma tou theou*).

⁹⁴⁵ Por. P. Kasiłowski, *Życie chrześcijanina (Ga 2,16.19-20)*, StBob 1 (2001), 1, s. 108-112.

⁹⁴⁶ Por. J. Gnilka, *Lettera ai Filippesi (Commenti Spirituali del Nuovo Testamento)*, Roma 1970, s. 34; także: S. Stasiak, *Przebaczenie*, s. 129.

wspólnoty. Stąd konieczność Bożej interwencji (Ga 4,4), by zmienić tę sytuację i utworzyć nową, wewnętrzną relację pomiędzy Bogiem a tymi, co uwierzą w Chrystusa.

Nowe Przymierze dla Pawła jest kresem dawnej ekonomii zbawienia. Stare Przymierze nie zostaje jednak odwołane i odrzucone, wręcz przeciwnie, wchodzi ono w zakres ekonomii obietnicy danej przez Boga darmo. Na mocy tego Nowego Przymierza zawartego już nie z jednostką lub jednym narodem, ale z całą ludzkością poprzez śmierć Chrystusa, zostają zgładzone grzechy (Rz 11,27). Mogła więc zaistnieć nowa wspólnota Boga z człowiekiem, gdyż w Nowym Przymierzu została zlikwidowana przeszkoda, do tej pory niemożliwa do usunięcia. Toteż nowa wspólnota jest o wiele głębsza i opiera się na Bożym synostwie. Bóg bowiem zamieszkuje między ludźmi (2 Kor 6,16) przemieniając ludzkie serca, które odtąd mają służyć samemu Duchowi Bożemu za mieszkanie (Rz 5,5; 8,4-16). Nie jest to więc Przymierze „litery”, która zniewala i zabija, lecz Przymierze Ducha (2Kor 3,6), gwarantujące ludziom wolność dzieci Bożych (Ga 4,24). Uczestnikami Nowego Przymierza są zarówno Żydzi jak i poganie, bo krew Jezusa (na wzór krwi przymierzy starotestamentalnych) przywróciła jedność całej ludzkości (Ef 2,12). Apostoł nie odrzuca „zarządzeń” wydanych na Synaju, gdyż pochodzą od Boga (Rz 9,4), równocześnie jednak ukazuje wyższość dyspozycji przekazanych w Chrystusie (Ga 4,24n; 2Kor 3,6nn)⁹⁴⁷. Ocena więc Starego Przymierza jest efektem takiego ujęcia Nowego Przymierza, a zarazem przekonania, iż stara ekonomia już się skończyła, i choć miała swoje walory to jednak jej kres jest oczywisty – a w wymiarze obietnicy więzi z Bogiem jest częścią nowej rzeczywistości zbawczej. Według Pawła wszystkie zbawcze instytucje Starego Testamentu (omówione w rozdziale pierwszym, szczególnie Prawo) miały do spełnienia określone funkcje, ale ich rola skończyła się wraz z przyjściem Jezusa Chrystusa, który poprzez zbawcze dzieło (odkupienie czyli odpuszczenie grzechów, by pojednać ludzkość z Bogiem) zapoczątkował czas Nowego Przymierza, czas obrzezania duchowego (Rz 2, 29) i wypełniania się obietnic danych Ojcom⁹⁴⁸. Wyższość Nowego Przymierza przejawia

⁹⁴⁷ Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 185; zob. W.C. van Unnil, *La conception paulinienne de la nouvelle Alliance* (Litterature et theologie pauliniennes), Louvain 1960, s. 109-126; także: U. Luz, *Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebraerbrief*, EvTh 27 (1967), s. 318-336; także: W.G. Most, *A Biblical Theology of Redemption in a Covenant Framework*, CBQ 29 (1967), s. 1-29; także: A. Sisti, *Le due alleanze*, BiOr, 13 (1969), s. 25-32; także: J. Stępień, *Przywileje ludu Bożego w świetle Rzym 9,4*, CT 37 (1967), s. 55-65, także: tenże, *Rola Żydów w historii zbawienia według Rzym 9-11*, STV 4 (1966), s. 197-232.

⁹⁴⁸ Por. E.J. Jezierska, *Chrystologia*, s. 88, także: K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 186.

się także w jego trwałości. Nie chodzi wyłącznie o to, że „stare” przestało istnieć, lecz o skutki i owoce, jakie przyniosło „posługiwanie Ducha”. Dobra duchowe Nowego Przymierza mają bowiem trwały charakter i cieszą się chwałą, zaś poprzednie dobra były jedynie przemijające (2Kor 3,11)⁹⁴⁹.

* * *

Dokonując podsumowania drugiego rozdziału, który prezentuje biblijną ocenę Starego Przymierza stwierdzić należy, iż samo Przymierze jako zbawczy akt Boga wobec ludzkiego partnera podlega ocenie. Chociażby dlatego, że od strony ludu Przymierza jawi się ono jako nieskuteczne, lub przynajmniej trudne do zachowania. Bóg bezsprzecznie obdarowuje swoimi darami naród wybrany, jednak mimo tych darów nie jest on w stanie dochować wierności Bogu. Nie dziwi więc fakt, iż prorocy i autorzy ksiąg Nowego Testamentu dokonują oceny Przymierza, które zdaje się nie spełnia właściwego sobie celu – więź pomiędzy Bogiem a Izraelem jest nieustannie zrywana. Oceny te są bardzo różne i tę różnorodność starano się w tym rozdziale pokazać. Istotne są także przyczyny tych różnych ocen, co zostało zaprezentowane w tej części pracy.

Pierwszy paragraf drugiego rozdziału niniejszej pracy omówił zagadnienie relacji proroków do Przymierza, zawartego między Bogiem a Izraelem. Okazuje się bowiem, że już prorocy podjęli refleksję nad znaczeniem Przymierza. Ta refleksja przybiera postać oceny Przymierza, gdyż prorocy coraz jaśniej widzą potrzebę jego odnowy, bądź zupełnego zastąpienia starego układu nową, lepszą i skuteczniejszą więzią.

Uroczyste i zwyczajne odnawianie Przymierza nie odnosiło zamierzonego skutku. Izrael wciąż odstępował od Jahwe. Stary Testament wiele razy więc bardzo wyraźnie stwierdza, że Izrael nie wywiązywał się z zobowiązań, które zaciągnął wchodząc w Przymierze z Bogiem. Te odstępstwa stają się przyczyną upadku ludu izraelskiego, a także państwa jako takiego. Pogłębiające się nierówności społeczne i zbyt formalne traktowany kult świątynny wymusił na prorokach konieczność przedstawienia Bożego Przymierza w innym świetle. Skoro nie skutkowało upominanie Izraela, trzeba było ukazać Przymierze jako serdeczną więź z Bogiem, a nie jako czysty układ z Nim. Dlatego prorocy ukazywali Przymierze w analogiach nawiązujących do serdecznych relacji, by odrzucić jego zbyt jurydyczne pojmowanie. Jednak Przymierze to wciąż było osłabiane przez Izrael, prorocy wskazywali wobec tego właściwe drogi powrotu do Boga.

⁹⁴⁹ Por. A. Jasiński, *Apostolska służba Ewangelii*, s. 241.

Zachęcali do „szukania Jahwe”, by kroczyć Jego drogami. Wzywali do prawdziwego nawrócenia, obejmującego nie tylko zewnętrzne postawy, ale przede wszystkim wnętrze człowieka. Wszystko jednak na darmo. Krytyka poszczególnych elementów Przymierza, a właściwie postawy Izraela, kończy się ogłoszeniem ostatecznego zerwania Przymierza, ale i koniecznością zawarcia Nowego. Poszczególni prorocy ten nowy układ wyobrażali sobie na różne sposoby. Jedni zapowiadali Bożą interwencję jako odnowienie przymierza synajskiego – ponowne zaślubiny z Izraelem, odnowienie dynastii Dawidowej lub pakt z „Resztą” Izraela, czyli pozostałą częścią ludu, która okazała się wierna Bogu. Inni natomiast zapowiadali zupełnie nowy pakt, który zostanie zawarty z odnowionym partnerem, który już nie będzie łamał wspólnych ustaleń. Ten nowy układ obejmować będzie według Jeremiasza i Ezechiela zupełnie nowe, bo wewnętrzne podejście do Prawa. Zostanie ono wypisane na sercu człowieka, lub wręcz serce kamienne zostanie wymienione na bardziej czułe i zdolne dochować wierności. To Nowe Przymierze wytworzy nową relację, gdyż dokona się skuteczne przebaczenie grzechów, a to one uniemożliwiały prawdziwą więź z Bogiem. Nie trzeba będzie ponownie „szukać Jahwe”, bo wszyscy będą dogłębnie znać Pana. Tak przedstawione istotne cechy Nowego Przymierza będą w pełni zrealizowane dzięki Bożej interwencji w czasach mesjańskich.

Nowy Testament korzysta z teologicznej refleksji proroków, gdyż opis rzeczowości Przymierza Chrystusowego odwołuje się do ich zapowiedzi Nowego Przymierza.

W drugim paragrafie zapoznaliśmy się ze stanowiskiem św. Łukasza Ewangelisty. W swoim dwutomowym dziele ukazuje on Przymierze jako przejaw nieodwołalnej zbawczej woli Boga. Łukasz ocenia Stare Przymierze niejako przy okazji prezentowania czym jest Nowe, jako dopełnienie zapowiedzi starotestamentalnych. Dla niego Nowe Przymierze jest na linii ciągłości Bożych obietnic, które dopiero w Chrystusie znajdują swoją realizację. Nie znajdziemy u Łukasza negatywnej oceny Starego Przymierza, bo jak może być złe lub niewystarczające coś, co Bóg przyobiecał Abrahamowi i Izraelowi, jako jego potomstwu. Co prawda Stare Przymierze jest tylko zapowiedzią, jednak na tym etapie historii zbawienia nie może być ono wadliwe. Jest przecież wciąż okazaniem zbawienia ludzkiemu kontrahentowi tego wyjątkowego układu.

Geneza pozytywnej oceny Przymierza bierze się z Łukaszowej koncepcji historii zbawienia. W centrum tej historii jest Jezus Chrystus, w którym wypełniają wszystkie Boże obietnice, ale też sam zawiera Nowe Przymierze we Krwi swojej. Nowe Przymierze nie tylko jest realizacją wspomnianych obietnic, ale także początkiem nowego ludu

Bożego. Do tego ludu nie wchodzi się już jedynie na mocy pochodzenia etnicznego jak wcześniej (znak obrzezania włączał do ludu izraelskiego jako partnera Przymierza), lecz wiara w Jezusa staje się kryterium przynależności do Kościoła. Dlatego nowy lud Boży obejmuje i Żydów i pogan, którzy poprzez wiarę przyjmują zbawczą ofertę Jezusa. Uniwersalizm zbawczy Nowego Przymierza widoczny jest już w nauczaniu Jezusa, a w sposób szczególny w misyjnej działalności Apostołów.

Natomiast trzeci paragraf ukazał nam odmienną ocenę Starego Przymierza, którą możemy znaleźć w listach Apostoła Narodów. Jak mogliśmy się przekonać na podstawie krótkiej analizy niektórych tekstów św. Pawła, jego ocena Starego Przymierza jest wyrazem ambiwalentnego podejścia do samej instytucji Przymierza. Otóż dla Pawła Przymierze jest źródłem zbawienia, gdyż poprzez relację, która z Przymierza wynika, Bóg pragnie ludzkiego kontrahenta obdarować swoimi darami. Jest to zgodne z biblijną ideą, a zarazem prorocką teologią Przymierza. Paweł ma jednak świadomość, że to co dokonało się na skutek ofiary Jezusa jest o wiele doskonalsze, niż doświadczał tego Izrael. Stare Przymierze w konfrontacji z Nowym okazuje się nieskuteczne i zwodnicze, jest to „przymierze litery, która zabija”, choć miała dać poczucie pewności zbawienia. Ożywia dopiero „przymierze Ducha”, który wewnętrznie tak przemienia człowieka, iż staje się on autentycznym dzieckiem Bożym. W Przymierzu tym zostaje skutecznie odpuszczony grzech, a skoro nie ma już bariery nie do pokonania przez człowieka, to nic tej nowej relacji nie może już popsuć.

Genezy Pawłowej oceny Starego Przymierza szukać należy w próbie przeciwstawienia się Apostoła Narodów powrotowi do judaizmu. Tendencje te były naturalnym oporem judeochrześcijan przed włączaniem pogan do wspólnoty Kościoła. Mieli oni bowiem przekonanie nieodwołalności Bożych obietnic i zobowiązań wobec narodu izraelskiego, który na mocy Przymierza stał się szczególną własnością Jahwe. Skoro tak, to trudno sobie wyobrazić, by poganie mogli wejść do nowego ludu Bożego i otrzymać udział w dziecięctwie Bożym nie przechodząc przez judaizm. Przecież do tej pory tylko przez obrzezanie stawało się dziedzicami Bożych obietnic, ono było znakiem Bożego wybraństwa. Paweł jednak skutecznie przekonuje, iż ani obrzezanie, ani inne przepisy Prawa nie mają w sobie mocy usprawiedliwienia. Bo to nie krew zwierząt ofiarnych, ale krew Jezusa zmywa skutecznie grzechy i odtwarza więź z Bogiem w sposób tak doskonały, iż każdy może stać się dzieckiem Bożym. Nadmienić jednak należy, iż Paweł przedstawiając argumenty za niedoskonałością Starego Przymierza i nieskutecznością starotestamentalnego Prawa w usprawiedliwieniu człowieka,

stoi jednak na stanowisku, iż Prawo to na pewnym etapie historii, czyli do „ukazania się Syna Bożego”, miało charakter pedagogiczny, a więc mimo iż jest niewystarczające, to jednak skutecznie przygotowało naród wybrany na Nowe, lepsze Przymierze. Ponadto Prawo o charakterze tylko przejściowym nigdy według Pawła nie zostało odwołane, a zatem jako wciąż aktualne nadal jest wyrazem zbawczej woli samego Boga. Bóg bowiem chciał i nadal chce obdarowywać swoim zbawieniem. Jednak przez ekspiacyjną śmierć i zmartwychwstanie Jezusa zbawienie to nabiera charakteru powszechnego, jest skutecznym wyzwoleniem spod władzy grzechu i śmierci. Grzech, który uniemożliwiał prawdziwą wspólnotę z Bogiem, teraz stracił swoją moc, a człowiek stał się prawdziwym dzieckiem Bożym. Godność dzieciństwa lub synostwa Bożego to nowy rodzaj relacji wynikającej z Nowego Przymierza. Na mocy tej relacji człowiek żyje w Chrystusie. Kościół, jako społeczność wierzących, został nabyty krwią Chrystusa, dlatego też więź jaka z tego wynika jest jeszcze ściślejsza. Człowiek jako kontrahent Nowego Przymierza ma odznaczać się wiarą na wzór Abrahama, bo tylko Boża łaska zbawia, a nie uczynki, które są wypełnieniem przepisów Prawa. Według Pawła Stare Przymierze w pełni i w sposób doskonały realizuje się dopiero w Nowym, nieco inaczej niż prezentuje to jego towarzysz i uczeń św. Łukasz.

Biblijna ocena Starego Przymierza przybierze najostrzejszą formę w Liście do Hebrajczyków, co zostanie zaprezentowane w trzecim, ostatnim rozdziale niniejszej pracy.

ROZDZIAŁ TRZECI

KRYTYKA STAREGO PRZYMIERZA W LIŚCIE DO HEBRAJCZYKÓW

Ocena Starego Przymierza podjęta przez autorów Nowego Testamentu przybiera najostrzejszą formę w Liście do Hebrajczyków. Autor tego nowotestamentalnego Listu, jako uczeń św. Pawła, przejmuje krytyczne spojrzenie na Stare Przymierze i w jeszcze ostrzejszej formie ukaże antytezy zachodzące między obu Przymierzami. Już teraz warto zaznaczyć, iż zagadnienie autorstwa oraz określenie gatunku literackiego Listu do Hebrajczyków będzie przedmiotem rozważań w trzeciej części niniejszego rozdziału. Natomiast w oparciu o powszechnie używany tytuł interesującej nas książki, będę ją nazywał „Listem”, choć sama jej treść wskazuje, iż jest ona starożytną homilią. Według Autora Listu po niedoskonałym typie, jakim jest Stare Przymierze, następuje doskonały antytyp, czyli Nowe Przymierze, którego sprawcą jest Jezus Chrystus, „Poręczyciel lepszego przymierza” (Hbr 7,22)⁹⁵⁰.

Częstotliwość występowania terminu διαθήκη w Liście do Hebrajczyków wskazuje na fakt, iż temat Przymierza jest niezwykle istotny dla teologii tego pisma. Występuje ten termin aż 17 razy (Hbr 7,22; 8,6.8.9^{x2}.10; 9,4^{x2}.15^{x2}.16.17.20; 10,16.29; 12,24; 13,20), na 33 w całym Nowym Testamencie (pozostałe miejsca: Mt 26,28; Mk 14,24; Łk 1,72; 22,20; dz 3,25; 7,8; Rz 9,4; 11,27; 1Kor 11,25; 2Kor 3,6.14; Ga 3,15.17; 4,24; Ef 2,12; Ap 11,19). W zestawieniu z innymi księgami Nowego Testamentu wyraźnie widać, iż temat Przymierza jest kluczowy dla Listu do Hebrajczyków, a nawet jest cechą wyróżniającą tę księgę, gdyż żadna inna nie porusza

⁹⁵⁰ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 84.

tak dogłębnie tego tematu. Ale jak zaznaczono w poprzednim paragrafie, nikt nie pojawia się terminu *διαθηκη* w innych księgach Nowego Testamentu nie upoważnia do twierdzenia, iż temat ten nie interesuje tychże autorów, przeciwnie – opisują oni rzeczywistość Nowego Przymierza, choć niekoniecznie posługując się słowem *διαθηκη*. Dopiero List do Hebrajczyków temat ten podejmie w sposób systematyczny⁹⁵¹.

Centralną, najważniejszą część Listu (Hbr 8,1 – 9,28) można podzielić na dwie części: pierwsza część jest oceną Pierwszego Przymierza, a właściwie kultu Starego Testamentu, natomiast druga część antytetycznie wykazuje wyższość Nowego Przymierza nad Starym⁹⁵².

Ostatni zatem rozdział niniejszej pracy to prezentacja ostrej krytyki Starego Przymierza, którą przedstawia List do Hebrajczyków oraz opis rzeczywistości Nowego Przymierza, a przede wszystkim próba wskazania genezy takiej negatywnej oceny.

W pierwszej części (podrozdziale) przyjrzymy się tej wyjątkowej ocenie Starego Przymierza, a dokładniej – wykazanej przez Autora Listu do Hebrajczyków niedoskonałości starotestamentalnego związku Boga z Izraelem (pierwszy paragraf) oraz stwierdzeniu definitywnego końca tegoż związku (drugi paragraf). Owa niedoskonałość Starego Przymierza jest według Autora Listu przede wszystkim rozumiana jako nieskuteczność instytucji starotestamentalnych, które miały zapewnić trwałą więź

⁹⁵¹ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 144.

⁹⁵² Struktura listu oparta na propozycji A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris 1963, s. 59; także: tenże, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Torino 1985, s. 139; także: tenże, *La Nuova Alleanza nel Nuovo Testamento*, Roma 1988, s. 90-92, także: G. Berenyi, *La portee de dia touto en He 9,15*, Bib 69 (1988), s. 111; także: H. Witczyk, *Nowa ofiara podstawą Nowego Przymierza (Hbr 8–9)*, VV 4 (2003), s. 179; także: R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 145-146. Autor zwracając uwagę na budowę koncentryczną tej części Listu przedstawia następującą tabelę:

I Stare Przymierze	A) Poziom dawnego kultu	8,3-6
	B) Zakwestionowanie Starego Przymierza	8,7-13
	C) Opis kultu starotestamentalnego	9,1-10
II. Nowe Przymierze	C`) Opis kultu Chrystusowego	9,11-14
	B`) Ustanowienie Przymierza	9,15-23
	A`) Poziom finalny kultu	9,24-28

z Bogiem, a tego nie czyniły. Natomiast nieskuteczność Starego Przymierza stała się pretekstem do stwierdzenia konieczności zawarcia Nowego Przymierza.

Drugi podrozdział to prezentacja wizji Nowego Przymierza, jaka zawarta jest w Liście do Hebrajczyków. Najpierw zostanie ukazana skuteczność i doskonałość Nowego Przymierza (paragraf pierwszy). Przejawiać się one będą w doskonałej ofierze Chrystusa i Jego pośrednictwie. Drugi paragraf będzie omówieniem istotnych cech Przymierza Chrystusowego w nawiązaniu do przepowiedni proroka Jeremiasza (Jr 31,31-34).

Natomiast w trzeciej części niniejszego rozdziału zostanie zaprezentowana geneza tak ostrej krytyki Starego Przymierza. W tym celu konieczne będzie choćby hipotetyczne wskazanie autora i adresatów, a zarazem uchwycenie powodu napisania listu, tj. troskę Autora Listu do Hebrajczyków o wytrwanie w wierze adresatów i przeciwstawienie się powrotowi do judaizmu. Ciekawym spojrzeniem na powód krytycznego spojrzenia na Stare Przymierze będzie utożsamienie Autora Listu z Łukaszem, którego oceny Starego Przymierza poznaliśmy już w poprzednim rozdziale. By wykazać bezsens i niebezpieczeństwo powrotu do Starego Przymierza Autor wyraża przekonanie o nowości i wyższości Nowego Przymierza nad Starym. To w nim zostaną przezwyciężone wszelkie braki i niedoskonałości Starego Przymierza. Rozważania te zostaną spuentowane specyficznym rozumieniem więzi między Bogiem a człowiekiem przez Autora Listu.

1. Ocena Starego Przymierza w Hbr

W poprzednim rozdziale niniejszej pracy omówione zostały nowotestamentalne teksty odnoszące się do Nowego Przymierza i ukazana ocena Starego Przymierza w dziele św. Łukasza i listach św. Pawła. Teksty te albo zawierały ocenę Starego Przymierza, albo stwierdzały zawarcie Nowego. Niemniej ograniczały się one do stwierdzenia, iż Stare Przymierze zostało zniesione, nie podawały natomiast powodów tego faktu. Powody te ukaże dopiero List do Hebrajczyków. List ten porusza wiele tematów teologicznych, ale jego głównym celem jest wykazanie, że Nowe Przymierze przewyższa dawne, stare. To, co w Starym Przymierzu było cząstkowe i niedoskonałe, w Nowym stało się doskonałe. Myśl ta przenika cały List do Hebrajczyków, a ujawnia się ona nie tylko w sposobie argumentacji, lecz także w zewnętrznej ekspozycji.

List do Hebrajczyków w swojej centralnej sekcji, tj. w rozdziałach 8–9, podejmuje temat Nowego Przymierza i zestawia go z przymierzem synajskim, który konsekwentnie nazywać będzie Pierwszym lub Starym⁹⁵³.

Pierwszy paragraf (A) niniejszego podrozdziału ukazuje specyficzną ocenę Starego Przymierza. Autor Listu do Hebrajczyków jest bowiem przekonany, iż Pierwsze Przymierze jest jedynie tymczasowe, jest zapowiedzią prawdziwej relacji z Bogiem, relacji, która faktycznie zbawia człowieka. Jeśli przymierze synajskie jest tylko zapowiedzią, to nie może być ono ani skuteczne, ani doskonałe, stąd nie ma ono waloru zbawczego.

W drugim paragrafie (B) zapoznamy się ze stanowiskiem Autora Listu, który szczególnie cytując i komentując proroctwo Jeremiasza będzie dowodził, iż Stare Przymierze się skończyło i ustąpiło miejsca Nowemu, lepszemu.

⁹⁵³ Por. H. Witczyk, *Nowa ofiara podstawą Nowego Przymierza*, s.177.

A. Niewystarczalność instytucji Starego Przymierza

Przymierze jako łaskawe odniesienie Boga do Izraela miało zapewnić ludowi zbawcze dary, a skuteczność Przymierza uzależniona było od trwania w nim. Jednak trwanie w Przymierzu nie było łatwe dla Izraelitów. Wciąż trzeba było podejmować wysiłki, by Przymierze to uaktualniać i miały w tym pomóc różne instytucje, szerzej omówione w pierwszym rozdziale niniejszej dysertacji. Niewystarczalność owych instytucji zauważali już prorocy, którzy próbowali więc łączyć Jahwe ze swym ludem ukazywać w bardziej serdecznych relacjach niż jedynie poprzez zobowiązania, które wynikały z przymierza synajskiego.

Podobną refleksję zauważamy w Liście do Hebrajczyków. Dla Autora Listu niemożność dotrzymania przymierza synajskiego jest oczywista, stąd rodzi się konieczność zastąpienia nieskutecznego paktu czymś nowym i lepszym. Zestawienie dwóch Przymierzy – Starego i Nowego – ma służyć uwydatnieniu nowości Przymierza Chrystusowego, ale też ma wskazać, że Pierwsze Przymierze jest niedoskonałe i nieskuteczne.

Taka ocena Starego Przymierza jest mocną krytyką przymierza synajskiego, które nigdy nie przynosiło właściwych skutków. W tym celu Autor Listu do Hebrajczyków mówi o kulcie starotestamentalnym, choć w sposób bardzo zwięzły. Opisuując instytucje kultyczne Starego Testamentu jasno pokazuje, że były to przepisy odnoszące się do ciała, do strony zewnętrznej człowieka, mają one wartość przemijającą, choć niewątpliwie służyły Izraelowi przez kilkanaście wieków (por. Hbr 9,10)⁹⁵⁴.

Chcąc wykazać niewystarczalność instytucji Starego Przymierza Autor Listu do Hebrajczyków przytacza argumenty za niedoskonałością trzech rzeczywistości: ofiar starotestamentalnych, Przybytku i liturgii Dnia Pojednania, jako tej, która poprzez oczyszczenie ludu z grzechów miała przywracać więź Izraela z Bogiem. Tak też zostanie ta problematyka ukazana w niniejszym paragrafie.

a. Nieskuteczność starotestamentalnego kultu

Stary Testament jednoznacznie utożsamia dary zbawcze z Przymierzem. Tylko łączność Izraela z Bogiem gwarantuje mu (Izraelowi) pomyślność i Bożą opiekę. Jednak Izrael miał trudności z wytrwaniem w Przymierzu, potrzebował więc pomocy,

⁹⁵⁴ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 57.

by tę wspólnotę z Bogiem utrzymać. W pierwszym rozdziale niniejszej pracy zostały omówione instytucje Starego Przymierza, które miały wciąż podtrzymywać szczególną więź pomiędzy narodem wybranym a Bogiem. Wśród nich naczelne miejsce miał kult świątynny. Przestrzeganie Prawa, a szczególnie skrupulatne wypełnianie przepisów kultycznych było dowodem, iż Izrael pamięta o Jahwe i jego Przymierzu, trwa w nim i opiera się kultom zewnętrznym.

Autor Listu do Hebrajczyków prezentując wyjątkowość i nowość Przymierza Chrystusowego ukaże go na tle Pierwszego Przymierza i jego instytucji, które dla Izraela okazały się bezskuteczne i niewystarczające. Są one dla Autora Listu jedynie zapowiedzią, cieniem tego co miało nadejść, a co dokonało się dzięki misji Jezusa. Oceniając Stare Przymierze wskazuje na niezaprzeczalny związek między liturgią a Przymierzem (por. Hbr 8,6)⁹⁵⁵. List do Hebrajczyków w rozdziale 8 przedstawia Chrystusa Zmartwychwstałego jako Arcykapłana Nowego Przymierza, który spełnia swą posługę w niebieskim Przybytku, wzniesionym przez samego Boga (Hbr 8,2b). Jezus został określony terminem *leitourgos* (*leitourgos* – *śługa, pracownik* ⁹⁵⁶– Hbr 8,2). W grece pozabiblijnej termin ten wskazuje na osobę, która pełni jakąś posługę, często publiczną. Natomiast w tekstach biblijnych może oznaczać kogoś, kto posługuje w Świątyni (Ezd 7,24; Ne 10,40; Syr 7,30)⁹⁵⁷. Przybytek, w którym posługuje Jezus jest wieczny (por Wj 25,9.40), podobnie jak arcykapłańska służba Jezusa, który jest Kapłanem na wieki (por Ps 110,4). Na tym wymownym tle liturgii sprawowanej przez Jezusa w niebie Autor Listu analizuje kult starego Przymierza i uzasadnia jego ustanie i zastąpienie go Przymierzem Nowym⁹⁵⁸.

Religia starotestamentalna, a przede wszystkim trwanie Izraela w Przymierzu z Bogiem, opierała się na bardzo rozbudowanym systemie ofiarniczym. Wielorakość ofiar, które składane były przy różnych okazjach i w różnych okolicznościach, miała objąć całe życie narodu i poszczególnego Izraelity. Ofiary te miały skutecznie umocnić i jeszcze bardziej scalić więź między Bogiem a Izraelem, bo oczyszczały z grzechów, co poświadcza cały Stary Testament. Sens starotestamentalnych ofiar za grzechy opierał się na przekonaniu, iż grzech, jako zniszczenie wspólnoty z Jahwe domaga się kary, tj. śmierci grzesznika. Musi zostać przelana krew. Stąd konieczność ofiary ekspiacyjnej,

⁹⁵⁵ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 57.

⁹⁵⁶ Popowski, s. 192.

⁹⁵⁷ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 369-370.

⁹⁵⁸ Por. H. Witczyk, *Nowa ofiara podstawą Nowego Przymierza*, s. 181.

zamiast krwi grzesznika przelewano krew zwierząt, jako żertwy ofiarnej. Daje to możliwość poprawy grzesznikowi, a zarazem dokonywało się zadośćuczynienie, gdyż kara została wymierzona, skoro przelano krew. Dla Izraelitów krew była siedliskiem życia, co potwierdzają teksty starotestamentalne („bo życie ciała jest we krwi” – Kpł 17,11a; „bo życie wszelkiego ciała jest we krwi jego [...], bo życie wszelkiego ciała jest w jego krwi – Kpł 17,14), a sam Bóg przewidział, by krew zwierząt była przebłaganiem za życie grzesznika („a Ja dopuściłem ją dla was [tylko] na ołtarzu, aby dokonywała przebłagania za wasze życie, ponieważ krew jest przebłaganiem za życie” – Kpł 17,11b)⁹⁵⁹. Tak więc nie tylko samo wylanie krwi zwierząt jako oddanie życia za grzech, ale oddanie życia w zamian za życie grzesznika – to istota ofiary zastępczej („przyniesie jako ofiarę zadośćuczynienia dla Pana za swój grzech – samicę spośród drobnego bydła, owce lub kozę, na ofiarę przebłagalną. A kapłan dokona przebłagania za jego grzech” – Kpł 5,6; „jeżeli grzesznik jest ubogi i nie może jako zadośćuczynienia za grzech złożyć w ofierze zwierzęcia, wówczas ofiarą przebłagalną będą dwa młode gołębie lub synogarlice: w ten sposób kapłan dokona przebłagania za grzech [...] a będzie mu odpuszczony” – Kpł 5,7-10). Podobnie w Dzień Przebłagania ofiary krwawe ze zwierząt miały przebłagać Pana za grzech arcykapłana i jego domu oraz grzechy całego zgromadzenia Izraela. W ten uroczysty sposób przelana krew miała oczyścić lud z jego grzechów („w ten sposób oczyści go od nieczystości i poświęci go” – Kpł 16,19).

Według Autora Listu do Hebrajczyków obrzędy zewnętrzne, czyli ofiary za grzechy przewidziane przez Prawo Mojżeszowe, nie mogą dotyczyć głębi, nie oczyszczają sumienia. W 9,9-10 zaznacza, iż są to przepisy dotyczące jedynie ciała i to tylko na czas przejściowy: „a składa się zgodnie z nim dary i ofiary nie mogące udoskonalić w sumieniu tego, który spełnia służbę Bożą (*κατα συνειδησιν τελειωσαι τον λατρευοντα* – *kata sineidesis teleiosai ton latreuonta*)”. A zatem Autor nie ogranicza się do stwierdzenia, iż starotestamentalny kult jest nieskuteczny, tj. nie daje dostępu do Boga, lecz wskazuje na przyczynę tej niedoskonałości. Jest nią niezdolność dokonania przemiany w człowieku. Zdaniem Autora Listu kult nie ma bowiem zmienić Boga, w sensie uproszenia poprzez ofiary przebłagalne złagodzenia Jego gniewu, lecz mają zmienić tych, którzy uczestniczą w kulcie, poprzez udoskonalenie w sumieniu⁹⁶⁰. W Starym Przymierzu przepisy kultowe dotyczą jedynie ciała, „nałożone są do czasu

⁹⁵⁹ Skoro krew jest siedliskiem życia, nie wolno jej spożywać. Złamanie tego zakazu skutkowało wykluczeniem z ludu Bożego, por. Kpł 17,10-14.

⁹⁶⁰ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 390-391.

naprawy, jedynie w sprawie pokarmów, napojów i różnych obmyć”. Tak więc ofiary starotestamentalne mają swoją wartość jedynie częściową – nie osiągają celu zamierzonego i przewidzianego przez Prawo, co więcej, mają tę wartość jedynie tymczasowo, do czasu prawdziwie skutecznej doskonałej ofiary Jezusa. Wprowadzona przez Autora Listu fraza των λατρευοντα λατρεία (*latreia* – *służba Boga*⁹⁶¹, od czasownika λατρευω – *latreuo* – *sprawować kult, być sługą*⁹⁶²), choć wprost określa jedynie arcykapłana, dokonującego obrzędów Dnia Pojednania, to może także odnosić się do całej wspólnoty liturgicznej Starego Przymierza, gdyż ofiary składane były także na oczyszczenie ludu. Warto tu wspomnieć, że o ile rzeczownik λειτουργία (*leituorgia* – *służba publiczna, służba kapłańska*⁹⁶³) i czasownik λειτουργεω (*leituorgew* – *pełnić publiczną służbę, pełnić służbę Bożą, pełnić służbę religijną*⁹⁶⁴) wskazują na samo sprawowanie ceremonii, to termin λατρεία jest technicznym terminem na określenie służby Bożej w wymiarze kultu ofiarniczego⁹⁶⁵. Autor Listu w omawianym wersecie używa także słowa συνειδησις (*syneidesis* – *sumienie*⁹⁶⁶). W Septuagincie występuje ono rzadko, a w Nowym Testamencie szczególnie posługuje się nim Paweł Apostoł i właśnie Autor Listu do Hebrajczyków. Paweł używa tego terminu bardzo szeroko – raz na określenie poznania zgodnie z myślą hellenistyczną, innym razem na określenie woli, według poglądów semickich. Choć zazwyczaj tłumaczy się termin συνειδησις jako „sumienie”, to nie chodzi tu jednak o osąd moralny człowieka, gdyż w rozumieniu Biblii jest ono stanem duchowym, który może być dobry albo zły. Dlatego według Autora Listu do Hebrajczyków obmycia rytualne i inne czynności nie miały żadnego wpływu na συνειδησις uczestników liturgii starotestamentalnej, więc nie dotyczyły wnętrza, czyli nie przyczyniały się do poprawy człowieka. Tę funkcję spełniało serce (καρδια – *kardia*, także *wnętrze*⁹⁶⁷), dlatego prorocy Jeremiasz i Ezechiel mówiąc o Nowym Przymierzu wskazywali na przemianę serca⁹⁶⁸. Celem kultu miało być udoskonalenie człowieka, by ten trwał w Przymierzu. Użyty w tekście czasownik τελειωω (*teleioo* – *spełniać do końca, wypełniać*⁹⁶⁹) pochodzi od przymiotnika τελειος (*teleios* – *dojrzały,*

⁹⁶¹ Popowski, s. 190.

⁹⁶² Tamże, s. 191.

⁹⁶³ Tamże, s. 192.

⁹⁶⁴ Tamże, s. 192.

⁹⁶⁵ Pro. H. Strathmann, *Latreia*, TWNT IV, s. 65-66.

⁹⁶⁶ Popowski, s. 319.

⁹⁶⁷ Tamże, s. 164.

⁹⁶⁸ Por. J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 77.

⁹⁶⁹ Popowski, s. 331.

*dorośli, uświęceni, wtajemniczeni, doskonali, w pełni rozwinięty*⁹⁷⁰), a ten od rzeczownika *τελος* (*telos* – koniec, kres, cel, wynik, skutek, rezultat⁹⁷¹), Zatem sam przymiotnik ma dwojakie znaczenie – albo „doskonały”, albo „doprowadzony do końca”. Czasownik więc *τελειωω* można tłumaczyć podwójnie: „czynić doskonałym” lub „doprowadzić coś do celu, do szczęśliwego końca”. Termin *τελεσις* (*telesis*), który oznacza doskonałość, może też wskazywać na coś wykończonego w pełni. W Liście czasownik *τελειωω* zawsze występuje w kontekście kultycznym, a oznacza „uzdolnienie kogoś do tego, by mógł stanąć przed Bogiem”, albo jako przewodniczący liturgii (por. Hbr 7,19; 10,1) albo jako jej uczestnik (por. Hbr 10,14). Oczywiście Autor Listu do Hebrajczyków stosuje tu przeczenie przez użycie partykuły przeczącej *μη* (*me*). Ofiary starotestamentalne są dla niego nieskuteczne, a zatem nie sprawiają, by mógł ktoś zbliżyć się do Boga, a przecież do tego miało prowadzić Przymierze⁹⁷². Podobną myśl możemy znaleźć w kolejnym rozdziale Listu: „Prawo bowiem, posiadając tylko cień przyszłych dóbr, a nie sam obraz rzeczy, przez te same ofiary, corocznie ciągle składane, nie może nigdy udoskonić tych, którzy się zbliżają. Czyż bowiem nie przestano by ich składać, gdyby składający je, raz na zawsze oczyszczeni, nie mieli już żadnej świadomości grzechów? Ale przez nie każdego roku odbywa się przypomnienie grzechów. Niemożliwe jest bowiem, aby krew cielców i kozłów usuwała grzechy” (Hbr 10,1-4). Powtarzalność ofiar starotestamentalnych Autor Listu podkreśla w tym tekście poprzez wyrażenie przyimkowe *κατ' ἐνιαυτον* (*kat eniauton* – corocznie) oraz wyrażenie *εἰς τὸ διηνεκές* (*eis to dienekes* – na zawsze), wskazując na niezmienną konieczność ich powtarzania. Także użyte przeczenie *οὐκ* (*ouk* – nie) w pytaniu retorycznym ma oznaczać, iż gdyby ofiary Starego Przymierza (szczególnie liturgia Dnia Przebłagania), były skuteczne, wówczas przestano by je składać. Taki wniosek jest uzasadniony, gdyż Autor Listu powtarzalności ofiar Starego Testamentu chce przeciwstawić jedyną ofiarę Jezusa. Przecież obrzędy Dnia Przebłagania powtarzano nie tylko dlatego, że są nieskuteczne, ale dlatego, iż pojawiały się nowe grzechy narodu, za które trzeba było dokonać przebłagania⁹⁷³. Autor Listu w tym tekście ponownie daje wyraz przekonaniu, iż ofiary starotestamentalne jako cień przyszłego kultu nie przynoszą skutku, bo nie mogą ani

⁹⁷⁰ Tamże, s. 331.

⁹⁷¹ Tamże, s. 332-333.

⁹⁷² Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 78-79.

⁹⁷³ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 430.

udoskonalic, ani oczyścić z grzechu. Przypominając nieskuteczność starotestamentalnego kultu w walce z grzechem uzasadnia fakt zniesienia kultu Starego Przymierza⁹⁷⁴.

Autor Hbr przytaczając Ps 40,7-9 sugeruje, jakoby Bóg sam przeczył skuteczności tychże ofiar: „Przeto przychodząc na świat mówi: Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś mi stworzył ciało; całopalenia i ofiary za grzech nie podobały się Tobie. Wtedy rzekłem: Oto idę – w zwoju księgi napisano o Mnie – abym spełniał wolę Twoją, Boże. Wyżej powiedział: ofiar, darów, całopaleń i ofiar za grzech nie chciałeś i nie podobały się Tobie, choć składa się je na podstawie Prawa” (Hbr 10,5-8). Choć pierwotna wymowa przytoczonego psalmu była zupełnie inna – starotestamentalny orant dziękuje Bogu za uratowanie z niebezpieczeństwa nie poprzez ofiary, lecz przez pełnienie woli Bożej, co współbrzmie z nauką proroków, by więc z Bogiem nie była jedynie zewnętrzną liturgią, lecz wewnętrznym przylgnięciem do Boga, pełnieniem Jego woli (por. Oz 6,6; 8,11-13) – w tym kontekście Ps 40 został zinterpretowany jako wypowiedź Syna Bożego przychodzącego na ziemię⁹⁷⁵.

Autor Listu do Hebrajczyków przeciwstawia te wszystkie ofiary jedynej ofierze Chrystusa. Kult Starego Testamentu, choć w założeniu miał być pomocą w utrzymaniu wspólnoty z Bogiem poprzez zastępcze ofiary zadośćuczynne, które powinny oczyszczać z grzechów, okazał się niewystarczający, bezskuteczny – dopiero ofiara Nowego Przymierza miała skutecznie oczyścić z grzechów i na nowo powiązać Boga z ludźmi. Dla Autora Listu kolejnym więc argumentem za bezskutecznością ofiar miałyby być ich powtarzalność – jeśli byłyby bowiem skuteczne to nie byłyby wciąż powtarzane. Autor pyta dobitnie: „Czy bowiem nie przestano by ich składać, gdyby składający je, oczyszczeni raz na zawsze, nie mieli już żadnej świadomości grzechów? (Hbr 10,2). Nieskuteczność ofiar Pierwszego Przymierza domagała się ponawiania krwawych ofiar, stąd Autor Hbr zaznacza, iż są one „corocznie ciągle składane” (Hbr 10,1), „każdego roku” (Hbr 10,3; jest to aluzja do Dnia Pojednania) „codziennie wiele razy te same składają ofiary” (Hbr 10,11). Autor Listu do Hebrajczyków podkreśla powtarzalność ofiar Starego Przymierza czasem teraźniejszym, kiedy wspomina ofiary składane w Dniu Przeżłagania (por. Hbr 10,1-3). I właśnie to ciągłe powtarzanie ofiar jest najlepszym dowodem ich nieskuteczności, a przecież były one nieodłącznym elementem liturgii

⁹⁷⁴ Por. D. Adamczyk, *Oczyszczenie ludu*, s. 46.

⁹⁷⁵ Por. A. Tronina, *Do Hebrajczyków*, s. 126-127.

Starego Przymierza⁹⁷⁶. Były nieskuteczne, gdyż nie uwalniały od grzechów. Nawet mimo powtarzalności nie miały możliwości osiągnięcia zamierzonego skutku⁹⁷⁷.

Nieskuteczność ofiar Starego Przymierza, a co za tym idzie – niedoskonałość Prawa, wymuszała konieczność ich powtarzania. Autor Hbr w 10,11 z mocą przypomina, iż starotestamentalne ofiary nigdy nie miały mocy oczyszczenia z grzechów: „Wprawdzie każdy kapłan staje codziennie do wykonywania swej służby, wiele razy te same składając ofiary, które żadną miarą nie mogą zgładzić grzechów”. Nie uwalniały one od grzechów, raczej były ich przypomnieniem, a starania kapłanów Pierwszego Przymierza nie osiągały swego celu (por. Hbr 10,1-3). Właśnie liturgia Dnia Pojednania miała uświadamiać każdemu Izraelicie, że jest grzeszny i potrzebuje Bożego przebaczenia⁹⁷⁸. Niestety krew zwierząt nie miała mocy oczyszczania sumień. Przez to, że należało je wielokrotnie powtarzać, Autor Listu do Hebrajczyków dowodzi, iż ofiary ekspiacyjne nie miały skuteczności duchowej. Co prawda obrzędy ofiarnicze wzbudzały żal za popełnione grzechy, jednak nie niszczyły definitywnie przeszkody w łączności z Bogiem⁹⁷⁹. Niestety lud izraelski przez ofiary Starego Przymierza nigdy nie dostał oczyszczenia, trwał więc w świadomości grzechów (por. Hbr 10,2), mimo iż miało być zupełnie inaczej. Starotestamentalna liturgia nie uzdalniała jej uczestników do unikania grzechów, które uniemożliwiają więź z Bogiem⁹⁸⁰. To jeszcze bardziej podkreśla zewnętrzny charakter ofiar starotestamentalnych (por. Hbr 9,14).

Już w księgach prorockich znajdujemy wezwanie do pogłębionej duchowości, która powinna wyrażać się w kulcie ofiarniczym. Prorocy krytykowali czysty formalizm i niewłaściwe formy kultu (synkretyzm i heretycki charakter kultu), a nie sam kult, jednak nigdy nie podważali jego skuteczności. Krytykowali, że brakuje właściwej postawy, która powinna towarzyszyć obrzędom kultycznym i jeśli ofiary były bezskuteczne, to raczej z tego powodu (por. Oz 6,6)⁹⁸¹. Natomiast Autor Listu do Hebrajczyków nieskuteczność ofiar starotestamentalnych upatruje gdzie indziej. One same w sobie nie mogą osiągnąć skutku, bo dotyczą jedynie ciała, a i krew zwierząt ofiarnych nie sięga duszy człowieka. Według Hagiografa te nieskuteczne ofiary muszą być zastąpione jedną,

⁹⁷⁶ Por. J. Szlaga, *Wspólnotowy charakter*, s. 143-144.

⁹⁷⁷ Por. J. Szlaga, *Kapłaństwo Ludu Bożego w Nowym Przymierzu*, VV 12 (2007), s. 96.

⁹⁷⁸ Por. N.J. Moore, *Repetition in Hebrews. Plurality and singularity in the Letter to the Hebrews, its ancient context, and the early Church*, Tübingen 2015, s. 174.

⁹⁷⁹ Por. D. Adamczyk, *Oczyszczenie*, s. 46; także: J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 129; także: R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 161nn.

⁹⁸⁰ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 430.

⁹⁸¹ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 82-83.

ale za to skuteczną i doskonałą ofiarą Arcykapłana Nowego Przymierza („jedną bowiem ofiarą udoskonalił na wieki” – Hbr 10,14).

b. Przemijające znaczenie Przybytku starotestamentalnego

W Starym Testamencie pomocą w utrzymaniu Przymierza była liturgia świątynna, szczególnie kult ofiarniczy. Sama Świątynia była tym, co ułatwiało trwanie w Przymierzu. Nie tylko przez fakt sprawowania różnego rodzaju ofiar, ale poprzez świadomość, iż w Świątyni zamieszkuje chwała Boża. Dlatego Autor Listu do Hebrajczyków oceniając instytucje Starego Przymierza, szczególnie kult świątynny, poddaje krytyce miejsce sprawowania kultu. Wspomina więc Przybytek urządzony przez Mojżesza: „gdy bowiem Mojżesz miał zbudować przybytek, został w ten sposób pouczony przez Boga: Bacz – powiada bowiem: abyś uczynił wszystko według wzoru, jaki ci został ukazany na górze” (Hbr 8,5). Znamienne jest to, iż Autor Hbr wprowadza do rozważań właśnie obraz Przybytku, który przez krótki czas służył Izraelitom do kultu ofiarniczego. Być może już teraz chce podkreślić jego przemijalność, albo chce nawiązać do pierwotnej postaci kultu starotestamentalnego, wolnego jeszcze od różnych naleciałości. Najprawdopodobniej jednak w tym miejscu, jak i w całym Liście, zwraca naszą uwagę na fakt, iż wszystkie instytucje Starego Przymierza, także Przybytek za czasów Mojżesza jest realizacją Bożych wskazań, wypełnieniem Bożego zamysłu⁹⁸².

Dla Autora Listu, który zestawia oba Przymierza, istotną rolę spełnia kontrast pomiędzy starym a nowym Przybytkiem, czyli miejscami kultu. Pierwszy ma charakter materialny, ziemski, a tym samym z natury swej przemijający. Autor określa starotestamentalny Przybytek terminem κοσμικον (*kosmikon* – *ziemski*), by wskazać na inny – niebieski, który radykalnie różni się od ziemskiego⁹⁸³. Na przestrzeni historii spełnił on jednak określoną rolę. Autor zamieszcza krótki, choć niedokładny opis pierwszego Przybytku (por. Hbr 9,1-10)⁹⁸⁴, a czyni to dlatego, by przeciwstawić miejsce kultu Starego Przymierza duchowemu wymiarowi nowego Przybytku, do którego

⁹⁸² Por. J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 59. Późniejsze świątynie – Salomona i Heroda – były wzorowane na Namiocie Spotkania i urządzane według wskazań samego Boga co do przenośnego przybytku.

⁹⁸³ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 382.

⁹⁸⁴ Por. J. Szłaga, *Charakterystyka przybytku starotestamentowego w Liście do Hebrajczyków (9,1-5)*, SW 12 (1975), s. 479-487.

Chrystus wszedł tylko raz z własną krwią, dokonawszy skutecznego dzieła odkupienia (por. Hbr 9,11-14)⁹⁸⁵.

Autor Listu do Hebrajczyków wskazując na prowizoryczność kultu Starego Przymierza zwraca uwagę na fakt, iż Świątynia w której jest on sprawowany jest jedynie zapowiedzią prawdziwego Bożego Przybytku. Jednak w Bożym planie zbawczym „ziemski przybytek” miał istotne zadanie, dlatego Autor podaje: „wprawdzie także i pierwsze przymierze miało przepisy służby Bożej oraz ziemski przybytek” (Hbr 9,1). Nie można więc rozpatrywać Pierwszego Przymierza bez Przybytku, w którym sprawowano starotestamentalną liturgię, ani myśleć o tym Przybytku bez nawiązania do Starego Przymierza. Jednak zdaniem Autora Listu Przybytek ziemski (κοσμικον – *kosmikon*), należący do tego świata, to budowla o ograniczonym znaczeniu⁹⁸⁶.

Autor Listu do Hebrajczyków ukazuje więc w rozdziale 9 Przybytek Starego Testamentu (9,1-5), o którym wspominał wcześniej, oraz istotne obrzędy liturgii Starego Przymierza (9,6-7). Opis Przybytku jest nader skromny, gdyż Autor skupia się jedynie na bogatym wystroju. Opis ten ma wydźwięk pesymistyczny, gdyż dostęp do Przybytku był ograniczony (do Miejsca Najświętszego mógł wejść jedynie arcykapłan, i to raz w roku, a pozostali kapłani i lewici jedynie do pierwszej części Przybytku), a skuteczność ofiar w nim składanych była niewielka⁹⁸⁷. Przywołanie tego ziemskiego Przybytku, jak zaznaczono wcześniej, ma na celu zbudowanie przeciwstawienia celem ukazania innego – doskonałego, niebieskiego Przybytku (Hbr 9,11; 9,23n)⁹⁸⁸. O tymczasowości tego pierwszego Przybytku świadczy również to, że nie został on nazwany świątynią. A zatem był on tylko czymś przejściowym⁹⁸⁹. Warto się więc przyjrzeć temu Przybytkowi dla głębszego wydobywania kontrastu⁹⁹⁰.

Autor Listu do Hebrajczyków ukazując ziemski, tymczasowy Przybytek podaje: „był to namiot, w którego pierwszej części, zwanej [Miejscem] Świętym, znajdował się świecznik, stół i [na nim] chleby pokładne” (Hbr 9,2). A zatem zaczyna opis od stwierdzenia, iż Przybytek Starego Przymierza był namiotem. Ciekawe, że nie odwołuje się do Świątyni Jerozolimskiej, tak przecież ważnej dla ludu Pierwszego Przymierza,

⁹⁸⁵ Por. A. Vanhoye, „*Par la tente plus grande et plus parfaite...*” (He 9,11), Bib 46 (1965), s. 1-28.

⁹⁸⁶ H. Witczyk, *Nowa ofiara podstawą Nowego Przymierza*, s. 188.

⁹⁸⁷ Por. T. Jelonek, *Problem autorstwa*, s. 33.

⁹⁸⁸ Por. T.C.G. Thompson, *The Beginnings of Christian Philosophy. The Epistle to the Hebrew*, (CBQMS 13), Washington 1982, s. 105.

⁹⁸⁹ Por. H. Witczyk, *Pascha Jezusa*, s. 298.

⁹⁹⁰ Bardzo szczegółową analizę biblijnych terminów określających Święty Namiot i jego opis (źródło kapłańskie) podaje M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, s. 117-203.

a do Namiotu Świętego, używanego przez Izrael w czasie wędrówki przez pustynię, co już ma przywołać myśl o jego tymczasowości (por. Hbr 8,5). Ten przenośny Namiot, bardzo szczegółowo opisany w Starym Testamencie był przede wszystkim widomym znakiem, iż Bóg żyjący jest z narodem wybranym. Był on w tradycjach niekapłańskich określany mianem *לִהְיֹהֵל* (*'ohel – namiot*⁹⁹¹ – Wj 33,7-11; Lb 11,16.24-26), zaś w tradycji kapłańskiej terminem *מִשְׁכָּן* (*miszkan – mieszkanie, siedziba, przybytek*⁹⁹² – Wj 26,1-37), co w obu przypadkach Septuaginta przełożyła jako *σκηνη* (*skene – namiot, dach namiotu, mieszkanie, przybytek*⁹⁹³). Warto tu zaznaczyć, iż Autor Listu wyraźnie rozróżnia między *σκηνη* jako takim, a *σκηνη αληθινης* (*skene alethines* – Hbr 8,2), gdyż dla niego jedynym „prawdziwym Przybytkiem” jest ten niebieski, którego budowniczym jest sam Pan (por. Hbr 9,11.24)⁹⁹⁴. Owa przenośna świątynia towarzyszyła ludowi aż do czasów zbudowania Świątyni Jerozolimskiej przez Salomona. Jednak i ona zbudowana została na wzór Namiotu Spotkania, by wciąż była dla Izraela znakiem nie tylko Bożej obecności, ale także Jego troski o naród w ramach zawartego Przymierza. Opis Namiotu, który przekazuje dokument niekapłański, nie podaje szczegółowego opisu zewnętrznego wyglądu, gdyż skupia się na jego funkcji – w nim bowiem Mojżesz spotykał się z Bogiem, a potem inni. Natomiast tradycja deutronomiczna i kapłańska przekazuje nam te szczegóły⁹⁹⁵. Pomijając detale budowy Namiotu Spotkania podane przez Wj 25-30 trzeba konieczne nadmienić, iż Przybytek podzielony był zasłoną z fioletowej i czerwonej purpury, karmazynu oraz bisioru na dwie części: pierwsza zwana świętą (*αγια – hagia*), jako miejsce modlitw kapłanów i druga, zwana „Święte Świętych” (*αγια αγιων – hagia hagion*), gdzie mógł wejść jedynie arcykapłan: „za drugą zaś zasłoną (*καταπετασμα – katapetasma*) był przybytek (*σκηνη*), który nosił nazwę „Święte Świętych” (Hbr 9,3). Według Autora był to zamysł samego Boga. Pierwsza część Namiotu, zwana Miejscem Świętym była przeznaczona do składania ofiar kadzielnych i pokarmowych, dlatego stał tam ołtarz kadzenia i stół z chlebami pokładnymi, oraz menora, czyli siedmioramienny świecznik. Przedmioty te wymienia Autor Listu, choć ołtarz kadzenia umieści błędnie za zasłoną⁹⁹⁶.

⁹⁹¹ Briks, s. 23.

⁹⁹² Tamże, s. 214.

⁹⁹³ Popowski, s. 302.

⁹⁹⁴ Por. J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 59.

⁹⁹⁵ Por. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem*, Kraków 1999, s. 163.

⁹⁹⁶ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 106-109.

Wspomniany przez Autora świecznik (λυχνια – *lychnia*⁹⁹⁷) to מנורה (*menorah*), stojąca naprzeciw ołtarza ofiar pokarmowych. Sama nazwa nawiązuje do hebrajskich terminów; נר (*ner* – *światło, lampa*⁹⁹⁸) i אור (*'or* – *światło, jasność*⁹⁹⁹) oraz do czasownika נור (*nwr* – *świecić, błyszczeć*¹⁰⁰⁰). Niemal wszystkie starotestamentalne teksty mówiące o świeczniku dotyczą właśnie menory z Przybytku lub Świątyni, termin מנורה jest więc właściwie terminem technicznym, oznaczającym kultowy świecznik siedmioramienny, a nie jakkolwiek inny świecznik. Szczegółowy opis menory podaje Wj 25,31-40 i Wj 37,17-24. Z opisu wynika, że menora była stojakiem do lamp oliwnych¹⁰⁰¹. W Namiocie Spotkania jak i w świątyni Heroda stał tylko jeden świecznik, choć w świątyni Salomona było ich aż dziesięć¹⁰⁰². Nie ma w tekście Listu ani opisu jego wyglądu, ani wyjaśnienia znaczenia owego świecznika¹⁰⁰³, jednak w Starym Testamencie, oprócz oczywistej funkcji oświetleniowej, przypisuje mu się podwójne znaczenie: jako wyraz Bożej troski o swój lud (por. Za 4,10) lub nieustanną gotowość Izraela do służby Jahwe (Kpł 24,2-4)¹⁰⁰⁴.

Stojący naprzeciw menory stół (τραπέζα – *trapedza*) ofiar pokarmowych pełnił funkcje ołtarza. Składano bowiem na nim chleby i inne pokarmy jako ofiary dla Jahwe. Stół ten określany terminem שולחן (*szulchan* – *stół, mata, skóra, ołtarz*¹⁰⁰⁵) miał przeznaczenie kultyczne, natomiast dla nomadów (a Przybytek powstał w czasie wędrówki Izraela przez pustynię) funkcję stołu spełniała często mata lub kawałek skóry rozpostarty na ziemi (por. Iz 21,5). Dopiero później stołu, w naszym rozumieniu, używali jedynie bogatsi (Sdz 1,7; 2Krl 4,10), a jeszcze później był on w powszechnym użytku¹⁰⁰⁶. Dokładny opis שולחן został przekazany przez Księgę Wyjścia (Wj 25,23-30; 37,1-16). Stał on po północnej stronie Miejsca Świętego w Przybytku, oddzielonego zasłoną

⁹⁹⁷ Popowski, s. 196.

⁹⁹⁸ Briks, s. 235.

⁹⁹⁹ Briks, s. 42 (także אור - s. 25).

¹⁰⁰⁰ Por. C. L. Meyers, מנורה, w: TWAT, Bd. 5, kol. 981.

¹⁰⁰¹ Por. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, s. 168. Szerzej o menorze, jej wyglądzie i znaczeniu teologicznym – s. 164-176.

¹⁰⁰² Por. J. Szlaga, *Charakterystyka przybytku starotestamentowego w Liście do Hebrajczyków (9,1-5)*, SW 12 (1975), s. 482.

¹⁰⁰³ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 384.

¹⁰⁰⁴ Por. J. Homerski, *Księga Zachariasza*, w: *Księgi proroków mniejszych*, (PŚST XII, 2), Poznań 1968, s.338; A. Tronina, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, (NKK ST III), Częstochowa 2006, s.348; także: R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 120; także: J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 60.

¹⁰⁰⁵ Briks, s. 360.

¹⁰⁰⁶ Por. G. Herrgott, *Stół*, w: PSB, kol. 1236.

od Miejsca Najświętszego (Wj 26,35; 40,22-23; Hbr 9,2)¹⁰⁰⁷. Na takim ołtarzu składano Bogu ofiary pokarmowe. Były one przede wszystkim wyrazem wdzięczności, także prośby lub przebłagania (jak zostało to omówione w pierwszym rozdziale). Izraelici chcieli bowiem ofiarowywać Bogu to, co dla nich było cenne, gdyż posiadanie chleba rozumiano jako przejaw Bożego błogosławieństwa, a brak tego chleba, czyli głód, jako karę, często za odstąpienie od Przymierza¹⁰⁰⁸. Same chleby pokładne były w Starym Testamencie przypomnieniem dobrodziejstw Jahwe wynikających z Przymierza, dla Izraela zaś zobowiązaniem do wdzięczności Bogu (por. Kpł 24,7)¹⁰⁰⁹. Na stole z drzewa akacjowego, w całości pokrytym złotem, składano praśne chleby, nazywane pokładnymi, czyli dosłownie „chlebami oblicza” (לֶחֶם פָּנִים – *lehem panim*, por. Wj 25,30), bo były składane przed obliczem Jahwe¹⁰¹⁰. Miały być składane przed Arką (por. Wj 30,36), zgodnie z nakazem z Wj 25,30: „będziesz zawsze kładł na stole przede Mną chleby pokładne”. Były to placki upieczone z najczystszej, niekwaszonej mąki, na podobieństwo tych, na królewskim stole lub dla honorowych gości (por. 1Krl 4,22; Rdz 18,6). Potrawy kwaszone były bowiem kojarzone z procesem zepsucia, rozkładu lub gnicia. Stąd były raczej znakiem zepsucia duchowego, a miały przecież być ofiarowane samemu Bogu. Musiały więc być praśne (maca – symbol czystości). Było na nim także dwanaście złotych mis, na których te chleby składano. Liczba chlebów (choć Autor Listu nie wspomina liczby chlebów pokładnych) nawiązywała do ilości pokoleń Izraela, jako dar całego ludu (Kpł 24,5). Podobnie 12 było kamiennych stel w trakcie obrzędu zawierania przymierza synajskiego (Wj 24,4) oraz 12 imion wyrytych na dwóch onyksach, przytwierdzonych do naramienników efodu Aarona (Wj 28,9-13). W tym kontekście chleby pokładne mają być darem „nieustannym od synów Izraela, jako wieczne Przymierze” (Kpł 24,8). Stąd na znak zawartego Przymierza miały one leżeć zawsze przed Panem w Przybytku (Wj 25,30; Kpł 24,8)¹⁰¹¹. Oprócz mis, na ołtarzu tym były także złote czasze do kadzidła, złote kielichy i dzbany na ofiary z wina i oliwy¹⁰¹².

¹⁰⁰⁷ Por. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, s. 156-159. Więcej o stole i chlebach pokładnych na s. 156-164.

¹⁰⁰⁸ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 118-119.

¹⁰⁰⁹ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 61.

¹⁰¹⁰ Por. R. A. Sikora, *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, s. 202.

¹⁰¹¹ Por. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, s. 160; także: P. Weimar, *Chleby pokładne*, w: PSB, kol. 163; także: J. J. Castellet, A. Cody, *Instytucje religijne Izraela*, w: KKB, s. 1971; także: A. Jankowski, *Chleby pokładne*, w: PEB, s. 214-215; także: R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 435.

¹⁰¹² Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 118-119; także: P. Cartens, *The Golden Vessels and the Song to God Drink-Offering and Libation in Temple and on Altar*, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 17 (2003), s. 116.

Autor Listu do Hebrajczyków w następnych wersetach podaje kolejne elementy wystroju Przybytku Pierwszego Przymierza: „za drugą zaś zasłoną był przybytek, który nosił nazwę „Święte Świętych”. Posiadało ono złoty ołtarz kadzenia i Arkę Przymierza, ze wszystkich stron pokrytą złotem. Znajdowały się w niej: naczynie złote z manną, laska Aarona, która [ongiś] zakwitła, i tablice przymierza. Nad arką zaś były cheruby Chwały, które zacieniały prześlągalnie, o czym szczegółowo nie ma potrzeby teraz mówić” (Hbr 9,3-5). Jak zostało zaznaczone wcześniej ołtarz kadzenia według tekstów starotestamentalnych umieszczony był w pierwszej części Przybytku (Wj 30,6; 40,26), wbrew temu co sugeruje Autor Listu¹⁰¹³. Taka lokalizacja jest oczywista, gdyż codzienna ofiara kadzenia towarzyszyła innym ofiarom, więc składali ją kapłani, którzy nie mieli wstępu do Miejsca Najświętszego. Ofiara kadzenia była wyrazem uwielbienia Boga, a zarazem była prześlągalaniem Jahwe za niewierność Przymierzu. Ołtarz ten miał niewielkie rozmiary, i tak jak stół chlebów pokładnych wykonany był z drzewa akacjowego pokrytego złotem, zaś mensa wykonana cała ze złota miała narożniki w kształcie rogów jako wyraz Bożej mocy¹⁰¹⁴. Stąd często nazywany był nie tylko מזבח (mizbeach – ołtarz)¹⁰¹⁵, ale wręcz מזבח הזהב (mizbeach hazzahaw – złoty ołtarz – Wj 40,5.26; 1Krl 7,48; 2Krn 4,19; 1Mch 1,21). Termin מזבח w tekstach biblijnych zawsze jest określeniem ołtarza, niezależnie z jakiego materiału był wykonany (kamienny, ziemny, drewniany, z brązu czy ze złota)¹⁰¹⁶. Opis ołtarza kadzenia podaje Wj, 30,1-10. Opis ten jest dwuczęściowy: najpierw podane są informacje co do wyglądu i ustawienia ołtarza (Wj 30,1-6), potem omówione zostały ofiary kadzenia i czego na ołtarzu nie wolno ofiarowywać (Wj 30,7-10)¹⁰¹⁷. Ofiara składana była dwa razy dziennie, o świcie i o zachodzie słońca. Wyłosowany kapłan rzucał kadzidło na żarzące się węgle na tym ołtarzu, po modlitwie wychodził z Przybytku by pobłogosławić zebrany na dziedzińcu wiernym¹⁰¹⁸. Błędne umiejscowienie tego ołtarza przez Autora Listu nie jest jedynym problemem w omawianym tekście. Używa on bowiem na określenie ołtarza kadzenia terminu θυμιατηριον (thymiaterion), oznaczający kadzielnicę, którą arcykapłan wnosił w czasie obrzędów Dnia Prześlągalania do Miejsca Najświętszego, a nie sam ołtarz, który określany jest jako θυσιαστηριον (thysiasterion – Wj 30,1-10; 40,5-20).

¹⁰¹³ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 61.

¹⁰¹⁴ Por. E. Zawiszeński, *Instytucje biblijne*, s. 86.

¹⁰¹⁵ Briks, s. 187.

¹⁰¹⁶ Por. J. Behm, θυω, θυσιαστηριον, w: TDNT, vol. 3, s. 180-190.

¹⁰¹⁷ Por. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, s. 176-177. Szerzej o ołtarzu kadzenia – s. 176-189.

¹⁰¹⁸ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 117-118.

Najprawdopodobniej zamieniając oba terminy Autor Listu chce nawiązać do liturgii Jom Kippur, bo wtedy to arcykapłan umieszczał ową kadzielnicę obok przebłagalni, czyli pokrywy Arki Przymierza¹⁰¹⁹.

Autor Listu wylicza wśród przedmiotów umieszczonych w Przybytku, za zasłoną w Miejsu Najświętszym Arkę Przymierza (Hb 9,4)¹⁰²⁰. Wylicza także co w niej się znajduje. Sama zaś Arka (κιβωτος της διαθηκης – *kibotos tes diathekes*), jak zaznacza Autor, cała pokryta była złotem i była znakiem obecności Boga wśród swego ludu, ale też przypomnieniem Przymierza, w które wszedł Jahwe z Izraelem z własnej inicjatywy¹⁰²¹. Księgi Starego Testamentu określa ją terminem אָרוֹן (*'aron* – *skrzynia, arka, skarbona, trumna*¹⁰²², LXX - κιβωτος), często z dopełnieniem: Arka Przymierza Jahwe (אָרוֹן בְּרִית יְהוָה – *'aron berit Jhwh*, 33 razy, np. Pwt 10,8 – tradycja deuteronomiczna), Arka Jahwe lub Boża (אָרוֹן יְהוָה – *'aron Jhwh*, odpowiednio 35 razy i 31 razy, np. Joz 3,13 – tradycja niekapłańska), albo Arka Świadcstwa (אָרוֹן הָעֵדוּת – *'aron ha'edut*, 13 razy, np. Lb 4,5 – tradycja kapłańska)¹⁰²³. Termin אָרוֹן w Biblii najczęściej oznacza izraelski obiekt kultyczny, stał się więc terminem technicznym na określenie najważniejszego przedmiotu kultycznego w Izraelu. Samo pojęcie אָרוֹן nawiązuje do jej funkcji przechowywania, natomiast używane dopełnienia wskazują na jej charakter religijny¹⁰²⁴. Szczegółowy opis Arki zamieszcza Księga Wyjścia (25,10-16 i 37,1-5). Była ona także wykonana z drzewa akacjowego, w całości pokryta złotem (wewnątrz i zewnątrz), dookoła miała złote wieńce w postaci girlandy¹⁰²⁵ lub geometrycznych figur¹⁰²⁶, natomiast po bokach przymocowane były do niej złote pierścienie, do których wkładano drążki, by przenosić ją w czasie wędrówki przez pustynię¹⁰²⁷. Istotnym elementem Arki była jej pokrywa, cała wykonana ze złota, określana jako przebłagalnia (כַּפֹּרֶת – *kapporet*). Sama nazwa pokrywy – „przebłagalnia” (hbr. כַּפֹּרֶת , LXX –

¹⁰¹⁹ Por. J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 62 – szerzej omawia znaczenie obu terminów; także: R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 116-117.

¹⁰²⁰ O wyjątkowej roli Arki Przymierza zob. M. Filipiak, *Arka przymierza i namiot spotkania. Najstarsza świątynia ST*, PzST 1 (1972), s. 211-220.

¹⁰²¹ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 386-387.

¹⁰²² Briks, s. 43.

¹⁰²³ Por. J.R. Porter, *Arka*, w: EB, s. 61, A. Jankowski, *Arka Przymierza*, w: PEB, t.1, s. 101.

¹⁰²⁴ Por. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, s. 140; także: H. J. Zobel, אָרוֹן w: TWAT, Bd.1, kol. s. 391-392.

¹⁰²⁵ Por. G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, s. 214.

¹⁰²⁶ Por. M. Peter, *Arka*, w: EK, t.1, kol. s. 922.

¹⁰²⁷ Pierścienie były najprawdopodobniej zamocowane w dolnej części skrzyni (choć nie ma co do tego zgodności), więc w czasie noszenia Arka była wyraźnie wyżej niż niosący ją lewici. Zob. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, s. 143.

ἱλαστήριον, Vg – *propitiatorium*) jest w zasadzie terminem teologicznym, gdyż wywodzi się od hebrajskiego czasownika כָּפַר (*kipper*) i może oznaczać „zakrywać, zasłaniać, pokrywać”, albo „niszczyć, usuwać, oczyszczać, wybielać”, albo wręcz „przebłagać, pokutować, odkupić, zadośćuczynić”¹⁰²⁸. W dokumencie kapłańskim *kipper* oznacza „dokonać obrzędu oczyszczenia”, „przebłagać Boga”. A zatem przebłagalnia – כַּפֶּרֶת, w sensie technicznym oznacza: pokrywę skrzyni, a w sensie teologicznym: miejsce i sposób przeblągania Boga za grzechy¹⁰²⁹. Do niej przytwierdzone były dwa złote cheruby z twarzą pochyloną ku pokrywce, a ich skrzydła unosiły się ku górze (por. Hbr 9,5) Wykonane były z drzewa oliwkowego pokrytego złotem, mają one zaciąć przebłagalnię¹⁰³⁰. Owe postaci i obłok, który unosił się nad przebłagalnią, pomiędzy cherubami, były znakiem obecności Boga¹⁰³¹. Natomiast sama przebłagalnia spełniała istotną funkcję w Dniu Pojednania. Arcykapłan składając ofiarę przebłagalną za naród skrapiał krwią zwierząt ową przebłagalnię (por. Kpł 16,16n)¹⁰³². Sama Arka cieszyła się największym szacunkiem ludu izraelskiego. To z jej powodu w ogóle funkcjonował kipiący złotem święty Namiot. Arka towarzyszyła ludowi w wędrówce do Ziemi Obiecanej i była znakiem, dającym pewność, że Bóg Przymierza jest z nimi (por. Wj 25,17-22)¹⁰³³.

Autor Listu wymienia, co w Arce jest złożone: naczynie złote, zawierające mannę i laska Aarona, oraz tablice z przykazaniami (Hbr 9,4). Jednak teksty starotestamentalne informują, iż naczynie z manną i laska Aarona były raczej umieszczone przed Arką: „Mojżesz rzekł do Aarona: weź naczynie i napełnij je omerem manny, i złóż ją przed Panem, aby przechować ją dla waszych pokoleń” (Wj 16,33) i „a Pan rzekł do Mojżesza: połóż laskę Aarona z powrotem przed [Arką] Świadcstwa, by się przechowała jako znak przeciw zbuntowanym” (Lb 17,25). Oba teksty umiejscawiają wspomniane przedmioty

¹⁰²⁸ Por. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, s. 148; także: S. Łach, *Sens wyrazu kippēr*, w: tenże, *Księga Kapłańska*, (PŚST II, 1), s. 291-299.

¹⁰²⁹ Por. J. Herrmann, ἱλαστήριον, w: TDNT, vol. 3, s. 318n.

¹⁰³⁰ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 388.

¹⁰³¹ Szerzej o cherubach nad przebłagalnią, zob. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, s. 149-153; także: G. Herrgott, *Cheruby*, w: PSB, s. 160; także: C. L. Meyers, *Cherub*, tłum. M. Wojciechowski, w: EB, s. 151; także: D. G. Burke, *Cherub*, tłum. T. Kowalska, w: SWB, s. 82. Cheruby nie tylko były przymocowane do przebłagalni Arki, ale ich podobizny były na drzwiach Świątyni Jerozolimskiej (por. 1Krl 6,35), przy wejściu do Miejsca Świętego (por. 1Krl 6,32) i na wszystkich ścianach Świątyni (por. 1Krl 6,29), zob. D. N. Freedman, P. O'Connor, כְּרֻב, w: TWAT, Bd.4, kol. 322-334.

¹⁰³² Por. G.A.F. Knight, *Arka*, w: SWB, s. 41; także: A. Mozgol, *Arka Przymierza*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red. G Witaszek) Lublin 1999, s. 42.

¹⁰³³ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 111-112; także: M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, s. 141.

przed Arką, a nie w niej. Tak bowiem można rozumieć zwrot „przed Panem” jako „przed Arką”¹⁰³⁴. Tradycja żydowska umieszczała także w Arce Przymierza fragmenty pierwszych tablic przykazań, egzemplarz Tory i inskrypcje z wszystkimi imionami Jahwe¹⁰³⁵. Natomiast nie ma wątpliwości, że faktycznie tablice z przykazaniami były przechowywane wewnątrz Arki na życzenie samego Jahwe, stąd jej określenie jako „Arka Przymierza”, w domyśle tablic Przymierza lub Arka Świadcstwa¹⁰³⁶. Wskazują na to następujące teksty: „następnie wziął świadectwo i położył je w arce” (Wj 40,20) oraz „i włożysz do arki Świadcstwo, które dam tobie” (Wj 25,16). Schowanie tablic Dekalogu do Arki koresponduje ze starowschodnimi praktykami, według których przy zawieraniu jakiegoś traktatu należało spisać odpowiedni dokument na potwierdzenie zawarcia umowy, umieścić ten dokument w skrzyni i następnie złożyć tę skrzynię u stóp bóstwa, na świadectwo zawartego przymierza¹⁰³⁷. W tekstach starotestamentalnych autor kapłański podaje, iż w Arce były jedynie Tablice Przykazań, stąd jej określenie: Arka Świadcstwa. Potwierdza to Deuteronomista: „w Arce nie było nic, oprócz dwóch kamiennych tablic, które Mojżesz tam złożył pod Horebem, tablic Przymierza” (1Krl 8,9 = 2Krn 5,10, por. Pwt 10,1-5)¹⁰³⁸. Podsumowując powyższe uwagi o Arce należy więc wspomnieć o podwójnym znaczeniu Arki. Otóż, Arka Przymierza jako miejsce przechowywania tablic, czyli Prawa Przymierza, jest świadectwem zawarcia tegoż Przymierza, ale też biorąc pod uwagę jej pokrywę i rolę jaką ona spełniała podczas Dnia Pojednania, Arka była znakiem obecności Boga (1Sm 4-6; 2Sm 6; 1Krl 8; też jako tron Boży) i narzędziem prześlągania Boga¹⁰³⁹.

Trzeba także pamiętać, iż dla Semitów Miejsce Święte nie ogranicza się tylko do ołtarza ofiarnego, czy też sanktuarium (Przybytku), ale również stanowi je cały otaczający teren. Podobnie mieli Grecy, którzy otaczali dziedzińcem swoje świątynie.

¹⁰³⁴ Por. J. R. Porter, *Arka*, w: EB, s. 61. Arka była wręcz utożsamiana z samym Jahwe.

¹⁰³⁵ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 63.

¹⁰³⁶ Por. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, s. 145. Autor zaznacza, iż teksty kapłańskie w odniesieniu do przymierza synajskiego nie mówią o *berit*, ale o *`edut*, która w tym kontekście oznacza jednak także przymierze-prawo. Dla tradycji kapłańskiej wydarzenia pod Synajem to czas zaistnienia kultu izraelskiego, natomiast termin *berit* jest zarezerwowany przede wszystkim dla przymierza a Abrahamem. Jednak w tym kontekście kult nie jest jedynie służbą przewidzianą przez Prawo, ale nieustannym uwielbieniem Jahwe przez naród izraelski. Stąd tak przeżywana liturgia bardziej niż samo przymierze (układ pomiędzy partnerami) wprowadza w zbawczą relację i jeszcze ścisłej łączy Izraela z Bogiem.

¹⁰³⁷ Por. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, s. 175.

¹⁰³⁸ Por. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, s. 147-148.

¹⁰³⁹ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 112-116.

Sam przybytek święty (zgodnie z etymologią מקדש – *miqdasz*, wskazującą na coś oddzielnego, coś poświęconego) był miejscem wydzielonym z codziennego użytku. A zatem starożytna świątynia składała się z oddzielnego świętego dziedzińca, na którym stał ołtarz całopaleń i Święty Namiot wraz z znajdującymi się w nim przedmiotami kultu religijnego¹⁰⁴⁰.

Autor Listu nie wymienia co prawda dziedzińca, jednak pośrednio do niego nawiązuje, gdyż wspomina Przybytek, który według przekazów biblijnych był nim otoczony. Świątynie w starożytnym świecie, a więc w Egipcie, Mezopotamii, Ugarit, Babilonii, Ur Chaldejskim, w Fenicji i Syrii, mają świątynie otoczone dziedzińcem, na którym zbierali się wierni by sprawować kult, stąd jest traktowany jako integralna część świątyni. Na dziedzińcu znajdowała się zasadnicza część świątyni, w której mieszkowało bóstwo. Zazwyczaj przed tym budynkiem postawiony był ołtarz do składania ofiar¹⁰⁴¹.

Do wzorców starożytnych nawiązuje opis budowy przenośnej świątyni w Księdze Wyjścia (Wj 27,9-19, por. Wj 38,9-20). Bóg nakazał Mojżeszowi zbudować dziedziniec mniej więcej 50 na 25 m (długość 100 łokci i szerokość 50 łokci¹⁰⁴²). Został on określony terminem חצר (*chacer*), co można tłumaczyć dwojako – albo jako „osiedle, osada, wioska czy miejscowość”, albo jako „miejsce ogrodzone, plac lub dziedziniec”¹⁰⁴³. Ogrodzenie dziedzińca wykonane było z tkaniny z grubego bisioru, rozwiniętego na akacjowych słupach pokrytych brązem (20 słupów na dłuższych bokach, a 10 na krótszych), natomiast wejście na dziedziniec było jedynie od strony wschodniej¹⁰⁴⁴. Mojżesz na tym dziedzińcu miał umieścić przede wszystkim ołtarz całopaleń – מזבה העלה (*mizbeach ha'olah*). Opis tego ołtarza podaje Wj 27,1-8 (por. Wj 38,1-7). Miał być on ustawiony przed Namiotem Świętym. To właśnie ten ołtarz miał przypominać o Bożej obecności wśród ludu, gdyż ofiary całopalne składane były codziennie. To na ten ołtarz także Mojżesz wylał część krwi zawierając przymierze pod Synajem. Ołtarz odgrywał istotną rolę w zawieraniu Przymierza i zawiązaniu wspólnoty z Bogiem – obrzęd wylania krwi na to wskazuje, gdy część krwi wylewana była na ołtarz, by nabrała mocy życia Bożego, a następnie wylana (pokropienie) na lud, by żył on Bożym życiem. Autor Listu

¹⁰⁴⁰ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 635.

¹⁰⁴¹ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 103.

¹⁰⁴² Łokieć wynosił 44,5 cm (choć znany jest też długi łokieć – 52 cm), liczony od łokcia do końca środkowego palca. Por. T. Mieszkowski (red), *Przewodnik po Biblii*, Warszawa 1996, s. 105.

¹⁰⁴³ P. Briks, s. 124; także: V. Hamp, חצר, w: TWAT, Bd. 3, kol. 140nn.

¹⁰⁴⁴ Por. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, s. 203-204; szerzej o dziedzińcu – s. 203-207.

do Hebrajczyków w opisie przenośnego Przybytku nie wspomina ołtarza całopaleń, jednak trzeba założyć, że o nim myśli, gdyż był on koniecznym elementem starotestamentalnego Przybytku¹⁰⁴⁵. Trudno jednoznacznie ustalić wygląd tego ołtarza, ale skoro spalano na nim zwierzęta musiał być dużych rozmiarów (podstawa w formie kwadratu o bokach o 2,5 m długości, a wysokość 1,5 m). Zbudowany był z drzewa akacjowego, pokryty był miedzianą blachą, później z brązu (inaczej niż wszystkie sprzęty w Przybytku), stąd jego analogiczna do ołtarza kadzenia nazwa – *ołtarz brązowy, z brązu* (Wj 38,30; 39,39)¹⁰⁴⁶. Miał tzw. rogi, czyli każdy ozdobny narożnik miał symbolizować Bożą moc i Boże błogosławieństwo dla ludu¹⁰⁴⁷, choć być może miały też utrzymywać spalane zwierzę. Wnętrze ołtarza wypełnione było ziemią i kamieniami, a wokół ołtarza ustawionych było 12 kamieni symbolizujących 12 pokoleń Izraela. Na ołtarzu tym codziennie składano Bogu ofiary całopalne, jako nieustający akt uwielbienia. Chociaż Autor nie wymienia z nazwy tego ołtarza, to jednak mówi o ofiarach na nim składanych (Hbr 9,9), a zarazem stwierdza ich nieskuteczność. Miały one bowiem jedynie znaczenie zewnętrznego rytuału, a nie duchowego oczyszczenia¹⁰⁴⁸. Ponadto samo ustawienie ołtarza ofiar całopalnych miało przypominać Izraelitom o konieczności przebłagania za grzechy zanim zbliżą się do Boga i będą przebywać w Jego obecności¹⁰⁴⁹.

Bardzo skrótowy opis Przybytku Pierwszego Przymierza w Hbr 9,1-7 akcentuje przepisy służby Bożej, która się w nim dokonywała. Intencją bowiem Autora jest ukazanie na tym tle nowości i doskonałości dzieła Chrystusa¹⁰⁵⁰. Jak już wspomnieliśmy wcześniej samo jego określenie jako κοσμικον, czyli ziemski, wskazuje na jego doczesny i materialny wymiar, w przeciwieństwie do Przybytku niebieskiego, zbudowanego nie ręką ludzką lecz przez samego Boga, do którego wszedł Chrystus jako Arcykapłan z własną krwią, a nie krwią zwierząt ofiarnych (por. Hbr 9,11)¹⁰⁵¹. Wspomniana przez Autora zasłona w Przybytku ma istotne znaczenie dla myśli teologicznej Listu. Otóż za zasłonę mógł wejść jedynie arcykapłan, który w Dniu Przebłagania dokonywał obrzędu z krwią zwierząt ofiarnych. Zasłona była więc nieprzekraczalną granicą

¹⁰⁴⁵ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s.104-105.

¹⁰⁴⁶ Por. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, s. 189-193.

¹⁰⁴⁷ Por. B. Poniży, *Pierwsze sanktuaria Izraela*, s. 20.

¹⁰⁴⁸ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 106.

¹⁰⁴⁹ Por. C. Schedl, *Historia Starego Testamentu. Lud Bożego Przymierza*, t. 2, tłum. S. Stańczyk, Tuchów 1995, s. 135

¹⁰⁵⁰ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 65.

¹⁰⁵¹ Por. N.H. Young, *The Impact of the Jewish Day of Atonement upon the New Testament*, Manchester 1973, s. 169-171; także: R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 109.

dla wszystkich, z wyjątkiem głównego liturga w czasie Dnia Pojednania. Natomiast dzieło Jezusa przekracza ową zasłonę, granicę do tej pory nie do pokonania. Nie tylko sam wchodzi poza zasłonę z krwią własną a nie ofiar, ale otwiera tę drogę dla wszystkich pozostałych, co było niemożliwe w ramach obrzędów starotestamentowych¹⁰⁵². Trzeba jednak nadmienić, iż Przybytek miał dwie zasłony. Autor wspomina tzw. drugą zasłonę, czyli tę, która oddzielała miejsce święte od Najświętszego. Pierwsza natomiast, pominęta w tekście Hbr, oddzielała miejsce święte od dziedzińca Przybytku¹⁰⁵³. Przybytek Pierwszego Przymierza nie tylko ze swej natury był przejściowy i nietrwały, ale dodatkowo jeszcze poprzez istnienie zasłony uniemożliwiającej wejście pozostałych kapłanów i innych wiernych do Miejsca Najświętszego, nie dawał szans na pokonanie przeszkody w pełnej więzi z Bogiem. Był więc nieskuteczny w udoskonaleniu partnera Przymierza.

W kolejnych wersetach Autor uzasadnia tymczasowość Przybytku. Nie tylko używa określeń, które same w sobie mają charakter przemijający, takich jak „Namiot”, czy „Arka” (przecież już jej nie było i o czym zdaje się wiedzą adresaci Listu), co miało wzmocnić wrażenie nietrwałości, to samo przeznaczenie Przybytku wskazuje na przestarzały, bo nieskuteczny kult. Skoro bowiem Przybytek jest tymczasowy, to i ofiary w nim składane mają charakter tymczasowości i nieskuteczności.

Autor Listu wyliczając jedynie przedmioty umieszczone w Przybytku starotestamentalnym nie przywiązuje uwagi do ich symboliki, jaką upatrywali w nich Izraelici. Chodziło jedynie o wykazanie, iż mimo bogatego wystroju, Przybytek ten jest jedynie przejściowy i jest zaledwie cieniem Przybytku niebieskiego, ale ma też walor typologiczny wobec nowego kultu¹⁰⁵⁴.

c. Nieskuteczność obrzędu Dnia Pojednania

Autor Listu do Hebrajczyków po wykazaniu tymczasowości Przybytku starotestamentalnego bardzo krótko nawiązuje do obchodów Dnia Przebłagania. Nie wdaje się w szczegółowy opis ceremonii ekspiacyjnych, ale podkreśla rolę krwi zwierząt przebłagalnych. Spośród wielu ofiar Starego Przymierza, które Autor Hbr uznaje za nieskuteczne i niewystarczalne, szerzej omówiona jest tylko krwawa ofiara składana

¹⁰⁵² Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 110.

¹⁰⁵³ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 61.

¹⁰⁵⁴ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 388; także: J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 65.

raz w roku w Dniu Pojednania. Ofiarę tę składał arcykapłan w przybytku jako przebłaganie za grzechy jego i narodu¹⁰⁵⁵. Być może i tutaj chodziło Autorowi o ukazanie kontrastu pomiędzy posługą kapłanów Starego Testamentu a posługą Arcykapłana Jezusa. Kapłani bowiem w liturgii Starego Przymierza mieli ograniczoną posługę do codziennych ofiar kadzenia, dbania o menorę i wymiany chlebów pokładnych co szabat i namaszczenia rogów ołtarza. Natomiast ofiara przebłagalna składana raz w roku w Dzień Pojednania zastrzeżona była jedynie dla arcykapłana, a jej skuteczność zależna była nie od godności osobistej arcykapłana, lecz od skrupulatnego wypełnienia przepisów Prawa, przewidzianych na ten dzień¹⁰⁵⁶. Przyjrzyjmy się więc tym obrzędom, które lakonicznie wspomina Autor Listu.

W Księdze Kapłańskiej mamy szczegółowy opis rytu Dnia Przebłagania (Kpł 16). Po śmierci synów Aarona, Bóg sam zleca Mojżeszowi, by przestrzegano zakazu wchodzenia za zasłonę do Miejsca Najświętszego, gdzie była Arka Przymierza, gdyż inaczej narażał by się Aaron na śmierć¹⁰⁵⁷. Bóg szczegółowo instruuje jak ma się zachować Aaron, czyli arcykapłan, by mógł wejść za zasłonę. Zanim złoży przepisane prawem ofiary, musi się odpowiednio sam przygotować – wykąpać się, włożyć lniane szaty, określane w tekście biblijnym jako „święte” (por. Kpł 16,4). Na ofiarę mają być złożone odpowiednie zwierzęta: młodego cielca miał złożyć w ofierze przebłagalnej, zaś barana na ofiarę całopalną (por. Kpł 16,3). Wstępem do całej liturgii ma być ofiara złożona przez arcykapłana za siebie samego i za swój dom, a żertwą ofiarną ma być wcześniej wybrany cielec (por. Kpł 16,6.11). Po złożeniu ofiary przebłagalnej arcykapłan mógł wejść za zasłonę z kadzielnicą pełną węgla z ołtarza kadzenia, by razem z garściami wonnego kadzidła rzucić je na ogień przed Panem (por. Kpł 16,12-13a). W ten sposób dym kadzidła ustrzeże Aarona (i każdego arcykapłana w przyszłości) przed śmiercią. Wówczas dokona obrzędu pokropienia krwią cielca przebłagalni Arki (właściwie pokropienie palcem – por. Kpł 16,14). Dopiero w taki sposób oczyszczony Aaron (a w przyszłości każdy arcykapłan) będzie mógł dokonać obrzędu losowania pośród dwóch kozłów przeznaczonych na ofiarę przebłagalną. Poprzez losy jednego kozła

¹⁰⁵⁵ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 121.

¹⁰⁵⁶ Por. E. Zawiszeński, *Dzień Pojednania według przekazów biblijnych*, RTK 12 (1965) z. 1, s. 15; także: J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 66-67.

¹⁰⁵⁷ Przepisy Tory surowo zakazywały Aaronowi, jego synom, następnym pokoleniom arcykapłanów zbliżać się do Miejsca Najświętszego w innym czasie, oprócz Dnia Pojednania.

wyznaczał dla Pana, drugiego dla Azazela¹⁰⁵⁸. Ten wylosowany dla Pana miał być złożony w ofierze przebłagalnej, by oczyścić naród z grzechów. Drugi zaś kozioł, wyznaczony wcześniej dla Azazela, miał być wypędzony na pustynię. On ma ponieść symbolicznie grzechy ludu tam, gdzie według wierzeń przebywał szatan: „potem Aaron przyprowadzi kozła, wylosowanego dla Pana, i złoży go na ofiarę przebłagalną. Kozła wylosowanego dla Azazela postawi żywego przed Panem, aby dokonać przebłagania, a potem wypędzić go dla Azazela na pustynię” (Kpł 16,9-10). Zanim jednak tego dokona, musi złożyć ofiarę przebłagalną za lud. Z krwią zabitego kozła ponownie wchodził do Miejsca Najświętszego i skrapiał przebłagalnię Arki, ale też całe Miejsce Święte i Przybytek. Obrzędy te miały przede wszystkim oczyścić Przybytek od grzechów całego Izraela. W czasie tych obrzędów oczyszczenia w Przybytku poza arcykapłanem nie mogło być nikogo innego. Ten obrzęd podkreśla kolejne ograniczenia dla arcykapłana, który nie tylko raz w roku mógł odprawiać obrzędy w Miejscu Najświętszym, ale mógł tam wejść jedynie z krwią zabitych zwierząt. Autor Listu do Hebrajczyków ogranicza się jedynie do stwierdzenia, iż wejście arcykapłana wiązało się z ofiarą krwi (por. Hbr 9,7). Według przekonań Izraelitów każde spotkanie z Jahwe wiązało się z niebezpieczeństwem śmierci, więc zabezpieczeniem przed nią była krew wnoszona przez arcykapłana przed Arkę¹⁰⁵⁹. Następnie arcykapłan miał oczyścić krwią cielca i kozła także sam ołtarz, poprzez pomazanie jego rogów. Natomiast obrzęd z kozłem przeznaczonym dla Azazela mógł dokonać się dopiero po poświęceniu Miejsca Najświętszego, Przybytku i ołtarza (por. Kpł 16,20). Wtedy poprzez obrzęd włożenia rąk na głowę kozła i wyznanie wszystkich przewinień Izraela arcykapłan przekazywał mu owe grzechy, by je oddalić od ludu Bożego (por. Kpł 16,21-22). Autor Listu do Hebrajczyków pomija ceremonię wypędzenia kozła, gdyż nie był on przeznaczony dla Jahwe, lecz dla demona pustyni. Więc według niego istotą ofiary przebłagalnej było wniesienie krwi przed Arkę, której przeciwstawi ofiarę Chrystusa (por. 9,11-14)¹⁰⁶⁰. To jednak nie koniec całego obrzędu pojednania z Bogiem. Po wypędzeniu kozła z grzechami Izraela Aaron, a zatem i każdy arcykapłan, który będzie sprawował tę liturgię, ponownie ma wejść do Namiotu Spotkania, po wykąpaniu się znowu ma włożyć lniane szaty, a następnie złożyć ofiarę całopalną, najpierw za siebie, a potem za lud w celu przebłagania Boga. Zaś ten, który

¹⁰⁵⁸ Więcej o Azazelu zob. H. Tawil, *The Prince of the Steppe: A Comparative Study*, ZAW 92 (1980), s. 43-59.

¹⁰⁵⁹ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 67.

¹⁰⁶⁰ Por. A. Vanhoye, *Mundatio per sanguinem* (Hebr 9,22-23), VD 44 (1966), s. 177-191.

wyprowadził kozła w miejsce pustynne, po powrocie także ma wyprać swoje ubranie i cały się wykapać, by nie wnosić do społeczności nieczystości rytualnej. Krew natomiast użyta do obrzędów Dnia Pojednania, jeśli została powinna być wyniesiona poza obóz i spalona razem z innymi pozostałościami po ofiarach prześlągania (por. Kpł 16, 23-28).

Do tego bogatego rytu Jom Kippur nawiązuje Autor Listu: „Tak zaś te rzeczy były urządzone, iż do pierwszej części przybytku zawsze wchodzą kapłani sprawujący służbę świętą, do drugiej zaś części jedynie arcykapłan, i to tylko raz w roku, i nie bez krwi, która składa w ofierze za grzechy swoje i swojego ludu” (Hbr 9,6-7). Według Autora Listu niewystarczalność kultu Starego Przymierza przejawiała się w tym, iż arcykapłan jedynie raz w roku, właśnie przy okazji tego szczególnego Dnia mógł wejść do Miejsca Najświętszego, za zasłonę, która uniemożliwiała wszystkim innym do niego dostęp. Trzeba nadmienić, że nawet inni kapłani nie mogli tego uczynić, co Autor wykorzysta później do podkreślenia, że dopiero dzięki Chrystusowi w Nowym Przymierzu zostanie otwarty dostęp do Miejsca Najświętszego¹⁰⁶¹. Dopiero wtedy będzie możliwe uświęcenie człowieka i prawdziwe zjednoczenie z Bogiem. Co więcej, nawet ten arcykapłan, który dokonał obrzędów Dnia Pojednania, sam następnego dnia nie mógł już wejść przed Arkę. Było to możliwe dopiero za rok. W ten sposób została podkreślona różnica między nieskutecznym kultem Starego Przymierza, a dziełem Jezusa Chrystusa, który raz na zawsze otworzył wszystkim dostęp do Miejsca Najświętszego (por. Hbr 9,8)¹⁰⁶².

Zdaniem Autora Listu nieskuteczność Starego Przymierza przejawia się nie tylko w samym zakazie wejścia poza zasłonę Przybytku i jego niedostępności dla wszystkich oprócz arcykapłana, ale także w konieczności powtórzenia ceremonii za rok. Gdyby przecież obrzędy pojednania były skuteczne, to ani nie byłoby zakazu przekroczenia zasłony, ani nie byłoby potrzeby ponawiania liturgii Dnia Pojednania: „przez to Duch Święty pokazuje, że jeszcze nie została otwarta droga do Miejsca Świętego, dopóki istnieje pierwszy przybytek. Ten zaś jest obrazem czasu obecnego, a składa się zgodnie z nim dary i ofiary nie mogące udoskonalić w sumieniu tego, który spełnia służbę Bożą” (Hbr 9,8-9). Ta nieskuteczność może zastanawiać. Obrzędy pojednania z Bogiem, co roku ponawiane, wciąż nie mogą wprowadzić zjednoczenia z Bogiem. Wspólnota z Nim wciąż nie może być w pełni zrealizowana, gdyż ofiary wówczas składane nie mogą udoskonalić uczestników liturgii. Dotyczą one jedynie ciała, o czym mówi kolejny werset: „są to tylko

¹⁰⁶¹ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 390.

¹⁰⁶² Por. A. Tronina, *Do Hebrajczyków*, s. 114; także: J. Szłaga, *Rola obrzędów Starego Przymierza według Hbr 9,8-10*, Spelp 8 (1977), s. 224.

przepisy dotyczące się ciała, nałożone do czasu naprawy, jedynie w sprawie pokarmów, napojów i różnych obmyć” (Hbr 9,10)¹⁰⁶³. Ta myśl jest zbieżna ze stanowiskiem św. Pawła, który także uważał, że ofiary Starego Testamentu nie mają mocy usprawiedliwić człowieka, a co za tym idzie wspólnota z Bogiem wciąż nie jest w pełni realizowana.

Nieskuteczność starotestamentalnego kultu została podkreślona przez fakt, iż liturgia Dnia Pojednania oczyszczała naród izraelski jedynie z niektórych grzechów, odpuszczane były tylko grzechy wspólne i niezawinione. Ofiary te mogły jedynie oczyścić z grzechów popełnionych nieświadomie. Zostały one określone terminem *αγνοημα* (*agnoema* – *nierozeznanie się*¹⁰⁶⁴). Natomiast skutki innych grzechów nadal były przeszkodą w nawiązaniu właściwej relacji z Bogiem¹⁰⁶⁵.

Jak zaznacza przekaz biblijny, w Dniu Pojednania arcykapłan wyznawał „wszystkie winy Izraelitów”, by wylosowany kozioł oddalił je od ich społeczności (por. Kpł 16, 21). To przypominanie grzechów miało także na celu uświadomienie każdemu Izraelicie jego stanu duchowego: „ale przez nie każdego roku następuje przypomnienie grzechów. Niemożliwe jest bowiem, aby krew cielców i kozłów usuwała grzechy” (Hbr 10,3-4). Nikt więc nie był w stanie zrzucić tych grzechów ze swojego sumienia, nie można ich było zmazać za pomocą krwi zwierząt. Autor Listu zaznacza więc, że żadna ofiara ekspiacyjna w Starym Testamencie nie miała skuteczności duchowej. Wszelkie ofiary mogły jedynie oczyścić rytualnie i wzbudzić w człowieku żal za popełnione grzechy. Bóg zaś udzielał żałującym łaski na mocy ofiary Chrystusa¹⁰⁶⁶.

Zadaniem kultu Starego Testamentu było przede wszystkim odbudowanie pełnej wspólnoty z Bogiem i sprawić, by wciąż trwało Przymierze. Kulminacyjnym, szczytowym momentem tego kultu był obrzęd Dnia Pojednania, w którym Arcykapłan składał ofiary mające uaktualnić Przymierze, jednak bezskutecznie¹⁰⁶⁷. Autor Listu do Hebrajczyków wskazując na nieskuteczność obrzędów Dnia Pojednania nie chce zupełnie dezawuować kultu Starego Testamentu, gdyż na pewnym etapie historii zbawienia, choć w sposób niepełny, był jednak pomocą w utrzymaniu wspólnoty

¹⁰⁶³ Por. J. Szlaga, *Rola obrzędów*, s. 224.

¹⁰⁶⁴ Popowski, s. 11.

¹⁰⁶⁵ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 216; także: R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 121; także: J. Szlaga, *Obrzędy Starego Przymierza według 9,6-7*, RBL 29 (1976), s. 283.

¹⁰⁶⁶ Por. Adamczyk, *Oczyszczenie*, s. 46.

¹⁰⁶⁷ Por. H. Witczyk, *Nowa ofiara podstawą Nowego Przymierza*, s. 190.

z Bogiem, która zaistniała na mocy zawartego Przymierza. Był to obraz rzeczy przyszłych, jednak realnie wiązał Boga z Izraelem¹⁰⁶⁸.

Reasumując rozważania na temat niewystarczalności Starego Przymierza stwierdzić należy, iż zdaniem Autora Listu do Hebrajczyków choć instytucje kultyczne Starego Testamentu stanowiły integralną część Przymierza, to jednak miały trwać tylko do czasu zastąpienia ich przez doskonały kult Nowego Przymierza¹⁰⁶⁹. W Starym Przymierzu kult był sprawowany w Namiocie Świętym, a potem w Świątyni Jerozolimskiej, by utrwalić zbawczą relację pomiędzy Bogiem a Jego ludem. Jednak roli tej nie spełnił. Sam Autor chcąc podkreślić, iż kult ten ma charakter jedynie przejściowy i w gruncie rzeczy jest jedynie zapowiedzią doskonałej ofiary ekspiacyjnej Jezusa, ukazał go w kontekście Przybytku znanego z czasów wędrówki Izraela do ziemi Obiecanej, nie wspomina natomiast nic o Świątyni Jerozolimskiej, która przecież już została zburzona. Stąd przemijalność i nietrwałość Przybytku, a zarazem nieskuteczność ofiar w przedmiocie zgładzenia grzechów jest dowodem na przemijalność Starego Przymierza¹⁰⁷⁰.

Grzechy, które zrywały wspólnotę Przymierza, miały być gładzone przez starotestamentalne ofiary, a przede wszystkim przez obrzędy Dnia Przebłagania, ale także i one nie likwidowały tej przeszkody. Odnosiły się bowiem jedynie do wymiaru zewnętrznego, a zatem dokonywały rytualnego oczyszczenia, a nie faktycznego odpuszczenia przewinień Izraela¹⁰⁷¹. Ta nieskuteczność ofiar rodzi konieczność Nowej Ofiary, która ma być złożona w ramach Nowego Przymierza. Wspomniana konieczność zostanie omówiona w następnym paragrafie.

¹⁰⁶⁸ Por. A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, s. 98.

¹⁰⁶⁹ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 83.

¹⁰⁷⁰ Por. L. Sabourin, *Sacrificium ut liturgia in Epistula ad Hebraeos*, VD 46 (1968), s. 230.

¹⁰⁷¹ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 122.

B. Definitywny koniec Pierwszego Przymierza

Krytyczna ocena Starego Przymierza była możliwa dlatego, że zostało ono zastąpione Nowym. Natomiast wyjątkowość Nowego Przymierza była tym światłem, w którym można lepiej dostrzec niewystarczalność Starego Przymierza (por. Hbr 8,13).

Autor Listu zachęca swoich odbiorców, by wytrwali w Nowym Przymierzu i nie wracali do starotestamentalnego Prawa. Dlatego przez krytykę starotestamentalnego kultu, wykazanie tymczasowości Przybytku i nieskuteczności obrzędów Dnia Pojednania chce przekonać, że to wszystko należy już do przeszłości¹⁰⁷².

Przedstawiony wcześniej opis kultu starotestamentalnego oraz wykazanie jego nieskuteczności ma w zamyśle Autora Listu do Hebrajczyków wykazać przestarzałość i faktyczny koniec Pierwszego Przymierza¹⁰⁷³, a co za tym idzie zastąpienie go Przymierzem Chrystusowym. Dlatego niniejszy paragraf najpierw ukaże zawarcie nieskutecznego Przymierza, które w żaden sposób nie jest w stanie skutecznie prawdziwą wspólnotę z Bogiem. Następnie przyjrzymy się tekstom Listu do Hebrajczyków, które stwierdzają koniec Pierwszego Przymierza, by zrozumieć konieczność zawarcia Nowego.

a. Zawarcie nieskutecznego Przymierza (Pierwszego)

Dla Autora Listu Stare Przymierze było nieskuteczne, więc trzeba było je zastąpić Nowym. Całe starotestamentalne Prawo i kult ofiarniczy, mimo starań, nie przynosiły pożądaných skutków. Ponadto zdaniem Autora Przymierze jako testament bez śmierci testatora jest nieważne. By nabrał on ważności musi autor testamentu umrzeć. Dla Autora Listu do Hebrajczyków do zaistnienia Przymierza jest więc konieczne przelanie krwi. To ona dokumentuje i pieczętuje Przymierze. Bez przelanej krwi nie może zaistnieć Przymierze. To wielkie znaczenie krwi w obrzędzie zawarcia Przymierza wynika z faktu, że jest ona siedliskiem życia¹⁰⁷⁴, a przecież Bóg poprzez Przymierze chce obdarować Izraela nowym życiem. To ona decyduje o życiu, gdyż według Semitów życie jest we krwi (por. Kpł 17,11.14), stąd chociażby zakaz jej spożywania (por. Rdz 9,4). W niej jest życie, a ono jest darem Boga, jego własnością, tylko On może tym darem

¹⁰⁷² Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 85.

¹⁰⁷³ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 146.

¹⁰⁷⁴ Por. tamże, s. 149.

dysponować¹⁰⁷⁵. Autor Listu w Hbr 9,18 wskazuje na konieczność krwi w Starym Testamencie: „stąd także i pierwsze [przymierze] nie bez krwi zostało wprowadzone”. Nie można bez jej udziału zawrzeć Przymierza. Ale jak zostało wcześniej wykazane krew zwierząt okazała się nieskuteczna, nic nie zmieniała w ludzkim kontrahencie¹⁰⁷⁶. Staje się ona jedynie zapowiedzią tego, co ma się dokonać przez krew Jezusa w Nowym Przymierzu. To znaczenie typiczne krwi Starego Przymierza upoważnia do twierdzenia, iż dopiero prawdziwe skuteczne Przymierze będzie mogło zaistnieć dzięki krwi Chrystusa, zaś Stare, zawarte dzięki krwi zwierząt, jest jedynie „cieniem”, nikłą zapowiedzią, a więc jeszcze nie tym, co w zamyśle Boga miało skutecznie zbawiać¹⁰⁷⁷.

Krew wylana w ramach obrzędu zawarcia Przymierza obdarowywała nowym życiem, a zatem zapoczątkowywała nową wspólnotę. Autor Hbr wyraźnie zaznacza, iż krew zwierząt (cielców i kozłów) dokonała oczyszczenia księgi, ludu, przybytku i wszystkich przedmiotów potrzebnych do liturgii: „gdy bowiem Mojżesz ogłosił całemu ludowi wszystkie przepisy Prawa, wziął krew cielców i kozłów z wodą, wełną szkarłatną oraz hizopem i pokropił tak sama księgę, jak i cały lud, mówiąc: to [jest] krew przymierza, które Bóg wam przykazał. Podobnie także skropił krwią przybytek i wszystkie naczynia przeznaczone do służby Bożej” (Hbr 9,19-21). Dzieje się tak, gdyż „bez rozlania krwi nie ma odpuszczenia [grzechów]” (Hbr 9,22). Autor Listu do Hebrajczyków wskazując na wielką rolę krwi w zawarciu Pierwszego Przymierza rozszerza opis o elementy, których nie ma w opisie zawarcia przymierza synajskiego w Wj 24,4-8¹⁰⁷⁸. Otóż w Liście jest mowa o krwi cielców i kozłów, a tekst Księgi Wyjścia wymienia jedynie krew cielców. Starotestamentalny opis zawarcia Przymierza nie wspomina ani o wodzie zmieszanej z krwią, ani o szkarłatnej wełnie, a tym bardziej o pokropieniu krwią Przybytku, Księgi i naczyń świątynnych. W ten sposób Autor nawiązuje do innych obrzędów oczyszczenia. Woda była używana przy oczyszczeniu z trądu (por. Kpł 14,4-7), podobnie szkarłatną wełnę, symbolizującą grzech (Iz 1,18) stosowano w obrzędach Dnia Przebłagania, jak i oczyszczenie Arki Przymierza i miejsca wokół Arki, czyli Przybytku, ale nie wymienia pokropienia w odniesieniu do Księgi, czy i innych przedmiotów. Autorowi Listu zależy być może na podkreśleniu roli krwi w zaistnieniu Przymierza, skoro do obrzędu jego zawarcia włącza inne ryt

¹⁰⁷⁵ Por. C. Spicq, P. Grelot, *Krew*, w: STB, s. 394.

¹⁰⁷⁶ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 149.

¹⁰⁷⁷ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 92.

¹⁰⁷⁸ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 416-417.

oczyszczające¹⁰⁷⁹. Rola krwi w zapoczątkowaniu obu Przymierzy została podkreślona w Hbr 9,18 poprzez użycie czasownika *ἐγκαίνισω* (*enkainizo* – *odnawiać, czynić nowym, inaugurować, poświęcać cos uroczystym obrzędem*¹⁰⁸⁰), zresztą występującym w tej formie jedynie w tym miejscu w całym Nowym Testamencie (hapax legomenon). Septuaginta tym czasownikiem tłumaczy dwa hebrajskie terminy: *חדש* (*chadasz* – *odnawiać, czynić na nowo, odnowić, naprawić*¹⁰⁸¹; por. 2Krn 15,8) i *חנך* (*chanach* – *poświęcić, dedykować, konsekrować*¹⁰⁸²; por. 1Krl 8,63). Wspomniane hebrajskie czasowniki użyte zostały we wskazanych tekstach w odniesieniu do odnowienia świątyni i poświęcenia ołtarza ku czci Jahwe, a zatem do sprawowania kultu¹⁰⁸³. Czasownik *ἐγκαίνισω* pojawia się także w Starym Testamencie na określenie inauguracji ustroju monarchicznego w Izraelu (por. 1Sm 11,4) i odnowienia miejsca kultu po jego profanacji (por. 1Mch 4,36.54.57; 5,1). Natomiast słowa o krwi w Hbr 9,19-20 wprost odnoszą się do przymierza synajskiego, wskazując na obrzęd jego zawarcia (por. Wj 24,1-11). Zauważamy jednak różnice pomiędzy opisem zawartym w Liście do Hebrajczyków a tekstem Księgi Wyjścia. W tekście starotestamentalnym podkreślona została dwustronność Przymierza, gdyż najpierw po odczytaniu przez Mojżesza słów Pana, lud zobowiązuje się do ich przestrzegania (Wj 24,3), następnie po spisaniu tych słów i po zbudowaniu ołtarza składa on ofiarę, a połowę krwi wylał na ołtarz, a drugą zlał do naczyń (Wj 24,4-6). Gdy Izraelici ponownie zadeklarowali przestrzeganie słów Jahwe Mojżesz tę drugą połowę wylał na lud ogłaszając zawarcie Przymierza („oto krew Przymierza, które zawarł Pan z wami na podstawie wszystkich tych słów” – Wj 24,6-8). Autor Listu do Hebrajczyków przedstawia owo zawarcie jako zupełnie zależne od Boga, a nie od postawy Izraela wobec słów Jahwe, pomija wzmiankę o zobowiązaniach Izraela, o jego odpowiedzi. W centrum uwagi Autora jest obrzęd krwi, choć pomija on także informację o zabiciu żertwy ofiarnej¹⁰⁸⁴. Tak więc według Autora Listu krew jest istotna w zapoczątkowaniu Przymierza: „i prawie wszystko oczyszcza się krwią według Prawa,

¹⁰⁷⁹ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 150-151; także: A. Vanhoye, *Il sangue di Christo nell'epistola agli Ebrei*, w: F. Vattioni (red.), *Sangue e antropologia Biblica. Pia unione Preziosissimo sangue*, Roma 1980, s. 828-829.

¹⁰⁸⁰ Popowski, s. 89.

¹⁰⁸¹ Briks, s. 109.

¹⁰⁸² Tamże, s. 121.

¹⁰⁸³ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 150.

¹⁰⁸⁴ Por. P. Kasiłowski, *Mojżesz i Chrystus w Liście do Hebrajczyków*, w: *Słowo Twoje jest Prawdą*, (red.) W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 156-157.

a bez rozlania krwi nie ma odpuszczenia grzechów” (Hbr 9,22)¹⁰⁸⁵, stąd to rozszerzenie jej roli w jego opisie zawarcia przymierza. Zaznacza jednak wcześniej (por. Hbr 9,9-10), że krew zwierząt ofiarnych była wyłącznie przyczyną rytualnej czystości, a nie faktycznego odpuszczenia grzechów, dlatego też Autor Listu wszystko co wiąże się ze Starym Przymierzem nazwie jedynie *παραβολή* (*parabole – typ, analogia, obraz*¹⁰⁸⁶) lub *υποδειγμα* (*hypodeigma – przykład, wzór, kopia, obraz, imitacja, wizerunek*¹⁰⁸⁷), np.: „przeto obrazy rzeczy niebieskich (*τα μεν υποδειγματα των εν τοις ουρανους – ta men hypodeigmata ton en tois uranois*) w taki sposób musiały być oczyszczone, same zaś rzeczy niebieskie (*επουρανια*) potrzebowały o wiele doskonalszych ofiar od tamtych” (Hbr 9,23). Termin *υποδειγμα* oznacza wzór lub model dla czegoś, co ma dopiero realnie powstać. Prawdziwym więc Przymierzem będzie dopiero to, które zostanie zawarte we krwi Chrystusa¹⁰⁸⁸. Pierwsze Przymierze natomiast jako obraz, czy imitacja prawdziwego, jeszcze Przymierzem nie jest. Nowe Przymierze jako nowa rzeczywistość została tu określona terminem *επουρανια* (*epurania – niebo, niebiosy, rzeczy niebieskie, sprawy niebieskie*¹⁰⁸⁹), by przeciwstawić jej ziemski charakter Starego Przymierza¹⁰⁹⁰. „Ziemski” należy rozumieć jako niewystarczający i nieskuteczny, a zarazem przemijający, tymczasowy. Nie będzie więc wielkim ryzykiem określenie zawarcia Starego Przymierza jako nieskutecznym, gdyż wspólnota wytworzona na jego mocy nie prowadzi jeszcze do zbawienia, choć udziela zbawczych darów potrzebnych do wytrwania w wierności wobec Boga. Myśl tę możemy odczytać w kolejnym rozdziale Hbr: „Prawo bowiem posiadając tylko cień (*σκια – skia*¹⁰⁹¹) przyszłych dóbr, a nie sam obraz rzeczy, przez te same ofiary, corocznie składane, nie może nigdy udoskonalić tych, którzy przystępują [do Boga]” (Hbr 10,1). Cień, czyli jedynie zapowiedź Przymierza, nie może wywołać trwałego skutku. Jest tylko odbiciem innej, prawdziwej rzeczywistości. Zdaniem Autora, gdyby Pierwsze Przymierze było zawarte skutecznie, a wspólnota pomiędzy Bogiem a Izraelem stała się faktem, wówczas nie byłoby konieczności nieustannego składania kolejnych ofiar, a jednak stwierdza: „czyż bowiem nie przestano

¹⁰⁸⁵ Stary Testament mówi jednak, że poza ofiarami prześlągalnymi, są inne sposoby oczyszczenia z grzechów, chociażby posty, posypanie głowy popiołem, a w sytuacji grzechów niezawinionych – obmycia rytualne lub odczekanie wskazanego przez Prawa czasu.

¹⁰⁸⁶ Popowski, s. 243.

¹⁰⁸⁷ Tamże, s. 347.

¹⁰⁸⁸ Por. R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leiden 1970, s. 565-566.

¹⁰⁸⁹ Popowski, s. 129.

¹⁰⁹⁰ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 419; także: R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 153.

¹⁰⁹¹ Popowski, s. 302.

by ich składać, gdyby składający je, raz na zawsze oczyszczeni, nie mieli już żadnej świadomości grzechów? [...] Nie możliwe jest bowiem, aby krew cielców i kozłów usuwała grzechy” (Hbr 10,2.4). To nieustanne składanie starotestamentalnych ofiar dla Autora jest wystarczającym potwierdzeniem nieskuteczności Pierwszego Przymierza. Nowe Przymierze natomiast zostało określone przez Autora Listu jako εἰκὼν (*eikon* – obraz, podobizna, wizerunek) nowej rzeczywistości¹⁰⁹².

Innym zabiegiem Autora Hbr dla podkreślenia roli krwi w zawarciu Przymierza, a zatem także w odpuszczeniu grzechów, by mogła zaistnieć wspólnota Boga z Izraelem, jest użycie w Hbr 9,22 hapax legomenona αἱματεκχυσία (*haimatekchusia* – wylanie krwi¹⁰⁹³). Jednak wylanie krwi zwierząt ofiarnych jest tylko cieniem wylania krwi przez Jezusa, gdyż tylko Jego ofiara faktycznie odpuszcza grzechy tworząc autentyczną wspólnotę z Bogiem¹⁰⁹⁴.

b. Stwierdzenie końca Pierwszego Przymierza

Autor Listu do Hebrajczyków mówiąc o Nowym Przymierzu i o jego konieczności, nie tylko stwierdza, iż Stare Przymierze było niedoskonałe i nieskuteczne, co jest istotą antytezy obu Przymierzy, ale przede wszystkim daje do zrozumienia, iż Pierwsze Przymierze jest już nieaktualne: „gdyby bowiem pierwsze było nienagane, to nie szukano by miejsca na drugie” (Hbr 8,7) oraz: „ponieważ nie wytrwali w moim przymierzu, dlatego i Ja ich zaniedbałem – mówi Pan” (Hbr 8,9b). Zanim zostanie użyty cytat z Jeremiasza, zapowiadający Nowe Przymierze (Jr 31,31-34), Autor Hbr wyraźnie zaznacza, iż „owo pierwsze” jest w istocie wadliwe, dlatego też istnieje konieczność zawarcia „drugiego”. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że Autor Listu mówiąc o „pierwszym” Przymierzu myśli o przymierzu synajskim, na co wskazuje wcześniejsza wzmianka o górze (miejsce objawienia Mojżeszowi wzoru Przybytku – Hbr 8,5). Choć niewątpliwie przed przymierzem synajskim było przecież przymierze z Noem (Rdz 9,9-17) i Abrahamem (Rdz 15,18; 17,2-14)¹⁰⁹⁵.

Autor nie mówi wprost, że Stare Przymierze jest naganne i zasługuje na odrzucenie, na karę (μεμπτos – *memptos*, czyli *naganny*, *wadliwy* jako przeciwieństwo

¹⁰⁹² Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 161-163.

¹⁰⁹³ Popowski, s.13.

¹⁰⁹⁴ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 152-153.

¹⁰⁹⁵ Por. H. Witczyk, *Przymierze zawarte na Synaju*, s. 49-50.

użytego w tekście ἀμemptos – *amemptos* – *nienaganny, wzorowy, bez wad*¹⁰⁹⁶), lecz chce do takiego wniosku doprowadzić czytelnika¹⁰⁹⁷. Wszystkie poprzednie przymierza, a szczególnie synajskie, były nieskuteczne. Autor stwierdza: „gdyby było nienaganne, nie szukano by miejsca na drugie”. Stare Przymierze nie było więc ani idealne, ani bez zarzutu, co Wulgata oddała przez *si culpa vacasset* – *gdyby było bez winy*. Rzeczywiście, gdyby Stare Przymierze było skuteczne, nie szukano by miejsca (τοπος – *topos*) na Nowe. Niektórzy egzegeci tłumaczą τοπος przez *potrzebę*¹⁰⁹⁸, co bardziej podkreślałoby zamysł Autora Listu. Wówczas tekst brzmiałby: „nie byłoby potrzeby drugiego [Przymierza]” lub „nie byłoby szansy na drugie [Przymierze]”, względnie „nie byłoby możliwości zawarcia drugiego [Przymierza]”. Jednak wydaje się bardziej poprawne zachowanie znaczenia tego wyrazu jako „miejsce”. Doskonałość Starego Przymierza nie zezwoliłaby na zaistnienie Nowego, niemniej tej właśnie doskonałości zabrakło pierwszemu układowi Boga z człowiekiem. Izraelici dobrze zdawali sobie z tego sprawę¹⁰⁹⁹.

Hagiograf w prowadząc prorocstwo Jeremiasza o Nowym Przymierzu użyje zwrotu μεμφομενος αυτους (*memfomenos autous* – *ganiąc ich* – Hbr 8,8). Czasownik μεμφομαι (*memfomai*) oznacza „czynić wyrzuty, ganić, łajać”, także „zarzucać coś komuś, obwiniać kogoś, narzekać”¹¹⁰⁰. Bóg gani kontrahentów Przymierza¹¹⁰¹, co Wulgata przełożyła jako *vituperans eos* (*ganiący ich*). Izraelici przez swą niewierność zniweczyli zbawcze skutki Przymierza. Niemniej, można dopatrzyć się też nagany pod adresem samego Przymierza, które okazało się nieskuteczne¹¹⁰². Układ zdań wyjaśnia, iż powodem nagany Starego Przymierza są niewierni kontrahenci, natomiast Stare Przymierze jest tylko pośrednim przedmiotem nagany ze strony Boga¹¹⁰³. Autor Listu do Hebrajczyków w wierszach 8,7-8a wykazuje potrzebę Nowego Przymierza, oceniając Stare jako niedoskonałe i nieskuteczne, a przez to godne nagany. Musiało więc ono ustąpić miejsca Nowemu, które rzeczywiście zbliży ludzi do Boga.

¹⁰⁹⁶ Popowski, s. 19.

¹⁰⁹⁷ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 41.

¹⁰⁹⁸ Popowski, s. 338. podaje także znaczenie: *możliwość, okazja, szansa na coś.*

¹⁰⁹⁹ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 208.

¹¹⁰⁰ Popowski, s. 203.

¹¹⁰¹ Por. Hewitt T., *The Epistle to the Hebrews* (TNTC), London 1960, s. 136; także: Hegermann H., *Der Brief an die Hebräer* (ThHK 16), Berlin 1988, s. 168; także: Hagner D.A., *Hebrews* (NIBC), Peabody 1990, s. 122.124-125.

¹¹⁰² Por. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 208.

¹¹⁰³ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 42-43; także: Bonsirven G., *San Paolo. Epistola agli Ebrei* (VS), Roma 1961, s. 300.

Stare Przymierze nie tylko zasługuje na naganę, ale zostało definitywnie zerwane, o czym informuje Autor Hbr posługując się istotnym argumentem skrypturystycznym, wprowadzając cytaty z proroka Jeremiasza¹¹⁰⁴: „ponieważ oni nie wytrwali w moim przymierzu, przeto i Ja przestałem dbać o nich, mówi Pan” (Hbr 8,9b). Autor cytując proroka Jeremiasza idzie za tekstem Septuaginty i używa zwrotu οὐκ ἐνεμείναν (*ouk enemeinan* – *nie wytrwali*). W ten sposób zwraca uwagę na fakt, iż Izrael nie dochował wierności Bogu i mimo różnych pomocy instytucjonalnych i kultycznych nie wytrwał w proponowanym przez Jahwe Przymierzu. W proroctwie Jeremiasza całe dotychczasowe postępowanie Izraela ukazane jest bardzo negatywnie, co jest podstawą myśli o ustaniu Przymierza. Izrael wielokrotnie łamie Przymierze. Wystarczy przypomnieć kult złotego cielca pod Synajem, tuż po zawarciu układu z Bogiem, ciągle szemranie przeciw Bogu w czasie pobytu na pustyni (podważanie zbawczych intencji Jahwe), grzechy społeczne Izraela już po zdobyciu Ziemi Obiecanej. To wszystko prowadzi do odstąpienia od Przymierza, gdyż lud nie wytrwał w zbawczej wspólnotcie z Bogiem. Samo Przymierze okazuje się więc niewystarczające, bo nie uzdalnia ludu do wytrwałości¹¹⁰⁵. Po raz kolejny potwierdza to nieskuteczność Starego Przymierza, gdyż wspólnota, która miała powstać na skutek Przymierza nie może w pełni i trwale zaistnieć. Przymierze to nie osiągnęło swego celu, Izrael nie może korzystać ze zbawczych darów, a zatem Przymierze nie funkcjonuje. W tekście hebrajskim proroctwa Jeremiasza posłużono się czasownikiem פָּרַר (*prrr*), który zazwyczaj tłumaczy się jako „oddzielić, podzielić, złamać, unieważnić, zniszczyć, połamać na kawałki, zniweczyć”¹¹⁰⁶ w formie przyczynowej hifil, co wyraźnie podkreśla winę Izraelitów – oni sami złamali Przymierze z Bogiem. Tak więc TM jest dosadniejszy niż LXX, choć i LXX jasno mówi o odstępstwie Izraelitów¹¹⁰⁷. Trzeba oczywiście pamiętać, że niedochowanie zobowiązań Przymierza skutkowało narażeniem się na kary, stąd wszystko co spotkało lud izraelski, a więc zburzenie Jerozolimy i Świątyni, a nawet sama niewola babilońska, jest wynikiem niewierności Izraela wobec Boga i odrzucenia Jego Przymierza. Dlatego Jeremiasz mógł wskazać na winnych tej sytuacji: „to moje przymierze złamali”

¹¹⁰⁴ Proroctwo Jeremiasza (Jr 31,31-34) użyte przez Autora Listu do Hebrajczyków można podzielić na dwie części: 1) przeciwstawienie Nowego Przymierza Staremu (ocena Starego) – Hbr 8,8-9; 2) opis Nowego Przymierza bez wyraźnego przeciwstawienia Staremu (cechy Nowego Przymierza) – Hbr 8,10-12.

¹¹⁰⁵ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 378.

¹¹⁰⁶ P. Briks, s. 287.

¹¹⁰⁷ Por. A. Vanoye, *La Nuova Alleanza*, s. 15; także: S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 209.

(Jr 31,32)¹¹⁰⁸. Skutkiem takiej postawy ludu izraelskiego (złamanie Przymierza) jest reakcja Boga. Autor Hbr określi tę reakcję słowami: ημελησα αυτων (*emelesa auton* – *zaniedbał ich*). Czasownik αμελεω (*ameleo*) oznacza „nie dbać, nie troszczyć się o coś, zaniedbać”¹¹⁰⁹. Czasownik ten rzadko występuje w Septuagincie. Nie wyraża on aktywnej interwencji, by kogoś ukarać, raczej brak jakiegokolwiek interwencji. A zatem Bóg przestał roztaczać opiekę nad swoim ludem. Jahwe nie spełniał już więcej obietnic związanych z Przymierzem, gdyż Izrael odstąpił od Przymierza, wręcz go zerwał. Przystosował się do zaistniałej sytuacji zerwania διαθηκη¹¹¹⁰. Wobec tego zostało tu dosadnie stwierdzone zerwanie Starego Przymierza.

Autor Listu do Hebrajczyków nieskuteczność Starego Przymierza podkreśli poprzez zamianę czasownika określającego zawarcie Nowego Przymierza. Otóż używa on innego czasownika niż TM i Septuaginta. Biblia hebrajska używa bowiem czasownika כרת (*karat* – *ciąć, zawierać przymierze*), nawiązując tym samym do rytuału zawarcia Przymierza, tj. przecięcia na pół zwierząt ofiarnych, by przez środek mogli przejść kontrahenci tego układu. Natomiast LXX mówi o ustanowieniu Przymierza, używając czasownika διατιθημι (*diatithemi* – *zarządzić, rozporządzić, napisać testament, zawrzeć umowę*¹¹¹¹), który ma ten sam rdzeń co διαθηκη. Proroctwo rzeczywiście nie zapowiada żadnego rytuału przy zawieraniu Nowego Przymierza¹¹¹². Autor Hbr używa w tym miejscu jeszcze innego czasownika – συντελεω (*synteleo*), który zazwyczaj tłumaczymy jako „spełniam, doprowadzam do końca, uzupełniam, wypełniam”¹¹¹³, a zatem według Autora Listu zawarcie Nowego Przymierza będzie w końcu doprowadzeniem Bożego planu do końca (τελος – *telos* – *cel, koniec, spełnienie, wykonanie, uskutecznienie, wynik, meta, skutek*¹¹¹⁴) lub wypełnieniem Jego obietnicy¹¹¹⁵. Można zatem wnioskować, iż Autor Listu już poprzez samo użycie wspomnianego czasownika chce zaznaczyć, że Nowe Przymierze będzie Przymierzem doskonałym, osiągającym swój cel (τελειος – *teleios*, τελος – *teleos* – *nieskazitelny, nienaruszony, bez skazy, bez wady, ostateczny*,

¹¹⁰⁸ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 146.

¹¹⁰⁹ Popowski, s. 19.

¹¹¹⁰ Por. A. Vanoye, *La Nuova Alleanza*, s. 15.

¹¹¹¹ Abramowiczówna, I, s. 558.

¹¹¹² Por. A. Vanhoye, *La Nuova Alleanza*, s. 13.

¹¹¹³ Abramowiczówna, IV, s. 234.

¹¹¹⁴ Tamże, s. 301.

¹¹¹⁵ Por. J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 44.

*spełniony*¹¹¹⁶). W ten sposób zostaje także podkreślona przejściowość Starego Przymierza¹¹¹⁷.

Powodem zawarcia Nowego Przymierza jest fakt, iż Izraelici nie wytrwali (LXX) w Przymierzu, lecz je złamali (TM). Zerwanie Starego Przymierza dokonało się z winy Izraela. Konsekwencją niewierności partnerów jest odejście Boga od swego ludu. Trzeba jednak stwierdzić, że Bóg odwraca się od ludzi (ημελησα αυτων), a nie od Przymierza. Bóg nadal chce trwać w Przymierzu z ludem, dlatego też zawiera z nim zupełnie nowy układ, przemieniając zarazem partnerów¹¹¹⁸.

c. Konieczność Nowego Przymierza

Autor Listu do Hebrajczyków wykazuje potrzebę Nowego Przymierza, oceniając Stare jako niedoskonałe i nieskuteczne, a przez to godne nagany: „gdyby bowiem pierwsze było nienagane, to nie szukano by miejsca na drugie. Tymczasem ganiąc ich mówi” (Hbr 8,7-8). Samo określenie Starego Przymierza jako „pierwsze” (πρωτη) wprowadza myśl o „drugim”, następnym. Gdy coś jest skuteczne i bez wad, nie ma potrzeby ani poprawiania owej rzeczy, ani zastępowania czymś lepszym. Jednak zdaniem Autora Listu Stare Przymierze takie nie było. Musiało więc ono ustąpić miejsca Nowemu, które rzeczywiście zbliży ludzi do Boga. Autor wykazuje odbiorcom listu, iż już Stary Testament wyraźnie wskazuje na konieczność porzucenia dawnego Przymierza. W tym właśnie celu przytacza proroctwo Jeremiasza o Nowym Przymierzu (Jr 31,31-34). Ten dowód skrypturystyczny jest dla Autora kluczowy, bowiem jego odbiorcy znają nie tylko starotestamentalny kult, ale też Stary Testament.

Autor Listu wzorując się na rabinach dowodzi z jednego słowa καινη (*kaine*), iż Stare Przymierze musi być zastąpione przez Nowe¹¹¹⁹. Co więcej, przejście od Starego do Nowego Przymierza już się dokonało, a proroctwo Jeremiasza jest niejako wyrokiem na układ starego typu¹¹²⁰. Autor komentując wprowadzony cytat ze Starego Testamentu potwierdza ten wyrok, dlatego mówi: „skoro zaś mówi o nowym, pierwsze uznał za przestarzałe (πεπαλαιωκεν – *pepalaioken*), a to co się przedawnia i starzeje, bliskie jest zniszczenia” (Hbr 8,13)¹¹²¹. Użyty przez Autora Listu czasownik παλαιω (*palaioo*),

¹¹¹⁶ Abramowiczówna, IV, s. 296.

¹¹¹⁷ Por. J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 44.

¹¹¹⁸ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 378-379.

¹¹¹⁹ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 211.

¹¹²⁰ Por. J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 50.

¹¹²¹ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 381; także: A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 86.

który można tłumaczyć jako „znieść, uchylić, starzec się”¹¹²², poza Biblią występuje tylko w stronie biernej, natomiast w naszym fragmencie (także w Lm 3,4; Iz 65,22; Dn 7,25) występuje w stronie czynnej i wówczas oznacza: „uczynić coś starym” lub „uznać za stare, przestarzałe”. Bóg jest podmiotem tego działania, to On uznaje lub czyni starym. Działanie to już się dokonało, a skutki wciąż trwają, Autor bowiem używa tu czasu teraźniejszego dokonanego, więc Boża ocena Starego Przymierza ciągle trwa. Zawierając Nowe Przymierze Bóg zawyrokował, że poprzednie Przymierze stało się przestarzałe, przeszło już do historii¹¹²³. Czasownik παλαιοω oddaje hebrajski termin בָּלָא (*bila’a*), który tłumaczyć można jako „zniszczyć przez starość, zniknąć” (np. zniszczone lub zdarte ubranie czy obuwie – Pwt 8,4; 29,4; Joz 9,13; Ne 9,21; Iz 50,9). Natomiast grecki przymiotnik παλαιος (*palaios* – stary, dawny¹¹²⁴), utworzony od interesującego nas czasownika παλαιοω, jest przeciwieństwem przymiotnika καινος (*kainos* – nowy¹¹²⁵), którym Autor określa Przymierze Chrystusowe¹¹²⁶.

Autor Listu konkluduje swój wywód o końcu przymierza synajskiego zaznaczając także, iż „to co się przedawnia i starzeje bliskie jest zniszczenia” (παλαιουμενον και γηρασκον εγγυς αφανισμού – *palaioumenon kai geraskon eggys afanismou* – Hbr 8,13). A zatem powtórnie używa terminu pochodnego od czasownika παλαιοω, by zaznaczyć, iż Stare Przymierze przechodzi do historii. Natomiast grecki imiesłów γηρασκον (*geraskon*) pochodzi od czasownika γηρασκω (*gerasko*), który można przełożyć jako „przemijać, przestać istnieć, stać się przestarzałym, doprowadzić do starości, dobiegać do końca, starzec się”¹¹²⁷. Tym terminem Autor chce podkreślić przestarzały charakter Przymierza, które minęło, a w ten sposób uzasadnia, że naturalnym biegiem rzeczy Stare Przymierze musiało przestać istnieć¹¹²⁸. Jeszcze mocniej podkreśla tę myśl użycie przez Autora Listu sformułowania εγγυς αφανισμού. Grecki rzeczownik αφανισμος (*afanismos* – *zagłada znikniecie, wyginiecie, unicestwienie*¹¹²⁹), często używany przez Septuagintę i codzienną grekę, to jednak w Nowym Testamencie jest hapax legomenon. Czasownik φαινομαι, od którego pochodzi αφανισμος, oznacza „nie ukazywać się, nie być

¹¹²² Abramowiczówna, III, s. 368.

¹¹²³ Por. J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 50.

¹¹²⁴ Popowski, s. 241.

¹¹²⁵ Tamże, s. 160.

¹¹²⁶ Por. J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 23.

¹¹²⁷ Abramowiczówna, I, s. 464; także: R. Popowski, s. 63.

¹¹²⁸ Por. J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 50-51.

¹¹²⁹ Abramowiczówna, I, s. 386.

widzianym, nie dać się widzieć (np. gwiazdy)¹¹³⁰, a w LXX znaczy tyle co „zburzyć, unicestwić” (Mich 1,7; 6,16; 7,13; Jl 1,7; 2,3)¹¹³¹. Αφανισμός oznacza także „zamiatanie miasta, zacieranie się napisu” lub „anulowanie prawa”. A więc Przymierze Chrystusowe całkowicie anuluje Stare Przymierze¹¹³². To Bóg spowodował unicestwienie Starego Przymierza, by na jego miejsce wprowadzić Nowe¹¹³³. Termin αφανισμός połączony z zapowiedzią zawarcia Nowego Przymierza akcentuje myśl Autora Listu, iż w miejsce zerwanej wspólnoty z Bogiem (Stare Przymierze) powstaje nowa więź między Bogiem a ludźmi¹¹³⁴.

Konieczne okazuje się zatem zawarcie Nowego Przymierza, jednak proroctwo Jeremiasza nie wskazuje na sposób jego zawarcia. Wiemy tylko, iż będzie to ryt krwi na wzór przymierza synajskiego, gdyż hebrajski tekst proroctwa posługuje się zwrotem כרת ברית, co może sugerować składanie krwawych ofiar¹¹³⁵. Według Jeremiasza nowością tego Przymierza będzie zapisanie Prawa w ludzkich sercach, co sprawi zmianę postępowania ludzkiego kontrahenta. Tak dokonana przemiana partnera Przymierza nie będzie już zewnętrznym przymusem, lecz wewnętrzną motywacją do wierności Bogu¹¹³⁶.

Podsumowując niniejszy paragraf stwierdzić należy, iż Autor Listu do Hebrajczyków chcąc wykazać definitywny koniec Pierwszego Przymierza przypomina, iż Przymierze na mocy krwi, która jest siedliskiem życia, tworzy wyjątkową wspólnotę pomiędzy Bogiem a Jego ludem. Jednak Stare Przymierze, oparte na krwi zwierząt ofiarnych, nie było w stanie zmienić ludzkiego kontrahenta. Krew bowiem używana w starotestamentalnej liturgii oczyszczała jedynie ciała, a więc dawała czystość rytualną, konieczną by sprawować kult, ale to nie był ten rodzaj wspólnoty, o którą chodziło w Przymierz. Dlatego Prawo Starego Testamentu jako droga do zbawienia zostało odrzucone, gdyż ze swej natury nie prowadziło do prawdziwej więzi z Bogiem¹¹³⁷. Skoro zawarte Przymierze było nieskuteczne w wytworzeniu prawdziwej wspólnoty, to musi być ono zastąpione lepszym, a samo musi przestać istnieć. Dlatego Autor posłużył

¹¹³⁰ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowa*, s. 50.

¹¹³¹ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 211.

¹¹³² Por. W. Barclay, *List do Hebrajczyków*, s. 127.

¹¹³³ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 51.

¹¹³⁴ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 381.

¹¹³⁵ Por. L. Stachowiak, *Nowe Przymierze u Jeremiasza*, w: tenże: *Księga Jeremiasza. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz* (PŚST X-1), Poznań 1967, s. 530.

¹¹³⁶ Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 359.

¹¹³⁷ Por. H. Witczyk, *Kapłańska misja ochrzczonych w świecie (Hbr 13,16; 10,22-25)*, VV 12 (2007), s. 108.

się cytatem z Jr 31,31-34, by wykazać potrzebę Nowego Przymierza. Stare zestarzało się i straciło swą moc, więc przestało istnieć. Skoro Stare Przymierze zdezaktualizowało się, to jest rzeczą zrozumiałą, że musiało nastąpić Nowe, które jest jakościowo zupełnie inne od Starego (co wyraża zwrot *καινη διαθηκη* oraz *ου κατα*). Wprowadzając cytat z proroctwa o Nowym Przymierzu, najpierw stwierdza, iż Pierwsze musiało ustąpić miejsca Nowemu, gdyż było nieskuteczne (po. Hbr 8,7-8a), zaś w komentarzu do tego cytatu podaje wniosek: skoro mowa jest o Nowym Przymierzu, to Pierwsze już przeminęło. Przeszarość dawnego Przymierza wykazuje dwoma czasownikami: *παλαιω* i *γηρασκω*, przy czym *παλαιω* nie oznacza jeszcze konieczności zniknięcia Pierwszego Przymierza. Konieczność tę wyraża dosadnie czasownik *γηρασκω*. Tak określone Stare Przymierze stało się *εγγυς αφανισμού*, a zatem musi być ono zastąpione przez Nowe.

2. Nowe Przymierze w Liście do Hebrajczyków

Dla Autora Listu do Hebrajczyków Stare Przymierze już się skończyło. Nie tylko dlatego, że było niewystarczające, bo przecież mimo tego Bóg troszczył się o swój lud i obdarowywał go zbawczymi darami. Ale w konfrontacji z nową rzeczywistością w Bożym planie zbawienia, okazało się ono niczym, jedynie cieniem prawdziwej wspólnoty pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Dlatego w swoim Liście chce przedstawić adresatom tę nową rzeczywistość, tak dalece różną od tej, która obowiązywała dotychczas.

Po przedstawieniu bardzo krytycznej oceny Starego Przymierza i wykazaniu jego niewystarczalności, Hagiograf przechodzi do ukazania wyjątkowości Nowego Przymierza zawartego na mocy krwi Jezusa. To przejście zostało zasugerowane przez samą zapowiedź Nowego Przymierza przekazaną przez proroka Jeremiasza (Jr 31,31-34). Otóż sytuacji zerwania Starego Przymierza zostaje przeciwstawiona rzeczywistość przewidziana przez Boga, a mianowicie – zawarcie Przymierza Nowego. W przeciwieństwie do pierwszej części cytatu z Jeremiasza, druga jego część (Hbr 8,10-12) zawiera pozytywne elementy Nowego Przymierza, które stanowią o jego nowości. Autor Listu nie ogranicza się tylko do stwierdzenia, iż Przymierze Chrystusowe jest wypełnieniem zapowiedzi prorockiej, a wskazane w niej istotne elementy nowego układu z Bogiem właśnie się realizują, lecz chce w sposób pozytywny wyjaśnić na czym polega inność Nowego Przymierza.

W pierwszym paragrafie tej części rozdziału przeanalizujemy argumenty za skutecznością Nowego Przymierza, bo tylko ona sprawia, że cel układu z Bogiem może być właściwie osiągnięty.

Natomiast w paragrafie drugim spojrzymy na zapowiadanie przez Jeremiasza istotne cechy Nowego Przymierza, które realizują się w Przymierzu Chrystusowym.

A. Skuteczność Nowego Przymierza

Księgi Starego Testamentu ukazują Boga, który wchodząc w Przymierze z Izraelem pragnie obdarzyć go swoją łaską i zbawieniem. Przy prezentacji poszczególnych przymierzy jako drogi rozwoju starotestamentalnej idei Przymierza podkreślone zostało, że każde z tych przymierzy to łaskawe działanie Jahwe na rzecz człowieka. Autor Listu do Hebrajczyków wprowadzając cytaty z Jr 31,31-34 nie poprzestaje jedynie na przedstawieniu cech Nowego Przymierza (co zostanie omówione w kolejnym paragrafie), ale o wiele szerzej prezentuje jego rzeczywistość. Cechy nowej więzi bowiem będą skutkiem Bożej interwencji, więc Autor stara się tę Bożą aktywność opisać. Wypełnienie prorockiej zapowiedzi zdaniem Autora to nie tylko spełnienie się czy zaistnienie nowego paktu z Izraelem, ale przede wszystkim umożliwienie uczestnikom Nowego Przymierza wejście do niebieskiego Przybytku. Inaczej pakt ten stałby się jedynie kolejnym etapem periodyzacji Przymierza.

Nowe Przymierze w przeciwieństwie do przemijalnego i niewystarczającego Pierwszego Przymierza będzie naprawdę skuteczne w obdarowaniu zbawieniem i właśnie ta skuteczność odróżnia oba Przymierza i jest dowodem na wyższość i nowość Przymierza Chrystusowego. Autor Listu do Hebrajczyków prezentuje więc Chrystusa jako Arcykapłana i Jego ofiarę jako ofiarę doskonałą, która w sposób skuteczny oczyszcza z grzechu i wprowadza do nieba. Dlatego też w tym paragrafie omówimy jak Autor przedstawia Chrystusa jako doskonałego Pośrednika i Arcykapłana, jak rozumie doskonałość Jego ofiary, oraz jak pojmuje prawdziwe przebaczenie grzechów, które leży u podstaw Nowego Przymierza. W Chrystusie bowiem wszystko stało się nowe: kapłaństwo, krew, ofiara oraz zawarte przez Niego Nowe Przymierze¹¹³⁸.

a. Chrystus – Arcykapłan i doskonały Pośrednik Nowego Przymierza

Skuteczność Nowego Przymierza ukazana została w Liście do Hebrajczyków poprzez wykazanie doskonałości roli pośrednika, tak istotnej w idei Przymierza. Przymierze jako wyjątkowa więź Boga z Izraelem opierała się na specyficznej roli Mojżesza jako pośrednika przymierza synajskiego, a skoro Nowe Przymierze w przeciwieństwie do Pierwszego ma być skuteczne, to i nowy pośrednik musi być skuteczny w swojej misji.

¹¹³⁸ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 99.

Prolog Listu do Hebrajczyków ukazuje Chrystusa jako kontynuatora Bożego objawienia danego już w Starym Testamencie: „a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1). Jezus nie tylko ma przekazać coś więcej, ale dokończyć ostatecznie to objawienie¹¹³⁹. Wzmiankowane dwa etapy Bożego objawienia zostały przedstawione poprzez dwie formy tego samego czasownika: imiesłów λαλησας (*lalesas* – *przemówiwszy*) oraz tryb oznajmujący ελαλησεν (*elalesen* – *przemówił*). Choć obie formy są wyrażone w aoryście, to pierwsza wskazuje na mowę Boga wcześniejszą niż przemówienie przez Syna¹¹⁴⁰. Przemówienie Boga przez Syna nie jest tylko przekazaniem nowego słowa, jak w przypadku proroków, chodzi bowiem o całą misję, jaką ma do spełnienia Jezus, przyjmując najpierw ludzką naturę, a potem składając Swe ciało i krew w ofierze przebłagalnej za wszystkich, by mieli dostęp do nieba¹¹⁴¹. Według Autora Listu nie chodzi o ukazanie konkretnych faktów z życia Syna Bożego, bo tego nie czyni, ale o znaczenie teologiczne Jego posłannictwa¹¹⁴². Dlatego przedstawia szereg ważnych tematów teologicznych¹¹⁴³. Zaczyna od preegzystencji Syna Bożego i Jego wyższości nad aniołami i poprzednikami (prorokami), by ukazać wyższość Jezusa nad Mojżeszem jako pośrednikiem Starego Przymierza¹¹⁴⁴.

Zdaniem Autora Listu do Hebrajczyków Nowe Przymierze miało przywrócić zbawczą więź pomiędzy Bogiem a ludzkością. Te oczekiwania spełniły się w Jezusie Chrystusie. To On stał się Pośrednikiem tej zbawczej Bożej inicjatywy. Według Autora Hbr celem wcielenia Syna Bożego było przede wszystkim to, by stając się równy ludziom, a zarazem będąc równy Bogu (por. Hbr 1), ukazał Boże zbawienie i umożliwił drogę do niego¹¹⁴⁵. Wspomniana funkcja pośrednika w Liście do Hebrajczyków ukazana jest jako funkcja kapłańska. Jezus w przekazie ewangelicznym oczywiście w niczym nie przypomina starotestamentalnego kapłana, nie pochodził z rodu kapłańskiego, a z pokolenia Judy. Nikt z jego otoczenia nigdy nie używał wobec Niego tytułu lub określenia „kapłan”, także On sam nie rościł żadnych pretensji do tej funkcji. Raczej

¹¹³⁹ Por. T. Jelonek, *List do Hebrajczyków*, s. 73.

¹¹⁴⁰ Por. N.J. Moore, *Repetition in Hebrews*, s. 95.

¹¹⁴¹ Por. J. Swetnam, *Christology and the Eucharist in the Epistle to the Hebrews*, Bib 70 (1989), s. 86.

¹¹⁴² Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 22-23.

¹¹⁴³ Por. T. Horak, *Chrystologia Listu do Hebrajczyków*, CT 62 (1992), s. 49-50.

¹¹⁴⁴ Por. T. Jelonek, *List do Hebrajczyków*, s.73. Aniołowie według judaizmu mieli być pośrednikami przymierza synajskiego.

¹¹⁴⁵ Por. J. Kozyra, *Nowe Przymierze – kaine diatheke*, SSHT 29 (1996), s. 26; także: H. Langkammer, *Problemy literackie i genetyczne w Hbr 1,1-4*, RTK 16 (1969) s. 88-93; także: tenże, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, s. 79-82.

działalność Jezusa można porównywać z nauczaniem proroków – głosił słowo Boże i bliskość Królestwa Bożego, nauczaniu temu towarzyszyły uzdrowienia i inne czynności symboliczne. Tak zresztą postrzegają Go ci, którzy byli świadkami tego nauczania. Dopiero śmierć i zmartwychwstanie Jezusa pozwoliło, szczególnie uczniom, dostrzec w Nim postać kapłana Nowego Przymierza, a w Jego śmierci i zmartwychwstaniu doskonałą ofiarę, która je ustanawia¹¹⁴⁶.

Choć Ewangelie nie mówią wyraźnie o Jezusie Kapłanie, to Autor Listu do Hebrajczyków widzi w Jezusie Arcykapłana Nowego Przymierza. Tytułem tym nazywa Jezusa aż 10 razy, a określeniem „kapłan” 6 razy. Czyni to dlatego, iż oceniając kult Starego Przymierza nie mógł pominąć roli kapłanów i arcykapłana, a prezentując rzeczywistość Nowego Przymierza ukazuje nowy kult i Nowego Arcykapłana – Jezusa¹¹⁴⁷. By tego dowieść posłużył się argumentacją z tekstów natchnionych oraz wydarzeń znanych z życia Jezusa. Podstawą takiego spostrzeżenia jest analiza elementów tworzących osobę i urząd arcykapłana. Wśród tych elementów jest: powołanie, wspólnota z ludem, ofiarowanie się na służbę Bogu i ludowi Bożemu, złożenie ofiary i pojednanie ludu z Bogiem¹¹⁴⁸.

Przede wszystkim List do Hebrajczyków porównując arcykapłanów Starego Przymierza z Arcykapłanem Nowego podkreśla łączność arcykapłana z ludem. Autor wyraźnie podaje: „każdy bowiem arcykapłan, spomiędzy ludzi brany, dla ludzi jest ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga, aby składał dary i ofiary za grzechy” (Hbr 5,1). Kapłan pochodzi z ludu i dla ludu jest ustanowiony, by składał ofiary za grzechy. Określenia użyte w tym fragmencie wprost wskazują na wszelkie ofiary, które same w sobie miały przywrócić więź z Bogiem. I rzeczywiście, Jezus jako Arcykapłan jest równy ludziom. Jezus w Nowym Przymierzu ma przywrócić wspólnotę pomiędzy Bogiem a ludźmi, więc przyjmuje ludzką naturę: „ponieważ zaś dzieci (παιδια – *paidia*) mają udział (κεκοινωνηκεν – *kekoinoneken*) we krwi i w ciele (αιματος και σαρκος – *haimatos kai sarkos*), dlatego i On także bez żadnej różnicy otrzymał w nich udział, aby przez śmierć pokonać tego, który dzierżył władzę nad śmiercią, to jest diabła, i aby uwolnić tych wszystkich, którzy całe życie przez bojaźń śmierci podlegli byli

¹¹⁴⁶ Por. H. Witczyk, *Arcykapłan Nowego Przymierza – ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus* (Hbr 1,5 – 2,18), RT 1 (2003), z. 1, s. 99-102.

¹¹⁴⁷ Por. J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 85.

¹¹⁴⁸ Por. J. Szłaga, *Kapłaństwo Ludu Bożego w Nowym Przymierzu*, VV 12 (2007), s. 92; także: tenże, *Wspólnotowy charakter ofiary Jezusa jako Arcykapłana Nowego Przymierza*, VV 8 (2005), s. 137. Centralną ideą w strukturze literackiej Listu do Hebrajczyków jest temat kapłaństwa Jezusa.

niewoli” (Hbr 2,14-15). Dzięki czemu staje się człowiekiem, jednym z nas – przez udział w ludzkiej krwi i ciele stał się naszym bratem, a my Jego („tak bowiem Ten, który uświęca, jak ci, którzy mają być uświęceni, od Jednego wszyscy [pochodzą]. Z tej to przyczyny nie wstydy się nazywać ich braćmi swymi” – Hbr 2,11)¹¹⁴⁹. Użyty przez Autora Listu termin παιδια wskazuje na potomstwo Abrahama, co potwierdza werset 2,16. Ale można termin ten rozciągnąć na całą ludzkość¹¹⁵⁰, co koresponduje z określeniem „krew i ciało” jako wskazaniem na naturę ludzką. Człowiek bowiem, w myśl semickiego rozumienia ludzkiej natury, jest połączeniem ciała i krwi, ciało bowiem bez krwi nie ma w sobie życia. Być może wymienienie krwi przed ciałem ma według Autora Listu podkreślić, iż ludzka natura jest narażona na utratę życia, poprzez przelanie krwi (Rdz 9,4; Pwt 12,23; na tym opiera się argumentacja Autora w Hbr 9,17-18)¹¹⁵¹. Natomiast występujący w tekście termin κοινωνεω¹¹⁵² wskazuje na współudział lub uczestnictwo w czymś, czasownik ten tłumaczy się bowiem zazwyczaj jako „być uczestnikiem czegoś, mieć udział w czymś”, a zatem zawiera on ideę jedności. Jezus zatem realnie przyjął naturę ludzką i jako Syn Boży jest także człowiekiem. Ta myśl Autora Listu jest istotna dla zrozumienia najważniejszych zadań Jezusa, którego misją ma być dokonanie odkupienia przez złożenie ofiary z własnej krwi i ciała¹¹⁵³. Prawdziwość wejścia w naturę ludzką Syna Bożego została także wyrażona poprzez użycie przez Autora hapax legomenon w omawianym wersecie: παραπλησιως (*paraplesios*)¹¹⁵⁴. Przysłówek ten wyraża podobieństwo w zakresie ilościowym i jakościowym, tłumaczony jako „podobnie, tak samo, pod każdym względem”. Autor Listu wyklucza więc pozorowane przyjęcie ciała przez Jezusa. Ciało to jest takie samo jak innych ludzi, także krew jest identyczna jak u innych¹¹⁵⁵. Według Listu do Hebrajczyków Jezus nie przyjął natury aniołów, lecz ludzką, bo to ludzie potrzebują

¹¹⁴⁹ Por. T. Soding, *Zuversicht und Gedult im Schauen auf Jesus Zum Glaubensbegriff des Hebraerbriefes*, ZNW 82 (1991), s. 229.

¹¹⁵⁰ Por. P. Elligworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 171.

¹¹⁵¹ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 202.

¹¹⁵² Popowski, s. 181; Abramowiczówna, II, s. 685.

¹¹⁵³ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 45. Autor analizując werset Hbr 2,14a zaznacza, iż terminy określające ludzką naturę: krew i ciało (το αιμα, η σαρχ) są w tym tekście przedstawione przez Autora Listu, które zazwyczaj występują w odwrotnej kolejności, być może dlatego, by powoli przygotować temat roli krwi w obrzędach Dnia Pojednania i ofiar przebłagalnych, a szczególnie w Ofierze Chrystusa – s. 81-82.

¹¹⁵⁴ Szerszą analizę tego terminu podaje R. Bogacz, *Rola hapax legomenów w przedstawieniu myśli Chrystusa według Hbr1,1 – 5,10*, Kraków 1997, s. 110-111.

¹¹⁵⁵ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 83.

odkupienia, wyzwolenia z grzechów: „zaiste bowiem nie aniołów przygarnia, ale przygarnia potomstwo Abrahamowe” (Hbr 2,16). Zdaniem Autora Hbr odkupienie to miało się dokonać poprzez śmierć, więc Jezus musiał przyjąć naturę, która tej śmierci podlega („dlatego musiał się upodobnić pod każdym względem do braci, aby stał się miłosiernym i wiernym arcykapłanem w tym, co się odnosi do Boga – dla prześlągania za grzechy ludu” - Hbr 2,17), by ją przekształcić w naturę, która już jest od niej wyzwolona, nie podlega wpływom szatana (por. Hbr 2,14-15)¹¹⁵⁶. Jezus jest podobny do braci, by poprzez tę solidarność pomóc ludziom (por. Hbr 2,17-18)¹¹⁵⁷. Chrystus upodabnia się do braci nie tylko poprzez przyjęcie ciała, ale też poprzez cierpienie i śmierć: „w czym bowiem cierpiał sam, będąc poddany próbie, w tym może pomóc tym, którzy są poddani próbom” (Hbr 2,18, por. Hbr 4,15)¹¹⁵⁸. Dlatego Autor Listu do Hebrajczyków stwierdza, że tylko Chrystus jest Arcykapłanem współczującym i rozumiejącym ludzkie doświadczenia: „nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz poddanego próbie pod każdym względem podobnie [jak my] – z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4,15)¹¹⁵⁹.

W Starym Testamencie arcykapłan składał ofiary w imieniu ludzi, bo z ludu został wezwany do tej posługi. Skoro jest jednym z wielu, to „może on współczuć z tymi, którzy nie wiedzą i błędą, ponieważ sam podlega słabościom” (Hbr 5,2). Arcykapłan świadom własnej grzeszności jest zobowiązany do składania ofiar, by samemu uzyskać oczyszczenie, konieczne do sprawowania obrzędów¹¹⁶⁰. Składa więc ofiary za lud i za siebie, gdyż potrzebuje sam Bożego przebaczenia. Ta grzeszność i słabość ludzkiego pośrednika podkreśla jeszcze bardziej godność funkcji arcykapłana. Mimo słabości został wybrany przecież, by stać się pośrednikiem w prześląganiu za grzechy. Wszystkie pozostałe funkcje arcykapłańskie zależą właśnie od niej¹¹⁶¹. Z tej to racji arcykapłan stawał się wyjątkowym pośrednikiem – konieczna była separacja od ludu i pozostałych kapłanów, by zabezpieczyć wymaganą przez Prawo świętość, a samo kapłaństwo przyjmowało się na mocy pochodzenia¹¹⁶². Inaczej jest w przypadku Arcykapłana

¹¹⁵⁶ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 89.

¹¹⁵⁷ Por. A. Vanhoye, *Il sangue di Christo nell'epistola agli Ebrei*, w: *Sangue e Antropologia Biblica. Pia unione Preziosissimo sangue*, (red.) F. Vattioni, Roma 1980, s. 820-822; także: L. T. Johnson, *Hebrews. A commentary*, s. 99; także: A. Vanhoye, *Situation du Christ*, s. 347-351.

¹¹⁵⁸ Por. H. Witczyk, *Kapłańska misja*, s. 103.

¹¹⁵⁹ Por. J. Szlaga, *Wspólnotowy charakter*, s. 138-140.

¹¹⁶⁰ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 276-277.

¹¹⁶¹ Por. J. Szlaga, *Wspólnotowy charakter*, s. 138.

¹¹⁶² Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 90.

Nowego Przymierza. Jezus, który realnie przyjął ludzką naturę nie miał jednak grzechu (por. Hbr 4,15), nie musi więc składać ofiary za samego siebie, nie potrzebuje przebaczenia. Grzeszność kapłanów Starego Przymierza zobowiązywała ich do składania codziennej ofiary najpierw za siebie, potem dopiero za grzechy ludu. Chrystus zaś, skoro grzechu nie miał, tylko raz dokonuje aktu ofiarniczego, jako prześlągania za grzechy innych – dokonuje aktu doskonałego. W przeciwnieństwie do separacji kapłańskiej w Starym Testamencie, Jezus okazuje pełną solidarność z braćmi, jest blisko nich, szczególnie poprzez cierpienie. Istotne staje się więc dla Autora Listu wskazanie ontycznego wymiaru posługi kapłańskiej Jezusa, gdyż tylko jako człowiek mógł złożyć ofiarę prześlągalną z samego siebie (Hbr 2,17), a zarazem doświadczywszy cierpienia mógł innym pomóc w podobnej sytuacji (Hbr 2,18)¹¹⁶³. Więcej, Autor Listu do Hebrajczyków podaje dwie cechy Arcykapłana Nowego Przymierza, konieczne, by skutecznie mógł pełnić rolę pośrednika między Bogiem a ludźmi. Chodzi o miłosierdzie i wierność. Według Autora Jezus jest „miłosiernym i wiernym Arcykapłanem” (Hbr 2,17). Dzięki miłosierdziu Jezus Arcykapłan może się wywiązać ze swojej misji wobec ludu, wierność natomiast ma określać relację Jezusa wobec Boga. Nie trudno tu zauważyć aluzję do formuły przymierzy starotestamentalnych. To dzięki Przymierzowi Bóg zobowiązywał się do miłosierdzia wobec Izraela (חסד), Izrael zaś do wierności (אמת). Chrystus natomiast oba te zobowiązania realizuje sam w sobie. Dlatego też to Chrystus, a nie inny arcykapłan Starego Przymierza w sposób pełny i najbardziej skuteczny może być pośrednikiem i dokonać prześlągania za grzechy ludzi (Hbr 2,17)¹¹⁶⁴.

Warto zaznaczyć, iż określenie *αρχιερεus* (*archiereus* – *arcykapłan*), którym Autor Listu nazwał Jezusa znane jest dopiero od II w. przed Chrystusem (w 152 r. przed Chrystusem Aleksander Balas ustanowił Jonatana arcykapłanem żydowskim – 1Mch 10,20), choć już Aaron sprawował tę funkcję. Księgi Starego Testamentu urząd ten określają różnymi terminami, np. „kapłan namaszczoney” (הכהן המשיח – *hakkohen hammasiach* – Kpł 4,3), „główny, naczelny kapłan” (הכהן הראש – *hakkohen har’osz* – Ezd 7,5; 2 Krl 25,18; 2Krn 19,11) lub po prostu „kapłan wielki” (הכהן הגדול – *hakkohen haggadol* – 2Krl 12,11; 22,8). Te opisowe określenia w czasach machabejskich zastąpiono formalnym tytułem „arcykapłan” (*αρχιερεus*), który jako jedyny miał prawo

¹¹⁶³ Por. R. Brown, *The Message of Hebrews. Christ above All*, Leicester 1982, s. 66; także: R. Pindel, *Kapłaństwo w Biblii*, Kraków 1992, s. 6-7.

¹¹⁶⁴ Por. J. Szłaga, *Kapłaństwo Ludu Bożego*, s. 95; także: H. Witczyk, *Arcykapłan Nowego Przymierza*, s. 106-108; także: J. Szłaga, *Wspólnotowy charakter*, s. 141.

sprawować obrzędy Dnia Przebłagania¹¹⁶⁵. Autor Listu nazywa więc Jezusa Arcykapłanem (αρχιερεὺς), a czasami tylko kapłanem (ιερεὺς), jednak nie obawia się wprowadzić w błąd adresatów, gdyż w Nowym Przymierzu kapłaństwo nie podlega już podziałowi na kapłanów i arcykapłana¹¹⁶⁶.

Według Listu do Hebrajczyków Jezus jest Arcykapłanem, by złożyć tę najważniejszą ofiarę, by pojednać ludzkość z Bogiem poprzez skuteczne odpuszczenie grzechów. Z tekstu Listu wynika, iż sensem i celem całej ziemskiej egzystencji Jezusa było stać się miłosiernym i godnym wiary Arcykapłanem. Od początku Jezus zdawał sobie sprawę ze swego przeznaczenia jako Pośrednika Nowego Przymierza. Stał się On sprawcą zbawienia wiecznego poprzez przyjęcie ludzkiej natury, ale też iż sam stał się ofiarą złożoną Bogu na odpuszczenie grzechów. Ta bliskość ofiarnika i ofiary, a właściwie w tym przypadku utożsamienie sprawia, iż jest On doskonałym Arcykapłanem¹¹⁶⁷. Taką myśl możemy znaleźć w Hbr 8,3: „każdy bowiem arcykapłan dla zanoszenia darów i ofiar jest ustanawiany, stąd konieczne, by miał coś i Ten, co mógłby zanieść”. Autor Listu definiuje w tym miejscu, kim jest i jakie ma powinności arcykapłan. Otóż, ktoś jest ustanawiany kapłanem, by składać dary i ofiary. Jednak w zestawieniu z Hbr 5,1, gdzie mamy dokładnie taką samą definicję urzędu arcykapłańskiego, trzeba zauważyć ciekawy zabieg Autora Listu. Zmieniła się kolejność czasowników określających ustanowienie arcykapłanem i zanoszenie ofiar. W Hbr 5,1 ustanowienie kapłana poprzedza termin wskazujący na składanie darów i ofiar, Autor jednak dodaje, iż ofiary te składane są za grzechy. Natomiast w Hbr 8,3 kolejność jest odwrotna – najpierw wzmiankowane są dary i ofiary (ale już bez sprecyzowania, że za grzechy), a dopiero potem ustanowienie arcykapłanów. A zatem Autor akcentuje w tym miejscu czynność kultyczną, a nie sam moment ustanowienia. Ponadto powtórzenie tego samego czasownika wskazującego na czynność kultyczną jeszcze bardziej podkreśla ten wywód. Arcykapłani Starego Przymierza są dla zanoszenia (προσφέρειν – *prosferein*) darów i ofiar, czynią to nieustannie, co podkreśla użycie przez Autora czasu teraźniejszego. Ale gdy myśli o Jezusie, wówczas użyje aorystu (προσενεγκή – *prosenenke*), by podkreślić, iż chodzi o jednokrotną ofiarę, choć nie precyzuje czym ta ofiara ma być – nie powtarza terminów

¹¹⁶⁵ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 88-89.

¹¹⁶⁶ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 86.

¹¹⁶⁷ Por. tenże, *Wspólnotowy charakter*, s. 139; także: H. Witczyk, *Arcykapłan Nowego Przymierza*, s. 107.

„dary i ofiary”, a jedynie wstawia zaimek nieokreślony coś (τι – *ti*). Stwierdza zatem jedynie konieczność ofiary Jezusa¹¹⁶⁸.

List do Hebrajczyków ukazuje Chrystusa jako tego, który w sposób doskonały spełnia rolę Pośrednika między Bogiem a ludźmi. Podkreśla, iż jest On Synem Bożym i bratem ludzi, stąd najpełniej reprezentuje ich przed Bogiem i Boga wobec nich¹¹⁶⁹. Warto zaznaczyć, iż jedynie w tym piśmie Jezus Chrystus został nazwany Pośrednikiem (μεσιτης – *mesites*) Nowego Przymierza (διαθηκης καινης μεσιτης εστιν – Hbr 9,15). Termin μεσιτης poza Biblią ma znaczenie prawnicze, a Septuaginta używa go jedynie w Księdze Hioba wskazując na rozjemcę w sądzie (Hi 9,33). W judaizmie terminem tym określano mściciela krwi (goela), który niejako wyręczał pokrzywdzonego. Natomiast w Nowym Testamencie, w listach św. Pawła tym określeniem jest nazwany Mojżesz, który jako pośrednik przekazał Prawo (Ga 3,19-20), ale też i Jezus, jako pośrednik między Bogiem a człowiekiem (1Tm 2,5). Faktycznie μεσιτης oznacza kogoś, kto znajduje się pomiędzy dwiema stronami (μεσος – *mesos* – *pośród, pomiędzy kims*¹¹⁷⁰), jednak Autor nie chce tu przedstawić Jezusa jako pośrednika w sensie ontycznym, lecz w sensie posługi kapłańskiej – w odniesieniu do Boga i do ludzi¹¹⁷¹. Tytuł ten przysługuje Jezusowi ze względu na ofiarę, którą złożył za grzeszników. A zatem Jezus spełnia rolę podobną do roli Mojżesza przy zawarciu przymierza synajskiego. Wówczas Mojżesz złożył ofiarę całopalną, a krew zwierząt wylana wcześniej na ołtarz, a następnie na lud izraelski, obdarzyła ten lud Bożym życiem. Teraz Chrystus składając ofiarę z Siebie przez swoją krew daje nowe życie nowemu ludowi. Terminem „pośrednik” został Jezus określony także w Hbr 8,6: „stał się pośrednikiem lepszego Przymierza” (κρειττονος εστιν διαθηκης μεσιτης). Tu także została podkreślona różnica pomiędzy Przymierzami¹¹⁷². Nowe Przymierze jest „lepsze” (κρειττονος). Przymiotnik κρειττων jak i κρεισσων wyraża ocenę, gdyż przedmiot, osoba lub jakaś rzeczywistość jest lepsza od porównywanej, jest

¹¹⁶⁸ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 371.

¹¹⁶⁹ Por. D. Adamczyk, *Oczyszczenie ludu Bożego z grzechów w świetle Listu do Hebrajczyków*, WPT 20 (2012), nr 2, s. 45; także: T. Jelonek, *Chrystologia Listu do Hebrajczyków*, ACr 17 (1985), s. 256; także: G. Rafiński, *Nowy Kapłan i nowe Przymierze (List do Hebrajczyków)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, t. 9: Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, (red.) J. Frankowski, Warszawa 1997, s. 533n.

¹¹⁷⁰ R. Popowski, s. 205.

¹¹⁷¹ Por. W. Kraus, *Jesus als „Mitler” im Hebraerbrief*, w: *Vermittelte Gegenwart. Konzeptionem der Gottespräsens von der Zeit des Zweiten Tempels bis Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr.*, (red.) A. Taschl-Erber – I. Fischer, Tübingen 2016, s. 303.

¹¹⁷² Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 146-147; także: L. T. Johnson, *Hebrew. A commentary*, London 2006, s. 203.

znaczniejsza lub ma wyższą rangę, albo wskazuje, iż rzecz określona tym przymiotnikiem jest bardziej użyteczna, korzystniejsza lub bardziej przydatna¹¹⁷³. Skoro Przymierze Chrystusowe jest wyższe rangą, lepsze, to i posługa pośrednika jest „lepsza”, doskonalsza. Podobną myśl znajdujemy w Hbr 7,22, gdzie określenie „pośrednik” (μεσιτης) zostało wyrażone jako „poręczyciel” (εγγυος - *eggynos*¹¹⁷⁴): „Jezus stał się poręczycielem lepszego Przymierza” (κρειττονος διαθηκης γεγονεν εγγυος ιησους). Użycie tych dwóch terminów w podobnym kontekście upoważnia do potraktowania ich jako synonimów. W tym tekście Nowe Przymierze także zostało określone jako lepsze i przeciwstawione Pierwszemu, gorszemu lub niższemu rangą. Skoro Jezus nazwany został „Poręczycielem”, to jest On gwarantem tego, co poręcza. Jest „Poręczycielem” Nowego Przymierza, a zatem gwarantuje, iż dzięki Jego ofierze zaistnieje prawdziwa wspólnota z Bogiem. Bycie „Poręczycielem” nie ogranicza się jedynie do zapewnienia trwałości Nowego Przymierza, ale do aktywnej posługi wobec Boga (złożenie ofiary) i ludzi (oczyszczenie z grzechów, by mogli mieć udział w kulcie)¹¹⁷⁵. Jest On doskonalszym Pośrednikiem, przewyższającym Mojżesza – jest wierny i miłosierny. Jest wyższy od Mojżesza. Mojżesz był wierny (Hbr 3,5), ale Chrystus jest wierny w stopniu doskonałym. Wierność sprawia, że pośrednik jest wiarygodny, można na nim się oprzeć, polegać. Izraelici mogli polegać na Mojżeszu, ale tym bardziej można polegać na Chrystusie. Tak jak Mojżesz prowadził drogą do Ziemi Obiecanej (Hbr 3,7-16), tak samo o wiele lepiej prowadzi Chrystus do nieba (Hbr 4,8-11)¹¹⁷⁶.

Chrystus jako Pośrednik Nowego Przymierza przewyższył Stare i ukazał bezskuteczność instytucji Starego Testamentu. Stał się bowiem Arcykapłanem, będąc zarazem Bogiem i stanowiąc jedno z ludźmi (por Hbr 4,15-5,10)¹¹⁷⁷. W ciekawy sposób Autor Listu do Hebrajczyków ukazał tę wyższość kapłaństwa Jezusowego. Otóż kapłani Starego Testamentu stają codziennie do składania ofiar (por. Hbr 9,11), Chrystus zaś jako Arcykapłan Nowego Przymierza gdy złożył jedną, doskonałą ofiarę, zasiadł po prawicy Boga (Hbr 9,12). To wywyższenie Chrystusa wyraźnie stoi w opozycji do sytuacji

¹¹⁷³ Popowski, s. 185.

¹¹⁷⁴ Por. H. Preisker, *εγγυος*, w: TWNT, t. II, s. 329; także: Popowski, s. 89.

¹¹⁷⁵ Por. J. Frey, *Die alte und die neue [diatheke] nach dem Hebraerbrief*, w: *Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie: Kleine Schriften II*, red. B. Schliesser, Tübingen 2016, s. 508.

¹¹⁷⁶ Por. T. Jelonek, *List do Hebrajczyków*, s. 74.

¹¹⁷⁷ Por. J. Kozyra, *Nowe Przymierze*, s. 27.

starotestamentalnych kapłanów, których działania nigdy do Boga wprost nie doprowadzały¹¹⁷⁸.

Według Autora Hbr „sedno wywodów jest następujące: takiego mamy arcykapłana, który zasiadł po prawicy Majestatu w niebiosach jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku zbudowanego przez Pana, a nie przez człowieka” (Hbr 8,1-2). A zatem kapłaństwo Jezusa jest lepsze, gdyż siedzenie po czyjejs prawicy jest znakiem szczególnej więzi, jaka łączy dwie osoby. Nie każdy bowiem może zasiadać po prawicy kogoś ważnego, tym bardziej Boga, który tu jest wskazany przez użycie terminu „Majestat”. Zasiadanie po czyjejs prawicy może także wskazywać nie tylko na pewną zażyłość, ale też na jakiś stopień równości (znak współdzielenia władzy, np. małżonka królewska lub matka króla, np. 1Krl 2,19; Ps 45,10). Dlatego też jasne jest dla Autora Listu, iż Uwielbiony Chrystus, po dokonaniu doskonałej ofiary przebłagania, dzieli z Bogiem Jego Chwałę. Teksty natchnione, szczególnie Starego Testamentu z szacunku dla Bożego imienia posługują się wspomnianym wcześniej terminem „Majestat”, lub innymi zastępnikami Bożego Imienia. Być może Autor nie musiał kierować się akurat tą przesłanką, jednak bardzo wyraźnie podkreśla wielką godność Jezusa Arcykapłana (por. Hbr 10,12; 12,2)¹¹⁷⁹. Jak już wcześniej wspomniano, Chrystus przecież w przeciwieństwie do kapłanów Starego Przymierza doszedł do tego miejsca, które było jedynie symbolizowane przez ziemski Przybytek. Powyższy cytat jasno podaje, iż to właśnie Jezus Arcykapłan zasiadł w niebiosach, gdzie króluje i przebywa Bóg. List do Hebrajczyków wyjaśnia także rolę Chrystusa jako Arcykapłana siedzącego po prawicy Majestatu. Otóż jest On tam liturgiem świątyni (των αγιων λειτουργος – *ton hagion leiturgos*) i prawdziwego Przybytku (της σκηνης της αληθινης – *tes skenes tes alethines*). Chrystus jako λειτουργος posługuje ludziom, gdyż termin ten wskazuje na kogoś, kto pełni jakieś usługi (np. rzemieślnik lub robotnik). Choć termin ten nie ma zabarwienia religijnego¹¹⁸⁰, to jednak Septuaginta sporadycznie używa go w znaczeniu kultycznym (por. Iz 61,6; Ne 10,40; także Syr 7,30). W Nowym Testamencie termin λειτουργος występuje tylko 5 razy, w tym dwa razy w Liście do Hebrajczyków, jednak znaczenie kultyczne mają jedynie Rz 15,16 i Hbr 8,2. W rozważanym przez nas tekście sens kultyczny rzeczownika λειτουργος możemy wychwycić z kontekstu, gdyż Autor mówi

¹¹⁷⁸ Por. J. Szlaga, *Kapłaństwo Ludu Bożego*, s. 96-97.

¹¹⁷⁹ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 117; także: C. Spig, *La theologie de l'epitre aux Hebreux*, VS 86 (1952), s. 139-152.

¹¹⁸⁰ Por. H. Strathmann, *Leiturgos*, TWNT IV, s. 236.

o Przybytku i o Świątyni. Co prawda niektórzy egzegeci widzą w terminach τα αγια i η σκηνη synonimy określające jeden i ten sam Przybytek¹¹⁸¹ (poprzez spójnik και), choć obrzędy Dnia Pojednania (Kpł 16) rozdzielają czynności sprawowane w Miejsu Najświętszym i w ogóle w Przybytku. Być może Autorowi Listu chodzi właśnie o takie rozumienie posługi Arcykapłana Jezusa w odniesieniu do posługi arcykapłana w czasie Dnia Przebłagania¹¹⁸².

Autor Hbr zajmuje się także kwestią, gdzie i kiedy jest sprawowany nowy kult, uobecniający Nowe Przymierze dla ludzi wszystkich czasów. Jezus w niebie otwiera człowiekowi przystęp do Boga. W odniesieniu do ofiar starego kultu Autor Listu stwierdził, że nie osiągnęły zamierzonego celu, nie wprowadzały ludu w sferę obecności Boga, a zatem Stare Przymierze okazało się nieskuteczne i przestarzałe. Ofiary starotestamentalne nie przekraczały poziomu cienia, zarysu rzeczywistości niebieskich (Hbr 8,5). Chrystus natomiast poprzez swoją śmierć otworzył drogę, która daje ludziom trwałą przystęp do Boga¹¹⁸³.

Podsumowując powyższe spostrzeżenia, można powiedzieć, że według Autora Listu do Hebrajczyków Jezus Chrystus jako Arcykapłan Nowego Przymierza jest skutecznym Pośrednikiem, co odróżnia Go od kapłanów i pośredników w Starym Testamencie. Ma właściwe kompetencje. Poprzez złączenie w swojej osobie natury boskiej i ludzkiej, jest On wyjątkowo przygotowany do roli pośrednika. Upodobniony bowiem do braci rozumie ich sytuację życiową i może w pełni ich reprezentować. Będąc zaś Synem Bożym może złożyć taką ofiarę, która w sposób ostateczny zgładzi grzechy, czyli odtworzy w pełni wspólnotę z Bogiem¹¹⁸⁴. Natomiast starotestamentalni pośrednicy w ceremoniach mających przebłagać Boga, byli jedynie ludźmi, więc nie mieli kompetencji skutecznego wstawiennictwa¹¹⁸⁵. Z tekstu Listu wynika, iż to Bóg ustanowił Jezusa Arcykapłanem, by następnie stał się Pośrednikiem Nowego Przymierza, na wzór Mojżesza, który był pośrednikiem Starego Przymierza. Funkcja pośrednika wiąże się ściśle z ofiarą ekspiacyjną Chrystusa. Na wzór arcykapłana w Starym Testamencie wszedł On do wiecznego Przybytku, ale nie z krwią zwierząt ofiarnych ale własną, by zapewnić

¹¹⁸¹ Por. Spicq C., *L'Épître aux Hébreux* (EtB), t. 2: *Commentaire*, Paris 1977, s. 234; także: Łach S., *List do Hebrajczyków: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚNT), Poznań 1959, s. 204; także: Braun H., *An die Hebräer*, s. 228; także: W. L. Lane, *Hebrews 1 – 8; Hebrews 9 – 13* (WBC 47B), t.2, Dallas 1991, s. 200; także: C.R. Koester, *The Dwelling of God*, s. 155-156.

¹¹⁸² Por. J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 118-119.

¹¹⁸³ Por. H. Witczyk, *Nowa ofiara podstawą Nowego Przymierza*, s. 205.

¹¹⁸⁴ Por. J. Szłaga, *Kapłaństwo Ludu Bożego*, s. 92.

¹¹⁸⁵ Por. J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 102.

ludziom wieczne zbawienie (Hbr 9,12). Ta krew Jezusa ma realnie moc oczyszczenia z grzechów, a nie jak krew zwierząt oczyszczenia jedynie zewnętrznego, rytualnego. Stąd jego pośrednictwo staje się w pełni skuteczne¹¹⁸⁶. Autor Listu wyjaśnia także dlaczego funkcja pośrednika wiąże się z ofiarą Jezusa: „gdzie bowiem jest testament musi nastąpić śmierć tego, kto sporządza testament. Testament bowiem po śmierci nabiera mocy, nie ma zaś znaczenia, gdy żyje ten, który sporządził testament” (Hbr 9,16-17). A zatem według Autora Hbr śmierć Jezusa jest absolutnie konieczna, by w ogóle zostało zawarte Nowe Przymierze. Taka argumentacja jest możliwa do przeprowadzenia biorąc pod uwagę etymologię terminu διαθήκη, który przede wszystkim oznacza testament, czyli wolę spadkodawcy w formie rozporządzenia. Dopóki spadkodawca żyje, owo rozporządzenie jeszcze nie obowiązuje. Dopiero śmierć testatora nadaje temu dokumentowi charakteru zobowiązującego¹¹⁸⁷. Nie ulega jednak wątpliwości, że inicjatorem Starego Przymierza (w tym kontekście dawnego testamentu) był Jahwe, a Mojżesz jedynie pośredniczył w jego zawarciu, w Nowym zaś, i inicjatorem i pośrednikiem jest Chrystus. Z tej to racji śmierć jest momentem otwarcia testamentu, a zmartwychwstanie staje się realizacją zbawczego planu zbawienia¹¹⁸⁸.

b. Doskonała ofiara Chrystusa

Kolejnym argumentem za skutecznością, a więc wyższością Nowego Przymierza zdaniem Autora Listu do Hebrajczyków jest prawdziwa skuteczność ofiary Jezusa Chrystusa (Hbr 10,1-20). By tę skuteczność wykazać posłuży się on po raz kolejny metodą przeciwstawienia. Najpierw pokazuje niewystarczalność ofiar Starego Przymierza dla zgładzenia grzechów (co zostało omówione w pierwszej części zawierającej krytykę Starego Przymierza), wobec czego konieczna okazała się zamiana ofiary, a zarazem zamiana kapłaństwa Aaronowego na Chrystusowe. Znowu Autor posłuży się cytatem z Jeremiasza 31,31-34, a wyjątkowość ofiary Jezusa polega na pewności zbawienia (co zostanie omówione nieco dalej)¹¹⁸⁹. O niewystarczalności Pierwszego Przymierza miały świadczyć ofiary starotestamentalne, które z samej swej natury były nieskuteczne i wymagały ciągłego powtarzania, jak zostało już wykazane w poprzednich

¹¹⁸⁶ Por. F. Martin, *Le Christ Mediateur dans l'Épître aux Hébreux*, SemBib 97 (2000), s. 39-40.

¹¹⁸⁷ Por. A. Vanhoye, *De instauratione novae Dispositionis (Hebr. 9,15-23)*, VD 44 (1966), s. 122n.

¹¹⁸⁸ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 149.

¹¹⁸⁹ Zob. N. Casalini, *I sacrifici dell'antica alleanza nel piano salvifico di Dio secondo la Lettera agli ebrei*, RivBib 35 (1987), s. 443-464.

paragrafach. Ofiary starotestamentalnego kultu miały na nowo odtworzyć wspólnotę pomiędzy Izraelem a Jahwe, jednak cel wciąż nie był osiągnięty. Dlatego też według Autora Listu do Hebrajczyków w Nowym Przymierzu ta sytuacja musiała się zmienić – konieczna jest ofiara skuteczna, doskonała, która raz jeden na zawsze utrwali nową relację z Bogiem. Nie będzie więc potrzeby by ją ponawiać, bo skutek został już osiągnięty. List do Hebrajczyków ukazuje więc, że Jezus jest kapłanem nowego porządku – jest Arcykapłanem Nowego Przymierza, który taką ofiarę właśnie złożył¹¹⁹⁰. Rytualny kult ofiarniczy, który opierał się na starotestamentalnym Prawie przestał obowiązywać, gdyż wraz z doskonałą ofiarą Chrystusa nastał nowy porządek w sferze kultu¹¹⁹¹.

Nieskuteczność składanych ofiar pierwszego Przymierza wynika z faktu, iż opierały się na krwi zwierząt, przez co nie miały mocy oczyszczania z grzechów: „wprawdzie każdy kapłan staje codziennie do wykonywania swej służby, wiele razy te same składając ofiary, które żadna miarą nie mogą zgładzić grzechów” (Hbr 10,11)¹¹⁹². Już Księga Kapłańska (Kpł 17,11) widziała sens krwawych ofiar w znaczeniu krwi, która może dokonać prześlągania przez życie, jakie w niej się znajduje, a więc jest w stanie odtworzyć więź między Bogiem a ludem. Wylanie krwi na ołtarzu miało przypominać, że Bóg jest dawcą życia, ale też pełniło rolę ofiary zastępczej. Bóg przyjmuje krew zwierząt zamiast życia grzesznika (por. Kpł 5,10; 16,19)¹¹⁹³. Jednak Autor Listu stoi na stanowisku, iż sam Bóg przeczy skuteczności tychże ofiar (np. Ps 40,7-9). Według niego ofiary czysto zewnętrzne nie mogą mieć mocy, by przez krew zwierząt odtworzyć więź z Bogiem, bo nie oczyszczają sumienia, nie gładzą grzechów (por. Hbr 9,9-10; 10,1-4). To oczyszczenie sumień dokona się dopiero na mocy ofiary złożonej przez Chrystusa, który jako przedstawiciel Boga i ludzkości złożył ofiarę z samego siebie¹¹⁹⁴. Autor Hbr podaje, że gdyby ofiary ST były skuteczne, już dawno przestano by je składać, ale takie nie były.

Zupełnie inaczej ma się z ofiarą Chrystusa. Mówiąc o ofierze Nowego Przymierza Autor Listu do Hebrajczyków najpierw wykazuje skuteczność ofiary Chrystusa porównując ją do ofiar starotestamentowych: „złożywszy raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy, zasiadł po prawicy Boga” (Hbr 10,12). Podobna myśl znajduje się też

¹¹⁹⁰ Por. T. Jelonek, *List do Hebrajczyków*, s. 73.

¹¹⁹¹ Por. H. Witczyk, *Kapłańska misja ochrzczonych w świecie* (Hbr 13,16; 10,22-25), VV 12 (2007), s. 101.

¹¹⁹² Por. D. Adamczyk, *Oczyszczenie ludu Bożego*, s. 46.

¹¹⁹³ Por. J. Szłaga, *Wspólnotowy charakter*, s. 144.

¹¹⁹⁴ Por. tamże, s. 145.

na początku Listu: „Ten [Syn], który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi, a dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach” (Hbr 1,3). To przeciwstawienie ma w zamyśle Autora podkreślić kontrast między ofiarą Chrystusa a ofiarami starotestamentalnymi. Chrystus złożył swoją ofiarę tylko jeden raz, a skoro jest ona skuteczna to więcej nie trzeba jej powielać. Po złożeniu skutecznej ofiary Chrystus „zasiadł po prawicy Majestatu”, na znak, że dzieło ofiarne jest już dokończone. Teraz oczekuje jedynie na spełnienie jego skutków: „aż nieprzyjaciele Jego staną się podnóżkiem nóg Jego” (Hbr 10, 13). Realizację owych skutków Autor Listu wyraża nawiązując do mesjańskiego Psalmu 110. Zbawcze dzieło Chrystusa jest doskonałe i skuteczne, co czyni Go wiekuistym Kapłanem (por. Hbr 7,17n.25; 9,24). Natomiast pełne zwycięstwo nad wrogami objawi się dopiero w czasie paruzji¹¹⁹⁵.

Według Autora Listu skuteczność ofiary Chrystusa zasadza się na fakcie, iż złożył On ją z siebie i ze swego ciała, a nie ze zwierząt wskazanych przez Prawo¹¹⁹⁶. Warto tu zauważyć podobną myśl, którą wyraził Jezus, gdy w Świątyni Jerozolimskiej przeciwstawia jej swoje ciało, które odbuduje po trzech dniach, myśląc o zmartwychwstaniu (por. J 2,19-22). Prawdziwy bowiem Przybytek ma być nie ręką ludzką uczyniony (por. Hbr 8,2), a zatem ciało Chrystusa złożone w ofierze, a następnie uwielbione, spełniłoby tę zapowiedź. Przed męką ciało Jezusa było podobne do ciała każdego innego człowieka, a więc podlegało cierpieniom i śmierci, ale po złożeniu ofiary i zmartwychwstaniu ciało to stało się czymś zupełnie innym – już nie podlega ani śmierci, ani przemijaniu. Niebiański Przybytek przewyższa ten ze Starego Przymierza – ziemski i doczesny, gromadzi teraz wszystkich, którzy są posłuszni Jezusowi (Hbr 5,9), a nie jak w Starym Przymierzu, gdzie jedynie Żydzi mogli wejść na dziedziniec Przybytku¹¹⁹⁷. W przeciwieństwie do ofiar starotestamentalnych, żertwa doskonałej Chrystusowej ofiary była Jego własną krwią, która dokonała skutecznego oczyszczenia, zaś krew zwierząt w ofiarach Pierwszego Przymierza oczyszczała jedynie ciała. Jezus umarł za grzechy ludzi, skutecznie je gładząc. Ofiara ta jest nie tylko skuteczna, ale także nieskalana

¹¹⁹⁵ Por. T. Jelonek, *Chrystologia Listu do Hebrajczyków*, s. 255n; także: J. Szlaga, *Wspólnotowy charakter*, s. 144; także: D. Adamczyk, *Oczyszczenie ludu Bożego*, s. 49-50.

¹¹⁹⁶ Zob. G. D. Kilpatrick, *Διαθήκη in Hebrews*, ZNW 68 (1977), s. 263-265.

¹¹⁹⁷ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 124-125; P. Zingg, *Das Wachsen der Kirche*, Göttingen 1974, s. 106-114.

i uniwersalna, jak zapowiadał prorok Malachiasz (por. Ml 1,11), stąd potrzeba zniesienia nieskutecznych ofiar Starego Przymierza¹¹⁹⁸.

Autor Listu do Hebrajczyków rozważając o ofierze doskonałej zaznacza, iż Chrystus złożył w ofierze siebie przez ducha wiecznego (δια πνευματος αιωνιου – *dia pneumatōs aioniou* – Hbr 9,14)¹¹⁹⁹. Użyty tu zwrot jest niejasny i można go tłumaczyć bardzo różnie¹²⁰⁰. Można tu wspomnieć o trzech próbach rozwiązania powyższego problemu: interpretacja psychologiczno-moralna widząc w terminie πνευμα (pneuma) synonim duszy ludzkiej, wskazuje tu na duchowe dyspozycje Chrystusa¹²⁰¹, interpretacja chrystologiczna mówi o duchowej i wiecznej naturze Chrystusa, która zawsze jest połączona z Bogiem¹²⁰², natomiast interpretacja pneumatologiczna utożsamia „ducha wiecznego” z Duchem Świętym (podobnie tłumaczyli ojcowie greccy)¹²⁰³. Te różne rozwiązania, niezależnie od tego, którą interpretację przyjmujemy, wskazują na wyjątkowość ofiary Jezusa, która odróżnia ją od ofiar Starego Testamentu.

Nowe Przymierze zapowiadane przez proroków Jeremiasza i Ezechiela, miało być nowym rodzajem wspólnoty zbawczej, czyli Przymierze wreszcie będzie skuteczne i niezrywalne poprzez niezwykłą przemianę ludzkiego kontrahenta. Według Autora Listu to właśnie ofiara Chrystusa otwiera nową więź między człowiekiem a Bogiem (Hbr 9,11-14), gdyż skutecznie oczyszcza z grzechów. Jednak Chrystus nie tylko złożył ofiarę przebłagalną za grzechy, ale poprzez odpuszczenie grzechów „udoskonał na wieki tych, którzy są uświęceni” (Hbr 10,14). A zatem ludzkość została przemieniona, udoskonalona. Owo udoskonalenie ludzi polega na usunięciu grzechów, a w konsekwencji na zjednoczeniu z Bogiem i otwarciu przez Jezusa dostępu do nieba. W tym sensie więc ofiara Chrystusa jest zrealizowaniem proroctw dotyczących czystości serc ludzkich w Nowym Przymierzu: „Daje nam zaś świadectwo Duch Święty, skoro powiedział: „Takie jest przymierze, które zawrę z nimi w owych dniach, mówi Pan: dając prawa moje w ich serca, także w umyśle ich wypiszę je. A grzechów ich oraz ich nieprawości więcej już wspominać nie będę” (Hbr 10,15-17). Autor powołuje się tu na proroctwo Jeremiasza

¹¹⁹⁸ Por. M. Peter, *Księga Malachiasza*, w: *Księgi proroków mniejszych* (PST XII 2), Poznań 1968, s. 481.

¹¹⁹⁹ Niektóre rękopisy mają : πνευματος αγιου (np. Didache, Vulgata, kodeksy – C^c, P, D).

¹²⁰⁰ Zob. A. Jankowski, *Przez Ducha wiecznego* (Hbr 9,14). *Próba uściślenia sensu pneumonologicznego tego zwrotu*, ACr 3 (1971), s. 201-220; W. Biedler, *Pneumatologische Aspekte im Hebraerbrief*, w: *Neues Testament und Geschichte* (Fs. O. Cullmann), Zurich 1972, s. 261-274.

¹²⁰¹ Por. A. Jankowski, *Przez Ducha wiecznego*, s. 204.

¹²⁰² C. Spig, *L'epitre*, II, s. 258; A. Jankowski, *Przez Ducha wiecznego*, s. 205-207.

¹²⁰³ Por. A. Jankowski, *Przez Ducha wiecznego*, s. 205; J. Smith, *The priest for Ever. A Study of Typology and Eschatology in Hebrews*, London 1968, s. 142-160.

o Nowym Przymierzu z Jr 31,33n. Nowe Przymierze odznaczać się będzie nie tylko wypisaniem Bożego Prawa w ludzkich sercach (Hbr 10,16), czy zapomnieniem grzechów (Hbr 10,17), ale również udzieleniem mocy do jego zachowania (co zostanie omówione później)¹²⁰⁴. Starotestamentalne Prawo (wypisane na tablicach) nie mogło udoskonalić, gdyż dotyczyło jedynie ciała (Hbr 10,1), zaś Jezus przez wypisanie Prawa w sercu człowieka i odpuszczenie mu grzechów, udoskonalił go (Hbr 10,14). Skutek Jezusowej ofiary trwa na zawsze (εις το διηνεκες – *eis to dienekes*)¹²⁰⁵. Składanie więc ofiar starotestamentalnych staje się bezzasadne: „Gdzie zaś jest ich odpuszczenie, tam już więcej nie zachodzi potrzeba ofiary za grzechy” (Hbr 10, 18). Inne ofiary ekspiacyjne poza Chrystusową nie mają już sensu, gdyż właśnie w tej ofierze wszystkie pozostałe znalazły wreszcie dopełnienie – ofiara Jezusa staje się więc ofiarą jedyną¹²⁰⁶.

Jak dowodzi Autor Listu, w Nowym Przymierzu odpuszczenie grzechów stało się faktem. Dla niego bowiem doskonała ofiara Arcykapłana Nowego Przymierza (męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa) tworzy nową, żywą więź pomiędzy Bogiem a ludźmi. Z tej racji starotestamentalne ofiary i kapłaństwo straciły swoje soteriologiczne znaczenie. Nie ma potrzeby składania dotychczasowych ofiar, gdyż ich planowany skutek został już osiągnięty przez ofiarę Chrystusa. W ten sposób została podkreślona jedyność i ostateczność ofiary Chrystusa, która nieustannie odpuszcza grzechy¹²⁰⁷. Według Listu do Hebrajczyków doskonała ofiara Chrystusa ma być także wzorem dla postawy chrześcijanina, gdyż zawiera w sobie dwa istotne wymiary: posłuszeństwo, które dotyczy relacji do Boga, oraz miłość, która dotyczy relacji do ludzi, a wyraża się poprzez solidarność, współczucie i współodczuwanie cierpienia (por. Hbr 2,14-18; 4,15)¹²⁰⁸.

Doskonałość ofiary Chrystusa za grzechy to nie tylko skuteczność, a w rezultacie jej jedyność, ale także niepowtarzalność, co zostało szczególnie uwydatnione w Hbr 9, 23-28. Arcykapłani Starego Przymierza wielokrotnie powtarzali swoje ofiary, posługując się krwią zwierząt, natomiast Jezus Chrystus „raz jeden ukazał się teraz na

¹²⁰⁴ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 130; także: D. Adamczyk, *Oczyszczenie ludu Bożego*, s. 50; także: T. Jelonek, *Rola Ducha Świętego według Listu do Hebrajczyków*, RBL 34 (1981), s. 127; także: G. Rafiński, *Nowy Kapłan i nowe Przymierze (List do Hebrajczyków)*, s. 560.

¹²⁰⁵ Por. L. Stachowiak, *Wartości etyczne*, s. 21.

¹²⁰⁶ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 459.

¹²⁰⁷ Por. A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, s. 113; także: A. Tronina, *Do Hebrajczyków*, s. 129; także: H. Witczyk, *Arcykapłan Nowego Przymierza*, s. 108.

¹²⁰⁸ Por. H. Hegermann, *Der Brief an die Hebraer*, s. 120-121; także: C. Zesati Estrada, *Hebreos 5,7-8. Estudio historico-exegetico* (AnBib 113), Rome 1990, s. 128-142; także: P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, London, Epworth 1991, s. 288.

końcu wieków na zgładzenie grzechów przez ofiarę z samego siebie. A jak postanowione ludziom raz umrzeć, a potem sąd, tak Chrystus raz jeden był ofiarowany dla zgładzenia grzechów wielu, drugi raz ukaże się nie w związku z grzechem, lecz dla zbawienia tych, którzy Go oczekują” (Hbr 9,26b-28). Skuteczność ofiary Jezusa Chrystusa trwa na zawsze i wobec wszystkich, nie jest ograniczona czasem ani przestrzenią. Jest więc ona wieczna i niepowtarzalna. Wieczna dlatego, iż taka jest też jej skuteczność. Gdyby bowiem ofiara Chrystusa nie była doskonała w tym wymiarze, to trzeba byłoby ją ponawiać¹²⁰⁹.

Autor wykazuje w swoim dowodzeniu nieskończoną wartość Chrystusowej ofiary na krzyżu. Ta jednorazowa ofiara gładzi wszystkie grzechy od początku świata, aż do jego końca. Jezus Chrystus w przeciwieństwie do kapłanów Starego Przymierza składa ofiarę wyłącznie jeden raz. Ofiara Chrystusa jest wprowadzeniem czasów ostatecznych, czyli mesjańskiej epoki zbawienia – jak widział to prorok Malachiasz. Chrystus bowiem sprawił to, czego brakowało do tej pory, by zbawić człowieka. Ciągłe trwającym skutkiem ofiary Chrystusa jest więc usunięcie grzechu i pozbawienie go mocy, jaką posiadał przed przyjściem Chrystusa na świat. Grzech, który oddzielał człowieka od Boga, został wreszcie przewyciężony przez śmierć krzyżową Jezusa Chrystusa (co zostanie szerzej omówione później)¹²¹⁰.

Niepowtarzalność ofiary Chrystusa jest porównana do niepowtarzalności życia i śmierci człowieka: „A jak postanowione ludziom raz umrzeć, a potem sąd, tak Chrystus raz jeden był ofiarowany dla zgładzenia grzechów wielu” (Hbr 9,27-28a). Gdy człowiek umrze, nie może ponownie go kontynuować lub rozpocząć. Żyje tylko raz i raz umiera. Takie jest Boże postanowienie. Ofiara Chrystusa polegała więc na śmierci, która może mieć miejsce tylko raz w życiu człowieka. Stąd Chrystus tylko raz ofiarował się za grzechy wszystkich ludzi, skoro mógł umrzeć tylko raz, więc Jego ofiara nie może być powtórzona. To zestawienie ofiary Chrystusa i śmierci człowieka nasuwa jeszcze jedną myśl – otóż tak jak człowiek może być pewny śmierci, a potem sądu Bożego, tak może być pewny skuteczności ofiary Chrystusa (por. Hbr 9,27). Autor Listu zapowiada także, iż Jezus ukaże się „poza grzechem” jako uwielbiony, w pełni chwały, celem „zbawienia tych, którzy Go oczekują” (Hbr 9,28b). Podkreśla tym samym, że po odkupieńczym dziele Jezusa z pewnością następuje zbawienie tych, którzy oczekują Jego powtórnego

¹²⁰⁹ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 131n.; także: E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 440; także: A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, s. 105n.

¹²¹⁰ Por. D. Adamczyk, *Oczyszczenie ludu Bożego*, s. 51.

przyjścia. Paruzja Chrystusa wobec tego wiązać się będzie z przeprowadzeniem wierzących do nowej rzeczywistości zbawionych¹²¹¹.

c. Prawdziwe przebaczenie grzechów

Skuteczność i wyjątkowość Nowego Przymierza polegać ma na faktycznym przywróceniu wspólnoty z Bogiem, a to według zapowiedzi starotestamentalnej dokona się dzięki przebaczeniu grzechów.

Jeremiaszowe proroctwo dotyczyło nie tylko faktu zawarcia Nowego Przymierza. Również ważnym elementem prorockiego orędzia jest obietnica odpuszczenia grzechów, które będzie zawarciu tego Przymierza nierozdzielnie towarzyszyć: „odpuszczę im występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał” (Jr 31,34; por. Hbr 8,12). Dopiero oczyszczony i trwale wolny od grzechów lud będzie zdolny do trwania w Przymierzu z Bogiem. Autor Listu do Hebrajczyków jest wierny tej tradycji, która wywarła wielki wpływ na mentalność żydowską po niewoli babilońskiej (por. Ezd 9,6-15; Ne 9,16nn; Ba 1,15-3,18; Dn 9,5-19)¹²¹².

Nowe Przymierze ma pomóc wrócić do pierwotnej jedności z Bogiem. Ma się to dokonać poprzez oczyszczenie z grzechów (καθαρισμος αμαρτιων – *katharismos hamartion*), tak zresztą określa dzieło Syna Autor Hbr: „Ten Syn [...] gdy dokonał oczyszczenia z grzechów (καθαρισμων των αμαρτιων), zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach” (Hbr 1,3; por. 2,17; 9,26.28; 10,12)¹²¹³. Oczywiście Nowe Przymierze oprócz tego, że oczyszcza z grzechów, obdarowuje także ludzi Bożym życiem – podobnie jak pierwsze Przymierze miało Izraelitów obdarzyć zbawczymi darami¹²¹⁴.

Ofiary Starego Przymierza, ciągle powtarzane, nie były w stanie zapewnić trwałego skutku, nawet obrzędy Dnia Pojednania były według Prawa powtarzane co roku. Ten skutek – tj. trwałe oczyszczenie z grzechów – osiągnęła dopiero ofiara złożona przez Jezusa Chrystusa. Dzięki krwi Chrystusa została pokonana moc grzechu,

¹²¹¹ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 229 n.; także: E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 440; także: A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, s. 106; także: R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 159n; także: D. Adamczyk, *Oczyszczenie ludu Bożego*, s. 51.

¹²¹² Por. H. Witczyk, *Nowa ofiara podstawą Nowego Przymierza*, s. 200-201.

¹²¹³ Por. D. Adamczyk, *Oczyszczenie ludu Bożego*, s. 45-46, także: Por. H. Witczyk, *Arcykapłan Nowego Przymierza*, s. 111.

¹²¹⁴ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 235n.; J. Szłaga, *Żertwa Chrystusa – arcykapłana Nowego Przymierza* (Hbr 9,11-14), RTK 1 (1977), s. 77; tenże, *Powołanie i godność arcykapłana Nowego Przymierza według Listu do Hebrajczyków*, RTK 1 (1978), s. 90 n.; także: A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, s. 110n.; A. Vanhoye, *List do Hebrajczyków*, s. 1622; M. M. Bourke, *List do Hebrajczyków*, KKB, s. 1487; R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 167n.

a przez to odbudowana wspólnota z Bogiem. Wobec tego, dla Autora Listu do Hebrajczyków nieskuteczne ofiary są jedynie zapowiedzią tej jedynie skutecznej, a zarazem całe Prawo jest tylko „cieniem dóbr przyszłych” (por. Hbr 10,1). By przekonać swoich adresatów, iż dopiero Nowe Przymierze osiągnie przewidziany skutek prawdziwej ofiary ekspiacyjnej, powołuje się na proroctwo Jeremiasza: „nie wspomnę więcej na ich grzechy” (Hbr 8, 12; por. Jr 31, 34). Przymierze Chrystusowe jest zatem realizacją owej zapowiedzi. Ponadto zapowiedź Jeremiasza suponuje, iż chodzi tu o wszystkie grzechy, a nie tylko niezawinione lub społeczne jak w obrzędach Dnia Pojednania. To stało się dopiero w doskonałej ofierze Nowego Przymierza¹²¹⁵.

Autor Listu do Hebrajczyków określa doskonałe oczyszczenie z grzechów poprzez ofiarę Chrystusową jako coś zupełnie nowego, czego jeszcze wcześniej nie było: „Wy natomiast przystąpiliście do Góry Syjon, do miasta Boga żywego, niebieskiego Jeruzalem, do niezliczonej liczby aniołów na uroczyste zgromadzenie, do Kościoła pierwotnych, którzy są zapisani w niebie, do Boga, który sędzi wszystkich, do duchów sprawiedliwych, które już osiągnęły doskonałość, do Jezusa, pośrednika Nowego Przymierza, do pokropienia krwią, która przemawia mocniej niż krew Abła” (Hbr 12,22-24). Rzeczywiście lud Pierwszego Przymierza miał ograniczony dostęp do góry Synaj, która w Hbr 12,18-19 została nazwana dotykalmym i płonącym ogniem, mgłą, ciemnością, burzą, grzmiącymi trąbami i przerażającym dźwiękiem słów, w nawiązaniu do tekstów starotestamentalnych (Wj 19,16-25; Pwt 4,9-20). Dzięki przymierz synajskiemu Bóg wszedł w historię Izraela, jednak tak utworzona wspólnota Boga z ludem nie była jeszcze pełna. Dopiero Chrystus składając ofiarę Nowego Przymierza, odpuszcza skutecznie grzechy i umożliwia wszystkim dostęp do nowej góry Syjon, która jest miastem Boga żywego i niebieskim Jeruzalem, czyli prawdziwą wspólnotą wszystkich z Bogiem¹²¹⁶. W Nowym Przymierzu sytuacja wierzących zupełnie się zmieniła dzięki skutecznemu przebaczeniu grzechów. Bóg nadal pozostaje ten sam, jednak oczyszczona z grzechów ludzkość ma do Niego dostęp: προσεληλυθατε ... θεω (*proselelythate... Theo – przystąpiliście do ... Boga* – Hbr 12, 22-23). Nie tylko Chrystus jako Arcykapłan Nowego Przymierza poprzez złożenie ofiary doskonałej z samego siebie

¹²¹⁵ Por. D. Adamczyk, *Oczyszczenie ludu Bożego*, s. 47; także: J. Casey, *Hebrews. A Biblical-Theological Commentary*, Wilmington 1980, s. 66; także: A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, s. 108n.; także: A. Tronina, *Do Hebrajczyków*, s. 126; także: R. Bogacz, *Misja Chrystusa w świetle „hapax legomenów”*, Kraków 2006, s. 435; tenże, *Dzieło zbawienia*, s. 16.

¹²¹⁶ Por. J. Szłaga, *Wspólnotowy charakter*, s. 146.

zbliżył się do Boga i zasiadł po Jego prawicy, ale także dzięki tej ofierze taki dostęp do Boga mają wreszcie wszyscy. Mogą więc wejść razem z Jezusem do prawdziwego, niebieskiego Przybytku¹²¹⁷.

W Nowym Przymierzu dokonało się autentyczne nawiązanie wspólnoty pomiędzy Bogiem a ludźmi, poprzez skuteczne przebaczenie grzechów, nie przez krew zwierząt, czyli ofiarę zastępczą, ale przez krew Jezusa Chrystusa i Jego doskonałą ofiarę. Wszystkie ofiary Starego Testamentu, a szczególnie obrzędy Dnia Pojednania, niestety nie spełniały zamierzonego celu – nie były skutecznym środkiem odpuszczenia grzechów, jednak doskonała ofiara Arcykapłana Nowego Przymierza grzechy te usunęła i nie ma już powodu, by ludzie z daleka trzymali się od Boga, dawcy życia i wiecznego zbawienia. To skuteczne odpuszczenie grzechów sprawiło, że Nowe Przymierze jest prawdziwą wspólnotą z Bogiem, a nie jedynie zapowiedzią jak Stare Przymierze. Pierwsze Przymierze dlatego było wciąż łamane i zrywane, gdyż słabość i grzeszność ludzkiego kontrahenta przeszkadzały w wytrwaniu w zbawczej wspólnocie, nawet świadomość własnej grzeszności i próby powrotu do więzi z Bogiem nie dawały możliwości do zmiany sytuacji. Konieczna była Boża interwencja – Arcykapłan Nowego Przymierza składając jedyną ofiarę gładzi skutecznie grzechy, niszczy przeszkodę, której nie byli w stanie do tej pory pokonać ludzie. Krew zwierząt ofiarnych, która miała co prawda wartość ekspiacyjną i powinna odpuszczać grzechy, miała jednak znaczenie jedynie zewnętrzne – oczyszczała jedynie ciało (por. Hbr 9,14), grzechy nadal pozostawały przeszkodą w osiągnięciu zbawienia. Natomiast krew Chrystusa, która oczyściła wszystkich, ma moc prawdziwego uświęcenia (por. Hbr 10,26) i zjednoczenia z Bogiem. Stąd zwrot użyty przez Autora Hbr w 1,3 καθαρισμὸν τῶν ἀμαρτιῶν (*dokonał oczyszczenia z grzechów*) na określenie celu śmierci Jezusa, choć stosowany także w Starym Testamencie do ofiar ekspiacyjnych, wyraźnie podkreśla, iż Chrystus umarł za nasze grzechy (por. 1 Kor 15,3)¹²¹⁸.

A zatem Nowe Przymierze dzięki skutecznemu odpuszczeniu grzechów jest źródłem prawdziwej wspólnoty z Bogiem, mimo słabości człowieka. Wina ludzka została odkupiona, grzech usunięty, a człowiek trwając w Nowym Przymierzu jest pewny zbawienia.

¹²¹⁷ Por. J. Szlaga, *Wspólnotowy charakter*, s. 146.

¹²¹⁸ Por. H. Witczyk, *Arcykapłan Nowego Przymierza*, s. 111-112; także: J. Szlaga, *Wspólnotowy charakter*, s. 147.

B. Istotne cechy Nowego Przymierza

Z poprzednich rozważań wynika, że Autor Listu do Hebrajczyków użył cytatu z Księgi Jeremiasza nie tylko po to, by uzasadnić ustanie Starego Przymierza, ale przede wszystkim by pozytywnie określić naturę Przymierza Chrystusowego. Posługując się tekstem Jr 31,31-34 wymienia cztery istotne elementy Nowego Przymierza, w którym wypełnia się zapowiedź proroka: „Lecz takie przymierze, które zawrę z domem Izraela po tych dniach, mówi Pan. Dam prawo moje w ich myśli i na ich sercach wypiszę je. I będę im Bogiem, a oni będą moim ludem. I nie będą nauczać swego rodaka i swego brata, mówiąc: poznaj Pana, bo wszyscy będą Mnie znać od małego aż do wielkiego. Bo ulituję się nad ich nieprawością i nie będę wspominał ich grzechów” (Hbr 8,10-12).

Wiersze 10-12 wyjaśniają, na czym ma polegać nowość przyszłego Przymierza. Wskazuje na to użyta przez Autora Listu w 8,10 partykuła *οτι* (*hoti* – *i, mianowicie, bo*), która ma znaczenie wyjaśniające, gdyż Autor podaje dopiero teraz czym Nowe Przymierze będzie się wyróżniać od innych przymierzy. Natomiast zastosowana tu aliteracja (*διαθηκη ην διαθησομαι* – *diatheke hen diathesomai* – *przymierze, które zawrę*) ma za zadanie podkreślić fakt Przymierza i jego zawarcie¹²¹⁹.

Dlatego też w tym paragrafie przyjrzymy się jak Nowe Przymierze realizuje Jeremiaszową zapowiedź odnośnie istotnych cech nowego układu z Bogiem. Prorok Jeremiasz, jak zostało to zaprezentowane w drugim rozdziale, mówi o czterech cechach Nowego Przymierza, jednak nie ulega wątpliwości, że efektem skutecznego odpuszczenia grzechów w Nowym Przymierzu jest możliwość zaistnienia prawdziwej i już niezrywalnej wspólnoty z Bogiem. Dlatego też prezentując myśl Autora Listu do Hebrajczyków o Nowym Przymierzu te dwa przymioty zostaną połączone jako przyczyna i skutek Bożej interwencji: nowa wspólnota z Bogiem jest możliwa dzięki Bożemu przebaczeniu. A zatem istotne cechy Nowego Przymierza zostaną omówione w trzech sekcjach: Prawo wpisane w serce człowieka, nowe poznanie Boga i nowa wspólnota z Bogiem przez przebaczenie grzechów.

¹²¹⁹ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 46.

a. Prawo wpisane w serce człowieka

Autor Listu do Hebrajczyków pozytywną prezentację Nowego Przymierza w oparciu o cytaty z Księgi Jeremiasza rozpoczyna od zagadnienia Prawa. W odróżnieniu od Starego Przymierza, w którym starotestamentalne Prawo wyryte było na kamiennych tablicach, Prawo Nowego Przymierza wpisane zostało w myśli i na sercu człowieka: „dam Prawo moje w ich myśli i na ich sercach wypiszę je” (δίδους νομους μου εις την διανοιαν αυτων και επι καρδιας αυτων επιγραψω αυτους – *didous nomous mou eis ten dianoiian auton kai epi kardias auton epigrafo autous* – Hbr 8,10)¹²²⁰. Wobec tego będzie to Przymierze duchowe, wewnętrzne. Nakazy Boga będą pochodzić bowiem z wewnątrz, z serca, a nie z zewnątrz, co spowoduje, iż będą one wypełniane dobrowolnie¹²²¹, bez żadnego sprzeciwu. Ludzie będą posłuszni i wierni Bogu z miłości, a nie ze strachu przed karą¹²²².

A zatem pierwszą cechą Nowego Przymierza w myśl proroctwa Jeremiasza jest wpisanie Prawa w serca nowych kontrahentów. Autor Listu na oznaczenie tej czynności używa imiesłowu czasu teraźniejszego niedokonanego, strony czynnej od czasownika δίδωμι (*didomi* – *dać coś, podarować, umieścić*¹²²³). Tekst hebrajski natomiast (Jr 31,33) ma w tym miejscu czasownik נתן (*natan*), który nie zawsze znaczy „dać, ofiarować, przynieść, złożyć w ofierze”, ale też można przełożyć jako „położyć, umieścić”¹²²⁴, wówczas wskazywałyby na akt nałożenia zobowiązania¹²²⁵. Septuaginta użyła jednak czasownika δίδωμι (*dać*), aby zaakcentować aspekt daru. Izraelici podkreślali bowiem fakt, iż Prawo jest boskim darem, dlatego też trzeba było uwypuklić ten aspekt w Nowym Przymierzu¹²²⁶. Proroctwo mówi zatem, iż Bóg w Nowym Przymierzu da swoje prawa¹²²⁷. Kodeks Watykański i Synajski mają konstrukcję δίδους δωσω (*didous doso*). Autor Listu wybrał jednak lekcję bez δωσω (*doso*), można więc połączyć *didous* z διαθησομαι (*diathesomai*), a wówczas zdanie brzmiałoby: „zawrę przymierze, dając moje prawa, wpiszę je im do umysłów i do serc”. Niemniej zdanie to częściej tłumaczy się: „dam moje prawa do ich myśli, i na ich sercach je wypiszę”. Wynika z tego, że Bóg

¹²²⁰ Por. M. Woźniak, *Cechy Nowego Przymierza według Hbr 8,10-12*, CzST 30 (2003), s. 229.

¹²²¹ Por. L. Stachowiak, *Nowe Przymierze u Jeremiasza*, s. 530.

¹²²² Por. W. Barclay, *List do Hebrajczyków*, s. 128; S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 210.

¹²²³ Abramowiczówna, s. 567-568.

¹²²⁴ Briks, s. 237-238.

¹²²⁵ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 379.

¹²²⁶ Por. A. Vanhoye, *La Nuova Alleanza*, s. 17.

¹²²⁷ W kontekście prawniczym נתן oznacza też ogłosić.

da swoje prawa wszczepiając je w umysły i wpisując je do serc¹²²⁸. Dla Semitów bowiem umysł i serce nie były czymś paralelnym. TM używa dwóch pojęć: קרֶב (*qerew* – *wnętrze, wnętrzości, ciało, serce, łono*)¹²²⁹ i לֵב (*lew* – *serce*)¹²³⁰. W tym tekście LXX oddała קרֶב przez διανοία (*dianoia* – *umysł, myśl*)¹²³¹ tylko jedyny raz, choć zazwyczaj διανοία jest tłumaczeniem hebrajskiego לֵב. Dla Semitów serce nie ogranicza się tylko do życia uczuciowego, ale obejmuje całą sferę poznawczą i wolitywną. Zatem cały człowiek jest adresatem Bożego działania¹²³². W Starym Przymierzu Prawo było spisane na kamiennych tablicach, a Izraelici nosili to Prawo bardzo blisko serca i umysłu, by wciąż je sobie przypominać (tzw. Filakterie). Zaś w Nowym Przymierzu Bóg wpisze swe prawa w serca i umysły, czyniąc te prawa skutecznymi. Ludzie już nie będą nosić praw Bożych blisko serc i myśli, ale w samym środku serc i myśli. Wpisanie prawa w serce człowieka i dogłębna przemiana ludzkiego kontrahenta nie jest rezultatem działalności człowieka, lecz dziełem samego Boga. Użycie czasownika γραφω (*grafo* – *pisać, pokrywać coś pismem, wykrobać, wydrapać znaki, wpisać, napisać, notować*)¹²³³ przywołuje na myśl spisanie Tory na tablicach kamiennych, czyli mamy tu do czynienia z przeciwstawieniem Nowego Przymierza Staremu¹²³⁴. Na uwagę zasługuje także fakt, że tekst hebrajski na określenie Prawa używa liczby pojedynczej z sufiksem תּוֹרָתִי (*torati* – *Prawo moje*), zaś List do Hebrajczyków i Septuaginta mają liczbę mnogą – νομους μου (*nomous mou* – *prawa moje*). Użycie liczby mnogiej pozwoli Autorowi Listu zrobić różnicowanie między prawami Bożymi wpisanymi w serca a Prawem Izraelitów¹²³⁵. Rzeczownik νομος (*nomos* – *prawo*) kojarzył się z Prawem Mojżeszowym i przymierzem synajskim. W Hbr 7,18-19 Autor Listu stwierdza, iż stare Prawo przestało obowiązywać, dlatego musi teraz użyć liczby mnogiej (*prawa*), by podkreślić, że chodzi tu o wolę Bożą, a nie o Torę¹²³⁶. Więc w Nowym Przymierzu Prawo Boże (a nie Tora) będzie wpisane w myśli i serca ludzi.

¹²²⁸ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 47.

¹²²⁹ Briks, s. 316.

¹²³⁰ Tamże, s. 172.

¹²³¹ Popowski, s. 76.

¹²³² Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 379.

¹²³³ Popowski, s. 67.

¹²³⁴ Por. A. Vanhoye, *La Nuova Alleanza*, s. 18.

¹²³⁵ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 379; także: A. Vanohoye, *La Nuova Alleanza*, s. 17.

¹²³⁶ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 47-48.

Nie możliwe jest właściwe zrozumienie relacji między starym a nowym Prawem bez odniesienia do idei Przymierza, gdyż Prawo pozostaje w ścisłym związku z Przymierzem. Bóg zawierając z Izraelem przymierze na Synaju stawia zarazem warunki: Izrael ma słuchać Jego głosu i wypełniać zobowiązania wynikające z tego przymierza. Jeśli naród wybrany będzie niewierny, czeka go nieuchronna kara (por. Wj 23,21; Kpł 26,14-45; Pp 28,15-68). Zatem Przymierze niesie ze sobą zobowiązanie się do przestrzegania Prawa Bożego (por. Wj 19,7n; 24,7; por. Joz 24,21-24; Kpł 23,3). Prawo Starego Przymierza, choć zewnętrze wydaje się twarde, to w rzeczywistości jest ono łaską, gdyż ma na celu wprowadzić lud izraelski we wspólnotę z Bogiem¹²³⁷. Już w pierwszym rozdziale zostało zaznaczone, że Prawo jako wyraz Bożej zbawczej woli, ma za zadanie utrzymać wyjątkową więź Boga z Jego ludem. Dotyczy to przede wszystkim Dekalogu, który został wryty na kamiennych tablicach, przechowywanych w Arce Przymierza¹²³⁸. Inaczej jest w Nowym Przymierzu – Bóg wypisuje (ἐπιγραφῶ – *epigrafo* – *napisać, wypisać cos na czymś*¹²³⁹) swe Prawo w sercach ludzi (ἐπὶ καρδίας – *epi kardias*) i daje je w ich myśli (τὴν διανοίαν – *ten dianoian*). Prawo staje się teraz czymś wewnętrznym¹²⁴⁰, czymś nieodłącznym od człowieka. Mając Prawo w sercu i myślach człowiek jest zdolny do wypełniania go. Co więcej, chce dobrowolnie, niejako z własnej inicjatywy zachowywać nakazy wynikające z Przymierza. Na tej dobrowolności, jako konsekwencji wpisania w serce Prawa Bożego, opierać się będzie trwałość i niezmiennność Nowego Przymierza¹²⁴¹. Bóg daje swoje Prawo do wnętrza człowieka, gdyż poprzedni sposób przekazania Bożej woli okazał się nieskuteczny. Stare Prawo zostało usunięte ze względu na swą słabość i nieskuteczność. Nie dawało ono niczemu pełnej doskonałości, niemniej wprowadzało lepszą nadzieję, poprzez którą człowiek może zbliżyć się do Boga (por. Hbr 7,12.18n). Tu stanowisko Autora Listu do Hebrajczyków jest zbliżone do koncepcji św. Pawła (Rz 7). Prawo samo w sobie nie było złe, lecz właśnie nieskuteczne. Owa nieskuteczność wynikała z niewłaściwego rozumienia starego Prawa. Otóż, gdy jest ono pojmowane w kontekście Przymierza, wówczas wyraża zbawcze działanie Boga. W takim ujęciu można stwierdzić, że Prawo Nowego Przymierza jest kontynuacją Starego, choć

¹²³⁷ Por. P. Grelot, *Prawo*, s. 771.

¹²³⁸ Por. F. J. Schierse, *Der Brief an die Hebräer*, s. 73.

¹²³⁹ Popowski, s. 122.

¹²⁴⁰ Por. E. Haag, *Das Buch Jeremiah*, s. 108.

¹²⁴¹ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 210.

rzeczywiście je przewyższa. Natomiast gdy oderwie się Prawo od Przymierza, to przeciwstawia się je idei zbawczej obecności Boga w życiu Izraela. Ze zbawczego daru, który miał dawać życie, zmienia się w uciążliwe, sztywne zasady postępowania. Wówczas Prawo staje się wszystkim, a idea wspólnoty z Bogiem schodzi na plan dalszy. Tak pojęte Prawo sprowadza grzech, zamiast przed nim strzec¹²⁴².

W odniesieniu do takiej wizji Prawa Nowe Przymierze jawi się jako zniesienie uciążliwego brzemienia, gdyż w Nowym Przymierzu nie będzie można tych dwóch rzeczywistości (Prawa i Przymierza) od siebie oddzielić. Zrozumiałe jest zatem, że w Nowym Przymierzu nie zmienia się Prawo, ale stosunek człowieka do tegoż Prawa¹²⁴³. Samo Prawo nie może być zmienione, gdyż Bóg nie cofa swego Objawienia. Zmienił się materiał, na którym to Prawo zostało zapisane. Stare było spisane na kamiennych, nieczułych tablicach, nowe zaś na czułych sercach. Gdy wola Boża jest złożona we wnętrzu człowieka, to znika problem posłuszeństwa, ponieważ wtedy człowiek z własnej chęci jest wierny Nowemu Przymierzu. Bóg nie odwrócił się od Starego Przymierza, lecz od ludzi, którzy okazali się niewierni. Wskazuje na to Hbr 8,7 gdzie Bóg gani nie Przymierze, a ludzi (zaimek *αυτους* – *autous*), którzy źle zrozumieli Prawo, odrywając je od Przymierza¹²⁴⁴. Podobny sens ma Hbr 8,9 – Izraelici złamali przymierze synajskie, konsekwencją zaś tego jest fakt, iż Bóg opuścił ich, a nie Przymierze (*ημελησα αυτων* – *emelesa auton*). Jednak by zmienić stosunek człowieka do Prawa i Przymierza, konieczne jest zawarcie zupełnie innego, nowego związku między Bogiem a ludzkim kontrahentem. Tak więc postulat wewnętrznego Prawa i dobrowolnego jego wypełniania zakłada zawarcie nowego jakościowo Przymierza, a nie tylko odnowionego przymierza synajskiego.

A zatem podsumowując powyższe rozważania należy zauważyć, iż w Nowym Przymierzu zmienia się nie Prawo, lecz stosunek człowieka do niego. Bóg wpisuje je na sercu człowieka, gdyż poprzedni sposób objawienia zbawczej woli okazał się nieskuteczny. Wpisanie Prawa Bożego w serce człowieka jest przyczyną uwewnętrznienia tegoż Prawa, nie jest ono już narzucone z zewnątrz, łatwiej je przyjąć

¹²⁴² Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 42.

¹²⁴³ Przemiana człowieka jako kontrahenta Przymierza polegać będzie na przemianie serca ludzkiego, choć Jeremiasz w swoim proroctwie nie podejmuje bezpośrednio tematu oczyszczenia czy odnowy serc. Człowiek po odnowieniu serca będzie zdolny przyjąć Nowe Przymierze. To serce stanie się „*nową tablicą*” prawa, a zatem Prawo to będzie czymś nieodłącznym odnowionego kontrahenta. Por. J. Coppens, *La Nouvelle Alliance*, s. 17. Temat przemiany serca podejmuje wprost prorok Ezechiel.

¹²⁴⁴ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 43.

jako swoje. Zachowywanie tak otrzymanego Prawa jest pragnieniem uczestnika Nowego Przymierza.

Myśl o wpisaniu Prawa w serce człowieka została przez Autora Listu do Hebrajczyków dopełniona formułą Przymierza: „I będę im Bogiem, a oni będą mi ludem” (και εσομαι αυτοις εις θεον και αυτοι εσονται μοι εις λαον – *kai esomai autois eis Theon kai esontai moi eis laon* – Hbr 8,10b). Ta formuła, niemalże o znaczeniu sakramentalnym wyraźnie wskazuje na zaistnienie Przymierza, ale też na ponowne zawiązanie wspólnoty. To Nowe Przymierze, choć inicjatywa należy jedynie do Boga, ma charakter dwustronny, gdyż zostaje odtworzona relacja Bóg – lud Boży¹²⁴⁵. Poprzez danie swojego Prawa Bóg wciąż chce być blisko swego ludu, tym razem w sposób skuteczny. Stare Przymierze dlatego nie urzeczywistniło zbawczej wspólnoty, gdyż Prawo z nim związane było traktowane jako coś narzuconego z zewnątrz. Szerzej o użytej tu formule Przymierza będzie mowa przy kolejnym przymiocie Nowego Przymierza, tj odpuszczeniu grzechów, jako przyczynie sprawczej nowej więzi między Bogiem a człowiekiem.

b. Dogłębne poznanie Boga

Wewnętrzny charakter Nowego Przymierza przejawiać się będzie w tym, iż nie będzie konieczności przyjmowania pouczeń o Bogu z zewnątrz¹²⁴⁶. Istotną bowiem cechą Nowego Przymierza, zapowiedzianą przez Jeremiasza, jest nowy sposób poznania Boga. By wykazać, na czym polega ów nowy sposób poznania Boga, trzeba prześledzić ideę poznania Jahwe w Starym Testamencie.

U Semitów jakiegokolwiek poznanie wykracza poza granice wiedzy abstrakcyjnej, wyraża raczej relację egzystencjalną do przedmiotu poznania. Poznać coś, to po prostu doświadczyć czegoś. Poznanie Boga jest poprzedzone Jego inicjatywą. On wcześniej poznaje człowieka, czyli wchodzi z nim w pewne relacje i pozwala się poznać. W odpowiedzi na tę inicjatywę człowiek powinien poznać Boga i trwać przy Nim (strzec Jego przykazań, chodzić Jego drogami). Jednak już od samego początku Izrael czuje się niezdolny do poznania Boga (por. Wj 32,8). Prorocy wciąż powtarzają, że prawdziwe poznanie Boga powinno przenikać całego człowieka, tymczasem Izraelici często nadawali temu poznaniu charakter czysto zewnętrzny (por. Iz 29,13n; Jr 7). W takim

¹²⁴⁵ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 379.

¹²⁴⁶ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 210.

to kontekście prorok Jeremiasz zapowiadając Nowe Przymierze (Jr 31,31-34) mówi, że nowa wewnętrzna więź między Bogiem a człowiekiem będzie źródłem poznania bezpośredniego i autentycznego: „Nie będą się uczyć nawzajem, jeden drugiego tymi słowami: Poznajcie Jahwe! Bo wszyscy będą Mnie znali, wielki i mały (και ου μη διδασκουν εκαστος τον πλησιον αυτου και εκαστος τον αδελφον αυτου λεγων γνωθι τον κυριον οτι παντες ειδησουσιν με απο μικρου αυτων εως μεγαλου αυτων – *kai ou me didadzosin ekastos ton plesion autou kai ekastos ton adelfon autou legon gnothi ton kyrion hoti pantes eidesousin me apo mikrou auton eos megalou auton* – Hbr 8,11). Natomiast Ezechieli uzupełniając wizję nowego sposobu poznania Boga mówi, że Bóg da się poznać nie tylko Izraelowi (por. Ez 37,13), lecz także innym narodom (por. Ez 36,23)¹²⁴⁷.

To doskonałe, dogłębne i wewnętrzne poznanie Boga, zapowiedziane na czas Nowego Przymierza zrealizowało się dopiero w Jezusie Chrystusie¹²⁴⁸. Tak jak w Starym Przymierzu poznanie Boga było istotnym elementem wspólnoty z Bogiem, tak jest i w Nowym. Jednak Nowe Przymierze charakteryzuje się bardziej bezpośrednim sposobem poznania Boga. W Starym Przymierzu nie było osobistego poznania Boga, lecz jedynie pośrednie. W Nowym Przymierzu zostanie to zmienione. Każdy człowiek dostąpi bezpośredniego poznania Boga¹²⁴⁹.

Autor Listu do Hebrajczyków w 8,11 opierając się na prorocztwie Jeremiasza zaznacza, iż ta istotna cecha Nowego Przymierza – nowa, dogłębna znajomość Boga – realizuje się w Przymierzu Chrystusowym. Z rzeczywistą wspólnotą między Bogiem a człowiekiem łączy się powszechna znajomość Boga. Nikt już nie będzie nauczał o Bogu (ου μη διδασκουν). Zamieszczona w tekście śmiała ekskluzja wskazuje na najgłębszy sens poznania Boga. Zawarta tu silna, bo podwojona negacja: ου μη (*ou me*) + tryb łączący, podnosi ważność wypowiedzi. Zdanie to jest zbudowane koncentrycznie; czasownik początkowy zostaje wyjaśniony na końcu, a dwa paralelne wyrażenia umieszczone pośrodku. Przedmiotem uczenia miałyby być wiedza o Bogu, jednak okaże się ona zbyt cenna. Nauczanie o Bogu zostanie zastąpione zjednoczeniem z Bogiem. W Biblii znać kogoś oznacza wejść z kimś w osobiste relacje, nie chodzi więc o wiedzę

¹²⁴⁷ Por. J. Corbon, A. Vanhoye, *Poznać*. w: STB, s. 750-751.

¹²⁴⁸ Por. G. Bonsirven, *San Paolo. Epistola agli Ebrei* (VS), Roma 1961, s. 302; także: J. Corbon, A. Vanhoye, *Poznać*, s. 752.

¹²⁴⁹ Por. A. Strobel, *Du Brief an die Hebräer* (NTD 9/2), Göttingen 1991, s. 166.

teoretyczną, lecz praktyczną¹²⁵⁰. Głównym problemem Izraelity było prawdziwe poznanie Boga, czyli wejście w autentyczny związek z Bogiem. Cały wysiłek proroków skupił się właśnie na doprowadzeniu Izraelitów do znajomości Jahwe (w sensie egzystencjalnym). Nie chodziło także o teoretyczne nauczanie, ale o refleksję nad życiem i nad wezwaniem do nawrócenia. Prorocy wciąż powtarzali, że Izrael nie zna Jahwe. Tak było w Starym Przymierzu. Nowe Przymierze przyniesie całkowitą zmianę sytuacji. Zamiast niewiernego Izraela kontrahentem Boga będzie nowy lud, który nie będzie już pouczany w intymnej relacji z Bogiem („bo wszyscy będą Mnie znali” – οτι παντες ειδησουσιν με)¹²⁵¹.

Ten bezpośredni sposób poznania Boga związany jest z wpisaniem Prawa w serce człowieka (czyli z poprzednią cechą Nowego Przymierza). Każdy „sam z siebie” znać będzie Boga i nie będzie musiał pouczać innych i być pouczanym przez innych. W Starym Przymierzu przedmiotem nauczania była wiedza o Bogu („poznajcie Pana” – γνωθι τον κυριον), teraz wiedza ta okazuje się być zbędną, gdyż każdy zna Boga. Chodzi tu oczywiście o wiedzę praktyczną niż teoretyczną. W zakres tej wiedzy praktycznej wchodzi : szlachetność, bojaźń, posłuszeństwo i miłość Boga¹²⁵². Wiedza ta nie jest wynikiem zwykłego nauczania, jak to miało miejsce w Starym Przymierzu, lecz wypływa ona z umysłu i z serca, na których zostało wypisane Prawo Boże. Nauczanie o Bogu zostanie zastąpione prawdziwą, wewnętrzną więzią z Bogiem. W Nowym Przymierzu nie będzie potrzeby nauczania, gdyż każdy będzie mógł rozpoznawać wolę Bożą. A zatem i w prezentacji tej cechy Nowego Przymierza zawarta jest krytyka Starego Przymierza, bo w nim przecież rozbudowano instytucję nauczania i studium Tory. Tymczasem w Nowym Przymierzu wszystko to będzie nieprzydatne i przestarzałe¹²⁵³.

Ponadto w Nowym Przymierzu poznanie jest nowe pod względem powszechności: „wszyscy ludzie poznają Boga, od najmniejszego do największego” (Hbr 8,11). Ten uniwersalizm świadczy o nowym sposobie poznania¹²⁵⁴.

Temat poznania Boga podejmują też inni autorzy Nowego Testamentu – przede wszystkim św. Paweł i św. Jan. W 1 Liście do Tesaloniczan Apostoł nawiązuje

¹²⁵⁰ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 48-49.

¹²⁵¹ Por. A. Vanhoye, *La Nuova Alleanza*, s. 20.

¹²⁵² Brak tak rozumianej wiedzy prowadzi do bałwochwalstwa, do odejścia i odwrócenia się od Boga. Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 360-361.

¹²⁵³ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 49.

¹²⁵⁴ Por. W. Barclay, *List do Hebrajczyków*, s.127; także: A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 380.

do Jr 31,34 pisząc: „Nie jest rzeczą konieczną abyśmy wam pisali o miłości braterskiej, albowiem Bóg was samych naucza, abyście się wzajemnie miłowali” (1Tes 4,9). Natomiast wzmianka o darze Ducha Świętego w poprzedzającym zdaniu jest nawiązaniem do prorocstwa Ezechiela (por. 1Tes 4,8 z Ez 36,27 i 37,14)¹²⁵⁵. Św. Jan w swoim Pierwszym Liście ogłasza wypełnienie się prorocstwa z Jr 31,34 we wspólnocie chrześcijańskiej słowami: „nie potrzebujecie pouczenia od nikogo” (1J 2,27). W jego pismach uwidacznia się uduchowanie poznania oraz ścisłe złączenie tego poznania z trwaniem w Bogu¹²⁵⁶.

Podsumowując powyższe rozważania należy sformułować twierdzenie, iż dogłębna i powszechna znajomość Boga jest możliwa dopiero w Przymierzu zawartym przez Chrystusa, gdyż znajomość ta jest następstwem wewnętrznej wspólnoty obu partnerów tegoż Przymierza.

c. Nowa wspólnota przez przebaczenie grzechów

Autor Listu prezentując cechy Nowego Przymierza przy pomocy prorocstwa Jeremiasza mówi o wspólnocie między Bogiem a człowiekiem. Nowe Przymierze realizuje ostatecznie to, co nie udało się w Starym, a co wyraża formuła: „będę im Bogiem, oni zaś będą Mi ludem” (Hbr 8,10 por. Jr 31,33). Celem każdego przymierza było przede wszystkim nawiązanie wzajemnych relacji pomiędzy obu partnerami. Wspólnota między nimi zmienia ich dotychczasowe życie. Nowe Przymierze zawarte przez Chrystusa wyznacza zupełnie nowe zasady wzajemnych relacji. Bóg na nowy sposób jest obecny w swoim ludzie, bo jest obecny w nim rzeczywiście, a przez dar Ducha Świętego ludzie zostali wciągnięci w dialog Ojca z Synem¹²⁵⁷.

Tradycyjna formuła Przymierza przytoczona przez Autora Listu: „i będę im Bogiem, a oni będą Mi ludem” (και εσομαι αυτοις εις θεον και αυτοι εσονται μοι εις λαον – *kai esomai autois eis theon kai autoi esontai moi eis laon*) nie została wyrażona w czasie teraźniejszym: „Ja jestem”, ale w czasie przyszłym: „Ja będę”. A zatem formuła ta wyraża Bożą obietnicę przyszłej szczególnej więzi z człowiekiem. Oczywiście tekst przytoczony przez Autora Listu jest dosłownym cytatem z Księgi Jeremiasza, stąd jest uwidoczniła forma zapowiedzi, jednak można doszukać się tu myśli, iż Stare Przymierze nie było w stanie tej formuły urzeczywistnić. W niektórych kontekstach wspomniana Boża

¹²⁵⁵ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 211.

¹²⁵⁶ Por. J.K. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności*, s. 172.

¹²⁵⁷ Por. tamże, s. 156.

obietnica wydaje się możliwa do natychmiastowego spełnienia. Jednak Izraelici nie potrafili uczynić z niej rzeczywistości aktualnej. Stąd formuła Przymierza stawała się coraz bardziej przepowiednią eschatologiczną¹²⁵⁸. Wyraża ona wzajemne relacje Boga i Jego ludu, które zrealizują się w Nowym Przymierzu. W Nowym Testamencie (np. 2Kor 6,16) formuła ta wyrażona jest w czasie teraźniejszym, co oznacza, że obietnica wspólnoty z Bogiem zaktualizowała się we wspólnocie chrześcijańskiej. Ap 21,3 mówi o realizacji tej obietnicy w przyszłym, nowym Jeruzalem. Wspomniana formuła Przymierza wprowadza kolejną cechę Nowego Przymierza – nową więź Boga z człowiekiem.

Już Stare Przymierze miało na celu stworzenie wspólnoty Boga z człowiekiem. Bóg zawierając Przymierze z Izraelem czyni z niego swoją szczególną własność, bierze na siebie odpowiedzialność za jego istnienie i dba o jego sprawy (Wj 19,5; 23,22). Na mocy Przymierza Jahwe obdarza swój lud zbawczymi darami, które umacniają tę więź. Ponadto, Prawo Starego Przymierza, a dokładniej jego przestrzeganie, miało być gwarantem tej więzi, pogłębiając ją zarazem¹²⁵⁹, co zostało wcześniej szerzej omówione w pracy. Jednakże okazało się, że więź między Bogiem a człowiekiem wynikająca ze Starego Przymierza nie jest doskonała, gdyż Izraelici wciąż okazywali się niewierni temu Przymierzowi. Coraz częściej zapominali, iż Przymierze jest podstawą żywej więzi z Bogiem, sprowadzali je raczej do wymiaru jurydycznego lub kultycznego. Dopiero prorocy zaczęli zwalczać ów legalizm oraz nawoływać do odnowy wspólnoty obu kontrahentów Przymierza. Głosili oni, iż wspólnota ta jest zależna od posłuszeństwa Prawu i od postawy wierności Przymierzowi. Niemniej apel proroków o żywą wewnętrzną więź z Jahwe okazał się nieskuteczny¹²⁶⁰.

Ta prawdziwa więź zrealizowała się natomiast w Nowym Przymierzu. Nie będzie ona już zależna od posłuszeństwa człowieka, lecz wyłącznie od miłości Bożej¹²⁶¹. Realizacja ideału Starego Przymierza została stwierdzona tradycyjną formułą: „Ja będę ich Bogiem, a oni będą moim ludem” (Hbr 8,10). Formuła ta już w Starym Testamencie wskazywała na wewnętrzny i personalistyczny charakter relacji partnerów tego szczególnego układu, ale z winy Izraelitów starotestamentowy ideał wspólnoty z Bogiem nigdy nie został w pełni zrealizowany. Prawdziwa wspólnota zaistniała dopiero

¹²⁵⁸ Por. tamże, s. 18-19

¹²⁵⁹ Por. *Wspólnota*, w: STB, s.104

¹²⁶⁰ Por. M. Woźniak, *Cechy Nowego Przymierza*, s. 231.

¹²⁶¹ Por. W. Barclay, *List do Hebrajczyków*, s. 128.

w Nowym Przymierzu, które z własnej inicjatywy zawarł Bóg¹²⁶². Ta wewnętrzna więź będzie przejawiać się w tym, że Jahwe będzie Bogiem swego ludu, natomiast lud będzie mówił o Jahwe jak o swoim Bogu. Wzajemna więź Boga z ludem, która miała gwarantować trwałość Starego Przymierza, okazała się nie zrealizowanym postulatem. Bóg jednak nie rezygnuje ze swoich planów, nadal chce być ze swym narodem. To przez niewierność Izraela starotestamentalna wspólnota z Jahwe nie mogła się urzeczywistnić. W Nowym Przymierzu Prawo wpisane do serc, pełne poznanie Boga i przebaczenie grzechów sprawią, iż zrealizuje się jedność Boga i ludu¹²⁶³. Nowa więź między obu kontrahentami Przymierza spowoduje, iż polecenia i nakazy Jahwe nie spotkają się już z oporem i zastrzeżeniem ze strony ludzi¹²⁶⁴. Ta szczególna więź z Bogiem w Nowym Przymierzu zostaje pogłębiona przez uwewnętrznienie relacji. Wiąże się ona bezpośrednio z nowym stosunkiem człowieka względem Prawa Bożego, które będzie dane człowiekowi od wewnątrz, z nowym wewnętrznym sposobem poznania Boga oraz z darem przebaczenia grzechów¹²⁶⁵. Elementy te sprawią, iż nowy, wewnętrzny sposób zjednoczenia z Bogiem jest możliwy, co więcej – trwały i skuteczny. Naturę tej wewnętrznej wspólnoty można określić jako wspólnotę miłości. W taki właśnie sposób przedstawia ją św. Jan: „Bóg jest Miłością, kto trwa w Miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1J 4,16). Natomiast w obrazie winnego krzewu (J 15,1-11) ukazuje całą rzeczywistość zjednoczenia z Chrystusem, Pośrednikiem Nowego Przymierza. Kto trwa we wspólnocie z Chrystusem, ten jest też uczestnikiem Nowego Przymierza¹²⁶⁶. Tak więc nie ulega wątpliwości, że w Nowym Przymierzu realizuje się prawdziwa wspólnota między Bogiem a człowiekiem, do której to wspólnoty bezskutecznie dążyło dawne Przymierze. Wewnętrzny charakter wzajemnych relacji zasadza się na Prawie wpisanym w serce człowieka, na nowym, dogłębnym poznaniu Boga i przebaczeniu grzechów (o czym za chwilę będzie mowa).

Ostatnią cechą Nowego Przymierza, która ściśle łączy się z poprzednimi, jest przebaczenie grzechów, to ono jest podstawą nowej wspólnoty. Bóg w Nowym Przymierzu będzie oświecał człowieka, on natomiast przez to oświecenie usposobi

¹²⁶² Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 210.

¹²⁶³ Por. J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 48.

¹²⁶⁴ Por. E. Haag, *Das Buch Jeremias*, s. 108.

¹²⁶⁵ Por. J.K. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności*, s. 158.

¹²⁶⁶ Już Stary Testament mówił o relacjach Przymierza w kategoriach miłości (Oblubieniec-oblubienica, Ojciec-syn), co przedstawia drugi rozdział niniejszej dysertacji.

własne serce by przekształciła i oczyściła je łaska Boża. Przebaczenie to będzie całkowite¹²⁶⁷.

W Starym Przymierzu przebaczenie grzechów wiąże się szczególnie z Dniem Pojednania, kiedy to składano ofiary prześlągalne. Sprawowanie liturgii tego Dnia było zastrzeżone samemu arcykapłanowi, a skuteczność całego obrzędu uzależniono od bezwarunkowego spełniania wszystkich szczegółowych postanowień rytualnych. Ofiary składane w tym Dniu miały podwójny cel, składane były za grzechy arcykapłana i za grzechy popełnione przez naród z nieświadomości. Utrzymywano bowiem, iż tylko te grzechy mogą być odpuszczone, w przeciwieństwie do grzechów popełnionych z pełną świadomością. Dopiero późniejsza tradycja żydowska twierdziła, że każdy uczestnik liturgii Dnia Pojednania zyskuje odpuszczenie wszystkich grzechów¹²⁶⁸.

Wiersz 8,12 to prezentacja bodajże najważniejszej cechy Nowego Przymierza – skutecznego przebaczenia grzechów. TM używa tu czasownika *סלח* (*salach* – *przebaczyć odpuszczać*¹²⁶⁹), który odnosi jedynie do Boga, podczas gdy LXX zamiast czasownika wstawia przymiotnik *ἡλεος* (*hileos* – *łaskawy, życzliwy, miłosierny, sprzyjający, gotowy przebaczyć*¹²⁷⁰) z *εσομαι* (*esomai*). Przymiotnik ten użyty jest w Nowym Testamencie jedynie dwa razy: Hbr 8,12 i Mt 16,22. Natomiast *οτι* jest tu spójnikiem przyczynowym, który uzasadnia to wszystko, co zostało wcześniej opisane jako istotne cechy Nowego Przymierza (wpisanie Prawa w serce człowieka, prawdziwa wspólnota z Bogiem i stan powszechnej znajomości Boga). To wszystko będzie możliwe dzięki przebaczeniu grzechów. Bóg będzie litościwy i puści w niepamięć grzechy ludu¹²⁷¹. W tekście mamy do czynienia z paralelizmem synonimicznym: *αδικια* (*adikia* – *krzywda, przestępstwo, niesprawiedliwość, każdy zły czyn*; także *αδικημα* – *adikema* – *występek, świadomy i dobrowolny zły czyn*) oraz *αμαρτια* (*hamartia* – *błąd, przewinienie, wina, grzech*). Być może chodzi tu o wszelki rodzaj grzechu czy przewinienia względem Boga. Od momentu zaistnienia Nowego Przymierza żadna nieprawość, ani żaden grzech nie będą już przeszkodą w utrzymywaniu prawdziwej więzi z Bogiem. W tekście nie ma co prawda mowy o sposobie odpuszczenia grzechów, użyta jest jedynie emfatyczna negacja: *ου μη μνησθω* (*ou me mnesto* – *nie będę pamiętał*), która może być pośrednim sposobem

¹²⁶⁷ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 211.

¹²⁶⁸ Por. J. Szlaga, *Pokuta, nawrócenie*, s. 29-30.

¹²⁶⁹ Briks, s. 244.

¹²⁷⁰ Popowski, s. 154.

¹²⁷¹ Por. J. Szlaga, *Pokuta, nawrócenie*, s. 21.

wyrażenia przebaczenia. Jednak w całym Liście do Hebrajczyków Autor wykazuje, iż przebaczenie dokonało się na mocy ofiary Chrystusa. Przebaczenie grzechów nie będzie uzależnione już od postawy ludu (nawrócenia Izraela), lecz od złożonej przez Jezusa ofiary¹²⁷². I tu także budowa wiersza jest koncentryczna – na początku i na końcu frazy mamy wypowiedź o miłosierdziu Boga i Jego łaskawości, natomiast w środku zamieszczona jest wypowiedź o nieprawościach i grzechach ludu¹²⁷³.

Jasne jest zatem, że w Starym Przymierzu przebaczenie grzechów uzależnione było od skrupulatnego wypełniania przepisów, czyli od sił człowieka. A Izrael o własnych siłach nie mógł wrócić do Jahwe. Natomiast w Nowym Przymierzu inicjatywa należy do Boga. Teraz wszystko zależy nie od wysiłków człowieka, lecz od Bożej łaski¹²⁷⁴. Bóg nie będzie już więcej pamiętał o przeszłości. Jednocześnie ani grzech, ani żadna nieprawość nie będą w Nowym Przymierzu przeszkodą w utrzymaniu prawdziwej wspólnoty między Bogiem a ludem. Przebaczenie grzechów jest tą podstawą, na której opiera się porządek Nowego Przymierza. Wcześniejsza niewierność, niesprawiedliwość i grzeszność Izraela są przez Boga wybaczone. Grzechy nie niszczą już Przymierza. Odpuszczenie nieprawości umożliwia zarazem zaistnienie tych cech, o których była mowa wcześniej, tj. wpisanie Prawa w serce człowieka, doskonała znajomość Boga oraz wewnętrzna relacja obu partnerów¹²⁷⁵.

Nie ulega wątpliwości, że i tu jest zawarta ocena Starego Przymierza, gdyż Chrystus jako Najwyższy Kapłan rzeczywiście pojednał ludzi z Bogiem odpuszczając im grzechy. Stare Przymierze zaś było nieskuteczne w tym względzie¹²⁷⁶.

Temat przebaczenia grzechów oraz nawrócenia widoczny jest także u św. Pawła i innych autorów Nowego Testamentu (2Kor 5,17-20; por. Rz 5,6-11). Szczególnie tekst Rz 8,2-4 jest w pełni zrozumiały w nawiązaniu do proroctwa Ezechiela o Nowym Przymierzu (Ez 37,27-28). Podobnie św. Jan i Synoptycy piszą o przebaczeniu w kontekście Nowego Przymierza, w którym zrealizowała się przepowiednia całkowitego odpuszczenia grzechów (np. Mt 26,28).

Podsumowaniem powyższych rozważań niech będzie stwierdzenie, że przebaczenie grzechów jako ostatnia cecha Nowego Przymierza wymieniona przez

¹²⁷² Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 380.

¹²⁷³ Por. A. Vanhoye, *La structure litteraire*, s. 143-144.

¹²⁷⁴ Por. W. Barclay, *List do Hebrajczyków*, s. 128.

¹²⁷⁵ Por. A. Strobel, *Der Brief*, s. 166.

¹²⁷⁶ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 381; także: A. Strobel, *Der Brief*, s. 166.

Autora Listu do Hebrajczyków (cytującego Jr 31,31-34) jest zarazem podstawą umożliwiającą zaistnienie pozostałych cech¹²⁷⁷. Widać zatem, że cecha ta zajmuje najważniejsze miejsce w argumentacji Autora Listu (Hbr 9,14-15.22.28; 10,3-4.12.17-18)¹²⁷⁸, gdyż ona przede wszystkim stanowi o wyższości Nowego Przymierza nad Starym. Jest to zarazem właściwa przesłanka, by wyprowadzić wniosek, że Nowe Przymierze jest rzeczywiście nowe pod względem jakości, a nie tylko odnowieniem dawnej więzi między Bogiem a człowiekiem.

Konkludując powyższe rozważania wysuwamy wniosek, iż ww.10-12 prezentują Nowe Przymierze od strony pozytywnej. Autor Hbr w myśl proroka Jeremiasza mówi o czterech istotnych cechach¹²⁷⁹ przymierza Chrystusowego jakimi są: wpisanie w umysły i serca ludzi Prawa Bożego, nawiązanie wzajemnych, intymnych relacji z Bogiem i powszechna znajomość Boga. To wszystko jest możliwe dzięki ofierze Chrystusa, poprzez którą Bóg odpuszcza grzechy i zapomina o nieprawościach. Te wewnętrzne elementy Chrystusowego Przymierza stanowią o jego nowości i oryginalności. Nowe Przymierze nie jest już zewnętrzną więzią, lecz realizuje się we wnętrzu człowieka, gdyż odmienia jego serce, które staje się wolne od grzechów¹²⁸⁰.

¹²⁷⁷ Przebaczenie grzechów w Nowym Przymierzu jest konieczne, gdyż Izrael wciąż łamał Stare Przymierze i stawał w opozycji do Boga. Por. S. Łach, *Testament*, s. 393.

¹²⁷⁸ Por. J. Schierse, *Der Brief*, s. 73.

¹²⁷⁹ Por. F. Manzi, *Lettera agli Ebrei* (NTCES), Roma 2001, s. 119.

¹²⁸⁰ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 381.

3. Ustalenie przyczyn negatywnej oceny Starego Przymierza w Hbr

Zapoznaliśmy się już z wyjątkową oceną Starego Przymierza w Liście do Hebrajczyków. Ocena ta w przeciwieństwie do innych pism Nowego Testamentu przybrała tu najostrzejszą formę. Z krytyką bowiem przymierza synajskiego mogliśmy się zapoznać już w listach Pawłowych, ale Apostoł Narodów tonuje ją uznaniem tymczasowości starotestamentalnego Prawa, a zarazem nigdzie nie informuje, iż Stare Przymierze już straciło na aktualności. Jak mogliśmy się przekonać, dla Pawła Stare Przymierze, choć faktycznie zostało zastąpione już Nowym, to jednak miało ono swoje konkretne zadania do spełnienia, tak jak pedagog, który miał doprowadzić dziecko do szkoły, ale na tym jego rola się kończy. W Liście do Hebrajczyków krytyka Starego Przymierza jest ostrzejsza, staje się zarazem tłem dla ukazania skuteczności i doskonałości Nowego Przymierza, stąd ten kontrast musiał być podkreślony i oczywisty.

Rodzi się jednak konkretne pytanie: dlaczego Autor Listu aż tak drastycznie ocenia Stare Przymierze, choć inni autorzy Nowego Testamentu nie mają podobnej opinii. Skąd takie postrzeganie Pierwszego Przymierza? Dlatego ostatnia część trzeciego rozdziału będzie próbą odnalezienia i ukazania genezy krytyki Starego Przymierza zawartej w Liście do Hebrajczyków.

W pierwszym paragrafie zostanie ukazany główny cel pisma, a także naczelną ideę Listu. Pomoże w tym częściowe ustalenie autora i adresatów, ich sytuacja życiowa, która wymusza powód napisania Listu. Powodem tym, jak się zdaje, jest przeciwstawienie się Autora chęciom powrotu do judaizmu.

Natomiast w paragrafie drugim przeanalizujemy, jak Autor swój cel realizuje, czyli dlaczego dla niego Nowe Przymierze jest wyższe i lepsze od Starego, już zniesionego Przymierza. A w konsekwencji, jak Autor Listu rozumiał samo Przymierze.

A. Przeciwwstawienie się chęciom powrotu do judaizmu

Chcąc ustalić genezę tak ostrej oceny Autora Listu do Hebrajczyków przydatne będzie ustalenie celu napisania wspomnianego listu. Zazwyczaj ułatwieniem w określeniu celu napisania jakiegoś dzieła jest ustalenie autora, adresata lub adresatów, a także czasu i okoliczności jego powstania. Informacja o autorze umożliwia bowiem określenie zainteresowań, tematów teologicznych, zaś ustalenie adresatów pozwala na wniknięcie w problemy, jakie nurtowały konkretne środowiska. Natomiast poznanie okoliczności lub czas powstania pisma wyjaśnia motywacje lub powody jego napisania. Niestety, nie mamy dokładnych danych o autorze, adresatach i okolicznościach powstania Listu do Hebrajczyków.

W samym Liście można odczytać pewne informacje, które przynajmniej częściowo mogą naświetlić wspomniane wcześniej kwestie. Trzeba jednak mieć świadomość, iż dają one jedynie pewien zarys, a nie pełny obraz sytuacji, w jakiej znajdowali się jego adresaci. Co więcej, należy postawić pytanie, czy okoliczności powstania Listu, odczytane z jego treści, stanowiły dla Autora jedyną motywację do jego napisania, czy też istniały inne powody, które jednak nie zostały wymienione, gdyż były oczywiste zarówno dla autora jak i adresatów. Tej ostatniej możliwości nie można wykluczyć. Jednocześnie należy zauważyć, iż hipotezy, opierające się na takich bezpośrednio niewypowiedzianych i jedynie potencjalnych okolicznościach są jedynie czystą spekulacją. W związku z brakiem zewnętrznych przesłanek o autorze i adresatach, czasie powstania i rodzaju literackim interesującej nas księgi, w niniejszym paragrafie przeanalizujemy te szczątkowe informacje, które mamy w tekście Listu do Hebrajczyków. Niniejszy paragraf będzie zatem próbą zmierzenia się z zagadnieniami, określanymi jako wstępny, jednak w tym przypadku niepewnymi, a przecież istotnymi dla naszych rozważań.

a. Ustalenie środowiska życiowego Listu do Hebrajczyków

Przez całe wieki uważano, że List do Hebrajczyków napisał Apostoł Paweł¹²⁸¹. Przekonanie to zostało dodatkowo wsparte odkrytym w ubiegłym wieku starożytnym kodeksem Chester Beatty II (P⁴⁶), który wymienia List do Hebrajczyków wśród listów Pawłowych (zaraz po Liście do Rzymian)¹²⁸². To umiejscowienie jest wyrazem przekonania Kościołów Wschodnich o związku Listu do Hebrajczyków z Apostołem Pawłem. Pogląd ten podzielali Klemens Aleksandryjski i Orygenes, choć mieli świadomość, że Hbr różni się pod wieloma względami od innych listów Pawłowych, przede wszystkim zasadniczą koncepcją listu, według której Jezus Chrystus, Najwyższy Arcykapłan zawierając Nowe Przymierze przez swoją krew, prowadzi nowy lud Boży do Boga¹²⁸³. Historyk Kościoła Euzebiusz z Cezarei przekazuje poglądy Ojców Kościoła na temat autorstwa Listu do Hebrajczyków. Wspomina twórcę szkoły egzegetycznej w Aleksandrii – Pantajnos (+ ok.180), który właśnie Pawłowi przypisywał autorstwo tego Listu. Podobnie wspomniany wcześniej Klemens Aleksandryjski (+ 215), który ponadto informuje, iż grecki przekład pt. „Do Hebrajczyków” mógł sporządzić św. Łukasz. Według Klemensa Aleksandryjskiego, Paweł, choć był Apostołem pogan, to jakby ponad swoje obowiązki napisał pismo „do Żydów”¹²⁸⁴. Euzebiusz z Cezarei relacjonuje także stanowisko Orygenesa (+ 254), według którego trudno pogodzić styl Listu do Hebrajczyków z tradycją Pawłową. Choć nie neguje przypisywania Pawłowi tego Listu, to jednak jak sam zaznacza: „kto zaś ten List napisał, Bóg jeden wie tylko prawdę” (VI, 25)¹²⁸⁵.

Rzeczywiście, biorąc pod uwagę różnice między tym Listem a listami Pawła, trudno mówić o jego autorstwie. Różnicami tymi są przede wszystkim: brak imienia Pawła na początku listu oraz pozdrowień skierowanych do adresatów, spokojny styl,

¹²⁸¹ Na takim stanowisku stała tradycja chrześcijańska, pochodząca z drugiej połowy II wieku. zob. T. Jelonek, *Problem autorstwa (List do Hebrajczyków I)*, s. 8-12; także: tenże: *List do Hebrajczyków*, Kraków 2005, s. 7-11; także: tenże, *Problem autorstwa Listu do Hebrajczyków*. ACr 18 (86) s. 205-240; także: J. Frankowski, *Problem autorstwa Listu do Hebrajczyków i etapy egzegezy katolickiej w dobie współczesnej*. STV 6 (68) z.1, 200-232, szczególnie s. 202-208 i 210-212.

¹²⁸² Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 66.

¹²⁸³ Por. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu (zarys)*, s. 58.

¹²⁸⁴ Klemens – „Paweł, dzierżąc posłannictwo do pogan, w swej skromności nie wypisuje sam dla siebie tytułu apostoła Żydów, z jednej strony z uszanowania dla Pana [Jezusa], a potem dlatego, że pisał do Żydów ponad swój obowiązek, bo był pogan heroldem i apostołem” (*Historia Kościelna*, VI, 14, tłum. A. Lisiecki)

¹²⁸⁵ Por. A. Tronina, *Do Hebrajczyków*, s. 8.

zbyt regularny układ, odmienne słownictwo i zwroty, pewne zwroty niespotykane u Pawła (np. Hbr 2,3), inny sposób cytowania Starego Testamentu oraz inne środowisko intelektualne (aleksandrynizm). Poza tym, inna chrystologia, doskonale rozwinięta nauka o kapłaństwie Chrystusa, a także wprowadzenie nowych pojęć, a przy tym brak pojęć charakterystycznych dla Pawła i podkładanie innej treści pod tę samą terminologię¹²⁸⁶. W ubiegłym wieku przyjmowano tezę o pośrednim autorstwie Pawła. Według tego poglądu zasadnicza treść Listu pochodziłaby od Apostoła Narodów, zaś obecna forma dzieła byłaby redakcją któregoś ze współpracowników Pawła, np. Łukasza, Filipa, Barnabę, Apollosa, Judę, Arystiona, Sylasa, Pryscyllę i Akwilę, nawet Piotra. Przypuszczano także, iż Paweł ingerował w już powstały List (dodanie chociażby zakończenia)¹²⁸⁷. Współcześnie odrzuca się więc Pawłowe autorstwo, a wielu biblistów podjęło próbę znalezienia prawdziwego Autora Listu do Hebrajczyków.

Na podstawie kryteriów wewnętrznych Listu można wysnuć wniosek, iż autorem jest chrześcijanin-hellenista drugiej generacji, odpowiedzialny za jakąś społeczność chrześcijańską. Wymienia się tutaj Klemensa Rzymskiego, Łukasza, Szczepana, Filipa, Piotra, Sylasa, Apollosa, Barnabę, Judę a nawet Pryscyllę¹²⁸⁸.

Najwięcej argumentów przemawia za autorstwem Apollosa z Aleksandrii. Mówią o nim już Dzieje Apostolskie (18,24-19,1) i 1 List do Koryntian (3,4-4,6). Był on żydowskiego pochodzenia, otrzymał hellenistyczne wykształcenie w Aleksandrii i bardzo dobrze znał Biblię. Łukasz w Dziejach Apostolskich charakteryzuje go jako „męża wymownego” (ανηρ λογιος – *aner logios*) i „będącego mocnym w Pismach” (δυνατος ων εν ταις γραφαις – *dynatos on en tais grafais*)¹²⁸⁹. Pierwszy List do Koryntian wymienia go na równi z Piotrem i Pawłem, co świadczy o jego poważnym autorytecie. Za tym autorem opowiadał się Luter. Niestety, brak mocnych dowodów na potwierdzenie tej hipotezy¹²⁹⁰.

¹²⁸⁶ Por. J. Frankowski, *Problem autorstwa*, s. 25.

¹²⁸⁷ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 70-71.

¹²⁸⁸ Por. H. Langkammer, *List do Hebrajczyków i jego chrystocentryczna orientacja*, w: MPWB. Lublin 1979, s. 115; także: tenże, *Teologia Nowego Testamentu*. Cz. 2, s. 272; także: W. Barclay, *List do Hebrajczyków*, s. 14-16.

¹²⁸⁹ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 73.

¹²⁹⁰ Por. T. Jelonek, *List do Hebrajczyków*, s. 9; argumenty za tym autorstwem szeroko prezentuje C. Spicq, *l'Épître aux Hebreux (Études Bibliques)*, Paris 1952, 1, s. 211-217; także: S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 57n. Hipotezę autorstwa Apollosa, na podstawie właściwości Listu postawił już w 1537 roku Marcin Luter.

Innym poważnym kandydatem na autora Listu jest Barnaba, towarzysz św. Pawła¹²⁹¹. Autorstwo przypisuje już mu Tertulian (+220), choć nie uznaje kanoniczności Listu. „Józef nazwany przez Apostołów Barnabą, to znaczy *Syn Pocieszenia* (υιος παρακλησεως – *hyios parakleseos*¹²⁹²), lewita rodem z Cypru” (Dz 4,36), należał do drugiego pokolenia chrześcijan i to on przyprowadził nawróconego Szawła do Apostołów (Dz 9,2n) oraz wciągnął go do pracy misyjnej (Dz 11,26)¹²⁹³. Być może jego siostrą była Maria, matka Jana zwanego Markiem (późniejszy towarzysz Pawła, a potem Piotra, autor najstarszej kanonicznej Ewangelii). To w jej domu w Jerozolimie schronił się Piotr po cudownym uwolnieniu z więzienia (Dz 12,12). Po śmierci Szczepana losy Barnaby zbiegły się z losami Pawła. Jego wspólna misja z Pawłem wśród pogan stanie się powodem ostrego sporu pomiędzy „żydującymi” z Judei a nimi, co doprowadzi do tzw. Soboru Jerozolimskiego, by rozstrzygnąć owy spór. Podobną tematykę znajdujemy w Liście do Hebrajczyków, co pośrednio wzmacniałoby tę hipotezę. Zakończenie Listu zdaje się nawiązywać do przydomku Barnaby: proszę (παρακαλω – *parakalo*) was bracia, przyjmijcie to słowo zachęty (λογου της παρακλησεως – *logos parakleseos*), które w skrócie wam przekazałem” (Hbr 13,22)¹²⁹⁴. Jednak i ten pogląd nie doczekał się powszechnego uznania. A zatem trzeba stwierdzić, że imię autora Listu do Hebrajczyków nadal pozostaje nieznane, a problem autorstwa wciąż otwarty, choć nie ulega wątpliwości, że jest nim uczeń Pawła Apostoła¹²⁹⁵.

Problem autorstwa jest dość istotny dla naszych poszukiwań genezy oceny Starego Przymierza, bo choćby hipotetyczne ustalenie kto napisał ów list rzuciłoby więcej światła na istotną treść i cel powstania tego pisma. Stąd koniecznie trzeba wspomnieć o jeszcze jednej możliwości. Tradycja już dosyć wcześniej przypisywała autorstwo Listu do Hebrajczyków św. Łukaszowi, autorowi trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich

¹²⁹¹ Por. H.W. Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews (Black's New Testament Commentaries)*, London 1969, s. 2. Hipotezę tę postawił Tertulian, ale pogląd ten jest stosunkowo późny i nieznany jego poprzednikom, podobnie zresztą jak stanowisko Lutra wobec autorstwa Apollosa. Za autorstwem Barnaby opowiada się ks. Antoni Tronina. Gdyby uznać Barnabę za autora Listu do Hebrajczyków zrozumiałe byłoby traktowanie Listu jako słowa zachęty lub pocieszenia. Zob. A. Tronina, *Do Hebrajczyków*, s. 10-15.

¹²⁹² Przydomek nadany mu przez Apostołów („Syn pocieszenia, zachęty”) miał podkreślać jego zdolności umacniania wiary współbraci, narażonej na nieustanne przeciwności. Umiał pogodzić Hellenistów z Hebrajczykami.

¹²⁹³ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 73.

¹²⁹⁴ Por. A. Tronina, *Do Hebrajczyków*, s. 12.

¹²⁹⁵ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 420-421.

(przypisywano mu także redakcję listu – tłumaczenie na język grecki)¹²⁹⁶. Autorstwo św. Łukasza współcześni egzegeci wywodzą z samej struktury listu i podejmowanej tematyki w kontekście Łukaszej relacji o męczeństwie św. Szczepana. Przede wszystkim można zauważyć w Liście do Hebrajczyków niedokończoną przemowę św. Szczepana, która domaga się kontynuacji¹²⁹⁷. Ta hipoteza zostanie szerzej przedstawiona w trzeciej sekcji niniejszego paragrafu.

Podobnie jak trudno ustalić jest autora Listu do Hebrajczyków, tak samo nie da się jednoznacznie wskazać jego adresatów. Tytuł interesującego nas pisma „do Hebrajczyków” (προς Εβραίους – *pros Hebraious*) został dodany do tekstu dopiero w drugim wieku¹²⁹⁸ i niewiele nam mówi. A zatem ustalając adresatów Listu do Hebrajczyków można się oprzeć jedynie na wzmiankach występujących w samym Liście¹²⁹⁹. Przyjęto, iż adresaci zapewne wywodzą się z drugiej generacji chrześcijan, a zarazem nie może być im obcy starotestamentalny kult¹³⁰⁰. Skoro tak, to adresatami nie mogą być jedynie chrześcijanie nawróceni z pogaństwa¹³⁰¹, ani eks-Qumrańczycy czy eks-lewici, gdyż Autor Listu do Hebrajczyków nie tyle polemizuje z kultem Starego Testamentu, co raczej ukazuje novum Chrystusa, który zawarł Nowe Przymierze. Kult Starego Przymierza nic nie znaczy, ale dopiero w konfrontacji z Nowym Przymierzem. Autor ostro krytykuje Prawo Mojżeszowe (Hbr 7,18n; 10,8n), stwierdza koniec Starego Przymierza (Hbr 8,13), które odchodzi do przeszłości z chwilą ustanowienia Nowego we krwi Jezusa (Hbr 7,22; 9,15; 12,24). Píše więc on wyraźnie z perspektywy chrześcijańskiej, gdzie „potomstwo Abrahama” (Hbr 2,16) dało początek nowemu ludowi Bożemu (Hbr 4,9; 11,25), na który składają się już wszyscy wierzący w Jezusa. Umarł On bowiem za wszystkich (Hbr 2,9) i „stał się przyczyną wiecznego zbawienia dla wszystkich, którzy są Mu posłuszni (Hbr 5,9). Stąd alternatywa: albo judeo-chrześcijanie albo pogano-chrześcijanie, nie wyjaśnia kim są adresaci Listu, gdyż w Liście nie pojawia się tak charakterystyczne dla Pawła zestawienie Żydzi –

¹²⁹⁶ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 74.

¹²⁹⁷ Zob. T. Jelonek, *Problem autorstwa (List do Hebrajczyków I)*, s. 5-51 wraz z analizą porównawczą słownictwa Mowy Szczepana i Listu do Hebrajczyków (s. 53-188).

¹²⁹⁸ Por. H. Langkammer, *List do Hebrajczyków*, s. 115.

¹²⁹⁹ Por. W. Barclay, *List do Hebrajczyków*, s. 12.

¹³⁰⁰ Por. H. Langkammer, *List do Hebrajczyków*, s. 115; tenże: *Teologia Nowego Testamentu. Cz. 2*, s. 273. List do Hebrajczyków wiele razy nawiązuje do ksiąg Starego Testamentu i do starotestamentalnego kultu.

¹³⁰¹ Argumenty za i przeciw hipotezie, iż adresatami są chrześcijanie nawróceni z pogaństwa zob. S. Łach, *Cel Listu do Hebrajczyków. Ekskurs IV*, w: tenże, *List do Hebrajczyków*, s. 96.

poganie, czy obrzezani – nieobrzezani, a zatem wywodzą się oni z obu grup chrześcijańskich¹³⁰². Liczne próby rozwiązania tego problemu można sprowadzić do trzech hipotez:

- chodzi o jakiś kościół lokalny (być może Rzym, Jerozolima, Efez, Galacja czy Antiochia),
- pewne ugrupowanie w kościele lokalnym – w Rzymie, Koryncie lub Antiochii,
- grupy bez lokalizacji – Qumrańczycy, dawni kapłani lub lewici.

W adresatach trudno więc dopatrywać się jakiejś mniejszości żydowskiej przebywającej w wspomnianych miastach. Prawdopodobnie chodzi o gminę chrześcijańską, która składała się z Żydów i pogan¹³⁰³. Już Dzieje Apostolskie i listy św. Pawła poświadczają, iż w młodej gminie chrześcijańskiej w Jerozolimie wzrastały napięcia pomiędzy hellenistami a Hebrajczykami. Nie chodziło jedynie o problemy językowe (chrześcijanie pogańskiego pochodzenia na co dzień posługiwali się językiem greckim, a pochodzenia żydowskiego aramejskim), a kwestię o wiele poważniejszą: czy dawni poganie mogą być chrześcijanami z pominięciem włączenia w lud Przymierza poprzez obrzezanie. Dla tzw. Hebrajczyków było to nie do pomyślenia. Na tym tle zrodził się konflikt pomiędzy Piotrem a Pawłem. W tym kontekście owi „Hebrajczycy” wymienieni w tytule byłiby nawróconymi Żydami¹³⁰⁴. Stąd wniosek, iż adresatami mogą być chrześcijanie nawróceni z judaizmu, może nawet dawni kapłani, gdyż Autor chce uchronić i przestrzec ich przed powrotem do praktyk judaistycznych. Przemawia za tym treść listu, liczne wyrażenia, które w innych wypadkach byłyby niezrozumiałe oraz cała argumentacja Listu (opiera się na sensie typicznym w niektórych tekstach biblijnych)¹³⁰⁵. Dlatego też tytuł listu „προς Εβραίους” nie jest dodany przypadkowo, lecz ma swoje głębokie uzasadnienie. Niemniej trudno sprecyzować o jakich Żydów chodzi. Dopatrywano się wielu rozwiązań¹³⁰⁶, jednak najbardziej prawdopodobnym wydaje się twierdzenie, że adresatami są Żydzi jerozolimscy. Twierdzenie to potwierdzają zamieszczone w Liście do Hebrajczyków aluzje do warunków chrześcijan żydowskich, a równocześnie jest ono bardzo powszechne w starożytnym Kościele¹³⁰⁷. Uznanie

¹³⁰² Por. A. Tronina, *Do Hebrajczyków*, s. 17; także: H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*. Cz. 2, s. 273.

¹³⁰³ Por. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu (zarys)*, s. 59.

¹³⁰⁴ Por. A. Tronina, *Do Hebrajczyków*, s. 16.

¹³⁰⁵ Zob. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 96-97.

¹³⁰⁶ Zob. tamże, s. 98-101. Wymienia się tu m.in. Żydów w Koryncie, na Cyprze, w Aleksandrii, Żydów w Rzymie, Żydów palestyńskich, a nawet eks-Qumrańczyków.

¹³⁰⁷ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 101.

jerozolimskich Żydów za adresatów tegoż Listu rzuca światło na sytuację, w jakiej się znaleźli, poświadczonej zresztą przez treść Listu. Otóż, byli oni już od dawna wyznawcami Chrystusa (Hbr 5,12), są przyzwyczajeni do okazałości i wspaniałości kultu świątynnego, co sprawia, iż nie mogą oprzeć się pokusie powrotu do starej liturgii, tęsknią za nią¹³⁰⁸. Dowiadujemy się też z Listu, że ową gminę ogarnęła wielka ospałość w wierze (Hbr 12,12), że brakuje jej postawy męstwa (Hbr 12,4). Ponownie trzeba głosić jej Słowo Boże (Hbr 5,11-14), gdyż grozi jej przyjęcie błędnych nauk. Tym zagrożeniom chce przeciwstawić się Autor Listu do Hebrajczyków odpowiednim wykładem teologicznym¹³⁰⁹.

Podobnie jak trudno było dokładnie ustalić autora i adresatów Listu do Hebrajczyków, tak i czas i miejsce powstania tego Listu trudne jest do sprecyzowania. Powyższe informacje o sytuacji gminy, do której skierowany jest list, pozwalają przypuszczać, iż należy on do pism późniejszych. Odbiorcy listu należą do drugiej generacji chrześcijan, a ich pierwotna gorliwość już osłabła. Ponadto teologia o Osobie Chrystusa zawarta w Liście wskazuje na to, że jest on dalszym etapem w rozwoju teologii listów Pawłowych (zwłaszcza więziennych). Na pewno daty powstania nie można umieszczać po 95 r., gdyż właśnie w tym roku Klemens Rzymski wspomina ów List. Najprawdopodobniej jednak powstał on przed r. 70, czyli przed zburzeniem Jerozolimy i Świątyni, bo adresaci skłaniają się ku świątynnej liturgii, która po tym roku przecież ustała. Poza tym Autor wykazując bezskuteczność starej liturgii nie omieszczałby wspomnień o zburzeniu Świątyni, tymczasem pisze o ofiarach, jako wciąż sprawowanych (Hbr 8,4-5; 9,9n; 10,1-2.11-12; 13,10). List do Hebrajczyków został więc zredagowany po napisaniu listów więziennych, a przed rokiem 70¹³¹⁰. List do Hebrajczyków wspomniany jest przez gnostycki apokryf z Nag Hammadi „Ewangelia Prawdy” (26,2), która najprawdopodobniej powstał około roku 140. Zawiera on cytaty z Hbr 4,12. O Liście do Hebrajczyków, według relacji Euzebiusza z Cezarei, mówili już Pantajnos (+180), Klemens Aleksandryjski (+215), czy Orygenes (+254). Natomiast późniejsi pisarze aleksandryjscy zauważają, iż inne apokryficzne pismo – „List Barnaby” z pocz. II wieku – opiera się na Liście do Hebrajczyków, którego nie znali współcześni mu autorzy,

¹³⁰⁸ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 101.

¹³⁰⁹ Por. H. Langkammer, *List do Hebrajczyków*, s. 116.

¹³¹⁰ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 102-104. Inaczej uważa H. Langkammer umiejscawiając datę powstania listu na okres panowania Domicjana (81-96 po Chr.). Zob. tenże, *List do Hebrajczyków*, s. 115. Podobnie twierdzi W. Barclay w: *List do Hebrajczyków*, s. 12 (wg niego należy przyjąć rok 80). Natomiast A. Tronina proponuje rok 66 po Chrystusie (*Do Hebrajczyków*, s. 18).

jak chociażby Hermas, Ignacy, Polikarp czy Justyn. Żyjący nieco później Tertulian, wspomina List do Hebrajczyków jako bardziej znany od Pasterza Hermasa (De pudicitia 20), a sam tytuł „do Hebrajczyków” według niego przejęli pisarze aleksandryjscy od innych wcześniejszych tradycji, choć dopiero nowacjanie włączają List do kanonu ze względu na jego ostrą naukę o pokucie (wg nich apostatom nie udziela się rozgrzeszenia – Epifaniusz, *Haereses*, 59,2)¹³¹¹.

Niepewne jest również miejsce napisania listu, niemniej przypuszcza się, że List do Hebrajczyków mógł powstać w Italii. Twierdzenie to oparte jest na wzmiance z Hbr 13,24, gdzie autor pozdrawia adresatów od chrześcijan italskich. Natomiast ze wzmianki o uwolnieniu Tymoteusza i zestawieniu jej z 2Tm 4,9.21 można wnioskować, że najprawdopodobniej powstał on w Rzymie¹³¹².

Nie można dokładnie ustalić okoliczności powstania Listu do Hebrajczyków, jednak pod względem formalnym jest on bardziej kazaniem, niż listem, nie ma w nim bowiem charakterystycznego dla listów Pawłowych wprowadzenia (nadawca, adresaci, pozdrowienie)¹³¹³. Natomiast pierwsze zdanie Listu (Hbr 1,1-4) stanowi doskonałe rozpoczęcie kazania. Ponadto, Autor nigdy nie mówi, że pisze do adresatów, lecz że te słowa wypowiada (Hbr 2,5; 5,11; 6,9; 8,1; 9,5; 11,32)¹³¹⁴. List do Hebrajczyków jest więc zredagowanym kazaniem, które zaopatrzone w zakończenie (Hbr 13,22-25) i wygładzono styl. Autor Listu korzysta ze środków antycznej retoryki, by jak najlepiej zaprezentować swoją teologię. Język tego listu jest gładki, styl poprawny, występują w tym liście antytezy, aliteracje, inkluzje, przykłady i cytaty ze Starego Testamentu (za LXX)¹³¹⁵. Niektórzy uczeni w nawiązaniu do „modlitwy arcykapłańskiej” Jezusa zamieszczonej w Ewangelii według św. Jana (rozdział 17) proponują inną nazwę dla tego pisma – „List o Arcykapłaństwie”¹³¹⁶.

Podsumowując powyższe rozważania, należy zauważyć, że choć takie informacje, jak autor, adresaci, czas i miejsce powstania nie są pewne w odniesieniu do naszego pisma, to jednak szczątkowe dane pozwalają zrozumieć genezę tego Listu. Otóż nieznanym dotąd z imienia Autor, jako wykształcony Żyd lub Grek, ale dobrze znający realia starotestamentalnego kultu, pragnie przestrzec swoich adresatów, którymi być może są

¹³¹¹ Por. A. Tronina, *Do Hebrajczyków*, s. 8.

¹³¹² Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 107.

¹³¹³ Por. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu. Cz. 2*, s. 267.

¹³¹⁴ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 421.

¹³¹⁵ Por. H. Langkammer, *List do Hebrajczyków*, s. 117.

¹³¹⁶ Por. A. Tronina, *Do Hebrajczyków*, s. 31.

nawróceni Żydzi. Myślą oni ciągle z nostalgią o pełnym przepychu kulcie świątynnym i innych przepisach Prawa możeszowego. Autor pragnie więc wykazać, że kult Starego Przymierza już przeminął, oraz chce ich zachęcić do wytrwania w wierze w Chrystusa, bo tylko On jest przewodnikiem do zbawienia.

b. Przestroga przed powrotem do judaizmu (cel Hbr)

Podobnie jak omówione wyżej zagadnienia wstępne, tak i struktura literacka Listu była przedmiotem gorącej dyskusji¹³¹⁷. Zagadnienie struktury literackiej jest o tyle istotne, że sama budowa tekstu kieruje czytelnika ku pewnej interpretacji teologicznej dzieła. Struktura pozwala nam odkryć plan całego Listu, a zarazem lepiej zrozumieć myśl Autora. Ponadto jednym ze sposobów hebrajskiej argumentacji jest właśnie układ tekstu, który w przypadku Listu do Hebrajczyków jest niezwykle przemyślany i bardzo dokładny. Z samej budowy Listu możemy wydobyć główną myśl Autora i naczelną ideę, jaka przyświecała mu w wygłoszonej homilii (tym właściwie jest List do Hebrajczyków). Św. Paweł swoje listy zazwyczaj dzielił na dwie części: doktrynalną i parenetyczną. Jednak w Liście do Hebrajczyków te dwie części wciąż się przeplatają. Wielu egzegetów podawało różne propozycje podziału strukturalnego Listu. W niniejszej pracy dotychczasowe rozważania uwzględniały propozycję struktury 5-cio częściowej Listu¹³¹⁸. Podstawą tego podziału treści są tematy zapowiadające poszczególne części wraz z ich partiami. Opierając się na tych tematach całość Listu można podzielić na wspomniane 5 części, oprócz prologu i zakończenia z pozdrowieniami. Wspomniane tematy, umieszczone przed każdą częścią Listu, sygnalizują ponadto ilość partii w danej części. I tak, dla części centralnej składającej się z 3 partii, wstępu i epilogu, wskazanie tematu występuje w jednym wyrażeniu przed wstępem. Temat ten jest powtarzany przed rozpoczęciem każdej partii, omawiającej daną część tematu. Dla części II i IV, składających się z dwóch partii, temat jest umieszczony odwrotnie niż jego rozwinięcie. Otóż pierwsza partia obu części jest rozwinięciem drugiej części tematu, natomiast partia druga obu części nie jest poprzedzona tematem, Autor mógł bowiem oczekiwać, iż czytelnik jeszcze go pamięta.

Tak przedstawiająca się struktura tworzy koncentryczną symetrię. Część centralną stanowi część III, która dzieli się na 3 partie. Wokół części centralnej ułożone są części II

¹³¹⁷ Por. J. W. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1982, s. 422.

¹³¹⁸ Por. A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, s. 59.

i IV, mające po 2 partie. Te części okala natomiast część I i V, które mają tylko jedną partię¹³¹⁹. Ponadto, cały List jest połączeniem wykładu teologicznego i części parenetycznej, a ich układ także ma charakter koncentryczny.

Punktem centralnym Listu jest środkowa partia (Hbr 8,1 – 9,28) trzeciej części. Partia ta wraz z otaczającymi ją partiami (Hbr 7,1-28 i 10,1-18) stanowi jeden wielki wykład doktrynalny. Wprowadzeniem do tego wykładu i zakończeniem jest pareneza (Hbr 5,11 – 6,20 i 10,19-39). A zatem rozdziały 5,11 – 10,39 stanowią część środkową listu. Tę część otacza podwójny krąg – wykład doktrynalny (Hbr 4,15 – 5,10 i 11,1-40) oraz pareneza (Hbr 3, 1 – 4,14 i 12,1-13). Całość ta poprzedzona jest doktryną (Hbr 1,5 – 2,18), a kończy się częścią parenetyczną (Hbr 12,14 – 13,19)¹³²⁰.

Powyższe rozważania można ująć schematycznie:

1,1-4	Prolog		
I.	1,5 – 2,18	Imię Jezusa wyższe od aniołów	Doktryna
II.	A. 3,1 – 4,14 B. 4,15 – 5,10	Jezus, Arcykapłan godny wiary Jezus, Arcykapłan współczujący	Pareneza Doktryna
III.	5,11 – 6,20 A. 7,1-28 B. 8,1 – 9,28 C. 10,1-18 10,19-39	Wstępne napomnienia Jezus. Arcykapłan na wzór Melchizedeka Stara i nowa liturgia Przyczyna wiecznego zbawienia Końcowe napomnienia	Pareneza Doktryna Doktryna Doktryna Pareneza
IV.	A. 11,1-40 B. 12,1-13	Wiara przodków Niezbędna wytrwałość	Doktryna Pareneza
V.	12,14 – 13,19	Proste ścieżki	Pareneza
13,20-25		Zakończenie i końcowe pozdrowienia	

Koncentryczna struktura Listu do Hebrajczyków wskazuje na to, iż jego centralna część jest najważniejsza. W centrum tej części znajduje partia B (Hbr 8,1 – 9,28) mówiąca o starej i nowej liturgii, a którą można podzielić na dwa paragrafy, a każdy ma trzy podpodziały:

¹³¹⁹ Por. J. W. Harrington, *Klucz do Biblii*, s. 422-423.

¹³²⁰ Por. H. Langkammer, *List do Hebrajczyków*, s. 117-118.

I. Stary kult (8,1 – 9,10)

A – Stary kult, ziemski (8,1-6)

B – Krytyka Starego Przymierza i jego zniesienie (8,7-13)

C – Stare, bezsilne instytucje kultowe (9,1-10)

II. Ofiara Chrystusa (9,11-28)

C' – Nowe, skuteczne instytucje kultowe (9,11-14)

B' – Ustanowienie Nowego Przymierza (9,15-23)

A' – Nowy kult niebieski (9,24-28)¹³²¹.

Podpodziały środkowe (B i B') poruszają temat Przymierza¹³²² i one wskazują na naczelną ideę Listu do Hebrajczyków. Ta precyzyjna struktura Listu była wielokrotnie modyfikowana, czasem nawet upraszczana¹³²³. Jednak wyraźnie widać, iż głównym zamysłem Autora Listu jest wykazanie wyższości Nowego Przymierza nad Starym. Autor Hbr uzasadnia tę tezę tym, iż skończyło się Stare Przymierze (Hbr 8,13), które z natury swojej było jedynie przygotowaniem do Nowego, mającego pełniejsze poznanie Boga i najdoskonalszą ofiarę gładzącą grzechy. Idea ta przenika cały List, a szczególnie wyraźnie ujawnia się w najdłuższym cytacie biblijnym ze Starego Testamentu, tj. zapowiedzi Jeremiasza o Nowym Przymierzu (Hbr 8,8-12)¹³²⁴. Uchwyceniu tej idei sprzyja próba ustalenia autora, odbiorców, czasu i miejsca powstania Listu oraz dokładne zapoznanie się ze strukturą literacką Listu do Hebrajczyków, co wcześniej zostało podjęte.

Autor Listu uzasadnia swoją tezę na różne sposoby, przede wszystkim wyższością kapłaństwa, ofiar i środków uświęcania, które istnieją w Nowym Przymierzu¹³²⁵. Nie dziwi więc ostra krytyka Starego Przymierza i jego instytucji. Nowość i wyższość Przymierza Chrystusowego nie byłyby takie oczywiste, gdyby Stare Przymierze ocenione

¹³²¹ Por. A. Vanhoye, *La Nuova Alleanza*, s. 90.

¹³²² Por. tamże, s. 92.

¹³²³ Ciekawie omawia strukturę zaproponowaną przez A. Vanhoye A. Tronina, zob. tenże, *Do Hebrajczyków*, s. 33-34. Natomiast uproszczenie tej struktury zaproponował L. Dussant. Według niego (wzorując się na odkrytych zwojach qumrańskich) List do Hebrajczyków został wyliczony na 7 kolumn greckiego tekstu, a każda kolumna dzieli się na dwie równe części, co pozwoliło także na wyznaczenie liturgicznych perykop. Stąd List ukazuje historię zbawienia w 7 etapach: I. Początek dzieła stworzenia, II. Abraham, III. Mojżesz, IV. Ziemia Obiecana, V. Życie ziemskie Jezusa, VI. Historia Kościoła, VII. Eschatologia. Trzy podstawowe części Listu do Hebrajczyków akcentują kolejno istotne wymiary tajemnicy Chrystusa: prorocki (Hbr 1,1 – 5,10), kapłański (Hbr 5,11 – 10,39) i królewski (Hbr 11,1 – 13,21). Obejmują one w sumie 14 sekcji tekstu, część centralna liczy 6 sekcji, a części zewnętrzne liczą po 4 sekcje.

¹³²⁴ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 86.

¹³²⁵ Por. M. Woźniak, *Cechy Nowego Przymierza*, s. 225.

było podobnie jak u Łukasza lub Apostoła Pawła – a zatem byłoby jedynie zapowiedzią Nowego. Dlatego Autor mocno oceniając Pierwsze Przymierze przestrzega adresatów przed powrotem do czegoś, co już nie funkcjonuje, a było jedynie cieniem Prawdziwego Przymierza.

Autor Listu do Hebrajczyków przestrzega adresatów przed powrotem do starej liturgii i przepisów Prawa, czyli przed popadnięciem w grzech apostazji (Hbr 10,26-31; por. 6,4-8). Wówczas wierzący nie ma dostępu do zbawczych skutków Jezusowej ofiary. Według niego konieczna staje się wewnętrzna dyspozycja: „Jeśli bowiem dobrowolnie grzeszymy po otrzymaniu pełnego poznania prawdy, to już nie ma dla nas ofiary przełagalnej za grzechy, ale jedynie jakieś przerażające oczekiwanie sądu i żar ognia, który ma trawić opornych” (Hbr 10,26-27). Dla Autora najsurowszą karę powinien otrzymać ten, kto odwraca się od Jezusa i Jego Przymierza (por. Hbr 10,28). Sam bowiem pozbawia się skuteczności ofiary Chrystusa, odcina się od owoców Jego zbawczej ofiary. Stąd losem apostatów jest oczekiwanie sądu, a po nim „żar ognia” (Hbr 10,27b). W tradycji biblijnej obraz ognia jest symbolem karzącej sprawiedliwości Boga (por. Pwt 29,20; Ps 79,5; Iz 26,11; 30,27; 66,15n.24; Ez 38,19; So 1,18; 3,8; Ml 3,2; Mt 13,42; Mk 9,48; 2Tes 1,8). A zatem przedmiotem oczekiwania apostatów staje się sąd, a po nim wieczna kara. Piekło zaczyna się już na ziemi, gdyż grzesznicy–apostaci już teraz żyją w jakimś tragicznym lęku przed karą¹³²⁶. Autor pisze dalej: „Kto przekracza Prawo Mojżeszowe, ponosi śmierć bez miłosierdzia na podstawie zeznania dwóch albo trzech świadków. Pomyślcie, o ileż surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożego i zbezczcił krew Przymierza, przez którą został uświęcony, i obelżywie zachował się wobec Ducha łaski” (Hbr 10,28-29). Autor Listu przypomina, że w Starym Testamencie świadome przekroczenie Dekalogu, poświadczone zeznaniami przynajmniej dwóch świadków, skutkowało karą śmierci (por. Pwt 13,7n). Apostata zaś ściąga na siebie niewspółmiernie większą karę. Grzech świadomego odstępstwa jest bowiem odrzuceniem nie tylko Przymierza Chrystusowego, ale i zlekceważeniem dzieła odkupienia¹³²⁷. Autor używa określenia: „podeptanie Syna Bożego” (ο τον υιον του θεου καταπατησας – *ho ton hyion tou Theou katapateras* – Hbr 10,29b), które oznacza znieważenie, odrzucenie zarówno Jego ofiary, jak i wszystkich łask, które z niej wynikają.

¹³²⁶ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 243.

¹³²⁷ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 461; także: M. M. Bourke, *List do Hebrajczyków*, s. 1489.

Czasownik καταπατεω (*katapateo*) należy tłumaczyć przez „podeptać coś”¹³²⁸, a zatem w naszym rozumieniu chodzi o zlekceważenie, lub nawet o wzgardzenie czymś, co się depta. W tej perspektywie grzech apostazji nabiera szczególnej wagi. Sytuuje bowiem grzesznika w pozycji nieprzyjaciela Chrystusa, którego depcze i lekceważy. Słowa Autora Listu o zbezczeszczeniu krwi Przymierza i o znieważeniu „Ducha łaski” stają się bliższym komentarzem owego „zdeptania” (por. Hbr 10,29cd). Apostata bezcześci więc krew Przymierza, na mocy którego został w sakramencie chrztu oczyszczony i uświęcony (por. Hbr 9,14.20; 10,14). Uznaje on zatem dzieło Chrystusa za takie, które jest bez znaczenia religijnego (por. 1Kor 11,27.29). Odrzucając Syna Bożego człowiek przekreśla Jego dzieło odkupienia i nie chce uczestniczyć w jego zbawczych owocach¹³²⁹. Autor podkreśla w ten sposób ciężar apostazji. Wynika to z faktu, iż poza zbawczym dziełem Chrystusa nie ma możliwości odkupienia¹³³⁰. Zatem apostazja w Nowym Przymierzu, przed którą chce przestrzec Autor Listu, staje się o wiele większym złem, niż grzechy ciężkie dokonane w okresie Starego Przymierza. Teraz jest to występki nie tylko przeciwko Bogu Izraela, ale również przeciwko Chrystusowi, który skutecznie oczyszcza z grzechów, a którego apostata usiłuje niejako wyszydzić i odrzucić jako coś zbytecznego¹³³¹. Chrześcijanin chcąc zbliżyć się do Boga, nie może czynić tego w oparciu o starotestamentalne ofiary (kult Starego Przymierza już przecież się przedawnił), lecz poprzez wiarę, która jednoczy z Chrystusem¹³³².

Przestroga Autora Listu przed grzechem apostazji wsparta jest ukazaniem jego tragicznych konsekwencji w doczesności (stan nieustannego niepokoju i lęku grzesznika), a jednocześnie w rzeczywistości eschatologicznej (odrzucenie zbawczego dzieła Chrystusa). Sytuacja porzucających Nowe Przymierze jest diametralnie inna niż tych, którzy trwają przy Chrystusie w nadziei spełnienia się Bożych obietnic. Odrzucenie Chrystusowego dzieła odkupienia skutkuje wieczną karą¹³³³.

Podsumowując, głównym powodem i naczelną ideą Listu do Hebrajczyków jest zachęta, by adresaci Listu wytrwali w Nowym Przymierzu, by nie wracali do tego, co już należy do przeszłości. Sama struktura literacka, bardzo precyzyjna, ukazuje, iż zamysłem

¹³²⁸ Popowski, s. 170.

¹³²⁹ Por. D. Guthrie, *The Letter to the Hebrews. An Introduction and Commentary*, Leicester 1983, s. 219; także: R. Bogacz, *Misja Chrystusa w świetle „hapax legomenów”*, s. 441n; także: A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, s. 118; także: E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 442.

¹³³⁰ Por. A. Tronina, *Do Hebrajczyków*, s. 134.

¹³³¹ Por. D. Adamczyk, *Oczyszczenie ludu Bożego*, s. 53.

¹³³² Por. H. Witczyk, *Kapłańska misja*, s. 107.

¹³³³ Por. A. Tronina, *Do Hebrajczyków*, s. 134.

Autora jest ukazanie nowości Przymierza Chrystusowego, dlatego jego ocena Starego Przymierza jest niezwykle mocna – dowodzi on, że Stare Przymierze już przestało istnieć (por. Hbr 8,13), bo musiało ustąpić miejsca Nowemu, skutecznemu i lepszemu Przymierz (por. Hbr 8,7). Autor Listu ukazuje więc Chrystusa jako sprawcę wiecznego zbawienia w perspektywie nieskuteczności Starego Przymierza w walce z grzechem. W Starym Testamencie ofiary prześlągalne ze zwierząt składane były w świątyni według niedoskonałych rytów. Ich powtarzanie jest wystarczającym dowodem na ich nieskuteczność, stąd nie mogły one uczynić doskonałymi tych, którzy je składali (por. Hbr 10,1). W związku z tym musiały one zostać zastąpione przez ofiarę Chrystusa, która przynosi diametralnie inne rezultaty (Hbr 10,10). Chrystus raz złożył ofiarę z samego siebie za wszystkich ludzi i uświęcił wszystkich, którzy do niej przystępują, otwierając wejście do nieba. Ta ofiara czyni z Jezusa prawdziwego i skutecznego Pośrednika, ponieważ oczyszcza ludzkie sumienia z grzechu¹³³⁴. On sam zastąpił nieskutecznych, starotestamentowych kapłanów (por. Hbr 10,11-14), jest Arcykapłanem przewyższającym innych arcykapłanów. Jego Przymierze zastępuje Stare i jako skuteczne jest ostateczne. Zostało ono zawarte na zawsze, bez potrzeby ofiar dodatkowych¹³³⁵.

c. Hipoteza Łukaszowego autorstwa Listu do Hebrajczyków

Problem autorstwa Listu do Hebrajczyków, poruszony wcześniej, jest dość istotny, bo choćby hipotetyczne ustalenie kto napisał ów List pozwoliłoby lepiej uchwycić genezę ostrej krytyki Starego Przymierza w kontekście celu powstania tego pisma.

Stąd koniecznie trzeba szerzej omówić jeszcze jedną możliwość, zasygnalizowaną wcześniej. Wśród autorów Listu – uczniów Pawła Apostoła – wymienia się św. Łukasza, o którym mówi Klemens Aleksandryjski. Ta propozycja jest istotna dla rozważań genezy ostrej krytyki Starego Przymierza, gdyż z oceną Łukasza mogliśmy się zapoznać w poprzednim rozdziale. Jak autorstwo innych uczniów Pawła nie wprowadzałoby w nasze rozważania niczego nowego, to zmiana stanowiska Łukasza wobec Starego Przymierza byłaby zastanawiająca, a może i wprost wskazująca na przyczyny nowego podejścia do tego, co minęło. Przecież, jak wykazano to wcześniej, dla Łukasza Stare Przymierze jako przejaw zbawczego planu wobec człowieka jest wciąż

¹³³⁴ Por. J. Szlaga, *Powołanie i godność arcykapłana Nowego Przymierza*, s. 93n.; R. Brown, *The Message of Hebrews*, s. 171.

¹³³⁵ Por. D. Adamczyk, *Oczyszczenie ludu Bożego*, s. 54.

aktualne, choć realizuje się ono w rzeczywistości Nowego Przymierza. Przyjęcie zaś propozycji, by w nim widzieć autora Listu wiąże się ze zmianą pozytywnej oceny starego układu w ostrą krytykę, wręcz odrzucenie Starego Przymierza.

Tę ciekawą propozycję, iż autorem Listu jest św. Łukasz, w nowy sposób argumentuje T. Jelonek. Widzi on w Liście do Hebrajczyków kontynuację przerwanej mowy św. Szczepana, którą podaje Łukasz w *Dziejach Apostolskich* (Dz 7,2-53.56). Hipotezę o autorstwie św. Łukasza, autora Ewangelii i *Dziejów Apostolskich* opiera na samej strukturze listu i podejmowanej tematyce w kontekście Łukaszowej relacji o męczeństwie św. Szczepana: temat przybytku, jaki Mojżesz zbudował na pustyni, nauka o kapłaństwie Jezusa w powiązaniu z pismami Łukasza oraz nowe spojrzenie na sytuację adresatów Listu¹³³⁶.

Według nowej argumentacji można zauważyć w Liście do Hebrajczyków niedokończoną przemowę św. Szczepana, która sama w sobie domaga się kontynuacji. Rzeczywiście, jak już wspomniano wcześniej, w Liście do Hebrajczyków brakuje zwyczajowych elementów listu, czyli autora i adresatów, a także pozdrowień. Cały list zaczyna się od wykładu doktrynalnego, podobnie jak przemówienie, jest jakby wprowadzeniem lub streszczeniem, tego co ma nastąpić¹³³⁷. Bardzo podobny jest epilog mowy Szczepana¹³³⁸. Szczepan w swoim przemówieniu wobec Żydów najpierw wskazuje na Abrahama, Józefa i Mojżesza, zbudowanie Świątyni przez Salomona, a następnie zmienia narrację na krytykę oponentów: „Ludzie twardego karku i opornych serc i uszu! Wy zawsze sprzeciwiacie się Duchowi Świętemu. Jak wasi ojcowie, tak i wy. Któregoż z proroków nie prześladowali wasi ojcowie? Pozabijali nawet tych, którzy przepowiadali przyjście Sprawiedliwego” (Dz 7,51n). Po tych słowach słuchacze unieśli się gniewem, a Szczepan doznał wizji nieba i rzekł: „widzę niebo otwarte i Syna Człowieczego, stojącego po prawicy Boga” (Dz 7,56). Słowa te były powodem ukamienowania diakona Szczepana. Da się zauważyć paralele, jakie istnieją między słowami Szczepana a prologiem Listu do Hebrajczyków: „wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał Bóg do ojców [naszych] przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna [...] zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach” (Hbr 1,1-2.3b)¹³³⁹.

¹³³⁶ Por. T. Jelonek, *Problem autorstwa (List do Hebrajczyków I)*, s. 51.

¹³³⁷ Por. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, s.1; także: S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 121.

¹³³⁸ Mowa Szczepana została przerwana, nie ma więc faktycznego zakończenia, więc za epilog tej mowy uważa się tekst Dz 7,51-53.56.

¹³³⁹ Por. T. Jelonek, *List do Hebrajczyków*, s. 20.

Podobieństwo między epilogiem mowy Szczepana a Listem do Hebrajczyków to nie jedyny powód uznania Listu za dokończenie brutalnie przerywanej mowy Szczepana. Kolejnym argumentem może być powód oskarżenia Szczepana. Oskarżono go bowiem o poglądy na temat Świątyni i Prawa Mojżeszowego (por. Dz 6,14). Te właśnie tematy stają się głównym wątkiem mowy¹³⁴⁰. Te same tematy znajdujemy w Liście do Hebrajczyków. Właśnie na podobnym opracowaniu tych tematów opiera się hipoteza Łukasowego autorstwa Listu do Hebrajczyków.

Pierwszy wspólny temat to postać Mojżesza. I mowa Szczepana i List obszernie opisują dzieje Mojżesza (Hbr 11,23-29)¹³⁴¹. W mowie Szczepana postać Mojżesza ma przekonać, iż Jezus nie sprzeciwia się zwyczajom nadanym przez Mojżesza – Jezus nie przekreśla Mojżesza, ale go przewyższa. Ta myśl zostanie w Hbr podjęta i rozwinięta. W mowie Szczepana mamy zarysowaną typologię Mojżesz – Chrystus, którą List do Hebrajczyków już rozbudowuje, szczególnie w Hbr 3,1-6 i 12,18-24¹³⁴². I właśnie to zestawienie Jezusa i Mojżesza pozwala uważać List do Hebrajczyków za kontynuację mowy Szczepana.

Drugim wspólnym tematem (lub rozwinięciem pierwszego) jest stosunek do Prawa Mojżeszowego. Tak jak sama osoba Jezusa nie przekreśla osoby Mojżesza, tylko go przerasta, podobnie i prawo Jezusa nie przekreśla wartości Starego Testamentu, choć w zestawieniu z Nowym Przymierzem stają się one jedynie cieniem prawdziwej rzeczywistości¹³⁴³. Otóż, Szczepan ma pozytywny stosunek do Prawa Mojżeszowego w przeciwieństwie do Pawła, według którego prowadzi ono do śmierci (por. 2Kor 3,7) i jest posługiwaniem potępieniu (por. 2 Kor 3,9). Ta pozytywna ocena Prawa jest zrozumiała w kontekście celu mowy Szczepana, który przeciwstawia się zarzutom. W Hbr też mamy pozytywne podejście do Prawa Mojżeszowego – przecież Nowe Przymierze jest kontynuacją zbawczej ekonomii, choć oczywiście nowy jej etap jest o wiele lepszy, co czyni poprzedni jedynie cieniem tego nowego. Prawo Mojżeszowe i wartości Starego Przymierza są zasadniczo dobre w Liście do Hebrajczyków, a jego braki ujawniają się dopiero w zestawieniu z nowością Przymierza Chrystusowego. Autor

¹³⁴⁰ Por. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte* (Regensburger Neues Testament), Regensburg³ 1956, s. 87.

¹³⁴¹ Tylko w tych dwóch pismach NT znajdziemy zastosowany termin *asteios* na określenie urody małego Mojżesza (Dz 7,20 i Hbr 11,23), co odpowiada w greckim tekście Starego Testamentu (w wersji LXX) opisowi dzieciństwa Mojżesza w Wj 2,2.

¹³⁴² Por. T. Jelonek, *Typologia Mojżesz – Chrystus w dziełach św. Łukasza*, s. 123.

¹³⁴³ Por. tenże, *List do Hebrajczyków*, s. 27.

Listu widzi w Starym Przymierzu dobrą nowinę, ale okazała się ona nieskuteczna z winy jej odbiorców, którym zabrakło wiary (por. Hbr 4,2). Zatem i w Mowie Szczepana i Liście do Hebrajczyków mamy ten sam stosunek do Prawa Mojżeszowego¹³⁴⁴.

Trzeci wspólny temat to Przybytek i kult Starego Testamentu. W Mowie Szczepana jest to pierwszy zarzut wobec oskarżonego diakona, a List do Hebrajczyków ten temat bardzo szeroko omawia. Według oskarżycieli Szczepan nie przestaje mówić przeciw „temu świętemu miejscu” (por. Dz 6,13), Przybytkowi, w którym sprawuje się święty kult, twierdził bowiem, iż Jezus zburzy świątynię¹³⁴⁵. W swojej mowie Szczepan odrzuca ten zarzut, ale wykazuje zarazem jej (czyli Świątyni) niewystarczalność. Dzieło ludzkie nie może być mieszkaniem Boga, bo ziemia jest jedynie podnóżkiem Jego stóp, a prawdziwym mieszkaniem jest niebo – Przybytek zbudowany przez Pana (por. Dz 7,48nn). Tę myśl rozwija List do Hebrajczyków, czyniąc ją jednym z istotnym tematów całego pisma. Mówi szerzej o niedoskonałości ziemskiego Przybytku i doskonałości niebieskiego: „(Jezus Arcykapłan) który zasiadł po prawicy tronu Majestatu w niebiosach, jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku zbudowanego przez Pana, a nie przez człowieka” (Hbr 8,1-2). Zatem i w Mowie Szczepana i w Liście prawdziwy Przybytek buduje Pan, nie człowiek. Według Hbr Mojżesz pouczony przez Boga zbudował Przybytek, ale ten tymczasowy Przybytek wykonany na wzór prawdziwego miał być jedynie cieniem przyszłego. Autor Listu do Hebrajczyków stwierdza, iż dopóki istnieje pierwszy Przybytek, nie otwarła się jeszcze droga do Miejsca Świętego (por. Hbr 9,8). Jednak Chrystus jako Arcykapłan „doskonalszego i nie ręką ludzką uczynionego przybytku” (Hbr 9,11) tę drogę nam otwiera. Kult w pierwszym Przybytku jest tylko zapowiedzią doskonałej ofiary Nowego Przymierza, bowiem skoro Przybytek jest tylko przejściowy i jego rola się kończy wobec nowego, prawdziwego Przybytku, to i kult w nim sprawowany musi ustąpić nowej, doskonałej ofierze¹³⁴⁶.

Przedstawione tu tematy, jako zasadnicze tezy obrony Szczepana wobec oskarżycieli, a także podobieństwo istotnych tematów Listu uprawdopodobniają

¹³⁴⁴ Por. T. Jelonek, *List do Hebrajczyków*, s. 28.

¹³⁴⁵ W oskarżeniu jest mowa o Miejscu Świętym, nie pada określenie *przybytek* lub *świątynia*, ale Miejsce Święte wprost na nie wskazuje. Ani w Mowie Szczepana, ani w Liście do Hebrajczyków, na określenie świątyni nie ma terminów *ιερον* (*hieron* – *świątynia*) i *ναος* (*naos* – *świątynia, przybytek*), choć oba te terminy św. Łukasz używa w swoich pismach (Ewangelii i Dziejach Apostolskich), zob. J. H. Moulton, A. S. Geden, *A concordance to the Greek New Testament*, Edinburgh⁴ 1963, s. 472, 661.

¹³⁴⁶ J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 58; także: L. Skwarczewski, *Starotestamentowy kult ofiarniczy w Liście do Hebrajczyków a w manuskryptach i dokumentach z Qumran* (Sprawy biblijne XXIII) Poznań 1970, s. 94; także: T. Jelonek, *List do Hebrajczyków*, s. 30-31.

hipotezę, iż List do Hebrajczyków jest dokończeniem tej mowy. Zarzucano bowiem Szczepanowi, iż występuje przeciw miejscu świętemu i Prawu Mojżesza (por. Dz 6,13), że zapowiada zniszczenie Świątyni przez Jezusa, który pozmienia zwyczaje. W odpowiedzi na te zarzuty Szczepan przytacza dłuższy wywód historyczny, a mowa zostaje przerwana dopiero, gdy wspomina o Jezusie jako Sprawiedliwym. Natomiast List do Hebrajczyków podejmuje przerwaną myśl. Ukazuje postać Jezus Chrystusa jako Arcykapłana, który kontynuuje, ale zarazem przewyższa to co było w Starym Testamencie. Jezus wprowadza doskonalszą rzeczywistość, tym samym ukazując niedoskonałość poprzednich instytucji¹³⁴⁷.

Co więc wnosi przyjęcie hipotezy o Łukasowym autorstwie Listu do Hebrajczyków do naszych rozważań nad genezą negatywnej oceny Starego Przymierza, ukazanej przez ów List? Otóż przyjęcie, iż w Liście do Hebrajczyków Łukasz wyraził swój stosunek do Starego Przymierza, prezentując wyjątkowość dzieła zbawczego Jezusa, pozwala na stwierdzenie, iż w miarę upływu czasu Łukasz głębiej rozumie rzeczywistość Nowego Przymierza. W obliczu zaś groźby powrotu do starego kultu widzi konieczność wykazania nie tyle, iż Stare Przymierze jest tylko zapowiedzią (taka ocena była w pismach Łukasza), ale jedynie cieniem, nie wartym w obliczu nowości Przymierza we krwi Jezusa. W Ewangelii i Dziejach Apostolskich Łukasz odnosząc się pozytywnie do Starego Przymierza i jego instytucji widzi ich kontynuację w Nowym, a jeśli widzi ich niewystarczalność, to przypisuje te braki etapowi zapowiedzi, które oczywiście w wypełnieniu – w Nowym – będą realizowane już w sposób doskonały. Natomiast ocena Starego i opis Nowego Przymierza w Liście do Hebrajczyków uprawniają tezę, iż Łukasz (jeśli to on jest autorem Hbr) zauważa wręcz wymianę pewnych elementów w Przymierzu, a nie zwykłe wypełnienie. Nieskuteczne ofiary przebłagalne w Starym Przymierzu muszą być zamienione na takie, które faktycznie przyniosą skutek. A zatem krew zwierząt ofiarnych, która nie zmywa przewinień, a sprawia jedynie czystość rytualną trzeba zastąpić krwią, która dotknie duszy i serca człowieka. A kapłani, którzy sprawowali wadliwy – niewystarczający kult, muszą ustąpić miejsca innemu Kapłanowi, który złoży prawdziwą ofiarę ekspiacyjną. W Ewangelii Łukasza i Dziejach Apostolskich, gdzie ich autor zaznacza powszechność zbawienia, teraz w kolejnym swoim piśmie ukazuje jak niedoskonałości Starego Przymierza zostaną przewyżczone w Nowym (co zostanie omówione w następnym paragrafie).

¹³⁴⁷ Por. T. Jelonek, *Problem autorstwa*, s. 51; także: tenże, *List do Hebrajczyków*, s. 32.

Reasumując, jeśli faktycznie celem Autora Listu do Hebrajczyków jest przestrzeżenie przed powrotem do starego kultu, to zrozumiałe jest, że ocena Starego Przymierza musi być taka ostra, by nie wracano do przymierza synajskiego i Prawa, bo są one nieskuteczne i w obliczu Nowego Przymierza już nieaktualne. Co więcej, jeśli adresaci nie przejmą się jego ostrzeżeniem, wówczas ich apostazja ściągnie na nich surowe kary, gdyż sami pozbawią się zbawiennych skutków Przymierza Chrystusowego.

Próba ustalenia autora i adresatów Listu, choć niestety do dzisiaj nie pewna, dała jednak możliwość częściowego uchwycenia motywów napisania tego wyjątkowego dzieła. Sama zaś wyjątkowo precyzyjna struktura literacka uświadomiła nam jaka jest naczelna idea Listu i co chciał przekazać Autor. A zatem jego ocena Starego Przymierza jest jednym ze środków ukazania wyjątkowości Przymierza, które zawarł Chrystus przez złożenie ofiary z samego siebie.

Przyjęcie zaś hipotezy Łukaszowego autorstwa nieco zmienia spojrzenie na genezę oceny Starego Przymierza. Mielibyśmy wtedy do czynienia nie z trzema różnymi autorami ksiąg Nowego Testamentu, ale z trzema opiniami a dwoma autorami, wśród których jeden zmienia swoje zdanie. Łukasz bowiem w swoich pismach (Ewangelia i Dzieje Apostolskie) pozytywnie ocenia Pierwsze Przymierze, uważając Nowe za kontynuację i wypełnienie Bożych obietnic. Jednak w sytuacji, kiedy chrześcijanie odchodzą od Nowego Przymierza i z tęsknotą wracają do starej liturgii i kultu świątynnego, być może nawet do Prawa Mojżeszowego (kwestia obrzezania), konieczna była zmiana stanowiska – Stare już przeminęło. I tak jak Jezus przewyższa Mojżesza, tak i Nowe Przymierze przewyższa synajskie, nie warto więc patrzeć wstecz i z nostalgią obserwować kult świątynny.

B. Wyższość i nowość Przymierza Chrystusowego

Autor Listu do Hebrajczyków chcąc przestrzec swoich odbiorców przed powrotem do kultu Starego Przymierza pragnie wykazać wyższość Nowego Przymierza nad Starym. Czyni to zestawiając ze sobą kapłaństwo, ofiary, instytucje i pośredników obu Przymierzy. Wplata on w tok swego dowodzenia wiele cytatów lub odniesień do Starego Testamentu. Poprzez ciągłe porównywania rzeczywistości Starego i Nowego Przymierza zostawia czytelnikowi wartościowanie obydwu, sugerując jedynie ocenę przez odpowiedni dobór określeń dla terminu διαθηκη. Gdy Autor omawia Nowe Przymierze, często dodaje iż jest ono κρείττονος (*kreittonos* – *lepsze* – Hbr 8,6), δευτερας (*deuteras* – *drugie* – Hbr 8,7), καινη (*kaine* – *nowe* – Hbr 8,8.13; 9,15) i νεας (*neas* – *nowe* – Hbr 12,24), a gdy ocenia przymierze synajskie to albo nie stosuje żadnych określeń, lub dodaje iż jest ono πρωτη (*prote* – *pierwsze* – Hbr 8,7) lub πεπαλαιωκεν (*pepalaioken* – *przestarzałe, stare* – Hbr 8,13). Zastosowane przez Autora dopowiedzenia: *pierwsze* – *drugie*, wskazują na następstwo czasowe, podobnie jak u innych autorów Nowego Testamentu, i nie mają znaczenia wartościującego. Jednak inne określenia: *nowe, lepsze, przestarzałe* – już taką ocenę zawierają¹³⁴⁸.

W niniejszym paragrafie zostanie ukazana więc wyższość Nowego Przymierza nad Starym. Poszukując bowiem genezy ostrej krytyki Starego Przymierza przekazanej przez Autora Listu do Hebrajczyków, po ustaleniu motywu napisania owego pisma, trzeba koniecznie odszukać powód takiego mocnego stanowiska. Autor przecież nie tylko chce przestrzec przed powrotem do Starego Przymierza, ale chce wykazać dlaczego nie warto powracać do czegoś, co jest bez wartości. Stąd w pierwszej sekcji przeanalizujemy w czym według Autora Nowe Przymierze przewyższa Stare, w drugiej zostaną ukazane lepsze obietnice, na których oparte zostało Nowe, a w trzeciej spróbujemy uchwycić czym właściwie jest Przymierze dla Autora Listu.

¹³⁴⁸ Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 21.

a. Niedoskonałości Starego Przymierza przezwyciężone w Nowym

Nowe Przymierze zaradza słabości pierwszego poprzez radykalne umocnienie więzi między Bogiem a ludem: „I będę im Bogiem, a oni będą mi ludem” (Hbr 8,10). Ten sam Bóg, który do przodków mówił tylko przez proroków (por. Hbr 1,1), teraz mówi przez swego Syna (por. Hbr 1,2). Zupełnie więc zmienia się sposób komunikacji Boga ze swoim ludem. Konieczność Nowego Przymierza jawi się także jako sposobność przezwyciężenia wyliczonych wcześniej niedoskonałości Starego Przymierza¹³⁴⁹.

W Nowym Przymierzu doszło nie tylko do przemiany partnera, jak zapowiadali to Jeremiasz i Ezechiel (tak dużej przemiany, że prawie go zmieniono), ale też do wymiany niektórych elementów Przymierza, które okazały się nieskuteczne. W ten sposób przezwyciężono te niedoskonałości – w Nowym Przymierzu zaistniała nowa ofiara i nowe kapłaństwo.

Nieskuteczność starotestamentalnych ofiar sprawiła, że konieczna stała się ich zamiana na taką, która sprawiłaby oczekiwany skutek, czyli miałaby dokonać realnego zgładzenia grzechów i doprowadzić do uświęcenia człowieka. Autor Listu wyraźnie stwierdza: „niemożliwe jest bowiem, aby krew cielców i kozłów usuwała grzechy” (Hbr 10,4), a zatem według niego bezsprzecznym jest fakt, iż ofiary Starego Przymierza są nieskuteczne. Skoro nie było sposobu, by grzechy jednak usunąć, a w konsekwencji by możliwy był związek z Bogiem, konieczne było przyjście Chrystusa, który jako doskonały Pośrednik (jako człowiek i jako Syn Boży), będzie mógł złożyć inną, doskonałą i skuteczną ofiarę. Ta doskonałość w posłudze kultycznej została podkreślona poprzez określenia, jakie odniesiono do Jezusa w Hbr 7,26: „takiego bowiem potrzeba nam było arcykapłana: świętego, niewinnego, nieskalanego, oddzielonego od grzeszników, wywyższonego ponad niebiosy”. Określenia te wskazują na czystość rytualną, która pozwala na składanie ofiar, gdyż Jezus nie ma nic wspólnego z grzechem, szczególnie termin ἀμωαντος (*amiantos* – *nieskalany, nieskazitelny, niesplamiony*¹³⁵⁰). Arcykapłan i kapłani Starego Przymierza, zanim dokonali obrzędów ofiarniczych, musieli złożyć ofiarę najpierw za siebie, potem za lud, gdyż sami byli obciążeni grzechami. Autor Hbr w kolejnym wersecie jednak zaznacza, iż Jezus „nie jest zobowiązany, jak inni arcykapłani, do składania codziennej ofiary najpierw za swoje grzechy, a potem za grzechy ludu. To bowiem uczynił raz na zawsze, ofiarując samego

¹³⁴⁹ Por. H. Witczyk, *Nowa ofiara podstawą Nowego Przymierza*, s. 186.

¹³⁵⁰ Popowski, s. 20.

siebie” (Hbr 7,27)¹³⁵¹. A zatem starotestamentalni kapłani i arcykapłan osiągnęli czystość rytualną dopiero po złożeniu przewidzianej Prawem ofiary, Chrystus zaś takiej ofiary nie potrzebował, bo jak zaznacza Autor, sam był bez grzechu (por. Hbr 4,15). Skoro Jezus sam grzechów nie posiadał i nie musiał składać ofiary za siebie, to ofiara, którą składa z samego siebie staje się ofiarą doskonałą. A jak zaznacza Autor Listu złożył ją tylko raz, gdyż skutek został już osiągnięty. Grzechy ludu zostały usunięte i możliwa jest w pełni wspólnota z Bogiem. To On stał się żertwą ofiarną i Jego krew oczyściła z grzechów¹³⁵². Dotychczasowe ofiary były bezskuteczne, gdyż opierały się na krwi zwierząt ofiarnych, tu krew zwierząt została zastąpiona przez krew Arcykapłana Nowego Przymierza. Tylko ona może skutecznie naprawić to, co zniszczył grzech. Jest on bowiem odwróceniem się człowieka od Boga i zwróceniem się ku innym stworzeniom. Grzech jest naruszeniem ustanowionego przez stwórcę porządku. Człowiek grzeszny nie był więc w stanie odpowiedzieć Bogu na jego propozycję wspólnoty, przez swoją grzeszność nieustannie naruszał Przymierze, które w ten sposób było jedynie zapowiedzią i cieniem prawdziwej wspólnoty, którą ostatecznie proponuje Jezus. Przed Jezusem żadne sposoby wyrwania się spod władzy grzechu nie dawały możliwości oczyszczenia z nich. Owszem, krew cielców i kozłów na chwilę sprawiała jedynie czystość rytualną, by człowiek na moment mógł zbliżyć się do Boga, jednak prawdziwa z Nim wspólnota nie była możliwa. Trzeba było ofiary, która odnowiłaby więź człowieka z Bogiem usuwając w sposób definitywny barierę, która oddzielała partnerów Przymierza – grzech. A zatem ofiary Starego Przymierza muszą być zastąpione i faktycznie zostały zastąpione jedyną doskonałą ofiarą Przymierza Nowego. Na potrzebę wymiany tychże ofiar wskazuje Autor Listu do Hebrajczyków w słowach: „przeto przychodząc na świat mówi: Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś mi utworzył ciało; całopalenia i ofiary za grzech nie podobały się Tobie. Wtedy rzekłem: Oto idę – w zwoju księgi napisano o mnie – abym spełniał wolę Twoją Boże” (Hbr 10,5-7)¹³⁵³. Przytoczony przez Autora Listu cytat z Ps 40 ma dowodzić, iż starotestamentalne ofiary nie tyle są nieskuteczne w oczyszczeniu z grzechów, co raczej nie podobają się samemu Bogu. Chodzi bardziej przecież w ofiarach o dyspozycję serca,

¹³⁵¹ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 164.

¹³⁵² Por. T. Horak, *Chrystologia Listu do Hebrajczyków*, CT 62 (1992), s. 52-53; H. W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei. Commento storico*, Città del Vaticano 1999, s. 364.

¹³⁵³ Istnieje podwójna lekcja psalmu mesjańskiego 40 (39), 7-9. Otóż w tekście masoreckim mamy: „ofiary krwawych i niekrwawych nie chciałeś, ale przebiłeś mi uszy” (w Biblii Tysiąclecia BT – *otwarłeś*), natomiast w Hbr za kodeksem synajskim (S), watykańskim (B) i aleksandryjskim (A) mamy zmianę słowa „uszy” na „ciało” (soma). Jednak i ciało zawiera krew, konieczną do złożenia ofiary. Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 166.

co mocno podkreślali prorocy (szczególnie Ozeasz: „miłości pragnę, nie krwawej ofiary. Poznania Boga bardziej niż całopaleń” – Oz 6,6). Tę dyspozycję w pełni spełnia Jezus poprzez swoje bezwarunkowe posłuszeństwo, które w tym tekście jest zapowiedziane słowami: „oto idę [...] abym spełniał wolę Twoją Boże” (Hbr 10,7). Posłuszeństwo to wyraża się już poprzez przyjęcie ludzkiej natury (ciała), a następnie przez złożenie ciała i krwi w ofierze przebłagalnej za ludzi¹³⁵⁴. Ta właśnie ofiara – z właściwą dyspozycją, czyli posłuszeństwem, ale i przez krew już nie zwierząt ofiarnych ale samego Arcykapłana zastępuje raz na zawsze nieskuteczne ofiary Starego Przymierza¹³⁵⁵.

Autor pisząc więc do swych odbiorców i chcąc ich przestrzec przed powrotem do obrzędów Starego Przymierza wyraźnie powołuje się na autorytetu samego Pisma, iż nieskuteczne ofiary Starego Przymierza zostały w zamyśle Boga zastąpione inną, doskonałą ofiarą Chrystusa, skoro człowiek nie był w stanie z odpowiednią dyspozycją serca składać przepisanych Prawem ofiar. Co więcej, jak zaznacza Autor Listu, Bóg nie ma upodobania w ofiarach z cielców i kozłów. Nie ma sensu powracać do starych obrzędów, skoro zastąpiła je jedyna i doskonała ofiara, którą zapowiadał i przewidział sam Bóg. Ta nowa ofiara jest dopiero miła Bogu, gdyż Jezus składa ją całkowicie dobrowolnie, a nie przymuszony. Gładzi ona grzechy i uświęca uczestników Nowego Przymierza, albowiem została otwarta droga do nieba raz na zawsze (Hbr 10,10)¹³⁵⁶.

Ta zamiana starotestamentalnych ofiar na jedyną ofiarę Jezusa, zamiana żertwy ze zwierząt na ofiarę z samego Ofiarnika, oraz zamiana krwi cielców i kozłów na krew Arcykapłana domaga się także zamiany kapłaństwa. Autor Listu do Hebrajczyków także i ten argument podaje swoim odbiorcom, by ich przestrzec przed powrotem do starych obrzędów kultycznych. Wielość ofiar starotestamentalnych jest dowodem na ich nieskuteczność, natomiast jedyna i doskonała ofiara jest ich przeciwieństwem (por. Hbr 10,10). Skoro były one nieskuteczne i zostały już zastąpione przez doskonałą ofiarę, to nie ma już potrzeby ich składać, ani też nie ma sensu kapłaństwo starotestamentalne, które polegało na ich składaniu. A zatem i je trzeba zamienić. Według Autora Listu nowe kapłaństwo nie jest już kapłaństwem Aaronowym (wynikającym z pochodzenia), lecz wzorowanym na kapłaństwie Melchizedeka. Według Starego Testamentu było ono tajemnicze, ale zarazem powiązane z wyjątkową ofiarą. Melchizedek jako król Szalemu

¹³⁵⁴ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 164-167; także: H. Langkammer, *List do Hebrajczyków i jego chrystocentryczny charakter*, CS 9 (1977), s. 152.

¹³⁵⁵ Por. A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, s. 110.

¹³⁵⁶ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 235n.; także: R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 168.

był zarazem kapłanem Boga Najwyższego. Błogosławił on Abramowi, który wracał po zwycięstwie nad Kedorlaomerem, królem Elamu i królami, którzy z nim byli (pokonawszy ich odbił Lota, jego mienie i rodzinę). Żertwą doskonałej ofiary Melchizedeka było wino i chleb (por. Rdz 14,18). Autor Listu nawiązując do Psalmu 110 wyraźnie nazwie Chrystusa kapłanem na wzór Melchizedeka (Hbr 5,6), więcej – to sam Bóg tak nazwie swojego Syna: „nazwany przez Boga arcykapłanem na wzór Melchizedeka” (προσαγορευθεις υπο του θεου αρχιερευς κατα την ταξιν μελχισεδεκ – *prosagoreutheis hypo tou Theou archiereus kata ten taksin Melchisedek* – por. Hbr 5,10). Użyty w tym tekście hapax legomenon Nowego Testamentu προσαγορευω (*prosagoreuo*) można tłumaczyć jako „nazywać kogoś kimś”, ale też jako „ogłosić kogoś kimś, proklamować”¹³⁵⁷. Rzeczywiście, czasem terminu προσαγορευειν (*prosagoreuein*) używano na określenie, iż ktoś został jakoś nazwany (por. 2Mch 4,7; 10,9), częściej jednak używany jest on jako uroczysta proklamacja (por. Pwt 23,7; 1Mch 14,40; 2Mch 14,37). Chodzi więc o uroczyste ogłoszenie i prezentację kogoś, podanie do publicznej wiadomości tego faktu. Należy więc Hbr 5,10 rozumieć jako proklamowanie Jezusa, który jest Arcykapłanem na wzór Melchizedeka. A zatem Jezus nie tylko stał się Arcykapłanem Nowego Przymierza, ale został uroczyście Nim ogłoszony przez samego Boga. Dlatego może On na mocy tego kapłaństwa złożyć ofiarę przebiegłą za swój lud¹³⁵⁸.

W Hbr 10,11-14 uzasadniając wyższość kapłaństwa Chrystusowego Autor zwraca uwagę na skuteczność Jego ofiary¹³⁵⁹. Tak opisuje starotestamentalne kapłaństwo: „każdy kapłan staje codziennie do wykonywania swej służby i wiele razy składa te same ofiary, które żadną miarą nie mogą zgładzić grzechów” (Hbr 10,11). Skoro ofiary są nieskuteczne, to i kapłaństwo Starego Przymierza jest bez wartości. Inaczej ma się z ofiarą Jezusa, a więc i Jego posługą kapłańską. Skoro Jezus złożył skuteczną i doskonałą ofiarę, to i jego kapłaństwo jest doskonałe i skuteczne. Jak zostało już wcześniej omówione, najważniejszym skutkiem ofiary Nowego Przymierza jest udoskonalenie i uświęcenie jego uczestników (Hbr 10,14). Autor zaznacza to w tekście używając terminu τελειωω (*teleioo* – *spełniać do końca, dokonywać, wypełniać do końca*,

¹³⁵⁷ R. Popowski, WSGPNT, s. 528; Abramowiczówna, t. III, s.678; Bauer, s. 711.

¹³⁵⁸ Por. R. Bogacz, *Rola hapax legomenów*, s. 192-193; także: J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 111.

¹³⁵⁹ Por. R. Rubinkiewicz, *Kapłaństwo Chrystusa według Hbr 5, 1-10*, Sem 1 (1975), s. 13.

*doprowadzać do celu, czynić doskonałym, uświęcać kogoś*¹³⁶⁰), który w Liście do Hebrajczyków odnosi się zarówno do samego Chrystusa (Hbr 2,10; 5,9; 7,28), jak i do ludzi, za których złożył ofiarę (Hbr 10,14)¹³⁶¹. Zatem Chrystus został uczyniony przez Boga doskonałym, by stać się miłosiernym arcykapłanem i pośrednikiem w Nowym Przymierzu, na co wskazują szczególnie wersety już wcześniej wspomniane – Hbr 7,26-28¹³⁶². Jezus jako Arcykapłan jest oddzielony od grzechu, nie musi więc składać ofiary za samego siebie. Co prawda Stary Testament nie mówi nic o konieczności codziennego składania ofiary przez arcykapłana lub innego kapłana za siebie, by móc złożyć ofiarę za innych, taką ofiarę arcykapłan składał jedynie w ramach obrzędów Dnia Pojednania, ale być może to przerysowanie ma uwydatnić kontrast pomiędzy ofiarami Starego i Nowego Przymierza¹³⁶³, pomiędzy czynnościami kapłańskimi i samym kapłaństwem w obu Przymierzach. Kapłani bowiem Starego przymierza byli grzeszni, więc i zmuszeni do składania ofiar za siebie, a Jezus jest kapłanem doskonałym na wieki (των αἰώνων τετελειωμενον – *ton aiona teteleiomenon* – Hbr 7,28)¹³⁶⁴. Nie tylko On jako Arcykapłan jest doskonały, ale Jego ofiara udoskonala tych, za których została złożona. Wskazuje na to Hbr 10,14: „jedną bowiem ofiarą udoskonalił (τετελειωκεν – *teteleioken*) na wieki tych, którzy są uświęceni”. Prawo nie było w stanie nikogo udoskonalić, żadna ofiara Starego Przymierza nie oczyszczała z grzechu, natomiast ofiara Chrystusa wreszcie może osiągnąć zamierzony cel – udoskonalenie wiernych¹³⁶⁵. Owo udoskonalenie ludzi oznacza skuteczne usunięcie grzechu, a zatem otwarcie dostępu do nieba. Dzięki temu możliwe jest prawdziwe zjednoczenie z Bogiem, a przecież oto chodzi w instytucji Przymierza¹³⁶⁶. Poprzez nową, doskonałą ofiarę Chrystusa i jego kapłaństwo niebo zostało otwarte także dla wszystkich, którzy Go słuchają (por. Hbr 5,9). Zupełnie inaczej niż w Dniu Pojednania, kiedy do Miejsca Najświętszego wchodził jedynie arcykapłan, a nikt inny nie mógł tego zrobić, nawet pozostali kapłani. Miejsce Najświętsze w kulcie starotestamentalnym pozostawało zamknięte aż do kolejnego Dnia Pojednania¹³⁶⁷.

Zatem dla Autora Listu do Hebrajczyków zamiana bezowocnych starotestamentalnych ofiar i kapłaństwa Starego Przymierza na jedyną i doskonałą ofiarę,

¹³⁶⁰ Popowski, s. 331-332.

¹³⁶¹ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 169-170.

¹³⁶² Por. H. Witczyk, *Pascha Jezusa*, s. 332.

¹³⁶³ Por. O. Kuss, *La lettera agli Ebrei*, (NTC VIII/1), Brescia 1966, s. 122.

¹³⁶⁴ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 170-171.

¹³⁶⁵ Por. A. Vanhoye, *Bóg tak umiłował świat. Lectio divina do ofiary Chrystusa*, Kielce 2005, s. 71-72.

¹³⁶⁶ Por. W. Preiss, *Poselstwo Listu do Hebrajczyków o Nowym Przymierzu*, RT 7 (1965), s. 253.

¹³⁶⁷ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 171; także: H. Witczyk, *Pascha Jezusa*, s. 333.

która faktycznie gładzi grzechy i daje dostęp do nieba, przez posługę nowego Arcykapłana jest przewyciężeniem wszelkich niedoskonałości pierwszego układu Boga ze swoim ludem. Te niedoskonałości Starego Przymierza, które sprawiały iż jest ono niewystarczające i praktycznie nieskuteczne, zostały w Nowym Przymierzu zniesione. To co było nieskuteczne (starotestamentalne ofiary i kapłaństwo, a nawet samo Przymierze), teraz staje się nowe i doskonałe, a przede wszystkim realnie odbudowuje wspólnotę z Bogiem. Stąd ta ostra krytyka Starego Przymierza, bo okazało się ono jedynie cieniem, imitacją tego, co trwa w Nowym Przymierzu, a samo Stare Przymierze należy już definitywnie do przeszłości¹³⁶⁸. Według Autora Listu do Hebrajczyków nie ma sensu wracać do czegoś, co już zostało zastąpione rzeczywistością lepszą i doskonalszą, a nade wszystko skuteczną.

b. Lepsze obietnice podstawą Nowego Przymierza

Autor Listu chcąc odwieść swoich adresatów od powrotu do Starego Prawa nie tylko ukazuje wyższość i nowość Przymierza Chrystusowego poprzez wykazanie, iż niedoskonałości Starego Przymierza zostały w Nowym przewyciężone, ale ukazuje, że Nowe zostało oparte na lepszych obietnicach. Obietnice bowiem nierozłącznie wiążą się z Przymierzem. Nie dziwi więc, iż List do Hebrajczyków nazywa Jezusa Poręczycielem lepszego Przymierza (κρείττονος διαθηκης γεγονεν εγγυος ιησους – *kreittonos diathekes gegonen eggyos Iesus* – Hbr 7,22) lub Pośrednikiem lepszego Przymierza (κρείττονος εστιν διαθηκης μεσιτης – *kreittonos estin diathekes mesites* – Hbr 8,6). Określenie εγγυος (*eggyos* – *poręczyciel, gwarant*¹³⁶⁹) jest właściwie synonimem terminu μεσιτης (*mesites* – *pośrednik*¹³⁷⁰). Termin εγγυος ma znaczenie prawnicze w języku greckim i wskazuje na tego, kto daje poręczenie za kogoś lub coś poręcza. A zatem użycie przez Autora Listu tego pojęcia w kontekście Przymierza dowodzi, iż dla niego Jezus poręcza, czyli gwarantuje wypełnienie się Bożych obietnic, związanych z zawartym Przymierzem. Jezus potwierdza realizację obietnic lepszego Przymierza, którego sam jest Pośrednikiem¹³⁷¹.

Skoro w Liście do Hebrajczyków Jezus jest określony jako Pośrednik lepszego Przymierza, które zostało oparte na lepszych obietnicach, to rodzi się pytanie: o jakich

¹³⁶⁸ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 85.

¹³⁶⁹ Por. H. Preisker, εγγυος, TWNT, t. II, s. 329; także: Popowski, s. 89.

¹³⁷⁰ Popowski, s. 205.

¹³⁷¹ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 147.

obietnicach myśli Autor Listu? Wprowadzony w rozdziale 8 cytat z proroka Jeremiasza sugeruje, iż nowymi obietnicami są cechy Nowego Przymierza, to one gwarantują zbawienie, czyli prawdziwą więź z Bogiem. Ta prawdziwa więź możliwa jest dlatego, iż Bóg skutecznie nie będzie już wspominał o grzechach, wypisze na sercach swoje Prawo, by już nikt nie musiał pouczać innych kim jest Pan. Te cechy Nowego Przymierza, omówione wcześniej (w paragrafie o istotnych cechach Nowego Przymierza), nie są jednak w zamyśle Autora jedynymi lepszymi obietnicami.

Według Autora Listu do Hebrajczyków Nowe Przymierze daje przede wszystkim pewność zbawienia. Nie tylko je zapowiada, ale faktycznie realizuje. O pewności zbawienia mówi Hbr 10,19-20: „mamy więc, bracia, pewność, iż wejdziemy do Miejsca Świętego przez krew Jezusa. On nam zapoczątkował drogę nową i żywą, przez zasłonę, to jest przez ciało swoje”. Ponownie został tu wprowadzony cytat z proroka Jeremiasza, tym razem jako świadectwo Ducha, a przecież to właśnie Duch jest sprawcą doskonałości wiernych w Nowym Przymierzu. Według Autora Listu argument ten jest najwyższej rangi: „daje nam zaś świadectwo Duch Święty, skoro powiedział: takie jest przymierze, które zawrę z nimi po owych dniach, mówi Pan: nadam prawa moje w ich sercach, także w myśli ich je wypiszę. A na ich grzechy oraz ich nieprawości więcej już nie wspomnę. Gdzie zaś jest ich odpuszczenie, tam już więcej nie zachodzi potrzeba ofiary za grzechy (Hbr 10,15-18)¹³⁷². Po raz kolejny więc Autor wskazuje na lepsze obietnice Nowego Przymierza: nowe Prawo, które ma zastąpić Prawo Starego Przymierza oraz skuteczne odpuszczenie grzechów, co umożliwi prawdziwą wspólnotę z Bogiem. To co w zapowiedzi Jeremiasza ma jedynie walor przymiotów nowego układu, teraz w świetle już zaistniałego Nowego Przymierza obietnice te stają się gwarancją zbawienia i wyrazem jego skuteczności. A zatem Nowe Przymierze znacznie różni się od Przymierza Starego.

Autor Listu nazywa Jezusa „Przewodnikiem”, który prowadzi do zbawienia (por. Hbr 2,10: „aby przewodnika ich zbawienia udoskonalili przez cierpienie”), podkreśla w ten sposób dynamiczny charakter jego posługi arcykapłańskiej. Posługa ta nie kończy się na samym złożeniu doskonałej ofiary Nowego Przymierza (męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa), ale nadal prowadzi swój lud ku przyszłości, jak niegdyś Mojżesz prowadził lud izraelski do Ziemi Obiecanej. Wprowadzony tu termin *αρχηγος*

¹³⁷² Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 237; także: C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, (Etudes Biblique), Paris² 1952, v.2, s. 310; także: T. Jelonek, *Rola Ducha Świętego*, s.127; także: R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 172.

(*archegos*) można tłumaczyć nie tylko przez „przewodnik” lub „wódz”, ale także jako „dający początek, sprawca” lub „twórca”¹³⁷³. A zatem Chrystus nie tylko jest przewodnikiem do zbawienia, ale wręcz jego sprawcą. To On poprzez złożenie jedynej skutecznej ofiary prześlągalnej gwarantuje zbawienie w ramach Nowego Przymierza. Podobną myśl mamy w Hbr 6,19-20: „trzymajmy się jej [nadziei] jak bezpiecznej i silnej dla dusz kotwicy, która przenika poza zasłonę, gdzie Jezus jako poprzednik (*προδρομος* – *prodromos*) wszedł za nas, stawszy się arcykapłanem na wieki na wzór Melchizedeka”. Rzeczownik *προδρομος* zwyczajowo tłumaczy się jako „zwiastun, poprzednik, przybywający jako pierwszy”¹³⁷⁴, tak więc Jezus jako pierwszy otwiera wejście poza zasłonę, do Miejsca Najświętszego w Świątyni Niebieskiej. Poprzez złożenie doskonałej ofiary Jezus otwiera tę drogę także dla nas¹³⁷⁵, w ten sposób stając się sprawcą, poprzednikiem i przewodnikiem do zbawienia. Ta droga ku zbawieniu nie polega na unikaniu walki ze złem, ale na pokonaniu zła i dojściu do odpoczynku – zbawienia. Natomiast cierpienia, jakie doświadczają wierzący to jedynie droga do chwały, którą Bóg obiecuje w Nowym Przymierzu¹³⁷⁶.

Chrystus wstępując do Niebieskiego Przybytku i zasiadając po Bożej Prawicy, skutecznie otwiera ludziom możliwość udziału w Bożej przyszłości: „Bóg zaś pokoju, który na mocy krwi przymierza wiecznego wyprowadził spośród zmarłych Wielkiego Pasterza owiec, Pana naszego, Jezusa, niech was uzdolni do wszelkiego dobra, byście wypełnili Jego wolę; niech sprawi w was, co miłe jest w Jego oczach, przez Jezusa Chrystusa” (Hbr 13,20-21), a w ten sposób gwarantuje skuteczne funkcjonowanie Nowego Przymierza¹³⁷⁷. Nowe Przymierze daje więc ludziom realne możliwości, by wytrwać w wierności Bogu i Jego Przymierz, co umożliwia im osiągnięcie zbawienia (prawdziwa wspólnota z Bogiem). Ekspiacyjna moc ofiary Chrystusa nie tylko dotyczy tych, co rodzą się w Nowym Przymierzu, ale sięga także wstecz, dopełniając niemoc przymierza synajskiego (Starego Przymierza). Chrystus na mocy zmartwychwstania będąc wiecznie żywym Arcykapłanem, wstawia się za tymi, których zbawia i za których składa ofiarę¹³⁷⁸.

¹³⁷³ Popowski, s. 44.

¹³⁷⁴ Tamże, s. 277.

¹³⁷⁵ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 175.

¹³⁷⁶ Por. H. Witczyk, *Arcykapłan Nowego Przymierza*, s. 114-115.

¹³⁷⁷ Por. E.A.C. Pretorius, *ΔΙΑΘΗΚΗ in the Epistle to the Hebrews*, Neotest. 5 (1971), s. 43.

¹³⁷⁸ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 96.

Lepsza obietnica, na której oparte jest Nowe Przymierze, związana jest z faktem, iż dotyczy ono wszystkich, nie tylko ludu izraelskiego. Gdy po raz pierwszy Autor cytuje Jr 31,31-34 podaje, iż Nowe Przymierze będzie zawarte „z domem Izraela” (τῷ οἴκῳ ἰσραὴλ – *to oiko Israel* – Hbr 8,10), ale gdy cytuje po raz drugi tę samą zapowiedź zmieni beneficjentów nowego układu i poda: „z nimi” (πρὸς αὐτοὺς *pros autos* – Hbr 10,16). Choć niektórzy widzą tu zwykłą nieścisłość, spowodowaną być może cytowaniem z pamięci, to jednak takie rozszerzenie partnera, czyli uniwersalne znaczenie Nowego Przymierza współgra z tekstem Hbr 10,14: „jedną bowiem ofiarą udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni”. A zatem uczestnikami Nowego Przymierza, a zarazem jego beneficjentami są wszyscy, którzy zostali uświęceni przez ofiarę Jezusa. Tak więc partnerem Nowego Przymierza są wszyscy chrześcijanie, a przede wszystkim ci, do których Autor Listu adresuje swoje pismo¹³⁷⁹.

Kolejna lepsza obietnica, na której opiera się Nowe Przymierze to jego wewnętrzny charakter. Łączy się on z wewnętrznym przyjęciem Prawa, co zostało wyrażone poprzez „nadam moje prawa w ich sercach, także w myśli ich je wypiszę” (Hbr 10,16b). Prawo Pierwszego Przymierza spisane na kamiennych tablicach miało charakter prawa zewnętrznego, a więc narzuconego człowiekowi. Stąd ciągle niewierność Izraela wobec Boga i jego Przymierza. Nowe Prawo natomiast, które będzie w sercu człowieka, będzie znane i przestrzegane w sposób naturalny, bo wewnętrzny¹³⁸⁰. Zapowiedź wpisania Prawa w serce człowieka, zapowiedziane przez Jeremiasza, staje się w zamyśle Autora Listu sposobem zawarcia Przymierza Chrystusowego, można bowiem Hbr 10,16 odczytać następująco: „zawrę przymierze dając prawa moje; wpiszę je im do umysłów i do serc”¹³⁸¹. W Nowym Przymierzu, tak jak poprzednio, sam Bóg da nowe Prawo, ale nie będzie ono wyryte na kamiennych tablicach, jak w przymierzu synajskim, lecz wypisane bezpośrednio na sercu człowieka. W poprzedniej sekcji wykazano, iż w Nowym Przymierzu wraz ze zmianą ofiary zmiany domagało się także kapłaństwo, które służy Przymierzu. Ale musi też zmianie ulec Prawo, które jest słabe i nieskuteczne. Skoro ono jest nieodłączne od Przymierza (w Starym Testamencie rozumiano je jako wyraz Bożej zbawczej woli, a wypełnianie go za jeden ze sposobów wytrwania w Przymierzu), to w lepszym Przymierzu także i ono musi być zmienione.

¹³⁷⁹ Por. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 173; także: H.W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei*, s. 467.

¹³⁸⁰ Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 351.

¹³⁸¹ Takie tłumaczenie proponuje J. Szlaga łącząc słowo *didous* z *diathesomai*; por. *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 47.

Następną, lepszą obietnicą, na której zasadza się nowy układ z Bogiem, jest fakt, iż Nowe Przymierze zostało zawarte we krwi Jezusa, a nie na mocy krwi zwierząt, jak było to dotychczas („mamy więc, bracia, pewność, iż wejdziemy do Miejsca Świętego przez krew Jezusa” – Hbr 10,19). A co za tym idzie skutecznie poprzez Jego krew zostały odpuszczone grzechy. Temat ten został już wcześniej omówiony, jednak trzeba w tym miejscu zaznaczyć, iż krew w starotestamentalnych ofiarach, jak i w ofierze Jezusa ma charakter ekspiacyjny, to znaczy iż dokonuje ona zastępczo zadośćuczynienia za grzechy, ale też daje Boże życie. Jednak ofiary Pierwszego Przymierza nie miały możliwości oczyścić z grzechów, ograniczały się jedynie do rytualnego oczyszczenia, natomiast pełny skutek osiągnęła dopiero ofiara Jezusa, gdyż Jego krew oczyszcza dusze z grzechów i daje nowe życie¹³⁸², w przeciwieństwie do krwi cielców i kozłów, która dotykała jedynie ciała. Dzięki temu może zaistnieć to, na co wskazuje w ogóle Przymierze, czyli prawdziwa wspólnota z Bogiem. Wierni mają już realny dostęp do Boga i jego chwały, czego nie mogło sprawić Pierwsze Przymierze¹³⁸³.

Jeszcze raz warto zaznaczyć, iż wspomniane lepsze obietnice, na których oparte jest lepsze Nowe Przymierze dają pewność zbawienia. Tę drogę do nieba otwiera Jezus i staje się Przewodnikiem dla wierzących (αρχηγος/προδρομος): „mamy pewność, że wejdziemy do Miejsca Świętego przez krew Jezusa” (Hbr 10,19)¹³⁸⁴. Według Autora Listu do Hebrajczyków świadomość lepszych obietnic, na których opiera się Nowe Przymierze, a których Jezus jest Poręczycielem, ma uchronić jego adresatów przed odstępstwem. Nowe, lepsze obietnice sprawiają, iż Pierwsze Przymierze staje się przestarzałe (πεπαλαιωκεν - *pepalaioken* – Hbr 8,13), nie warto więc do niego wracać, ani nawet myśleć o powrocie, gdyż jest ono bliskie zniszczenia (εγγυς αφανισμού – *eggys afanismou* – Hbr 8,13)¹³⁸⁵.

c. Pojęcie Przymierza w Liście do Hebrajczyków

Zapoznaliśmy się z krytyczną oceną Starego Przymierza w Liście do Hebrajczyków i poznaliśmy argumentację Autora Listu, który chcąc ukazać wyjątkowość i wyższość Nowego Przymierza przeciwstawia je Staremu, a przy tym wykazuje

¹³⁸² Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 89.

¹³⁸³ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia*, s. 174.

¹³⁸⁴ Por. T. Horak, *Eschatologia Listu do Hebrajczyków. Szkic teologiczny*, CT 39 (1989), s. 11.

¹³⁸⁵ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 86.

nieskuteczność starotestamentalnych instytucji. Warto jednak zastanowić się czym w ogóle jest Przymierze dla Autora tego wyjątkowego dzieła.

Najpierw spróbujmy ustalić jak Autor Listu rozumie termin διαθηκη. W Septuagincie termin ten zazwyczaj jest przekładem słowa ברית, ale znaczenie hebrajskiego terminu jest o wiele szersze niż tłumaczenie greckie. W przekładach Akwili i Symmachusa termin ברית tłumaczony jest częściej przez συνθηκη (u Akwili 26 razy συνθηκη, a tylko 3 razy διαθηκη, zaś u Symmachusa – 24 razy συνθηκη i 7 razy διαθηκη)¹³⁸⁶. Zostało to szerzej omówione na początku pracy, jednak istotne dla naszych rozważań nad oceną Autora i jej genezą jest ustalenie jakie treści podkładał Autor Listu pod termin διαθηκη. Tłumacze Septuaginty z powodów teologicznych oddali ברית nie przez σπονδε czy συνθηκη, co byłoby bardziej poprawne, lecz διαθηκη (33 razy w Nowym Testamencie i aż 17 razy w Liście do Hebrajczyków)¹³⁸⁷. Autor Listu sam zresztą nawiązuje do podwójnego znaczenia tego terminu, mówiąc o Przymierzu jako testamencie, który nabiera mocy dopiero wtedy, gdy ten co składa dyspozycję umiera, dopiero śmierć sprawia, iż ów dokument nabiera ważności.

Autor Listu do Hebrajczyków widzi w διαθηκη, podobnie jak Septuaginta i cały Nowy Testament, przede wszystkim Bożą inicjatywę wobec człowieka (Izraela). Przymierze synajskie, jak i Nowe Przymierze, jest zbawczą propozycją Boga, który oferuje swojemu partnerowi szereg zbawczych darów, by mógł on skutecznie wytrwać we wspólnocie z Nim. Tak więc Stare jak i Nowe Przymierze jest podkreśleniem transcendencji Boga, który nakłada zobowiązania dla swego ludu (w Starym – Izrael, w Nowym – Kościół). Wypełnianie tych zobowiązań daje możliwość udziału w Bożych obietnicach. Jednak διαθηκη podkreśla także darmowość zbawczej inicjatywy, a wówczas Przymierze staje się Bożym wyborem, a nie zwykłym układem, co wyraźnie podejmuje Autor Listu. Ten Boży wybór domaga się jedynie odpowiedzi ze strony wybranego kontrahenta – albo Bożą propozycję przyjmuje i pozostaje jej wierny, albo w całości odrzuca, a wówczas sam pozbawia się udziału w zbawczych darach¹³⁸⁸.

Autor Listu zdaje się świetnie rozumie podwójne znaczenie terminu διαθηκη, gdyż sam w 9 rozdziale opiera cały swój wywód na pojmowaniu Przymierza jako testamencie. Tak jak testament nabiera znaczenia dopiero po śmierci testatora („gdzie

¹³⁸⁶ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 598.

¹³⁸⁷ Por. J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 30.

¹³⁸⁸ Por. tamże, s. 29-31.

bowiem jest testament, tam musi nastąpić śmierć tego, który sporządza testament. Testament bowiem po śmierci nabiera mocy, nie ma zaś znaczenia, gdy żyje ten, który sporządził testament” – Hbr 9,16-17), tak Stare Przymierze i Przymierze Chrystusowe usankcjonowane zostały poprzez złożenie krwawej ofiary. Z tym, że w Starym Przymierzu podczas ofiary ekspiacyjnej zabijane są zwierzęta, a ich krew dokonuje oczyszczenia (niestety tylko ciała), tak w Nowym sam Ofiarnik (Jezus Arcykapłan) składa ofiarę z siebie samego, a Jego krew skutecznie odpuszcza grzechy. Bez ofiary krwawej (tj. śmierci) nie ma zawartego Przymierza.

Kolejną ciekawą kwestią jest zagadnienie, czym dla Autora Listu jest Nowe Przymierze. Na określenie Nowego Przymierza Autor Listu używa za Septuagintą przymiotnika *καινος* (*καινη διαθηκη* – *kaine diatheke* – *nowe przymierze*), który mieści w sobie ocenę czegoś nowego jako czegoś wyższego¹³⁸⁹. W języku greckim ideę nowości wyrażają dwa przymiotniki – *καινος* (*kainos*) i *νεος* (*neos*), przy czym *νεος* oznacza coś, czego jeszcze nigdy nie było, co zaczęło istnieć od niedawna lub dopiero się pojawiło. Natomiast *καινος* akcentuje te elementy danej rzeczy, która już istniała, ale obecnie jest nowa jakościowo¹³⁹⁰. A zatem *νεος* mówi o nowości czasowej, zaś *καινος* o nowości jakościowej¹³⁹¹. W klasycznej grece *νεος* oznacza młodość, oryginalność, młodzieńczy charakter lub wiek, młodzieńczą niedojrzałość, nowe objęte stanowisko lub zdobytą godność¹³⁹². W LXX *νεος* jest zazwyczaj odpowiednikiem hebrajskiego *נער* (*na‘ar* – *chłopiec, młodzieniec, sługa, giermek*¹³⁹³), *צעיר* (*ca‘ir* – *mały, młody, nieznaczący*¹³⁹⁴), *קטן* (*qatan* – *mały, krótki, młody, młodszy, mniejszej wagi, nieznaczący*¹³⁹⁵)¹³⁹⁶, a *καινος* tłumaczeniem *חדש* (*chadasz* – *nowy, świeży*¹³⁹⁷)¹³⁹⁸.

W Nowym Testamencie *καινος* oznacza rzecz nową, nieużywaną. Tym przymiotnikiem zostały określone nowe bukłaki na młode wino (Mt 9,17; Mk 2,21; Łk 5,36) oraz grób, w którym został złożony Jezus (Łk 23,53; J 19,41). *Καινος* oznacza

¹³⁸⁹ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 209.

¹³⁹⁰ Por. J. Behm, *Kainos*, TWNT III, s. 450.

¹³⁹¹ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, s. 377.

¹³⁹² Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 22-23.

¹³⁹³ Briks, s. 231.

¹³⁹⁴ Tamże, s. 301.

¹³⁹⁵ Tamże, s. 309.

¹³⁹⁶ Por. J. Behm, *Neos*, TWNT IV, s. 901.

¹³⁹⁷ Briks, s. 109.

¹³⁹⁸ Por. J. Behm, *Kainos*, TWNT IV, s. 450.

także coś niezwykłego, zaskakującego, coś, co fascynuje (por. Dz 17,21; Mk 1,27)¹³⁹⁹. Natomiast przeciwieństwem καινος jest przymiotnik παλαιος (*palaios* – stary, dawny¹⁴⁰⁰).

Z samego więc użycia przymiotnika καινος widać, iż Nowe Przymierze jest dla Autora Listu nowe pod względem jakości, a nie w aspekcie czasu (jak termin νεος, który raczej akcentuje fakt istnienia czegoś, czego do tej pory jeszcze nie było). Istniało już przecież Przymierze między Bogiem a człowiekiem. Καινος akcentuje ideę nowego sposobu istnienia dawnych treści, tak jednak zmienionych, że są one już czymś nowym, zupełnie innym, co wiąże się z czasami ostatecznymi, mesjańskimi¹⁴⁰¹. Jak przeminęły dawne czasy, tak przeminęło też Pierwsze Przymierze związane z tymi czasami. Nowe Przymierze jest więc inne od Starego pod względem jakości, choć widać tu pewną ciągłość dzieła zbawczego. Jeden jedyny raz Autor Listu do Hebrajczyków określa nową rzeczywistość mianem διαθηκη νεα (*diatheke nea* – nowe przymierze – Hbr 12,24). Chce w ten sposób przeciwstawić Nowe Przymierze Staremu, wówczas Przymierze dla niego nie jest tylko nową postacią Starego Przymierza, ale zupełnie nowym układem, jakiego przedtem nie było (choćby pod względem skuteczności)¹⁴⁰².

Wreszcie musimy się zastanowić, czym dla Autora Listu jest Nowe Przymierze w konfrontacji z instytucjami Starego Testamentu i samym Starym Przymierzem. Otóż Autor Listu do Hebrajczyków wielokrotnie posługując się terminem διαθηκη, używa tego terminu na określenie Nowego jak i Starego Przymierza, dokonując ich antytezy. Opisuując Nowe Przymierze i jego instytucje, szczególnie Arcykapłana Nowego Przymierza i Jego doskonałą ofiarę, przeciwstawia je instytucjom Starego Przymierza. Autor w swoim liście chce przede wszystkim ukazać Nowe Przymierze, ale jako przeciwieństwo Starego¹⁴⁰³. Dla niego bowiem Stare Przymierze jest nieskuteczne i niewystarczające, by mogła istnieć prawdziwa wspólnota z Bogiem, natomiast Nowe Przymierze jest źródłem autentycznej wspólnoty. Doskonałość nowego związku z Bogiem opiera się na lepszych obietnicach, a zatem daje pewność zbawienia dla wszystkich, którzy wierzą w Chrystusa, jako wspólnota o wewnętrznym charakterze

¹³⁹⁹ Por. J. Szlaga, *Rola kainos i neos w teologicznym słownictwie Nowego testamentu*, RTK 23 (1976) z.1, s. 62-63; także; tenże, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 23.

¹⁴⁰⁰ Popowski, s. 241.

¹⁴⁰¹ Por. J. Behm, *Kainos*, s. 451, także: H. Haarbeck, H. G. Link, *Neu*, TBLNT II, s. 972-976.

¹⁴⁰² Por. J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 28.

¹⁴⁰³ Por. T. Jelonek, *Problem autorstwa (List do Hebrajczyków)*, s. 88.

(Prawo wpisane w serce człowieka i nowy sposób poznania Boga) bierze swoją moc już nie z krwi zwierząt ofiarnych, lecz z przelanej krwi lepszego Pośrednika i Arcykapłana Nowego Przymierza. Ta zbawcza krew skutecznie, raz na zawsze sprawi oczyszczenie z grzechów. W ten sposób przymierze synajskie oparte na nieskutecznych ofiarach, kulcie i przemijających obietnicach (starzejące się, doczesne) staje się jedynie zarysem Nowego Przymierza, opartego na lepszych obietnicach, a wszystkie wady starego układu zostaną przewyżnione w Przymierzu Chrystusowym¹⁴⁰⁴. Rozważania Autora Listu na temat nieskuteczności Starego Przymierza i zupełnej nowości Przymierza Chrystusowego uprawniają do wniosku, iż dla niego Przymierze nie jest jednorazowym, statycznym wejściem Boga w historię narodu wybranego, lecz dynamiczną wspólnotą ludzi z Bogiem¹⁴⁰⁵.

* * *

Niniejszy rozdział miał zaprezentować krytyczną ocenę Starego Przymierza, zawartą w Liście do Hebrajczyków, zwielokrotnioną w zestawieniu z nowością Przymierza Chrystusowego, by spróbować odnaleźć genezę tej mocnej krytyki Autora Listu.

Najpierw poznaliśmy wyjątkowo ostrą ocenę Autora Listu, który uważa, że Stare Przymierze jest przede wszystkim niewystarczalne i nieskuteczne. Zapoznaliśmy się z jego argumentacją, którą opiera na tradycji Starego Testamentu. Wykazuje bowiem, iż ofiary starotestamentalne, które miały pomóc w utrzymaniu więzi z Bogiem, nie przynoszą pożądanego skutku. Oparte są bowiem na krwi zwierząt, która nie jest w stanie oczyścić z grzechów, oczyszcza ona jedynie rytualnie, by móc choć na chwilę, w ramach liturgii zbliżyć się do Boga. Ta nieskuteczność ofiar, potwierdzona koniecznością ciągłego ich powtarzania, wiąże się także z przemijającym charakterem Przybytku starotestamentalnego. Autor świadomie nawiązuje do przenośnego, tymczasowego Przybytku, a nie do Świątyni Jerozolimskiej, by zwrócić uwagę adresatów, iż nawet miejsce składania ofiar ma charakter przejściowy, tak jak samo Pierwsze Przymierze. Nawet Dzień Pojednania, który w świadomości Izraela miał przez obrzędy pojednania z Bogiem przywracać narodowi status umiłowanego ludu, w zamyśle Autora jest złudnym upatrywaniem w tych obrzędach możliwości oczyszczenia.

¹⁴⁰⁴ Por. H. Witczyk, *Nowa ofiara podstawą Nowego Przymierza*, s. 207-208.

¹⁴⁰⁵ Por. J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego*, s. 42.

Te obrzędy także musiały być co roku ponawiane, co dowodzi ich nieskuteczności, a lud Przymierza nadal nie miał dostępu do Przybytku – jedynie raz w roku arcykapłan w ramach liturgii tego dnia. Powyższe spojrzenie na Stare Przymierze Autor określa jako zawarcie nieskutecznego paktu, gdyż wspólnota z Bogiem wciąż jest zrywana, aż wreszcie Bóg sam musi zainterweniować, by mogła ona zaistnieć. Autor wprowadzając najdłuższy cytat z Starego Testamentu – prorocstwo Jeremiasza o Nowym Przymierzu – najpierw mocno zaznaczy, iż Stare Przymierze jest wadliwe i musi ustąpić miejsca nowemu układowi. A w komentarzu do wspomnianego cytatu mocno konstatuje, iż Pierwsze Przymierze już się przedawniło i nie obowiązuje, gdyż bliskie jest zniszczenia.

Taka ocena Starego Przymierza wzmocniona została zestawieniem dawnego układu z nowością Przymierza Chrystusowego. Autor Listu ukazuje przede wszystkim odmienne w swoich skutkach instytucje Nowego Przymierza. Według niego Jezus, jako pośrednik lepszego Przymierza i skuteczny Arcykapłan, złożył doskonałą ofiarę z samego siebie. To Jego krew, skuteczniej niż krew zwierząt ofiarnych, oczyszcza każdego człowieka z jego grzechów, pozwalając zbliżyć się do Boga. Tylko On (Jezus) daje pewność zbawienia i otwiera wszystkim drogę do nieba. Jego jedyna ofiara, która nie musi już być powtarzana, faktycznie uświęca wszystkich, którzy trwają w Nowym Przymierzu. Autor Listu nie tylko ukazuje nowość Przymierza Chrystusowego w konfrontacji ze Starym, ale posługując się prorocstwem Jeremiasza prezentuje nowe jego cechy – Nowe Przymierze będzie wspólnotą o charakterze wewnętrznym, gdyż Bóg na sercu człowieka wypisze swoje Prawo, w ten sposób stanie się ono wewnętrznym impulsem do trwania w tej wspólnocie. Także poznanie Boga w Nowym Przymierzu nie będzie już miało charakteru zewnętrznych starań, ale będzie czymś naturalnym, co nada pewnego dynamizmu zbawczej relacji. Wspólnota wytworzona w Nowym Przymierzu oparta będzie przede wszystkim na skutecznym przebaczeniu grzechów, które stanie się faktem na mocy przelanej krwi Jezusa. Taka prezentacja Nowego Przymierza jeszcze bardziej pograża Stare Przymierze, które wobec Nowego okazuje się nieskutecznym projektem. Jednak nie z winy Boga, który był inicjatorem tego układu, lecz z powodu słabości ludzkiego kontrahenta. Cały kult Starego Testamentu okazał się nieskuteczny w przełamaniu tej ludzkiej słabości, nie oczyszczał z grzechów, a to one uniemożliwiały prawdziwą więź z Bogiem Przymierza.

Ta wyjątkowa, krytyczna ocena Starego Przymierza nie bierze się sama z siebie. Dlatego podjęliśmy próbę odszukania genezy stanowiska Autora Listu do Hebrajczyków.

Pomogło w tym hipotetyczne ustalenie środowiska życiowego Listu, który jest raczej zredagowaną homilią, słowem zachęty, by adresaci Listu nie wracali do Starego Przymierza, które ani nie daje pewności zbawienia, ani już nie obowiązuje. Zdaniem Autora Listu powrót do Starego Przymierza, chociażby częściowy (obrzezanie, liturgia starotestamentalna), jest ciężkim grzechem apostazji, a właściwie odrzuceniem Jezusa Chrystusa, który w Nowym Przymierzu zawartym w Jego krwi, chce nas wprowadzić do nieba. Jeśli adresaci nie przyjmą słowa przestrogi, wówczas sami pozbawią się owoców Nowego Przymierza, zamkną przed sobą drzwi Niebieskiego Przybytku.

Poszukując genezy krytycznej oceny Starego Przymierza zwróciliśmy uwagę na jedną z propozycji ustalenia autora Listu. Pojawiły się bowiem nowe argumenty przypisujące autorstwo św. Łukaszowi, widząc w Liście dokończenie przerwanej Mowy Szczepana. Przyjęcie tej hipotezy wzmacnia rolę przestrogi przed powrotem do Starego Przymierza. Łukasz przecież w swoim dwudziele oceniał Stare Przymierze bardzo pozytywnie. Widział w nim słabe strony, ale przecież było ono jedynie zapowiedzią prawdziwej wspólnoty z Bogiem, która w pełni zrealizowała się dopiero w Jezusie Chrystusie. Stare Przymierze, choć ciągle niewystarczające, już dawało nadzieję zbawienia, a dopiero realizacja Bożej obietnicy ma charakter doskonały. Jednak zagrożenie powrotu do starotestamentalnych instytucji i żądania judaizujących, by chrześcijanie pochodzenia pogańskiego byli najpierw włączeni poprzez znak obrzezania do ludu Przymierza, zmienia stanowisko Łukasza. Pozytywna ocena zmienia się w ostrą krytykę, by przestrzec wierzących przed odrzuceniem jedynie skutecznego Nowego Przymierza. W tym kontekście nie dziwi konieczność pogłębionej prezentacji Przymierza Chrystusowego, które jest darem zbawienia dla wszystkich, a przede wszystkim stwierdzenia definitywnego zakończenia układu z Bogiem, opartego na starych zasadach. Stare Przymierze było tylko cieniem Nowego, zawartego we krwi Chrystusa.

Chcąc wzmocnić swoją przestrogę Autor Listu (niezależnie kim faktycznie jest) dowodzi, iż tylko Nowe Przymierze przewyższa wszelkie ułomności przymierza synajskiego, zostało bowiem oparte na lepszych obietnicach. Ono gwarantuje zbawienie dla wszystkich, gdyż Jezus własną krwią odkupił wszystkich, którzy w Niego wierzą. Tak rozumiana wyższość i nowość Przymierza Chrystusowego w sposób drastyczny wzmacnia krytykę Starego Przymierza.

A zatem geneza ostrej krytyki Starego Przymierza w Liście do Hebrajczyków ma podwójny charakter. Autor widząc niebezpieczeństwo powrotu do Starego Przymierza

pragnie przestrzec swoich adresatów przed strasliwym błędem, wręcz grzechem apostazji, więc pisze im o Starym Przymierzu jako nieskutecznym i już nieobowiązującym. Nie ma więc potrzeby, by z nostalgią myśleć o czymś, czego już nie ma. Dlatego by wzmocnić swoją przestrogę, Autor Listu chce ukazać wyższość i nowość Przymierza Chrystusowego, by nieopatrzenie nie odrzucili tego, co gwarantuje zbawienie i wejście do chwały. Sam jest zafascynowany Nowym Przymierzem i jego skutkami, chce więc tę rzeczywistość pokazać adresatom, by ich zachęcić do wytrwania w Przymierzu we krwi Chrystusa. Gdyby nie było ryzyka powrotu do Starego Przymierza, Autor Listu ukazałby Nowe Przymierze bez konieczności przeciwstawienia go Staremu. Antyteza obu Przymierzy jest tu konieczna, a krytyczna ocena Pierwszego Przymierza ma uchronić przed owym ryzykiem.

ZAKOŃCZENIE

We wstępie do niniejszej pracy zostało postawione pytanie o powody, którymi mógł się kierować Autor Listu do Hebrajczyków krytykując Stare Przymierze i stwierdzając jego definitywny koniec. Po dokonaniu szczegółowych analiz trzeba stwierdzić, iż genezy tak ostrej oceny należy upatrywać przede wszystkim w intencji Autora, która przyświecała powstaniu Listu. Chciał on bowiem przestrzec swoich adresatów przed powrotem do Starego Przymierza, gdyż ono jako nieskuteczne i niewystarczające już nie obowiązuje. Wspólnota do której pisze Autor (wygłasza kazanie) miała pokusę powrotu do praktyk judaistycznych, być może nawet do obrzezania, jako znaku włączenia w lud Boży, a to byłoby zwróceniem się do Starego Przymierza. Wspólnota, która z nostalgią myślała o kulcie starotestamentalnym, pełnym przepychu i bogatej liturgii, przeżywając tego rodzaju resentymenty, stała w obliczu porzucenia Przymierza Chrystusowego. Autor chce więc swoich adresatów zachęcić do wytrwania w Nowym Przymierzu we krwi Jezusa, które oczyszczając z grzechów skutecznie uświęca wierzących („trzymajmy się niewzruszenie nadziei, którą wyznajemy, bo godny jest zaufania Ten, który dał obietnicę” – Hbr 10,23). Dlatego wzmacnia krytykę Starego Przymierza ukazując wyjątkowość i wyższość Przymierza Chrystusowego. Ta antyteza jeszcze bardziej podkreśla braki Starego Przymierza, a powrót do niego byłby zdradzeniem Jezusa („pomyślcie, o ileż surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożego i zbezcześcił krew Przymierza, przez którą został uświęcony, i obelżywie zachował się wobec Ducha łaski” – Hbr 10,29) i ciężkim grzechem apostazji („my zaś nie należymy do odstępców, którzy idą na zatracenie, ale do wiernych, którzy zbawiają duszę” – Hbr 10,39).

By lepiej zrozumieć stanowisko Autora Listu, konieczne było najpierw zapoznanie się z biblijną ideą Przymierza, która choć wzorowana na układach Starożytnego Wschodu jest rzeczywistością o wiele bogatszą i bardziej wyjątkową (właściwa jedynie dla myśli biblijnej), stanowiącą podstawę samoświadomości Izraela.

Dlatego też w pierwszym rozdziale pracy zwróciliśmy uwagę na bogactwo znaczeniowe terminów biblijnych, najczęściej używanych na określenie Przymierza: ברית i διαθηκη, a także na teologiczny zamysł autorów natchnionych, którzy te terminy stosowali. Terminy te, choć wskazują na układ bilateralny, to jednak mocno podkreślają Bożą inicjatywę jego zawarcia. Tak rozumiany pakt Boga z człowiekiem jest raczej łaskawym uniżeniem się Jahwe wobec swego ludu i obietnicą, niż zwykłą umową obojga partnerów. Ludzki kontrahent nie może w Bożej propozycji nic zmieniać, może jedynie przyjąć lub odrzucić zbawczą ofertę – na co wskazuje rozumienie terminu διαθηκη jako testamentu. Następnie, oprócz odszukania znaczenia terminów ברית oraz διαθηκη, które zostały użyte w tekstach natchnionych na określenie więzi Boga z człowiekiem, zapoznaliśmy się z rozwojem tej idei, analizując kanoniczne teksty mówiące o poszczególnych historycznych etapach Przymierza Bożego. Te poszczególne przymierza (z Noem, z Abrahamem, synajskie, lewickie i z Dawidem) wносиły nowe elementy w zakres pojęcia „Przymierze”, które ostatecznie oprócz wytworzenia zbawczej wspólnoty z Bogiem (wyrażonej w tzw. formule Przymierza), zawiera w sobie myśl o darmości, uniwersalizmie i wieczności Przymierza jako powszechnej zbawczej woli Boga.

Przymierze nie jest rzeczywistością statyczną, więc zapoznaliśmy się z darami zbawczymi, którymi Bóg obdarowuje swój lud. Przymierze samo w sobie jest przejawem szczególnego umiłowania i wybrania (אהבה), gdyż Bóg z własnej inicjatywy zdecydował się wejść w relację z ludem izraelskim, by uczynić go swoim ludem (עמי) i szczególną własnością (סגולה). By ta więź była skuteczna, szczególnym Bożym darem jest חסד, które nie ogranicza się jedynie do okazywania miłosierdzia (przebaczenia grzechów), choć nawet w tym sensie ten dar byłby wyjątkowy. Ale חסד jest także obietnicą niezmiennej Bożej miłości, której nawet grzech nie jest w stanie zniweczyć czy wzruszyć. Bóg jako wierny obietnicom, nie ustaje w okazywaniu swojego חסד Izraelowi. Dopełnieniem tych darów jest Boży pokój (שלום) i sprawiedliwość (צדקה), które mają się wyrazić w postawie Izraela. Jednak Izrael nie podołał temu wezwaniu, nieustannie odchodził od Przymierza i je zrywał, stąd pojawiają się pomoce instytucjonalne i kultyczne, by ułatwić ludowi Bożemu trwanie w Przymierzu. Pomoce instytucjonalne mają przypominać Izraelowi, kto zawarł z nim Przymierze – Bóg, który wyraził swoją wolę w Prawie (תורה), a jego przestrzeganie ma zagwarantować trwanie w Przymierzu. Świadomość bycia ludem Bożym (עם יהוה) miała motywować do większej gorliwości

w przestrzeganiu Prawa, zaś pamięć, iż jedynym królem Izraela jest Jahwe, miała właściwie ustawić relacje z Bogiem. Natomiast pomoce liturgiczne miały wzmocnić poczucie wewnętrznego charakteru układu z Bogiem, że musi być wciąż uaktualniany. To umożliwiał kult ofiarniczy, który pozwalał zbliżyć się do Jahwe, a celebrowanie świąt miało w sposób uroczysty przypominać o Przymierzu. Oprócz tych tzw. zwykłych pomocy liturgicznych, które miały ułatwiać trwanie w Przymierzu, istniały uroczyste obrzędy odnawiania Przymierza w sytuacjach dla Izraela wyjątkowych, choć zazwyczaj odnawianie to odbywało się po faktycznym odstąpieniu od Przymierza. Naród na nowo zobowiązywał się do wierności i uznawał Jahwe za swego Boga, by Ten znów uważał Izraela za swój lud.

Zbawcze Przymierze Boga z ludem izraelskim już w Biblii doczekało się różnych ocen, co zostało przedstawione w drugim rozdziale pracy. Wyjątkowe okazało się podejście starotestamentalnych proroków do Przymierza. Zobaczyli oni bowiem w różnych przymierzach Boży zamysł – Bóg chce wejść w relację z człowiekiem, by obdarzyć go zbawieniem. To ujęcie zbawczej woli Boga w ramach jednego Bożego Przymierza zwykło się uważać za teologię Przymierza. Prorocy widząc zbyt jurydyczne podejście narodu wybranego do relacji z Bogiem, oraz skupienie się jedynie na jej kultycznym wymiarze, chcą obudzić w narodzie wybranym bardziej osobowe, wewnętrzne podejście do Przymierza. Ukazują więc je jako wyjątkową relację Ojca do syna, Oblubieńca do oblubienicy, a także Pasterza do swej trzody. Powrót do takiej wewnętrznej, wręcz intymnej relacji miał według proroków ożywić postawę Izraela. Ale taki zabieg niewiele pomógł, prorocy więc wzywają do powrotu do Przymierza poprzez nawrócenie, poszukiwanie Boga i przestrzeganie Jego woli, piętnują wynaturzenia kultyczne i odejście od prawdziwego kultu. Potępiają także grzechy społeczne, widząc w nich szczególną niewierność Przymierzu, gdyż niesprawiedliwość społeczna niszczyła lud Boży. Jednak i te zabiegi niewiele pomogły. Krytyka Przymierza, a właściwie krytyka postawy Izraela wobec niego, prowadzi do ogłoszenia ostatecznego jego zerwania (Jr 31,31-34) i konieczności zawarcia Nowego. Poszczególni prorocy ten nowy układ z Bogiem różnie opisywali. Jedni widzieli w nim jedynie odnowienie przymierza synajskiego. Miałyby to być ponowne zaślubiny z Izraelem (Ozeasz), odnowienie dynastii Dawidowej (Amos), albo nowy pakt z tzw. Resztą Izraela, czyli tymi, którzy okazali się wierni Bogu (Amos i Izajasz). Inni natomiast głosili, iż Bóg chce zawrzeć zupełnie nowe, wręcz inne Przymierze, gdyż zmianie ulegnie nie tylko kontrahent Przymierza poprzez wymianę serc i otrzymanie nowego ducha, lecz inna

będzie rzeczywistość Nowego Przymierza (wpisanie Prawa w serca ludzkie, nowa forma poznania Boga i wreszcie skuteczne przebaczenie grzechów, co umożliwi zupełnie nową wspólnotę Bogiem – Jeremiasz i Ezechiel). Ta zapowiedź Nowego Przymierza nie tylko jest oceną Starego Przymierza, jako niewystarczającego, bo ciągle łamanego układu, ale przede wszystkim wprowadza myśl o tym, co ma być nowe i lepsze w zapowiadanym Przymierzu – te istotne cechy Nowego Przymierza zostaną zrealizowane w Przymierzu Chrystusowym. Dlatego w drugim rozdziale oprócz teologii Przymierza u proroków, zapoznaliśmy się z różnymi ocenami Starego Przymierza w Nowym Testamencie. W układzie pracy prezentacja tychże ocen miała za zadanie nakreślić tło i wprowadzić do zrozumienia stanowiska Autora Listu do Hebrajczyków. Poznaliśmy więc odniesienie św. Łukasza do Starego Przymierza. Jak dowiedzieliśmy się, jego wizja historii zbawienia, która dzieli ją na czas obietnicy i czas jej realizacji, ukazuje Stare Przymierze jako przejaw nieodwołalnej zbawczej woli Boga, a zarazem jako zapowiedź prawdziwej, niezrywalnej wspólnoty Boga z człowiekiem. Skoro Stare Przymierze jest jedynie zapowiedzią, jest oczywiste, iż jest ono niewystarczające i nieskuteczne, ale już wprowadza w to, co w pełni zrealizuje się dopiero w Przymierzu Chrystusowym. Według Łukasza Nowe Przymierze jest zbawczym aktem o wymiarze uniwersalnym, gdyż obejmuje już nie tylko Izrael – kontrahenta Starego Przymierza, ale Kościół, który składa się z Żydów i pogan. Ocena więc Starego Przymierza w pismach Łukasza (Ewangelii i Dziejach Apostolskich) jest pozytywnym podejściem do etapu zapowiedzi (danie Bożych obietnic). Łukasz ma jednak świadomość, iż zapowiedź nie może być doskonała, gdyż taki walor ma jedynie jej wypełnienie. Analiza tekstów pism Łukaszowych udowodniła, iż ta pozytywna ocena Starego Przymierza została podyktowana specyficznym rozumieniem historii zbawienia i przekonaniem, iż Boża zbawcza wola nie może być odwołana, a jedynie doprecyzowana. W kolejnym kroku przyjrzelśmy się poglądom Pawła Apostoła na temat Starego Przymierza. Nie podziela on pozytywnej oceny Łukasza, ma do Starego Przymierza podejście ambiwalentne. Ma bowiem świadomość iż jest ono nieskuteczne w dziele usprawiedliwienia (Ga 2,16), albowiem dopiero to, co dokonało się na skutek ofiary Jezusa jest o wiele doskonalsze, niż doświadczał tego Izrael. Stare Przymierze, a szczególnie Prawo Mojżeszowe, w konfrontacji z Nowym Przymierzem okazało się nie wystarczające, tymczasowe, a poleganie na Prawu Paweł uznaje za przekleństwo (Ga 3,10-11). Więcej, określa nawet Stare Przymierze mianem przymierza „liter, która zabija”, a jej posługiwanie staje się posługiowaniem śmierci i potępieniu (2Kor 3,6n.9). Miało utrwalać wspólnotę z Bogiem,

ale tego nie czyniło. Z drugiej jednak strony Paweł przekazuje, iż Prawo to jest dobre i święte jako wyraz zbawczej woli Boga (Rz 7,12) i z tej racji wciąż aktualne. Natomiast Nowe Przymierze rodzi nowy rodzaj relacji z Bogiem. Już nie w oparciu o przepisy tymczasowego Prawa (zrealizowało ono już swoje zadania jak starożytny pedagog, przyprowadzając do Chrystusa – Ga 3,24), lecz na mocy przelanej krwi Jezusa i Jego zmartwychwstania. Na mocy tego zbawczego działania rodzi się Boże dzieciństwo (synostwo), które jest relacją bardziej wewnętrzną niż zwykłe przestrzeganie Prawa. Chrześcijanie powinni zerwać z Prawem Starego Przymierza, które nie ma mocy zbawczej, skoro poznali już Chrystusa i zostali uznani za synów i dziedziców obietnicy (Ga 4,9). Nie warto do niego wracać, skoro zakończyło już swoje zadanie i jest bezskuteczne w podtrzymywaniu więzi z Bogiem. Nowe zaś Przymierze według Pawła jest doskonałym wypełnieniem starotestamentalnych obietnic, ale też kresem dawnej ekonomii zbawienia. Nie zostało ono odwołane, lecz wchodzi w zakres nowej ekonomii zbawczej. W Nowym Przymierzu zostają zgładzone grzechy (Rz 11,27), więc zaistniała nowa wspólnota z Bogiem, gdyż nie ma już przeszkody w relacjach ludzi z Bogiem. Uczestnikami Nowego Przymierza są zarówno Żydzi jak i poganie, krew Jezusa bowiem została wylana za wszystkich. Dla Pawła więc Stare Przymierze wraz z przyjściem Jezusa Chrystusa musi ustąpić miejsca Nowemu Przymierz, w którym skutecznie zostaje odpuszczony grzech. Jak wynika z analizy listów św. Pawła genezą takiej oceny Starego Przymierza jest przeciwstawienie się Apostoła próbom powrotu do judaizmu, który głosili tzw. judaizujący. Widzieli oni potrzebę obrzezania pogan, chcących przyjąć chrześcijaństwo. Świadomość nieodwołalności Bożych obietnic tworzyło złudne poczucie konieczności włączenia nawróconych z pogaństwa w lud Boży poprzez ten znak (obrzezanie gwarantowało udział w Bożych obietnicach).

Dopiero na tym tle lepiej można zrozumieć krytyczną ocenę Starego Przymierza, którą zawarł Autor Listu do Hebrajczyków (uczeń św. Pawła, a może nawet sam Łukasz) w swoim dziele, o czym traktuje trzeci rozdział pracy. Najpierw dowodzi on, iż stary kult jest nieskuteczny w odpuszczaniu grzechów, gdyż krew zwierząt nie może ich odpuścić, dotyka zaledwie ciała, dając czystość rytualną. Cały kult, choć przewidziany przez Prawo, przejawia swoją niewystarczalność, ciągle bowiem trzeba ponawiać starotestamentalne ofiary, a nawet obrzędy Dnia Pojednania tej sytuacji nie zmieniają. Skoro są powtarzane co roku, a tylko arcykapłan mógł wejść do Przybytku, to ciągle lud Boży, nawet inni kapłani, nadal nie mają dostępu do Miejsca Najświętszego. Skoro kult ten jest nieskuteczny, nie ma sensu by istniał, musi być zastąpiony przez inną,

skuteczniejszą ofiarę. Autor Listu stosuje jeszcze inną argumentację – używając proroctwa Jeremiasza o Nowym Przymierzu uzasadnia ustanie Starego Przymierza nie tylko dlatego, iż jest nieskuteczne, ale dlatego że sam Izrael je zerwał. Dlatego Bóg nie musi już okazywać troski o swój lud, bo przestał on nim być z własnego wyboru. Ta krytyczna ocena Starego Przymierza wzmocniona została zestawieniem Starego Przymierza z Nowym.

Jak mogliśmy się przekonać, analiza tekstu Listu do Hebrajczyków dowiodła, iż główną jego ideą było wykazanie wyższości Nowego Przymierza nad Starym. Autor Listu uzasadnia tę tezę tym, iż skończyło się Stare Przymierze (Hbr 8,13), które z natury swojej było jedynie przygotowaniem do Nowego, mającego pełniejsze poznanie Boga i najdoskonalszą ofiarę, gładzącą grzechy. Idea ta przenika cały List, a szczególnie wyraźnie ujawnia się w najdłuższym cytacie biblijnym ze Starego Testamentu tj. zapowiedzi Jeremiasza o Nowym Przymierzu (Hbr 8,8-12; por. Jr 31,31-34). List rozpoczyna się od wspaniałej antytezy, w której Autor przeciwstawia pośredników Objawienia Starego Przymierza pośrednikom Objawienia Nowego Przymierza (Hbr 1,1-3). W obu Przymierzach Bóg przemawiał do ludzi, w pierwszym – przez proroków, w Nowym – przez swojego Syna. Następnie Autor Listu wykazuje na podstawie Pisma Świętego większą godność Jezusa niż aniołów. Było to konieczne, gdyż Żydzi otaczali aniołów wielką czcią, uważając iż to oni uczestniczyli w zawarciu przymierza pod Synajem. Skoro Chrystus ma większą godność od aniołów, to tym bardziej od Mojżesza. Mojżesz był tylko sługą w domu Bożym (tym domem jest naród izraelski), choć był przedstawicielem całego narodu przy zawieraniu Przymierza. Chrystus natomiast jest w tym domu Synem i ma udział w jego zarządzaniu (Hbr 3,1-6). Ze Starym Przymierzem ściśle łączy się też instytucja kapłanów z pokolenia Lewiego. Bóg sam przeznaczył to pokolenie do posługi kapłańskiej. Ukazując wyższość Nowego Przymierza należało zatem przedstawić relację starotestamentalnego kapłaństwa do kapłaństwa Chrystusa. Wyższość Chrystusowego kapłaństwa nad kapłaństwem Aarona Autor Listu do Hebrajczyków wykazuje trzema przeciwieństwami. Po pierwsze – stare kapłaństwo nie mogło doprowadzić ludzi do Boga, było więc nieskuteczne. Dokona tego dopiero Chrystus – Arcykapłan według obrządku Melchizedeka (Hbr 7,18-19). Po drugie – starotestamentalni kapłani otrzymywali swą godność kapłańską dziedzicznie, z ojca na syna. Natomiast Chrystus jako kapłan Nowego Przymierza został nim na mocy Bożej przysięgi, jest kapłanem na wzór Melchizedeka (Hbr 7,2-22). Po trzecie – liczni kapłani Starego Przymierza zostali zastąpieni w Nowym

Przymierzu jednym kapłanem – Chrystusem, który będzie kapłanem na wieki (Hbr 7,23-25). Punkty styczne między Chrystusem jako kapłanem a Aaronem i Melchizedekiem wykazują, iż kapłaństwo Chrystusa jest nieporównywalnie wyższe od starotestamentalnego. Wyższość Nowego Przymierza nad Starym została także ukazana w porównaniu ofiar obu Przymierzy. Już samo miejsce składania ofiar świadczy o ich wartości. Otóż arcykapłan Starego Przymierza składał ofiarę przebłagalną raz w roku w Przybytku (w Miejscu „Święte Świętych”) za własne grzechy, za grzechy swego domu i grzechy całego Izraela. Chrystus zaś wstąpił do Niebieskiego Przybytku, by tam złożyć swą krew w ofierze za wszystkich ludzi. Następnie Autor mówi o skuteczności starych ofiar i ofiary Chrystusa. Wielość i ciągle powtarzanie ofiar Starego Testamentu jest najwymowniejszym świadectwem ich niemocy. Bezskuteczność tych ofiar wynika z samej ich natury, gdyż krew kozłów i cielców nie ma mocy zgładzić grzechów, sprawiają jedynie czystość zewnętrzną. Autor Listu do Hebrajczyków stwierdza, że gdyby te ofiary były skuteczne, to już dawno przestano by je składać (Hbr 10,2). Chrystus natomiast złożył jedną ofiarę i tą jedną ofiarą udoskonalił na wieki, tych którzy są uświęceni (Hbr 10,14). Ta jedna ofiara sprawiła skutek trwający na zawsze, zgładziła grzechy wszystkich ludzi. Dokonało się więc w Nowym Przymierzu prawdziwe odpuszczenie grzechów, dlatego nie zachodzi już potrzeba składania ponownych ofiar za grzechy (Hbr 10,18). A zatem jasne jest, iż wszystkie dotychczasowe ofiary znalazły swe dopełnienie w jednej, doskonałej ofierze Chrystusa.

Poprzez inne jeszcze zestawienie Autor Hbr chce uzasadnić wyższość Nowego Przymierza. Otóż, porównuje on ze sobą liturgię obu Przymierzy oraz ich skuteczność w uświęcaniu człowieka. Lud izraelski otrzymał zakaz zbliżania się do Boga, gdyż Stare Przymierze nie było zdolne uświęcić Izraelitów (Hbr 10,1). Mieli oni bardzo ograniczony dostęp do Boga, bo jedynie do góry Synaj. W Starym Przymierzu Bóg wszedł w historię swego ludu, ale nie na tyle, by wytworzyć trwałą wspólnotę z narodem (Hbr 12,20; por. Wj 19,20). W Nowym Przymierzu zaś chrześcijanie mają możliwość zbliżania się do miasta Boga żywego (Hbr 12,22), ponieważ Chrystus obmył ich z grzechów własną krwią. Niebieski Przybytek został otwarty przez Chrystusa dla wszystkich (Hbr 10,20). Tu chrześcijanie składają Bogu hołd (Hbr 12,28), jakiego nie mogli oddać Izraelici w Starym Przymierzu. W ich imieniu zbliżał się do Boga jedynie arcykapłan, i to tylko raz w roku.

Autor Hbr chcąc uzasadnić wyższość Nowego Przymierza posługuje się tekstami Starego Testamentu. Czyni to jednak inaczej niż pozostali autorzy Nowego Testamentu,

którzy używali tych tekstów jako dowodów potwierdzających poszczególne tezy. Autor Listu odkrywa w księgach Starego Przymierza, jak w modelu to, co spotykamy w księgach Nowego Przymierza (metoda rozpoznawcza). W całym Liście można znaleźć aż 36 wyraźnych cytatów z ksiąg starotestamentalnych, oraz 80 aluzji do tychże ksiąg. Starotestamentowe teksty przytaczane są zazwyczaj pojedynczo, czasem jednak gromadzone są w grupy. Cytaty pochodzą przeważnie z LXX, i to nawet wtedy, gdy odbiegają one w brzmieniu od hebrajskiego oryginału. Poprzez te cytaty Autor Listu do Hebrajczyków nadawał Staremu Przymierzu, jego osobom, zdarzeniom i urządzeniom charakter typiczny. Choć miały one sens historyczny, to przede wszystkim były znakiem i zapowiedzią nowych rzeczywistości w Przymierzu Chrystusowym. Słowa czy pisma prorockie zrealizowały się w pełni w innych czasach i okolicznościach, szczególnie zaś zapowiedź Nowego Przymierza u Jeremiasza (Hbr 8,8-12). Nowe Przymierze jest bowiem doskonałym wypełnieniem starotestamentalnych proroctw o ścisłej, wewnętrznej więzi Boga z człowiekiem. Stało się to dzięki pośrednictwu Jezusa Chrystusa. Zbliżenie to mogło dokonać się jedynie na drodze ofiary (Hbr 9,22). W Nowym Przymierzu ofiarą jest sam Chrystus (Hbr 9,14), który reprezentując ludzkość złożył ofiarę z siebie w jej imieniu, będąc natomiast Bogiem nadał tej ofierze wartość doskonałą. A zatem Nowe Przymierze jest doskonalsze i lepsze od Starego, gdyż ma jedynie godnego Pośrednika, stojącego wyżej od aniołów i Mojżesza, nastąpiło pełne pojednanie, czyli odpuszczenie grzechów, ma jedną, ale za to skuteczną ofiarę (Bóg przyjął ofiarę Chrystusa, bo była ona ofiarą Kapłana świętego, niewinnego i nieskalanego – Hbr 7,26). Ponadto kapłaństwo Chrystusa przewyższa godnością kapłaństwo lewickie, które było kapłaństwem dziedzicznym, samo zaś Nowe Przymierze przenika w głąb ludzkiej egzystencji. Autor nie poprzestaje jedynie na uzasadnieniu wyższości Nowego Przymierza, podaje także istotne jego cechy cytując Jeremiaszowe proroctwo o Nowym Przymierzu (Hbr 8,7-13). Cechy te, zapowiedziane już w Starym Testamencie stanowią o nowości i wyższości nowej więzi z Bogiem.

Dopiero skonfrontowanie obu Przymierzy w pełni ukazuje rzeczywistość Nowego Przymierza, a zarazem ograniczoność Starego. W Nowym Przymierzu zostały więc ofiary i kapłaństwo zastąpione nowym kapłaństwem, ofiarą i liturgią – w ten sposób przewyższając niedoskonałości starego układu. Nie ma więc potrzeby wracać do czegoś, co zostało zastąpione lepszą rzeczywistością. Co więcej, ta nowa rzeczywistość została oparta na lepszych obietnicach. Nowe Przymierze jest bowiem gwarancją

zbawienia i obejmuje zarazem wszystkich, którzy wierzą w Jezusa. Jego ofiara uświęca wierzących i pozwala skutecznie dojść do nieba (Niebieskiego Przybytku).

Głównym celem dysertacji było ustalenie przyczyn oceny Starego Przymierza w Liście do Hebrajczyków. Po dokonanej analizie genezę krytyki Starego Przymierza można ująć w kilku punktach:

- przestroga przed powrotem do Starego Przymierza – wykazanie jego nieskuteczności i dezaktualizacji;
- zachęta do wytrwania w Nowym Przymierzu – ukazanie wyjątkowej rzeczywistości Przymierza Chrystusowego;
- antyteza obu Przymierzy – zestawienie instytucji Starego i Nowego Przymierza, by wykazać różnice pomiędzy nimi.

Elementy te nawzajem się przenikają, jednak niemożność pewnego ustalenia autora, adresatów i okoliczności powstania Listu do Hebrajczyków uniemożliwia w sposób jednoznaczny określenie genezy krytycznej oceny Starego Przymierza. Możliwe są dwa modele:

1. Autor chcąc przestrzec przed powrotem do Starego Przymierza ukazuje jego słabości wobec Nowego.
2. Autor chcąc zachęcić do wytrwania w Nowym Przymierzu ukazuje jego wyjątkowość, a na tym tle pokazuje słabość Starego Przymierza, które zostało zastąpione przez Nowe.

Jedna i druga możliwość jest uprawdopodobniona, gdyż Autor opierając swoją argumentację na tekstach biblijnych, szczególnie na proroctwie o Nowym Przymierzu u Jeremiasza, zawiera krytykę Starego Przymierza i prezentację Nowego Przymierza. Trudno jednoznacznie ustalić czy pierwotną przyczyną krytycznej oceny Starego Przymierza było ukazanie jego niewystarczalności, a potem by wzmocnić przekaz, ukazanie innej, lepszej rzeczywistości Nowego Przymierza, czy jednak najpierw w sensie pozytywnym Autor chciał, zachęcając do wierności Jezusowi, ukazać całe bogactwo Jego dzieła zbawczego, a jako argument zniechęcający do powrotu do starotestamentalnego Prawa, przedstawił krytykę Starego Przymierza, które zostało zastąpione Nowym. Jedna i druga teoria jest możliwa, choć biorąc pod uwagę cel Listu, tj. przestrzeżenie przed apostazją, pierwsza wydaje się bardziej trafna.

Ciekawym elementem próby ustalenia genezy krytyki Starego Przymierza w Liście do Hebrajczyków jest przyjęcie hipotezy, iż to św. Łukasz jest Autorem Listu. To wzmacniałoby pogląd, iż pierwszym powodem krytyki Starego Przymierza było

ukazanie jego nieskuteczności i faktycznego ustania, by przestrzec wiernych przed powrotem do niego. Gdy nie było zagrożenia powrotu do Starego Przymierza, wówczas Łukasz wypowiadał się o nim bardzo pozytywnie. A gdy sytuacja się zmieniła i pojawiło się niebezpieczeństwo powrotu do przynajmniej niektórych wymiarów starego kultu (może bardziej niż w sytuacji św. Pawła, który z podobnych powodów przestrzegał przed działaniami judaizujących), wówczas i ocena Starego Przymierza się zmieniła. Według niego w obliczu zagrożenia apostazją wierni muszą mieć świadomość, iż Pierwsze Przymierze już przeminęło. Po co wracać do czegoś, co było jedynie zapowiedzią prawdziwej wspólnoty i cieniem tego, co ma być skuteczne. Natomiast prezentacja walorów Nowego Przymierza byłaby utwierdzeniem wiernych, że słusznie wybrali trwając w Przymierzu Chrystusowym.

Niniejsza praca jest więc próbą zdefiniowania genezy oceny Starego Przymierza w Liście do Hebrajczyków, ale w obliczu trudności w ustaleniu środowiska życiowego Listu, dokonane ustalenia nie mają charakteru ostatecznego. Dlatego przedłożona dysertacja nie pretenduje do miana całościowego omówienia tematu, ale może być przyczynkiem chociażby do poszukiwania genezy innych ocen Starego Przymierza u autorów Nowego Testamentu (przyczynek do tego tematu zawarłem w drugim rozdziale pracy). Zważywszy na fakt, iż ustalenia wstępne do innych ksiąg mają charakter pewności, łatwiej będzie dogłębniej zbadać, jakimi powodami kierowali się inni autorzy Nowego Testamentu oceniając Stare Przymierze. Niniejsza rozprawa może być także zasygnalizowaniem tematów, które mogłyby zostać podjęte i szerzej omówione, np. wzajemne relacje obu Przymierzy. W Liście do Hebrajczyków można byłoby doszukać się argumentów przynajmniej za trzema modelami tej relacji. Swoje uzasadnienie może znaleźć model substytucji, według którego Bóg wierny swoim obietnicom, wobec zerwania Przymierza przez Izrael, zawiera kolejne, jednak lepsze i niezrywalne Przymierze, bo we krwi Jezusa. Natomiast beneficjentem Bożych darów już nie jest Izrael, lecz Kościół – nowy lud Boży. Stare Przymierze zostało zastąpione Nowym. Model jednego, uniwersalnego Przymierza w Chrystusie także znajduje swoje uzasadnienie w tekście Listu. Według tego ujęcia, Nowe Przymierze zawarte we krwi Chrystusa ma w pełni realizować obietnice Przymierza Starego, które w tej sytuacji nie ma racji bytu. Nowe Przymierze zaś jest zupełnie nową rzeczywistością, wcześniej nie spotykaną. Natomiast model chrystologicznej transformacji Starego Przymierza w Nowe, choć w pewnej mierze oparty na tekstach Listu do Hebrajczyków (zamiana nieskutecznego starego kultu na skuteczną ofiarę Chrystusa, która prawdziwie oczyszcza

z grzechów), najmniej opisuje zestawienie Starego i Nowego Przymierza. Pozostałe modele relacji obu Przymierzy nie mają odniesień do tekstu Listu do Hebrajczyków. Ale jak zostało to zaznaczone we wstępie do niniejszej dysertacji, rozstrzygnięcie, które z tych ujęć jest lepsze lub bardziej osadzone w tekstach biblijnych, nie było przedmiotem naszych analiz, choć zagadnienie jest niezwykle interesujące. Innym tematem, który wart jest omówienia, może być problem konsekwencji przyjęcia hipotezy, iż Autorem jest św. Łukasz. Można byłoby przebadać, czy Łukasz widząc groźbę apostazji i realnego, częściowego powrotu do judaizmu, zmienia swoją ocenę Starego Przymierza, widząc w nim instytucję, która już przeminęła (osobiście opowiadałem się za takim rozwiązaniem). Czy raczej, Łukasz coraz bardziej zafascynowany rzeczywistością Nowego Przymierza, widząc w Jezusowym dziele zbawienia coś zupełnie wyjątkowego, coraz bardziej widzi niewystarczalność Starego Przymierza, które nie tylko jako zapowiedź pełnej wspólnoty z Bogiem, z natury swej nie mogło być skuteczne, ale wręcz uniemożliwia pełne korzystanie z darów zbawczych (Autor Listu przestrzega przed apostazją, która jest pozbawieniem się owoców ofiary Chrystusa).

Podsumowując analizy dokonane w niniejszej pracy należy jeszcze raz powtórzyć, iż Przymierze jest jednym z najważniejszych, jeśli nie najważniejszym pojęciem w teologii biblijnej. Przymierze określa bowiem zbawczą więź Boga z człowiekiem, opisuje wszelkie wysiłki Boga wobec człowieka, które Pismo Święte relacjonuje na swoich kartach. Przymierze leży także u podstaw myśli religijnej i świadomości narodowej Izraela, który właśnie Przymierzowi zawdzięczał swoje istnienie. Przymierze jest także istotne dla samoświadomości Kościoła, który trwa w Nowym Przymierzu.

BIBLIOGRAFIA

TEKSTY ŹRÓDŁOWE:

Bible Works (wersja 6.0), program komputerowy służący jako źródło tekstu greckiego, hebrajskiego i nowożytnych tłumaczeń, a także jako narzędzie do wyszukiwani typu konkordancyjnego, leksykalnego i gramatycznego.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, wyd. Elliger K., Rudolph W., Stuttgart 1984².

Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi (tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski), Warszawa 1993.

Novum Testamentum Graece, wyd. Aland K., Black M., Martin C. M., Metzger M., Wikgren A., Stuttgart 2012²⁸.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań 2013⁵ (Biblia Tysiąclecia).

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, oprac. Zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2008.

Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, vol. 1-2, wyd. A. Rahlfs, Stuttgart 2006.

DOKUMENTY:

Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.

SŁOWNIKI:

Achtemeier P.J. (red.), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999.

Abramowiczówna Z. (red.), *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1958-1965, 4 tomy.

Bauer W, Arndt W.F., Gingrich F.W. (red.), *A Greek-English Lexikon of the New Testament and Other Christian Literature*, Chicago-London 1979.

Briks P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999.

Coogan M.D., Metzger B.M. (red.), *Słownik Wiedzy Biblijnej*, Warszawa 1996.

Diccionario biblico. N-Z, (red.) J.D. Douglas, Merrill C. Tenney, Mundo Hispano 2003.

Dizionario della Bibbia (Zanichelli), (red.) P.J. Achtemeier, Bologna 2003.

Koehler L., Baumgartner W., *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1958.

Nowy słownik teologii biblijnej, red. H. Witczyk, Lublin-Kielce 2017.

Popowski R., *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1999.

Słownik Teologii Biblijnej, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990³.

Strack L. – Billerbeck P., *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrash*, München 1922-1928, t. I i t. II.

Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu, L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, Warszawa 2008.

INTRODUKCJE, KOMENTARZE I KONKORDANCJE:

Ewangelia według św. Łukasza. Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego, Warszawa 2007.

Dzieje Apostolskie. Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego, Warszawa 2007.

Jankowski A., Romaniuk K., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1-2, Poznań 1975.

Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, (wyd.) L. Strack, P. Billerbeck, t. I-IV, München 1922-1955.

Lisowsky G., *Konkordanz zum Hebraischen Alten Testament*. Stuttgart 1958,

Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1-2, Poznań–Kraków 1999.

Słownik wiedzy biblijnej, (red.) Coogan M. D.; Metzger B. M., Warszawa 1996.

Słownik teologii św. Pawła, (red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, red. nauk. wyd. pol. K. Bardski, tł. L. Canghaiaris et al), Warszawa 2010.

Wstęp do Starego Testamentu, (red.) L. Stachowiak, Poznań 1990.

KOMENTARZE:

A. Do Listu do Hebrajczyków:

Attridge H.W., *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Philadelphia 1989 (wersja włoska: *La Lettera agli Ebrei. Commento storico*, Città del Vaticano 1999).

- Barclay W., *List do Hebrajczyków*, Warszawa 1983.
- Bénétreau S., *L'épître aux Hébreux*, Vaux-sur-Seine 1989-1990.
- Bourke M.M., *The Epistle to the Hebrews*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. E. R. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy, Englewood Cliffs, NJ 1990, s. 920-941 (= *List do Hebrajczyków*, KKB 2001, s. 1459-1491).
- Braun H., *An die Hebräer* (HNT 14), Tübingen 1984.
- Brown R., *The Message of Hebrews. Christ above All*, Leicester 1982.
- Bruce F. F., *The Epistle to the Hebrews. The English Text with Introduction, Exposition and Notes. Revised Edition* (NICNT), Grand Rapids 1990.
- Casalini N., *Agli Ebrei. Discorso di esortazione*, Jerusalem 1992.
- Casey J., *Hebrews. A Biblical-Theological Commentary*, Wilmington 1980.
- Cody A., *Hebrews* (NCC), New York 1969.
- Ellingworth P., *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids – Carlisle 1993.
- Ellingworth P., *The Epistle to the Hebrews*, London, Epworth 1991.
- Guthrie D., *Hebrews* (TNTC 16), Grand Rapids, Michigan 1983.
- Guthrie D., *The Letter to the Hebrews. An Introduction and Commentary*, Leicester 1983.
- Hagner D.A., *Hebrews* (NIBC), Peabody 1990.
- Hegermann H., *Der Brief an die Hebräer*, (THKNT 16), Berlin 1988.
- Héring J., *L'Épître aux Hébreux* (CNT 12), Neuchâtel-Paris 1954.
- Hewitt T., *The Epistle to the Hebrews* (TNTC), London 1960.
- Hughes P.E., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Michigan 1977.
- Johnson L. T., *Hebrew. A commentary*, London 2006.
- Jelonek T., *List do Hebrajczyków*, Kraków 2005.
- Kuss O., *Der Brief an die Hebräer* (RNT 8,1), Regensburg 1966 (wersja włoska: *La lettera agli Ebrei*, (NTC VIII/1), Brescia 1966).
- Lane W.L., *Hebrews, t. 1-2* (WBC 47A.B), Dallas, Texas 1991.
- Laubach F., *Der Brief an die Hebräer*, Wuppertal 1967.
- Laubach F., *Hebraerbrief* (SKK NT14), Stuttgart 1988.
- Laubach F., *List do Hebrajczyków*, Warszawa 1979.

- Łach S., *List do Hebrajczyków: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚNT 10), Poznań 1959.
- Malina A., *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB NT 15), Częstochowa 2018.
- Manzi F., *Lettera agli Ebrei* (NTCES), Roma 2001.
- März C. P., *Hebräerbrief* (NEB NT 16), 1990².
- McRae G., *Lettera agli Ebrei*, Brescia 1993.
- Michel O., *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Göttingen 1984⁸.
- Montefiore H.W., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews (Black's New Testament Commentaries)*, London 1969.
- Moore N.J., *Repetition in Hebrews. Plurality and singularity in the Letter to the Hebrews, its ancien context, and the early Church*, Tübingen 2015.
- Paciorek A., *List do Hebrajczyków. Thumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1998.
- Schierse F.J., *Der Brief an die Hebräer* (GS 18), Düsseldorf 1986.
- Spicq C., *L'Épître aux Hébreux. Traduction, notes critiques, commentaire*, Paris 1977.
- Strathmann H., *Der Brief an die Hebräer* (NTD 9), Gottingen 1963⁸.
- Strobel A., *Der Brief an die Hebräer* (NTD 9/2), Gottingen 1991 (wersja włoska: *La lettera agli Ebrei*, Brescia 1997).
- Swetnam J., *Hebrews. An Interpretation*, Roma 2016.
- Thompson T.C.G., *The Beginnings of Christian Philosophy. The Epistle to the Hebrew*, (CBQMS 13), Washington 1982.
- Thompson J.W., *Hebrews*, Grand Rapids, Michigan 2008.
- Tronina A., *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa 1998.
- Urso F., *Lettera agli Ebrei. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo 2014.
- Vanhoye A., *L'Epistola agli Ebrei. „Un sacerdote diverso”*, Bologna 2010.
- Vanhoye A., *List do Hebrajczyków*, w: MKPŚ, Warszawa 2000, s. 1608-1625.
- Zesati Estrada C., *Hebreos 5,7-8. Estudio historico-exegetico* (AnBib 113), Rome 1990.

B. Inne:

- Bauernfeind O., *Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte* (WUNT 22), Tübingen 1980.
- Bonsirven G., *San Paolo. Epistola agli Ebrei* (VS), Roma 1961.

- Bovon F., *L'oeuvre de Luc, Etudes d'exégèses et de théologie*, Paris 1987.
- Brzegowy T., *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1-11* (Academia 27), Tarnów 1997².
- Dąbrowski E., *Dzieje Apostolskie*, Poznań 1961.
- Dupont J., *Nouvelle études sur les Actes des Apôtres* (LD 118), Paris 1984.
- Ernst J., *Das Evangelium nach Lukas* (RNT 3), Regensburg 1977.
- Fischer G., *Jeremia 26-52* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 2005.
- Flender H., *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, München 1968.
- George A., *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978.
- Gnilka J., *Lettera ai Filippesi* (Commenti Spirituali del Nuovo Testamento), Roma 1970.
- Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1974.
- Gunkel H., *Genesis. Translated and Interpreted*, tłum. M.E. Biddle, Macon: Mercer University Press 1997.
- Haag E., *Das Buch Jeremia*, Leipzig 1972.
- Kurzinger J., *Die Apostelgeschichte* (GSL V, 1-2), 2 Teil, Leipzig 1970.
- Laurentin R., *Structure et theologie de Luc I-II* (Etudes bibliques) Paris 1964
- Łach J., *Podstawy zachowań moralnych w Liście do Hebrajczyków*, w: *Diligis Me? Pasce*, t. 1, red. S. Czerwik, M. Mierzwa, Sandomierz 1999, s. 223-235
- Matera F.J., *Galatians*, Sacra Pagina Series 9, Collegeville, Minnesota 1992.
- Peter M., *Księga Malachiasza*, w: *Księgi proroków mniejszych* (PST XII 2), Poznań 1968.
- Romaniuk K., *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań-Warszawa 1978.
- Sabourin L., *L'Evangile de Luc. Introduction et commentaire*. Roma 1985.
- Schlier H., *La lettera ai Romani. Testo greco e traduzione. Commento*, Brescia 1982.
- Schneider G., *Die Apostelgeschichte* (HThK 5, 1-2), 2 Teil, Freiburg-Basel-Wien 1980.
- Skinner J., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, New York 1910.
- Stachowiak L., *Księga Izajasza I. Iz 1-39. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz* (PŚST 9, T. 1), Poznań 1996.
- Stachowiak L., *Księga Izajasza I. Iz 40-66. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz* (PŚST 9, T. 2), Poznań 1996.

Stachowiak L., *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1997 (Biblia Lubelska).

Szymanek E., *List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT VI, 2, Poznań-Warszawa 1978.

Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*. Poznań 1990.

Tronina A., *Księga Kapłańska*, Tarnów 2009.

Wolff H. W., *Hosea: A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, Philadelphia 1974.

TEOLOGIE:

Cullmann O., *Christologie de Nouveau Testament*, Neuchatel-Paris 1958.

Gnilka J., *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002.

Gryglewicz F., *Teologia hymnów Łukaszej Ewangelii dzieciństwa*, Lublin 1975.

Rasco E., *La teologia de Lukas: origen, desarrollo, orientaciones*, Roma 1976.

Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu. Cz. 1. Ewangelie – Dzieje Apostolskie – Listy Katolickie – Apokalipsa. Jezus Chrystus wczoraj – dziś – na wieki*. Wrocław 1985.

Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu. Cz. 2. (Paweł, List do Hebrajczyków)*, Wrocław 1984.

Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu. T.1-2*, Wrocław 1985.

Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu (zarys)*, Wrocław 1991.

Schreiner J., *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999.

Stępień J., *Teologia św. Pawła*, Warszawa 1979.

Studia z teologii św. Łukasza, (red.) F. Gryglewicz, Poznań 1973.

Zejda S., *Teologia della salvezza negli Atti degli Apostoli. Studi sulla terminologia*, Bologna 1994.

OPRACOWANIA SZCZEGÓŁOWE:

A. MONOGRAFIE:

Aland K. – Aland B., *Il testo del Nuovo Testamento*, Torino 1987.

Albertz R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Teil I: Von den Anfängen bis zum Ende Königszeit*, GAT 8, Göttingen 1996².

Albright W.F., *Archeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1968.

- Allen D. M., *Deuteronomy and Exhortation in Hebrews. A Study in Narrative Re-Presentation*, Tübingen 2008.
- Backhaus K., *Der neue Bund und das Werden der Kirche*, NT Abhandlungen NF 29, Münster 1996.
- Bednarz M., *Ewangelie synoptyczne*, Tarnów 2003⁵.
- Biblia o Eucharystii*, (red.) S. Szymik, Lublin 1997.
- Biedler W., *Pneumatologische Aspekte im Hebraerbrieft*, w: *Neues Testament und Geschichte* (Fs. O. Cullmann), Zurich 1972.
- Bielecki S., *Καποϋ χριςτιανινα w ujęciu listów św. Pawła*, Lublin 1996.
- Bogacz R., *Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2007.
- Bogacz R., *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów*, Kraków 2006.
- Bogacz R., *Rola hapax legomenów w przedstawieniu misji Chrystusa według Hbr 1,1 – 5,10*, Kraków 1997.
- Bogacz R., *Struktura literacka Listu do Hebrajczyków. Studium krytyczno-analityczne*, Kraków 1993.
- Borghino A., *La „nuova alleanza” in Is 54. Analisi esegetico-teologica* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 118) Roma 2005.
- Brzegowy T., *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 2008.
- Brzegowy T., *Prorocy Izraela. Cz. I*, Tarnów 2014.
- Brzegowy T., *Prorocy Izraela. Cz. II*, Tarnów 2003.
- Buis P., *La notion d'Alliance dans l'Ancien Testament* (LD 88), Paris 1976.
- Cazelles H., *Moise, l'homme de l'alliance*, (pr. zbior.), Paris 1955.
- Clines D.J.A., *The Theme of the Pentateuch* (JSOTSup 10), Sheffield 1978.
- Conzelmann H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas. 5.Aufl.* Tübingen 1964.
- Danielou J., *Les Evangiles de l'Enfance*, Paris 1967.
- D'Angelo M.R., *Moses in the Letter to the Hebrews*, Missoula, Montana 1979.
- Dąbrowski E., *Prolegomena do Nowego Testamentu*, Poznań 1960.
- de Vaux R., *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, Poznań 2004.
- Drozd J., *Ostatnia Wieczerza*, Katowice 1977.

- Dumbrell W.J., *Covenant and Creation. A Theology of the Old Testament*, Grand Rapids 1984.
- Dunn J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, London-New York 2003.
- Dzieci Jednego Boga*, (red.) W. Chrostowski, Warszawa 1991.
- Eilberg-Schwartz H., *The Savage in Judaism*, Bloomington 1990.
- Ellman B., *Memory and Covenant. The Role of Israel's and God's Memory in Sustaining the Deuteronomic and Priestly Covenants*, Mineapolis 2013.
- Frankowski J., *Nurty i kierunki rozwoju nowotestamentalnej myśli chrystologicznej w świetle Hebr 1,3*, w: *Studia z biblistyki*, t. 4, Warszawa 1984, s. 189-342.
- Filipiak M., *Arka Przymierza i Namiot Spotkania*, Poznańskie Studia Teologiczne, Poznań 1972.
- Galot J., *La Redemption – Mystere d'alliance*, Rome 1965.
- Gal-Ed E., *Księga święt żydowskich*, Warszawa 2005.
- Gądecki S., *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993.
- Gelin A., *Le idee dominanti del Vecchio Testamento*, Modena 1970.
- Gray G.B., *Sacrifices in the Old Testament. Its Theory an Practice*, Oxford 1925.
- Grässer E., *Il patto antico nel nuovo. Saggio esegetico*, Brescia 2001.
- Hałas S., *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur*, Kraków 2011.
- Hałas S., *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem*, Kraków 1999.
- Harrington J. W., *Klucz do Biblii*, Warszawa 1982.
- Harrisville R.A., *The Concept of Newness in the New Testament*, Minneapolis 1960.
- Hofius O., *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebraerbrief*, Tübingen 1970.
- Hugede N., *Le sacerdoce du Fils. Commentaire de l'Epitre aux Hebreux*, Paris 1983.
- Jakubiec Cz., *Stare i Nowe Przymierze, Biblia i Ewangelia*, Warszawa 1961.
- Jankowski A., *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985.
- Jankowski A., *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982.
- Jaruzelska I., *Ozeasz o królach i urzędnikach. Prorok a polityka, Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach II*, (red.) K. Pilarczyk – S. Gąsiorowski, Kraków 2000, s. 407-414.
- Jasnos R., *Teologia Prawa w Deuteronomium*, Kraków 2001.
- Jelonek T., *Problem autorstwa (List do Hebrajczyków I)*, Kraków 2006.

- Jelonek T., *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 2007.
- Jelonek T., *Religia Izraela wobec religii ościennych*, Kraków 2009.
- Jelonek T., *Św. Paweł i jego listy*, Kraków 1992.
- Käsemann E., *The Wandering People of God. An Investigation of the Letter to the Hebrews*, Minneapolis 1984.
- Kasiłowski P., *Bóg przemówił do nas przez Syna. Studia nad Listem do Hebrajczyków*, Warszawa 2021.
- Kistemaker S.J., *Exposition of the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Michigan 1984.
- Koehler L., Baumgartner W., *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1958.
- Krinetzki L., *L'alliance de Dieu avec les hommes*, Paris 1970.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999.
- Laskowski Ł., *Motyw potopu jako nowego stworzenia w Biblii*, Lublin 2010.
- Levine B., *Leviticus (JPSTC)*, Philadelphia 1989.
- Lindars B., *La teologia della Lettera agli Ebrei*, Brescia 1993.
- Lemański J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002.
- Löhr H., *Umkehr und Sünde im Hebräerbrief*, Berlin-New York 1994.
- Lohfink N., *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Brescia 1991.
- Loss Nicolo M., *Amos et Introduzione al Profetismo Biblico. Versione – Introduzione – note (NVDB)*, Roma 1979.
- Łach S., *Rozwój ofiar w religii starotestamentowej*, Poznań 1970.
- Majewski M., *Pięcioksiąg odczytany na nowo Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018.
- Majewski M., *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25-31; 35-40)*, Kraków 2008.
- Marchel W., *Abba, Pere! La priere du Christ et des chretiens. Etudes exegetique sur les origines et la signification de l'invocation a la divinite comme pere, avant et dans le Nouveau Testament*, Roma 1971.
- Martini C. M., *Głos prorocki w mieście. Rozważania o proroku Jeremiaszu*. Kraków 1996.
- Mason S.D., „*Eternal covenant*” in the Pentateuch. *The contours of an elusive phrase* (LHB.OTS 494), London–New York 2008.
- McCarthy D. J., *Treaty and Covenant*, Rome 1963.

- Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane Ks. Prof. Dr Hab. Janowi Łachowi*, (red.) M. Wojciechowski, Warszawa 1997.
- Morgenthaler R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Stuttgart 1972².
- Mozgol A., *Teologia Arki Przymierza w Psalmach i w tradycji prorockiej (Ps 132; Jr 3,14-18; 2Mch 2,1-8)*, Katowice 2003.
- Nagórny J. K., *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989.
- Neher A., *Amos. Contribution a l'étude du prophetisme*, Paris 2000.
- Nobile M., *Ecclesiologia biblica*, Bologna 1996.
- Oko D., *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997².
- Patterns of Discipleship in the New Testament*, re. R. Longenecker, Grands Rapids 1996.
- Paciorek A., *Paweł Apostoł – Pisma. Cz. I*, Tarnów 1995.
- Pawlikowski J., *Jesus and the Theology of Israel*, Delaware 1989.
- Pelc H., *Wezwanie do metanoi w mowach Piotra według Dziejów Apostolskich*, Kraków 2004.
- Peterson D., *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the „Epistle to the Hebrews”* (SNTSMS 47), Cambridge 1982.
- Pindel R., *Kapłaństwo w Biblii*, Kraków 1992.
- Pikor W., *Biblijne pytania o Boże miłosierdzie*. Pelplin 2016.
- Polok B., *Wprowadzenie do Ksiąg Starego Testamentu*, Opole 1999.
- Poznając Biblię. Cz. 3. Wokół Biblii. Pisma mądrościowe i księgi prorockie Starego Testamentu, Dzieje Apostolskie – Listy – Apokalipsa*, (red.) P. Łabuda, Tarnów 2010.
- Prete B., *L'Opera di Luca. Contenu e prospettive*. Torino 1986.
- Prorok potężny czynem i słowem. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70 rocznicy urodzin*, (red.) B. Szer-Kramarek, G. Kramarek, K. Mielcarek. Lublin 1997.
- Renaud B., *Nouvelle ou éternelle Alliance? Le message des prophètes* (LD 189), Paris 2002.
- Riedl J., *Die Auslegung von Rom 2,14-16 in Vergangenheit und Gegenwart (Studiorum Paulinorum Congressus 1961)*, Roma 1963.
- Rissi M., *Die Theologie des Hebraerbriefes* (WUNT 41), Tübingen 1987.
- Robertson O. Palmer, *The Christ of the Covenants*, Phillipsburg 1980.

- Romaniuk K., *Biblijny traktat o miłosierdziu*, Ząbki 1994.
- Romaniuk K., *Powołanie w Biblii*, Warszawa 1989².
- Romaniuk K., *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983.
- Rosłon J., *Zbawienie człowieka w Starym Testamencie*, Warszawa 1970.
- Rumianek R., *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, Warszawa 2004.
- Sarna N.M., *Understanding Genesis*, New York 1966.
- Scheld C., *Historia Starego Testamentu, t. II. Lud Bożego Przymierza*, Tuchów 1995.
- Schierse F.J., *Verheissung und Heilsvollendung*, München 1955.
- Simian-Yofre H., *Il deserto degli dei. Teologia e storia nel Libro di Osea*, Bologna 1994.
- Skwarczewski L., *Starotestamentowy kult ofiarniczy w Liście do Hebrajczyków a w manuskryptach i dokumentach z Qumran*, Poznań 1970.
- Smith J., *The priest for Ever. A Study of Typology and Eschatology in Hebrews*, London 1968.
- Soggin J.A., *Das Königtum in Israel. Ursprünge, Spannungen, Entwicklung*, (BZAW 104), Berlin 1967.
- Spicq C., *Lexique théologique du Nouveau Testament, Réédition en un volume des Notes de lexicographie néo-testamentaire*, wyd. 2, Fribourg 1991.
- da Spinetoli O., *Il Vangelo dei poveri. Commenti e studi biblici*, Assisi 1994³
- Stachowiak L., *Biblijny potop. Tworzywo literackie. Treść opowiadania. Teologia* (Jak rozumieć Pismo Święte 4), Lublin 1988.
- Stachowiak L., *Prorocy. Słudzy Słowa*, Katowice 1980.
- Synowiec J., *Dekalog. Dziesięć ważnych przykazań Wj 20,2-17 i Pwt 5,6-20*, Kraków 2004.
- Synowiec J., *Mędracy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1997².
- Synowiec J., *Na początku*, Warszawa 1987.
- Synowiec J., *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1994.
- Szlaga J., *Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*, Lublin 1979.
- Świderkówna A., *Prorocy* (Czytając Pismo Święte), Kraków 1993.
- Świderkówna A., *Rozmowy o Biblii. Prawo i prorocy*, Warszawa 2009.
- U źródeł Mądrości*, (red.) S. Harężga, Rzeszów 1997.

- van Unnil W.C., *La conception paulinienne de la nouvelle Alliance* (Litterature et theologie pauliniennes), Louvain 1960.
- Vanhoye A., *Bóg tak umiłował świat. Lectio divina do ofiary Chrystusa*, Kielce 2005.
- Vanhoye A., *La Nuova Alleanza nel Nuovo Testamento*, Roma 1988.
- Vanhoye A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris 1963.
- Vanhoye A., *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Torino 1985.
- Vanhoye A., *Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2* (Lectio Divina 58), Paris 1969.
- Vanhoye A., *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*, Roma 1989.
- Vanhoye A., *Struttura e Teologia nell'Epistola agli Ebrei*, Roma 1988.
- von Rad G., *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986.
- de Vuyst J., *Oud en Nieuw Verbond in de Brief an de Hebren*, Kampen 1964.
- Wellhausen J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 5. Aufl, Berlin 1899.
- Williamson P. R., *Abraham, Israel and the Nations: The Patriarchal Promise and its Covenantal Development in Genesis* (LHB.OTS 315), Sheffield 2001.
- Williamson P. R., *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leiden 1970.
- Witaszek G., *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, Lublin 1996.
- Witczyk H., *Miłosierdzie Pana od wieków i na wieki*, Kielce 2015.
- Witczyk H., *Misterium miłości. Prorocka pieśń o miłości (Iz 61,10-62,9) w interpretacji Ojców Kościoła*, Kielce 1996.
- Witaszek G., *Moc słowa prorockiego. Przewodnik po literaturze prorockiej Starego Testamentu* (Jak rozumieć Pismo Święte 7), Lublin 1996².
- Witczyk H., *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata. Eschatologiczna ofiara ekspiacji i nowego Przymierza*, Lublin 2003.
- Witaszek G., *Prorocy Amos i Micheasz wobec niesprawiedliwości społecznej*, Tuchów 1992.
- Włodarczyk S., *Nowy lud Boży w myśli teologicznej św. Łukasza*, Częstochowa 2008.
- Włodarczyk S., *Realizacja zbawienia „dziś” w Chrystusie. Semeron w soteriologii Łukasza*, Lublin 1989.
- Włodarczyk S., *Święty Łukasz. Teolog historii zbawienia*, Częstochowa 1995.
- Włodyga P., *Oblubieniec i Oblubienica, metaforyka małżeńska Jeremiasza*, Kraków 2003.

Wypych S., *Pięcioksiąg. Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, Warszawa 1987.

Wypych S., *Przymierze i jego odnowa*, Kraków 2003.

Young N.H., *The Impact of the Jewish Day of Atonement upon the New Testament*, Manchester 1973,

Zenger E., *Il primo Il primo Testamento. La Bibbia ebraica e i cristiani*, Brescia 1997.

Zingg P., *Das Wachsen der Kirche*, Göttingen 1974.

Zwijacz E.N., *Obraz Ludu Bożego według Księgi Liczb*, Kraków 2010.

Życie religijne w Biblii, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999.

Życie społeczne w Biblii, (red.) G. Witaszek, Lublin 1997.

B. ARTYKUŁY:

Ackermann D.A., *The High Priesthood of Jesus and the Sanctification of Believers in Hebrews 7 – 10*, WTJ 45 (2010), s. 226-245.

Adamczewski B., *Pan młody i przymierze oblubieńczej miłości (Mk 2,18-22)*, VV 4 (2003), s. 141-156.

Adamczyk D., *Niewierność Izraela w świetle Księgi Ozeasza*, AK 159/2 (2012), s. 240-251.

Adamczyk D., *Oczyszczenie ludu Bożego z grzechów w świetle Listu do Hebrajczyków*, WPT 20 (2012), nr 2, s. 45-56.

Adams E., *The Cosmology of Hebrews*, w: *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, (red.) R. Bauckham i in., Grand Rapids 2009, s. 122-139.

Agus J.B., *The covenant concept, particularistic, pluralistic, or futuristic?* JECuSt 18 (1991), s. 217-230.

Ahern A.A., *The Perfection Concept in the Epistle to the Hebrews*, JBR 14 (1946), s. 164-167.

Aitken E.B., *The Body of Jesus Outside the Eternal City. Mapping Ritual Space in the Epistle to the Hebrews*, w: *Hebrews in Contexts*, (red.) G. Gelardini – H.W. Attridge, Leiden – Boston 2016, s. 194-209.

Alves M.I., *Darmowość odkupienia/usprawiedliwienia u św. Pawła*, w: *Tajemnica odkupienia*, (red.) L. Balter, Poznań 1997, s. 184-188.

Anderson B.W., „*The Lord Has Created Something New*”. *A Stylistic Study of Jer 31,15-22*, CBQ 40 (1978), s. 463-478.

- Anderson C.P., *The Epistle to the Hebrews and the Pauline letter Collection*, HTR 59 (1966), s. 429-438.
- Anderson C.P., *Hebrews Among the Letters of Paul*, SR 5 (1975), s. 258-266.
- Arndt M., *Przymierze Boga z Izraelem w tradycjach Pięcioksięgu*, RTK 32 (1985), z. 1, s. 5-18.
- Arndt M., *Przymierze noachickie jako przykład koncepcji przymierza w tradycji kapłańskiej (P)*, RTK 33 (1986), z. 1, s. 5-21.
- Arndt M., *Przymierze z Noem (Rdz 9,1-17)*, STHSO 12 (1987), s. 99-110.
- Barclay W., *Diatheke – Przymierze między Bogiem a człowiekiem*, WDr 2 (1984), s. 42-43.
- Bardski K., *Czy Oblubienica rzeczywiście „znalazła pokój”? Dylematy translacyjne PnP 8,10b*, VV 30 (2016), s. 43-51.
- Bartnicki R., *Eucharystia w Bożym planie zbawienia (I)*, RBL 50 (1997), nr 1, s. 2-16.
- Bartnicki R., *Eucharystia w Bożym planie zbawienia (II)*, RBL 50 (1997), nr 2, s. 119-127.
- Batto B.F., *The Covenant of Peace, A Neglected Ancient Near Easter Motif*, JBL 49 (1987), s. 187-211.
- Bauer J. B., *Könige und Priester, ein heiliges Volk*, Biblische Zeitschr 2 (1958), s. 283-286.
- Behm J., καίνός, w: TDNT, v. 3, s. 447-450.
- Behm J., *Kainos*, TWNT III, s. 450.
- Behm J., *Neos*, TWNT IV, s. 901.
- Behm J., θύω, θυσιαστήριον, w: TDNT, vol. 3, s. 180-190.
- Bielecki S., *Nowotestamentalne ujęcie terminu kairos*, RBL 2-6 (1992), s. 57-65.
- Bielecki S., *Rz 13, 1-7 w kontekście historii zbawienia*, RTK 34 (1987), z. 1, s. 47-56.
- Bielecki S., *Starotestamentalne kalendarze*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 275-280.
- Billoch M., *Le Saint-Esprit dans le discours apres la Cene et les Actes des Apotres*, Lumiere et Vie 17 (1962), s. 88-100.
- Black D.A., *A Note on the Structure of Hebrews 12,1-2*, Bib 68 (1987), s. 543-551.
- Blumenthal F., *Noah`s Ark as Metaphor*, JBQ 40 (2012), s. 89-91.
- Boismard M.-E., *La connaissance de Dieu dans l`Alliance Nouvelle d`apres la premiere lettre de saint Jean*, RB 56 (1949), s. 365-391.

- Bonnard P.-E., *La traduction de Hébreux 12,2: „C'est en vue de la joie que Jésus endura la croix”*, NRT 97 (1975), s. 415-423.
- Bramorski J., *Grzech jako zniewolenie w ujęciu proroków Starego Testamentu*, RBL 56 (2003), nr 3, s. 165-173.
- Bramorski J., *Miłosierdzie Boże jako źródło wyzwolenia z grzechu w teologii Starego Testamentu*, CT 73 (2003), nr 4, s. 9-29.
- Briks P., *Przymierze Nehemiasza a istnienie Izraela jako Ludu Bożego (Ne 9-10)*, VV 4 (2003), s. 79-97.
- Brown R. E., *The Paraclete in the Fourth Gospel*, NTSt 13 (1967), s. 113-132.
- Brzegowy T., *Czyńcie dobro i kochajcie je!* w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków. 4. Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, Warszawa 2001, s. 46-64.
- Brzegowy T., *Obraz kultu Bożego w podstawowym dziele deuteronomistycznym*. CT 67 (1997), nr 1, s. 29-50.
- Brzegowy T., *Prorocy Amos i Ozeasz w walce o czysty kult*, w: *Dzieci Jednego Boga*, (red.) W. Chrostowski, Warszawa 1991, s. 94-126.
- Brzegowy T., *Przez pokutę do zbawienia (Księga Joela)*, *Wielki świat starotestamentalnych proroków. 4. Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, Warszawa 2001, s. 109-129.
- Brzegowy T., *Święty Bóg i jego grzeszna oblubienica Izrael*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków. 4. Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, Warszawa 2001, s. 65-89.
- Buis P., *La nouvelle Alliance*, VT 18 (1968), s. 1-15.
- Bulterworth M., *rhḡ*, w: *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (NIDOT), (red.) W.A. van Gemeren, t. 3, Carlisle 1997, s. 1093-1095.
- Bultmann R., ἀφίημι, ἄφεσις, παρίημι, πάρεσις, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, tłum. G. W. Bromiley, t. 1, Grand Rapids 2000, s. 509.
- Buttrick D.G., *Genesis 15:1-18*, Interpretation 42 (1988), s. 393-397.
- Cambier J., Leon-Dufour X., *Miłosierdzie*, w: STB, s. 478-482.
- Casalini N., *I sacrifici dell'antica alleanza nel piano salvifico di Dio secondo la Lettera agli ebrei*, RivBib 35 (1987), s. 443-464.
- Chiesa B., *La „Nuova Alleanza” (Ger 31,31-34)*, BibOr 15 (1973), s. 173-184.
- Chmiel J., *Biblijne pojęcie agape jako model etyczny*, RBL 4 (1977), s. 181-189.

- Chmiel J., *Starotestamentowa semantyka miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”*, w: *Komentarz do encykliki „Dives in misericordia”*, Kraków 1981.
- Chmiel J., *Biblijne podstawy pokuty*, RBL 35 (1982), s. 402-411.
- Chmiel J., *Biblijny etos posłuszeństwa*, RBL 4 (1988), s. 353-360.
- Chmiel J., *Grzech i wyzwolenie od grzechu w Nowym Testamencie. (Spotkanie w Strasburgu 1995)*, RBL 48 (1995), nr 2, s. 137-139.
- Chmiel J., „Nie wypowiedziane Przymierze?” *Symposium biblijne w Innsbrucku (1997)*, RBL 50 (1997), nr 3, s. 210-211.
- Chmiel J., *Prawo w Nowym Testamencie. Symposium biblijne w Brixen (1985)*, RBL 39 (1986), nr 6, s. 495-496.
- Chmiel J., *Znaki pokuty w Piśmie świętym – Rozważania semiotyczne*, RBL 29 (1976), nr 2-3, s. 172-174.
- Cholewiński A., *Przymierze w Moabie*, RBL 37 (1984), nr 5, s. 380-386.
- Chrostowski W., *Miłosierdzie Boże w świetle Biblii*. ZNiep 2008 nr 1 (1953), s. 10-11.
- Clements R.E., *goj*, ThWAT, t. I, s. 965-973.
- Coenen L., *Kirche*, w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, T. II/1, Wuppertal 1967, s. 786-794.
- Coppens J., *La Nouvelle Alliance en Jer. 31,31-34*. CBQ 25 (1963), s. 12-21.
- Corbon J. Vanhoye A., *Poznać*, w: STB, s. 749-753.
- Coste R., *Loi naturelle et loi evangelique*, NRTh 92 (1970), s. 76-89.
- Crocetti C., „*Cercate me e vivrete*”. *La ricerca di Dio in Amos*, w: *Querere Deum*, Brescia 1980, s. 89-105.
- Czajkowski M., *Czy substytucja ma oparcie w Piśmie świętym?* w: *Wszystko czynię dla Ewangelii*, (red.) G. Witaszek i in., Lublin 2000, s. 73-80.
- Czajkowski M., „*Czyż Bóg odrzucił lud swój?*” (Rz 11,1). *Rola Izraela w historii zbawienia dzisiaj*, STV 2 (1985), s. 45-54.
- Czajkowski M., *Przymierze Stare?*, w: *Dzieci Jednego Boga*, (red.) W. Chrostowski, Warszawa 1991, s. 221-241.
- Czerski J., *Nowotestamentalna terminologia miłosierdzia*, RBL 40 (1987), nr 1, s. 19-26.
- Czerski J., *Pojęcie hesed w Starym Testamencie (stań badań)*. RTK 30 (1983), z.1, s. 103-116.
- Czerski J., *Pokuta w Ewangelii św. Łukasza*, STHO 3 (1973), s.173-177.
- Davies G. Henton, *Ark of the Covenant*, w: IDB, vol. I, s. 222-226.

- Dąbek T. M., *Ewangelia Pawłowa*, VV 13 (2008), s. 149-167.
- Dąbek T. M., *H Agape tou Pneumatou. Związek miłości z Duchem Świętym w Piśmie świętym Nowego Testamentu*, ACr 15 (1983), s. 105-121.
- Dąbek T.M., *Prawo stało się dla nas wychowawcą [który miał nas prowadzić] ku Chrystusowi* (Ga 3,24), w: *Pan moją mocą i pieśnią* (Ps 118,14). *Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Brzegowemu w 65. Rocznicę urodzin*, (red.) S. Hałas, P. Włodyga, Kraków 2006, s. 43-54.
- Dąbek T. M., *Tajemnica miłosierdzia Bożego w Piśmie Świętym*, w: *Nieść światu Ogień Miłosierdzia. Konferencje formacyjne z II Międzynarodowego Kongresu Apostołów Bożego Miłosierdzia*, (red.) J. Machniak, Kraków 2005, s. 17-41.
- Davies G.H., *Amos – the Prophet of Re-Union*, ExT 92 (1080/81), s. 196-200.
- Descamps A., *Sprawiedliwość*, w: STB, s. 897-906.
- de Fraine J. Vanhoye A., *Serce*, w: STB, s. 871-873.
- Dion P.E., *Did Cultic Prostitution Fall into Oblivion during the Postexilic Era? Some Evidence from Chronicles and the Septuagint*, CBQ 43 (1981), s. 41-48.
- Dorff E.N., *The Covenant: How Jews Understand Themselves and Others*, ATR 64 (1982), s. 481-501.
- Duda S., *Prawo w etosie Starego i Nowego Testamentu*, „Etyka” 29 (1996), s. 137-151.
- Dziadosz D., *Geneza i teologiczne orędzie biblijnej relacji o potopie* (Rdz 6-9), *Roczniki Biblijne* 57/2 (2010), s. 47-76.
- Dziadosz S., *Przymierze dawidowe w deuteronomistycznej historii Izraela*. VV 4 (2003), s. 29-51.
- Dziuba A., *Biblijna idea oddania się Bogu w wierze*, RBL 34 (1981), nr 6, s. 354-361.
- Edwards D. R., *Świadectwo*, w: EB, tłum. A. Gocłowska, s. 1205.
- Eising E., *Zakar*, w: TWAT 2, s. 571-593.
- Fensham F., *Covenant, Promise and Expectation in the Bible*, ThZ 23 (1967), s. 305-322.
- Filipiak M., *Arka przymierza i namiot spotkania. Najstarsza świątynia ST*, PzST 1 (1972), s. 211-220.
- Filipiak M., „Jahwe” Starego Testamentu – Bóg zemsty czy Bóg przebaczenia, w: *Biblia księgą życia Ludu Bożego*, (red.) S. Iach, M. Filipiak, Lublin 1980, s. 71- 77.
- Filipiak M., „Pamiętaj, abyś święcił dzień szabatu” (Wj 20,8; Pwt 5,12), RTK 27 (1980), z. 1, s. 5-14.
- Filipiak M., *Powołanie Ludu Bożego*, RBL 29 (1976), nr 5-6, s. 304-310.

- Filipiak M., *Przymierze w Piśmie Świętym*, RBL 25 (1972), s. 145-155.
- Filipiak M., *Znaczenie przekleństw w kodyfikacjach prawnych Pięcioksięgu*, RTK KUL 15 (1968), s. 47-59.
- Fox M.V., *The Sign of the Covenant. Circumcision in the Light of the Priestly 'ot Etiologies*, RB 81 (1974), s. 591-594.
- Frankowski P. J., *Problem autorstwa Listu do Hebrajczyków i etapy egzegezy katolickiej w dobie współczesnej*, STV 6 (1968), z. 2, s. 201-232.
- Frankowski P. J., *Problem autorstwa Listu do Hebrajczyków i etapy egzegezy katolickiej w dobie współczesnej*, STV 7 (1969), z. 1, s. 3-30.
- Fransen I., *L'alliance du Sinai (Ex. 19ss)*, Bible et vie chretienne 26 (1978), s. 19-28.
- de Fraine J., Vanhoye A., *Serce*, w: STB, s. 871-874.
- Frey J., *Die alte und die neue [diatheke] nach dem Hebraerbrieff*, w: *Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie: Kleine Schriften II*, red. B. Schliesser, Tübingen 2016.
- Gnilka J., *La mission d'apres Paul*, WST 10 (1997), s. 99-108.
- Goldingay J., *The Significance of Circumcision*, JSOT 88 (2000), s. 3-18.
- Gołębiewski M., „Nowy człowiek” według Jeremiasza i Ezechiela, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof dr. hab. Janowi Łachowi*, (red.) M. Wojciechowski, Warszawa 1997, s. 129-137.
- Gołębiewski M., *Pokuta w Starym Testamencie*, AK 89 (1977), z. 1, s. 3-15.
- Gołębiewski M., *Religijna interpretacja historii u Deutero-Izajasza*, w: *Światła prawdy Bożej*, s. 57-64.
- Górska H., *Wolność synów Bożych na podstawie Rz 8,12-17 i Ga 4,1-7*, RBL 72 (2019), nr 3, s. 197-209.
- Grelot P., *Prawo*, w: STB, s. 768-778.
- Gryglewicz F., *Bóg i Jego plan zbawienia w ujęciu św. Łukasza*, w: *Studia z teologii św. Łukasza* (red. F. Gryglewicz), Poznań-Warszawa-Lublin 1973, s. 28-38.
- Gryglewicz F., *Nowe Przymierze*, RTK 12 (1965), z.1, s. 49-57.
- Gryglewicz F., *Problem miłości w Nowym Testamencie*, RBL 4-5 (1974), s. 257-265.
- Gryglewicz F., *Teologiczne aspekty Piotrowych przemówień (Dz 2,14-36; 3,12-26)*, ZNKUL 12 (1969), nr 2, s. 23-34.
- Gryziec P.R., „Z uczynków Prawa nikt nie może dostąpić usprawiedliwienia” (Rz 3,20). (Kwestia spójności Pawłowej krytyki Prawa), RBL 50 (1997), nr 1, s. 16-22.

- Grzybek S., *Finis legis Christus (Rz 10,4)*, RBL 5 (1961), s. 181-189.
- Grzybek S., *Mojżesz na nowo odczytany*, w: *Scrutamini Scripturas*, Kraków 1980, s. 20-32.
- Grzybek S., *Obraz Boga w Starym Testamencie*, RBL 1 (1977), s. 2-18.
- Grzybek S., *Pascha Starego Testamentu zapowiedzią nowej paschy*, w: *Instytut Teologiczny w służbie Diecezji Częstochowskiej*, (red.) S. Grzybek, Częstochowa 1991.
- Grzybek S., *Sprawiedliwość Boga w nauczaniu proroków Starego Testamentu*, RBL 5 (1959), s. 433-451.
- Guillet J., *Wezwanie do nawrócenia: świadectwo Dziejów Apostolskich*, Com 2 (1985), s. 67-78.
- Haag H., חמץ, w: TWAT 2, s. 1056-1059.
- Hahn S., *Convenant in the Old and New Testament*, „Currents in Biblical Research” 3 (2005), s. 263-292.
- Hałas S., *Analiza struktury literackiej drogą do lepszego zrozumienia tekstu biblijnego*, CT 66 (1996), nr 1, s. 25-38.
- Hałas S., *Bóg jako miłosierny ojciec. Biblijne Podstawy teologii miłosierdzia*, Sympozjum 7/2 (2003), 11, s. 47-60.
- Hałas S., *Bóg łaskawy i miłosierny, nieskory do gniewu i wielkiej dobroci. Charakterystyczna formuła Bożego miłosierdzia*, w: *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także i na wieki (Hbr 13, 8)*, (red.) A. Napiórkowski, Z. J. Kijas, Kraków 2004, s. 149-160.
- Hałas S., *Miłosierna miłość. Problemy z tłumaczeniem biblijnych określeń miłosierdzia*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci*, (red.) S. Koperek, Kraków 2004, s. 307-315.
- Hamm D., *Faith in the Epistle to the Hebrews. The Jesus Factor*, CBQ 52 (1990), s. 270-291.
- Haratym E., *Nauka św. Pawła o odkupieniu w świetle najnowszych badań*. RBL 1-3 (1956), s. 60-82.
- Hauret C., *Ofiara*, w: STB, s. 610-615.
- Hendel R.S., *Sacrifice as a Cultural System: The Ritual Symbolism of Exodus 24,3-8*, ZAW 101:3 (1986), s. 366-390.
- Hentschel G., *Ponieważ Pan was umiłował (Pwt 7,8). Miłość w starym Testamencie*, Com P 15,5 (1995), s. 18-27.

- Herrgott G., *Stół*, w: PSB, kol. 1236.
- Holm-Nielsen S., *Die Sozialkritik der Propheten*, w: *Denkender Glaube*, (Fs. C.H. Ratschow), Berlin-New York 1976, s. 7-23.
- Homerski J., *Cierpiący Mesjasz w starotestamentalnych przepowiedniach prorockich*, RTK 27 (1980) z. 1, s. 27-42.
- Homerski J., *Dobry Pasterz. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Ez 34,1-31*, WST 10 (1997), s. 123-129.
- Homerski J., *Duch Święty w listach Pawłowych*, RSC 3 (1996), s. 7-23.
- Homerski J., *Ideał kapłana w pismach natchnionych Starego Testamentu*, AK 78/106 (1986), nr 461, s. 3-12.
- Homerski J., *Kapłaństwo w Starym Testamencie*, RTK 41 (1994), z. 1, s. 15-29.
- Homerski J., *Nawrócenie i pojednanie w nauczaniu proroków Starego Testamentu*, w: *U źródeł Mądrości*, (red.) S. Haręzga, Rzeszów 1997, s. 173-190.
- Homerski J., *Nehemiasz – świecki reformator religijny*, RTK 36 (1989), z. 1, s. 17-28.
- Homerski J., *Odwieczna miłość (refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Iz 54,4-10)*, w: *W posłudze Słowa Pańskiego*, s. 116-128.
- Homerski J., „*Panujący*” z Betlejem. (interpretacja perykopy Mich 5,1-5), RTK 23 (1976), z. 1, s. 5-16.
- Homerski J., *Pieśni Izajasza o Emanuelu*, STV 14 (1976), nr 2, s. 13-46.
- Homerski J., *Pojednanie z Bogiem w księgach Starego Przymierza*, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, Warszawa 1976, s. 35-46.
- Homerski J., *Pojednanie z Bogiem. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad wyrocznią Iz 57,14-19*. RT 44 (1997), z. 1, s. 57-68.
- Homerski J., *Pokój Boży w pismach natchnionych Starego Testamentu*, RTK 38/39 (1991-1992), z. 1, s. 5-16.
- Homerski J., *Poszukiwanie Boga w rozumieniu proroków Starego Testamentu*, RTK 32 (1985), 1, s. 117-131.
- Homerski J., *Powrót do Ojca. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad niektórymi wyroczniami Księgi Jeremiasza*, w: *Miłość jest z Boga*, s. 175-185.
- Horak T., *Chrystologia Listu do Hebrajczyków*, CT 62 (1992), s. 45-57.
- Horak T., *Eschatologia Listu do Hebrajczyków. Szkic teologiczny*, CT 39 (1989),
- Horak T., *O nowy przekład Listu do Hebrajczyków*, RBL 2-6 (1992), s. 83-86.

- Huguet M.T., *Mise à l'écart d'Israël? Une aproche au sujet de la spécifité théologique de le „Maison d'Israël” et de sa relations à L'Eglise*, NV 2 (1985), s. 103-120.
- Imschoot van P., *L'alliance dans l'Ancien Testament*, NRTTh 74 (1952), s. 785-805.
- Jankowski A., *Arka Przymierza*, w: PEB, t. 1, s. 101-103.
- Jankowski A., „*Duch Ojca*” – „*Duch Syna*”, Znak 26 (1974), s. 1227-1238.
- Jankowski A., *Doniosłość Łukaszowej eschatologii indywidualnej*, RBL 28 (1975), nr 4-5, s. 168-182.
- Jankowski A., *Duch Odnowiciel*, ACr 4 (1972), s. 125-145.
- Jankowski A., *Duch Święty a Eucharystia*, ACr 8 (1976), s. 87-100.
- Jankowski A., *Duch Święty w dziejach zbawienia: Spiritus Sanctificator*, Materiały z kursów katechetyczno-liturgicznych 1972-1974, Warszawa 1979, s. 227-245.
- Jankowski A., *Eschatologiczne posłannictwo Ducha Parakleta*, ACr 7 (1975), s. 537-562.
- Jankowski A., *Idea wyzwolenia w listach św. Pawła*, RBL 40 (1987), 2, s. 110-119.
- Jankowski A., *Ku zbawieniu przez „ekonomię” Starego Prawa*, w: *Drogi zbawienia*, (red.) B. Przybylski, Poznań 1970, s. 106-143.
- Jankowski A., *Novi et aeterni Testamenti*, RBL 10 (1957), s. 169-179.
- Jankowski A., *Od Ducha Jahwe do Ducha Parakleta*, RBL 30 (1977), s. 54-65.
- Jankowski A., *Przez Ducha wiecznego (Hbr 9,14)*, ACr 3 (1971), s. 201-220.
- Jankowski A., *Spiritus Consummator. Duch Święty w dziele zbawienia według Pisma św.*, AK 65 (1973), s. 25-36.
- Jasiński A. S., *Apostolska służba Ewangelii (Drugi List św. Pawła do Koryntian)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. t.9. Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 228-263.
- Jasiński A. S., *Jahwe: Bóg gniewu czy miłosierdzia*, w: *Ad libertatem in veritate. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Alojzemu Marcolowi*, (red.) P. Morciniec, Opole 1996, s. 155-170.
- Jasiński A.S., *Pasterz w Księdze Zachariasza 11,4-17*, SSc 1 (1997), nr 1, s. 49-58.
- Jasiński A. S., *Sprawiedliwość Boża według ksiąg prorockich w ujęciu dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Natchnienie i prawda Pisma Świętego”*, Scriptura Sacra 21 (2017), s. 205-228.
- Jasnos R., *Wierność Torze wiernością Bogu w świetle Deuteronomium*, VV 11 (2007), s. 27-42.
- Jelonek T., *Chrystologia Listu do Hebrajczyków*, ACr 17 (1985), s. 253-257.

- Jelonek T., *Problem autorstwa Listu do Hebrajczyków*, Acr 18 (1986), s. 205-240.
- Jelonek T., *Rola Ducha Świętego według Listu do Hebrajczyków*, RBL 2 (1981), s. 119-129.
- Jelonek T., *Zbawcze znaczenie Łukasowego „dzisiaj”*, RBL 3 (1975), s. 107-113.
- Jelito J., *Działalność proroków Starego Testamentu*, RBL 1-2 (1950), s. 122-136.
- Jezierska E. J., *Chrystologia*, w: *Teologia Nowego Testamentu. Tom III. Listy Pawłowe, Katolickie i List do Hebrajczyków*, (red.) M. Rosik, Wrocław 2008, s. 71-130.
- Jezierska E., *Przekaz ustanowienia Eucharystii w Ewangelii Łukaszej (Łk 22,19-20)*, WPT 5 (1997), nr 1, s. 85-94.
- Jędrzejewski S., *Dialogiczność przymierza a początek grzechu*, RBL 50 (1997), nr 4, s. 276-282.
- Jędrzejewski S., *Jom Kippur – próba znalezienia genezy*, Seminare 25 (2008), s. 95-96.
- Jędrzejewski S., *Prawo dawcą życia w świetle Ps 119*, RT 45 (1998) z. 1 s. 37-53.
- Jędrzejewski S., *Przymierze a początek zła. Rdz 1-11*, ZNKUL 40 (1997), nr 1-2, s. 25-40.
- Johson B., פְּדוּת , w: TWAT 6, s. 898-924.
- Kaiser W.C., *The Davidic Promise and the Inclusion of the Gentiles (Amos 9:9-15 and Acts 15:13-18): A Test Passage for Theological System*, JEvTS 20 (1977), s. 97-111.
- Kasiłowski P., *Mojżesz i Chrystus w Liście do Hebrajczyków*, w: *Słowo Twoje jest Prawdą*, (red.) W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 142-170.
- Kasiłowski P., *Przykazanie miłości Boga i bliźniego w tradycji synoptycznej*, WST 10 (1997), s. 141-150.
- Kasiłowski P., *Życie chrześcijanina (Ga 2,16.19-20)*, StBob 1 (2001), 1, s. 108-112.
- Kempiak R., *Chrystologiczne podstawy Pawłowej krytyki Prawa*, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. Rocznice święceń kapłańskich*, red. M.S. Mróz, Lublin 2005, s.172-186.
- Kiernikowski Z., *Rola przebaczenia grzechów w Nowym Przymierzu według Jr 31,31-34*, w: *Duch i oblubienica mówią „Przyjdź”*, Fs. A. Jankowski, Warszawa 2001, s. 196-197.
- Kilpatrick G. D., *Διαθήκη in Hebrews*, ZNW 68 (1977), s. 263-265.
- Klinkowski J., *Prawo i kult*, w: *Teologia Starego Testamentu, t. 1, Teologia Pięcioksięgu*, (red.) M. Rosik, Wrocław 2011, s. 153-188.

- Kołodziej M., *Biblijne korzenie zgromadzenia liturgicznego*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 8/2 (2009), s. 76-91.
- Kosowski S., *Miłość bliźniego w ujęciu św. Pawła Apostoła (Refleksja na tle Listu do Galatów)*, RBL 4 (1957), s. 261-266.
- Kot P., *Ja jestem Bogiem a nie człowiekiem (Oz 11,9). Prorocka wizja doskonałej miłości Boga „ojca mającego serce matki”*, VV 23 (2013), s. 39-56.
- Kozioł J., *Obraz życia małżeńskiego i rodzinnego w świetle tekstów prorockich*, w: *U źródeł mądrości*, (red.) S. Haręzga, Rzeszów 1997, s. 191-210.
- Kozyra J., *Nowe Przymierze – kaine diatheke*, SSHT 29 (1996), s. 17-39.
- Köster H., *Splanchnon*, w: *Theological dictionary of the New Testament*, vol.7, s. 584n.
- Krašovec J., *Punishment and Mercy in the Primeval History (Gen 1–11)*, EThL 70 (1994), s. 5-27.
- Kraus W., *Jesus als „Mitler” im Hebraerbrief*, w: *Vermittelte Gegenwart. Konzeptionem der Gottespräsens von der Zeit des Zweiten Tempels bis Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr.*, (red.) A. Taschl-Erber – I. Fischer, Tübingen 2016, s. 290-311.
- Krawczyk R., *Prorocy a kult*, RBL 3 (1987), s. 244-248.
- Krawczyk R., *Starotestamentowe reminiscencje w Magnifikat*, StRed 10 (2012), s. 211-223.
- Krawczyk R., *Szabat. Odpoczynek formą świętowania*, FT 14 (2013), s. 61-65.
- Kubik A., *Terminologia soteriologiczna w Starym Testamencie (Jahwe – Zbawca)*. RBL 6 (1965), s. 321-328.
- Kudasiewicz J., *Biblijna terminologia miłosierdzia*, w: *Dobrze, sługo dobry ... (Mt 25, 21). Księga Pamiątkowa ku czci ks. dra Huberta Ordona SDS*, (red.) K. Mielcarek, Kielce 2005, s. 63-70.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie dzieciństwa Jezusa*, CT 40 (1970), z.4, s. 161-170.
- Kudasiewicz J., *Historia i teologia przymierza*, w: MPWB, Lublin 1975, s. 121-166.
- Kudasiewicz J., *Łukasz – Ewangelista historii zbawienia*, RTK 32 (1985), z. 1, s. 75-98.
- Kudasiewicz J., *Nowe Przymierze*, AK 56 (1964), s. 335-342.
- Kudasiewicz J., *Rola Jeruzalem w Łukaszowej sekcji podróży (9,51-19,27)*, RTK 16,1 (1969), s. 17-39.
- Kudasiewicz J., *Teksty ustanowienia Eucharystii*, w: *Biblia o Eucharystii*, (red.) S. Szymik, Lublin 1997, s. 63-82.
- Kuss O., *Nomos bei Paulus*, MThZ 17 (1966), s. 173-227.

- Kutsch E., *berit*, THAT I, s. 265.
- Lane W.L., *Standing Before the Moral Claim of God. Discipleship in Hebrews*, w: *Patterns of Discipleship in the New Testament*, re. R. Longenecker, Grands Rapids 1996, s. 203-224.
- Langkammer H., *Być z Chrystusem i być w Chrystusie. Egzystencjalna sekwencja chrystomorficzna w soteriologii św. Pawła*, RTK 39 (1982), z. 1, s. 67-78.
- Langkammer H., *Ewangelia Łukasza. Ewangelia o zbawicielu i o powszechnym zbawieniu*, RTK 36 (1989), z.1 s. 43-59.
- Langkammer H., *Jezus Chrystus w Listach św. Pawła*. SSc 1 (1997), nr 1, s. 101-104.
- Langkammer H., *Kapłaństwo i kapłani Starego Przymierza*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 141-156.
- Langkammer H., *List do Hebrajczyków i jego chrystocentryczna orientacja*, w: MPWB. Lublin 1979, s. 113-136.
- Langkammer H., *Najstarsza soteriologiczna interpretacja śmierci Jezusa*, w: *Biblia księgą ludu Bożego* (red. S. Łach, M. Filipiak), Lublin 1980, s.150
- Langkammer H., *Paweł i Łukasz w swoich teologicznych poglądach*, w: *Studia z teologii świętego Łukasza* (red. F. Gryglewicz), Poznań-Warszawa-Lublin 1973, s. 204-213.
- Langkammer H., *Problemy literackie i genetyczne w Hbr 1,1-4*, RTK 16 (1969), s. 88-93.
- Langkammer H., *Znaczenie religijne ofiary w Izraelu*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 225-238.
- Lemański J., *2 Sm 7,8-16 jako akt zawarcia przymierza*, w: „*Pieśniami dla mnie Twoje przykazania*”. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. Rocznicę święceń kapłańskich i 75. Rocznicę urodzin, (red.) W Chrostowski, Warszawa 2003, s. 187-201.
- Lemański J., *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historią a teologią* (SiR 9, Szczecin2006)
- Lemański J., *Dlaczego Abraham uwierzył Bogu (Rdz 15,6)?*, VV 5 (2004), s. 23-37.
- Lemański J., *Mojżesz – pośrednik słowa Bożego (Wj 20,18-21)*, VV 7 (2005), s. 15-29.
- Lemański J., *Ofiary biesiadne jako przykład rozwoju rytuału ofiarniczego w Starym Testamencie*. VV 8 (2005), s. 15-29.
- Lemański J., „*Strzec*“ (šmr) słów Przymierza – deuteronomistyczny model posłuszeństwa Słowu Boga, VV 13 (2008), s. 17-28.
- Lemański J., „*Świadectwo*“ (edut) w kapłańskiej koncepcji sanktuarium i przymierza, VV 27 (2015), s. 47-76.

- Lemański J., *Wybranie, lud Boży, Przymierze*, w: *Teologia Starego Testamentu. Tom I. Teologia Pięcioksięgu*. (red.) M. Rosik, Wrocław 2011, s. 97-152.
- Levine B., *miswah*, w: TWAT, t. IV, k. 1086-1087.
- Liedke G., *hqq, einritzen, festsetzen*, w: THAT, t. I, k. 628-629
- Liedke G., *spt, richten*, w: THAT, t. II, k. 1005.
- Lohfink N., *Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks `am Jhwh*, w: *Probleme biblischer Theologie. Fs. G.von Rad*, München 1971, s. 275-305.
- Lohfink N., *Der Bundesschluss im Land Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28,69-32,47*, w: N. Lohfink, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur. T.1*, Stuttgart 1990, s. 53-82.
- Loning K., *Luca teologo della storia della salvezza guidata da Dio*, w: *Forma ed esigenze del Nuovo Testamento* (re.) G. Dautzenberg, Bari 1973, s. 323-369.
- Loning K., Zenger E., *To Begin With, God Created... Biblical Theologies of Creation*, Collegeville 2000, s. 112-120.
- Lourenco J., *Abraham a nadzieja ludu żydowskiego*, „Communio” 17 (1997), nr 5, s. 40-46.
- Luz U., *Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebraerbrief*, EvTh 27 (1967), s. 318-336.
- Lyonet S., *Lex naturalis quid praecipiat secundum S. Paulum et antiquam Patrum traditionem*, VD 45 (1967) s. 150-161.
- Łach S., *Arka i Namiot święty w czasach Mojżesza*, w: *Wstęp do Starego Testamentu, (Księga Wyjścia)*, s. 335-339
- Łach S., *Cel Listu do Hebrajczyków*. Ekskurs w: *List do Hebrajczyków*, Poznań 1959
- Łach J., *Hesed a hasid w świetle Psalterza*, AC 10 (1978), s. 133-150.
- Łach J., *Miłość i przymierze Boga z ludźmi*, w: *Słowo nieskrępowane. Księga Jubileuszowa dla ks. Jana Kruciny*, (red.) A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1998, s. 357-367.
- Łach J., *Problem odchodzenia od Chrystusa (Hbr 10,26-31)*. „Bobolanum” 8 (1997) s. 101-109.
- Łach S., *Przymierze na Synaju w świetle nowych dokumentów*, RBL 5 (1962), s. 257-265.
- Łach S., *Rekonstrukcja pierwotnego Dekalogu*. RBL 4 (1952) s.296-311
- Łach S., *Sens wyrazu kippēr*, w: tenże, *Księga Kapłańska*, (PŚST II, 1), s. 291-299.
- Łach S., *Testament czy Przymierze?* Ekskurs w: *List do Hebrajczyków*, Poznań 1959, s. 385-395.

- Main E., *Ancienne et Nouvelle Alliances dans le dessein de Dieu*, NRT 11 (1996), s. 34-58.
- Mays J.L., *Justice: Perspectives from the Prophetic Tradition*, Interpr 37 (1983), s. 5-17.
- Malina A., *Pomimo zdrady (Mk 14,24)*, VV 4 (2003), s. 121-139.
- Małecki Z., *Idea przebaczenia grzechów w Starym Testamencie przed i po niewoli babilońskiej*, CzST 23-24 (1995-1996), s. 127-136.
- Małecki Z., *Krytyka pogańskich bóstw u DeuteroIzajasza 44,9-20*, RBL 49 (1996), nr 3, s. 149-154.
- Małecki Z., *Wezwanie do szukania Jahwe (Iz 55,6-11)*, w: *Pan moim światłem. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jerzego Chmiela*, Warszawa 2000, s. 235-250.
- Manzi F., *La fede degli uomini e la singolare relazione filiale di Gesu con Dio nell'Epistola agli Ebrei*, Bib 81 (2000), s. 32-62.
- Martin F., *Le Christ Mediateur dans l'Epître aux Hebreux*, SemBib 97 (2000), s. 39-40.
- Martin-Achard R., *Moise, figure du mediateur selon l'Ancien Testament*, w: *Permanence de l'Ancien Testament*, Geneve-Lausanne-Neuchatel 1984, s. 107-128.
- Mason S.D., *Another Flood? Genesis 9 and Isaiah's Broken Eternal Covenant*, JSOT 32 (2007), s. 177-198.
- McCarthy D.J., *b'rit in Old Testament. History and Theology*, Bib 53 (1972), s. 110-121.
- McCarthy D.J., *Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship Between Israel and Yahwe*, CBQ 27 (1965), s. 144-147.
- McCarthy D. J., *Three Covenants in Genesis*, CBQ 26 (1964), s. 179-189.
- Mendala S., *Ewangelia św. Pawła*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, t. 9, Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 82-16.
- Mendenhal G. D., *Convenant Forms In Israelite Tradition*, BAR 3 (1970), s. 25-53.
- Meyers C. L., מְנוּרָה, w: TWAT, Bd. 5, kol. 981.
- Mickiewicz F., *Zagadnienia etyczne*, w: *Teologia Nowego Testamentu. Tom III. Listy Pawłowe, katolickie i List do Hebrajczyków*, Wrocław 2008, s. 335-361.
- Minear P. S., *A Note on Luke XXII, 36*, Novum Testamentum 7 (1964), s. 128-134.
- Mikołajczak M., *Świątynia jerozolimska i jej związek z Izraelem w Lk i Dz*, RBL 54 (2001), nr 4, s. 270-281.
- Misztal W., *Miłosierne oblicze Boga: świadectwo Biblii*, Łódzkie Studia Teologiczne 24 (2015), 4, s. 55-70.

- Moran W. L., *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*, CBQ 25 (1963), s. 77-87.
- Most W.G., *A Biblical Theology of Redemption in a Covenant Framework*, CBQ 29 (1967), s. 1-29.
- Mozgol A., *Arka Przymierza*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red. G Witaszek) Lublin 1999, s. 37-65.
- Mozgol A., *Teologia Arki Przymierza w Ps 132, Jr 3,14-18 oraz 2Mch 2,1-8*, SSHT 33 (2000), s. 127-158.
- Muszyński H., *Istota etosu biblijnego*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 29 (1978), s. 117-139.
- Muszyński H., *Trwałość pierwszego przymierza*, AK 114 (1990), z. 2, s. 171-182.
- Nagórny J. K., *Obrzędy pokuty i odnowienia Przymierza w Starym Testamencie*, RBL 37 (1984), s. 476-483.
- Nagórny J. K., *Miejsce prawa w Nowym Przymierzu w pareniezie św. Pawła*, RTK 30 (1983), z. 3, s. 37-48.
- Nagórny J. K., *Nawrócenie w ujęciu proroków*, RTK 28 (1981), z. 3, s. 5-18.
- Nagórny J. K., *Przebaczenie i odpuszczenie grzechów warunkiem odnowy Przymierza w Starym Testamencie*, RBL 35 (1982), s. 411-414.
- Nagórny J. K., *Trynitarny fundament życia moralnego w ujęciu św. Pawła*, RTK 29 (1982), z. 3, s. 47-56.
- Nagórny J. K., *Wierność Bogu jako gwarancja przebaczenia i trwałości przymierza w Starym Testamencie*, RBL 1 (1983), s. 9-12.
- Nicholson E.W., *The Covenant Ritual in Ex 24:3-8*, VT 32 (1982), s. 74-86.
- Nielsen E., *Moses and the Law*, VT 32 (1982), s. 87-98.
- Ordon H., *Dawca Ducha Bożego w Nowym Testamencie*, RT 43 (1996), z. 1, s. 127-137.
- Ordon H., *Eschatologiczne wylanie Ducha w Iz 32,15-20*, RTK 38/39 (1991-1992), z. 1, s. 27-34.
- Ordon H., *Teologia św. Pawła w zarysie*, WNT, s. 404-425.
- Ordon H., „*To jest moja Krew Przymierza*” (Mk 14,24), w: *Biblia o Eucharystii*, (red.) S. Szymik, Lublin 1997, s. 83-95.
- Paciorek A., *Nowa modlitwa uczniów Nowego Przymierza (Mt 6,9-13)*, VV 4 (2003), s. 157-175.
- Paciorek A., *Obyczajowość życia wspólnotowego*, w: *Życie społeczne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1997, s. 291-334.

- Pawlikowski J., *Judentum und Christentum*, w: *Theologische Realenzyklopedie*, XVII (1988), s. 398-403.
- Pawłowski Z., *Biblijna agape. Język miłości i jego funkcja w kształtowaniu społecznego wymiaru doświadczenia Boga*, *Ethos* 43 (1998), s. 33-49.
- Peter M., *Arka*, w: *EK*, t.1, kol. s. 922-928.
- Peter M., *Prawodawstwo Starego Testamentu*, *PzST* 4 (1983), s. 7-26.
- Pfeifer, *Rettung als Beweis der Vernichtung (Amos 3,12)*, *ZAW* 10 (1988), s. 269-277.
- Pietkiewicz R., *Przymierze, wybranie i lud Boży*, w: *Teologia Starego Testamentu. T. II. Księgi historyczne*, (red.) M. Rosik, Wrocław 2011, s. 119-192.
- Pikor W., „*Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem*” (*Oz 11,9*). *Miłosierdzie jako objawienie „inności” Boga w świetle proroctwa Ozeasza*, w: *Fs. H. Ordon, „Dobrze, służy dobry...” (Mt 25,21)* (*Studia Biblica* 9), Kielce 2005, s. 105-125.
- Pikor W., *Bóg wierny samemu sobie. Ezechielowo orędzie o miłosierdziu*, *VV* 3 (2003), s. 56-69.
- Pikor W., *Dynamika „przymierza pokoju” w Księdze Ezechiela*, *VV* 30 (2016), s. 53-78.
- Pikor W., *Koncepcja ludu Bożego. Wybranie i przymierze*, w: *Teologia Starego Testamentu. Tom IV. Księgi prorockie*, (red.) M. Rosik, Wrocław 2011, s. 115-141.
- Pikor W., *Miłosierdzie Boże*, w: *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, Lublin-Kielce 2017, s. 567-569.
- Pikor W., *Rola ofiary w tworzeniu wspólnoty człowieka z Bogiem (Mi 6,1-8)*, *VV* 8 (2005), s. 73-97.
- Pikor W., *Rola „serca” w Nowym Przymierzu (Jr 31,31-34; Ez 36,24-28)*, *VV* 4 (2003), s. 53-77.
- Pikor W., *Stwórcze działanie Bożego rū^ah w Księdze Ezechiela*, *VV* 37/1 (2020), s. 69-87.
- Pikor W., *Tożsamość Izraela w świetle przymierza synajskiego (Wj 19,3-8)*, *VV* 6 (2004), s. 93-112.
- Ploeg J. Van der, *L'exegese de l'AT dans l'epitre aux Hebreux*, *RB* 54 (1947), s. 187-228.
- Poerster W., Fohrer G., *Sodzo, soteria*, *TWNT*, VII, s. 966-1024.
- Polok B., *Małżeństwo Ozeasza – znakiem miłości Boga do Izraela? (Analiza tekstu Oz 2, 16-25)*, *SSc* 1 (1997), s. 111-114.
- Poniży B., *Pierwsze sanktuaria Izraela*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 9-36.
- Poniży B., *Poznanie Boga na podstawie Mdr 13,1-9*, *RBL* 2 (1981), s. 97-105.

- Ponizy B., *Sapiencjalne przejście od „przymierza” do „przyjaźni z Bogiem”*, VV 4 (2003), s. 99-118.
- Popielewski W., *Miłosierdzie a sprawiedliwość – pytanie o Boga w świetle Starego Testamentu*, Studia Pelplińskie 34 (2004), s. 33-50.
- Popowski R., ἐπιστρέφω (nr 1996), WSGPNT, s. 226.
- Porter J.R., *Arka*, w: EB, s. 61-67.
- Porter J.R., *Lewici*, w: EB, s. 669-671.
- Potocki S., *Aspekt teologiczny Prawa Mojżeszowego*, RTK 10 (1963), z.1, s. 5-19.
- Prado Flores J., *Kerygmat Pawła*, WDr 3 (1996), s. 16-26.
- Preiss W., *Poselstwo Listu do Hebrajczyków o nowym przymierzu*, RTChAT 7 (1965), s. 245-256.
- Preisker H., ἐγγυος , w: TWNT, t. II, s. 329.
- Quell G., *agapao, agape, agapetos, Die Liebe im AT*, w: TWNT, t. I, s. 20-29.
- Quesada J., *Body Piercing. The Issue of Priestly Control over Acceptable Family Structure in the Book of Numbers*, BA 10 (2002), s. 24-35.
- Rakocy W., *„Będziecie moimi świadkami...” (Dz 1,8)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. T. 9, Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 13-81.
- Rakocy W., *Nomos i ho nomos w listach Pawłowych*, BibAn 1 (2011), s. 167-184.
- Rakocy W., *W obronie prawdy Ewangelii (List do Galatów)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. t.9. Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 264-289.
- Rafiński G., *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy” (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. T. 9. Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 149-227.
- Rafiński G., *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. T. 9. Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 290-380.
- Rafiński G., *Idea wybrania Izraela według Oz 9,10-17*, STV 34 (1996), nr 2, s. 5-28.
- Rafiński G., *Nowy Kapłan i nowe Przymierze (List do Hebrajczyków)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, t. 9: Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, (red.) J. Frankowski, Warszawa 1997, s. 533-566.
- Ravasi G., *Abraham i Boży lud pielgrzymi*, (tłum.) M. Brzezińska, „Communio” 17 (1997), nr 4, s. 13-21.

- Rebić A., *Obietnica i przygotowanie zbawienia w Starym Testamencie*, w: *Tajemnica odkupienia*, (red.) L. Balter, Poznań 1997 s. 29-36.
- Reif S.C., *What Enraged Phinehas? A Study of Numbers 25:8*, JBL 90 (1971), s. 200-206.
- Ringgren H., *haqaaq*, w: TWAT, t. III, k. 150.
- Romanello S., *Rom 7,7-25 and the impotence of the Law. A Fresh Look at a Much-Debated Topic Using Literary-Rhetorical Analysis*, Biblica 84 (2003), s. 510-530.
- Romaniuk K., *Adresaci i cel Listu św. Pawła do Rzymian*, RBL 2-3 (1973), s. 111-117.
- Romaniuk K., *Ga 2,20 w soteriologii św. Pawła*, RBL 2 (1962), s. 73-82.
- Romaniuk K., *Sprawiedliwość i miłość jako przymioty Boże*, RBL 1 (1964), s. 19-24.
- Romaniuk K., *Zbawcza inicjatywa Boga (według Ef 1,3-14)*, RBL 6 (1965), s. 328-346.
- Rosik M., *Ofiary prześlągalne: od rytuału do teologii (Kpł 4,1-35; Lb 15,22-31)*, VV 8 (2005), s. 31-49.
- Rosik M., *Prorocy starotestamentowi o nowym przymierzu (Jr 31,31-34, 30,5-11; Oz 2,4-25)*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 10 (2002), s. 101-114.
- Rosłon W., Rubinkiewicz R. : *Święty Paweł*, WNT s. 299-374.
- Römer Th., *Gen 15 und 17. Beobachtungen und Anfrage zu einem Dogma der „neueren“ und „neuersten“ Pentateuchkritik*, DBAT 26 (1996), s. 32-47.
- Rubinkiewicz R., *Lewici*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 157-165.
- Rumianek R., *Rola krwi w Starym Testamencie*, STV 23 (1985), nr 1, s. 77-83.
- Sabourin L., *Sacrificium ut liturgia in Epistula ad Hebraeos*, VD 46 (1968), s. 230-258.
- Saldarini A.J., *Miłosierdzie*, w: EB, (red.) P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 763-765.
- Satterthwaite P. E., *Judges*, w: *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*, s. 581-583.
- Sauer G., *šmr hüten*, w: THAT, (red.) E. Jenni, C. Westermann, t. II, Gütersloh 1994, s. 982-987.
- Schmidt H.H., *Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein. Der sogenannte Bundesformel und die Frage nach der Mitte des Alten Testaments*, w: *Kirche*, (ed.) D. Lührmann und G. Strecker, Tübingen 1980, s. 1-25.
- Schmidt K.W., *Prophetic Delegation. A Form-Critical Inquiry*, Biblica 63 (1982), s. 206-218.
- Schnaider C., *μαρτυς*, w: TDNT, vol. 4, s. 474-515.

- Segal A.F., *Torah and „nomos” in Recent Scholarly Discussion*, *Studies in Religion* 13 (1984), s. 19-28.
- Sikora R., *Kapłaństwo po niewoli babilońskiej*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 181-191.
- Sikora R., *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 193-203.
- Sisti A., *Le due alleanze*, *BiOr*, 13 (1969), s. 25-32.
- Sisti W., *Il sacrificio della nuova alleanza (Ebr 9,11-15)*, *BibOr* 9 (1967), s. 25-37.
- Słomka J., *Starotestamentalne przymierza w interpretacji Orygenesesa*, *VV* 4 (2003), s. 213-226.
- Smereka W., *Przymierze*, w: *Vademecum biblijne*, (red.) S. Grzybek. Cz. IV. Kraków 1991, s. 43-57.
- Sonnet J.-P., *God's Repentance and „False Stars” in Biblical History (Genesis 6-9; Exodus 32-34; 1 Samuel 15 an 2 Samuel 7)*, w: *Congress Volume: Ljubjana 2007 (VTSup 133)*, (red.) A. Lemaire, Leiden: Brill 2010, s. 469-494.
- Spicq C., *La theologie de l'epitre aux Hebreux*, *VS* 86 (1952), s. 139-153.
- Spicq C., *La theologie des deux Alliances dans l'epitre aux Hebreux*, *RSPT* 33 (1949), s. 15-30.
- Spicq C., Grelot P., *Krew*, w: *STB*, s. 393-396.
- Stachowiak L., *Akcenty ekologiczne w opisie potopu Rdz 6-9*, *RTK* 38/39 (1991/1992), s. 17-26.
- Stachowiak L., *Grzech narodu wybranego i możliwość ratunku według Iz 1,2-17*, *RTK* 24 (1997), z. 1, s. 5-19.
- Stachowiak L., *Księżę pokoju (Iz 8,23b-9,6)*, *RTK* 33 (1986), z. 1, s. 23-35.
- Stachowiak L., *Myśl religijna i teologiczna Księgi Izajasza*, *RT* 40 (1993), z. 1, s. 21-41.
- Stachowiak L., *Nowe Przymierze u Jeremiasza*, *Ekskurs w: Księga Jeremiasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*. Poznań 1967, s. 528-532.
- Stachowiak L., *Odpuszczenie grzechów w pismach prorockich*, w: *Biblia księgą życia Ludu Bożego*, (red.) S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, s. 61-70.
- Stachowiak L., *Od „Zgromadzenia Jahwe” do Kościoła*, w: *Kościół w świetle Biblii* (red.) J. Szlaga, Lublin 1984, s. 9-20.
- Stachowiak L., *Ogólna charakterystyka proroków*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, (red.) L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 237-270.

- Stasiak S., *Przebaczenie w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa według św. Pawła*, VV 18 (2010), s. 123-140.
- Stachowiak L., *Przymierze a przykazania noachickie (Rdz 9,1-17)*, ZNKUL 25 (1982), nr1, s. 17-26.
- Stachowiak L., *Rzeczy „dawne” i rzeczy „nowe” w wypowiedziach Deuteroizajasza*, RTK 35 (1988), z. 1, s. 15-25.
- Stachowiak L., *Spółeczność Boża po powrocie z niewoli (Iz 56, 1-12)*, RTK 34 (1987), z. 1, s. 5-12.
- Stachowiak L., *Spór między Jahwe a Izraelem (Jr 2,1-20)*, RBL 2 (1967), s. 72-85.
- Stachowiak L., *Sprawiedliwość i doskonałość w Starym Testamencie*, w: *W posłudze Słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona ks. Prof. Dr Hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70 lecia urodzin*, (red.) Bielecki S., Ordon H., Witczyk H., Kielce 1997, s. 136-142.
- Stachowiak L., *Walka z kultem Baala w Starym Testamencie*, w: *Światła prawdy Bożej. Ks. Prof. L. Stachowiakowi w 70. Rocznicę urodzin*, (red.) E. Szewc, Łódź 1996, s. 263-270.
- Stachowiak L., *Wartości etyczne tradycji o przymierzu*, w: *Biblia – księga życia ludu Bożego*, (red.) S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, s. 19-27.
- Stachowiak L., *Założenia jahwistycznego i kapłańskiego opisu potopu*, w: *Studium Scripturae – anima theologiae. Prace ofiarowane dla ks. S. Grzybka*, (red.) J. Chmiel, T. Matras, Kraków 1990, s. 291–301.
- Stanley D., *Ewangelie jako historia zbawienia*, w: *Biblia dzisiaj*, Kraków 1969
- Stasiak S., *Niewystarczalność Prawa w wychowaniu według Listu do Galatów*, VV 21 (2012), s. 159-181.
- Stasiak S., *Przebaczenie w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa według św. Pawła*, VV 18 (2010), s. 123-140.
- Steinberg P., *Phinehas. Hero or Vigilante?*, JBQ 35 (2007), s. 119-126.
- Stegemann E., *Der neue Bund im Alten. Zum Schriftverständnis des Paulus in II Kor 3*, ThZ 42 (1986), s. 97-114.
- Stępień J., *Przybrane synostwo Boże w Rz 7-8. Z duchowości św. Pawła*, CT 55 (1985), f.2, s. 19-27.
- Stępień J., *Przywileje ludu Bożego w świetle Rzym 9,4*, CT 37 (1967), s. 55-65.
- Stępień J., *Rola Żydów w historii zbawienia według Rzym 9-11*, STV 4 (1966), s. 197-232.

- Stoebe H.J., *rh̄m, Sich erbarmen*, w: THAT, (red.) Jenni E., Westermann C., Gutersloch 1994, t. 1, k. 761-768.
- Strathmann H., *Leiturgos*, TWNT IV, s. 236-237.
- Swetnam J., *Chrystology and the Eucharist in the Epistle to the Hebrews*, Bib 70 (1989), s. 74-95.
- Swetnam J., *Hesed w Starym Testamencie a eleos w Nowym*, RBL 51 (1998), nr 4, s. 251-260.
- Szamocki G., *Boże umiłowanie Izraela (Pwt 7,7-10)*, VV 23 (2013), s. 17-39.
- Szlaga J., *Charakterystyka przybytku starotestamentowego w Liście do Hebrajczyków (9,1-5)*, SW 12 (1975), s. 479-487.
- Szlaga J., *Idea pokuty i nawrócenia w Starym Testamencie*, RTK 26 (1979), z. 3, s. 119-130.
- Szlaga J., *Kapłaństwo ludu Bożego w Nowym Przymierzu*, VV 12 (2007), s. 91-100.
- Szlaga J., *List do Hebrajczyków*, WNT s. 388-404.
- Szlaga J., *Małżeństwo jako przymierze*, UGd 14 (1996), s. 5-12.
- Szlaga J., *Nowotestamentowa tradycja o Melchizedeku*, RTK 30 (1983), z. 1, s. 95-102.
- Szlaga J., *Nowe w przymierzu Chrystusowym. Przyczynek do eklezjologii Listu do Hebrajczyków*, w: *Kościół w świetle Biblii*, (red.) J. Szlaga, Lublin 1984, s. 151-162.
- Szlaga J., *Obrzędy Starego Przymierza według Hbr 9,6-7*, RBL 5-6 (1976), s. 279-284.
- Szlaga J., *Pokuta, nawrócenie i pojednanie według Pisma Świętego*, w: MPWB, Lublin 1983, s. 25-43.
- Szlaga J., *Powołanie i godność arcykapłana Nowego Przymierza według Listu do Hebrajczyków*, RTK 1 (1978), s. 87-101.
- Szlaga J., *Proroctwo Jeremiasza o Nowym Przymierzu w interpretacji Hbr 8,8-13*, w: *Biblia – księga życia ludu Bożego*, (red.) S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, s. 165-180.
- Szlaga J., *Rola καὶ τοῦς i νεὸς w teologicznym słownictwie Nowego Testamentu*, RTK 23 (1976), z. 1, s. 61-70.
- Szlaga J., *Rola obrzędów Starego Przymierza według Hbr 9,8-10*, Spelp 8 (1977), s. 219-236.
- Szlaga J., *Wspólnotowy charakter ofiary Jezusa jako arcykapłana Nowego Przymierza*, VV 8 (2005), s. 137-148.

- Szlaga J., *Żertwa Chrystusa – arcykapłana Nowego Przymierza (Hbr 9, 11–14)*, RTK 1 (1977), s. 69-77.
- Szmajdziński M., *Ciężar ojcostwa w Księdze Ozeasza*, VV 20 (2011), s. 59-92.
- Szymanek E., *Wiara jako postawa człowieka w teologii św. Pawła*, RBL 4 (1984), s. 297-305.
- Szymanek E., *Wiara jako przedmiot nauczania według św. Pawła*, RBL 3 (1983), s. 214-223.
- Szymik S., *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1997, s. 203-225.
- Szwarc U., *Berit olam w wyroczniach proroków niewoli*, RTK 38/39 (1991-1992), z. 1, s. 35-42.
- Szwarc U., *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii* (red.) G. Witaszek, Lublin 1997, s. 227-247.
- Szwarc U., *Świątynia Jerozolimska*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 79-92.
- Tawil H., *The Prince of the Steppe: A Comparative Study*, ZAW 92 (1980), s. 43-59.
- Towner S.W., *Genesis 9:8-17*, Interpretation 63 (2009), s. 168-171.
- Tracz Z., *Izrael jako naród wybrany na szczególną własność Jahwe (tło teologiczne Pwt 7,6-8)*, w: *Światła prawdy Bożej*, s. 213-228.
- Tronina A., *Kapłaństwo w Jerozolimie w okresie monarchii*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 167-179.
- Tronina A., *Prawo i sądownictwo*, w: *Życie społeczne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1997, s. 133-147.
- Tronina A., *Teologia Tory według targumu do psalmów*, RTK 30 (1983), z. 1, s. 47-64.
- Tułodziecki T., *Prawo, kult, świątynia*, w: *Teologia Starego Testamentu, t. 2, Księgi historyczne*, (red.) M. Rosik, Wrocław 2011, s. 194-196.
- Tułodziecki T., *Świątynia jerozolimska jako znak jedności religijnej i politycznej monarchii Izraela*, VV 8 (2005), s. 51-72.
- Tyson J. B., *Pięćdziesiątnica*, w: EB, s. 948-951.
- Unterman A., *Jom Kipur*, w: *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 1994, s. 130-134.
- U źródeł Mądrości*, (red.) S. Haręzga. Rzeszów 1997.
- Valeton J., *Bedeutung und Stellung des Wortes berit im Priesterkodex*, ZAW 12 (1982), s. 1-22.

- Vanhoye A., *De instauratione novae Dispositionis* (Hebr. 9,15-23), VD 44 (1966), s. 113-130.
- Vanhoye A., *Discussioni sulla Nuova Alleanza*, RTLu 1 (1996), s. 163-178.
- Vanhoye A., „*Par la tente plus grande et plus parfaite...*” (He 9,11), Bib 46 (1965), s. 1-28.
- Vanhoye A., *Il sangue di Christo nell'epistola agli Ebrei*, w: F. Vattioni (red.), *Sangue e antropologia Biblica. Pia unione Preziosissimo sangue*, Roma 1980, s. 819-829.
- Vanhoye A., *Mundatio per sanguinem* (Hebr 9,22-23), VD 44 (1966), s. 177-191.
- Vanhoye A., *Salut universel par le Christ et validità de l'Ancienne Alliance*, NRT 116 (1994), s. 815-835.
- Vanhoye A., *Salvezza universale nel Cristo e validità dell'Antica Alleanza*, La Cività Cattolica 145/IV (1994), s. 433-445.
- Waloszczyk M., *Qahal Jahwe jako pierwotyp zgromadzeń liturgicznych*, RBL 27 (1974), s. 204-211.
- Weinfeld M., *berit*, ThWAT, t. I, s. 783-784.
- Weinfeld M., *The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East*, JAOS 90 (1970), s. 184-203.
- Weinfeld M., *The Loyalty Oath in the Ancien Near East*, Ugarit-Forschungen 8 (1976), s. 379-414.
- Weiss H.F., *Der Brie fan die Hebraer*, (KEK 13), Gottingen 1991, s. 564-571.
- Williamson P. R., *covenant*, w: *Dictionary of the Old Testament*, s. 139-155.
- Williamson P. R., *Convenant: The Beginning of a Biblical Idea*, RTR 65 (2006), s. 1-14.
- Witaszek G., *Baranek paschalny Wyjścia*, w: *Biblia o Eucharystii*, (red.) S. Szymik, Lublin 1997, s. 7-20.
- Witaszek G., *Bez sprawiedliwości społecznej nie ma zbawienia* (Iz 58,1-13; 59), RBL 50 (1997), nr 2, s. 105-113.
- Witaszek G., *Eucharystia jako Nowe Przymierze* (Jr 31,31-34), w: *Biblia o Eucharystii*, (red.) S. Szymik, Lublin 1997, s. 21-34.
- Witaszek G., *Osobowe doświadczenie Boga Ojca u proroków Amosa, Ozeasza, Jeremiasza i Deuteroizajasza*, RT 47 (2000), z. 1, s. 63-79.
- Witaszek G., *Pedagogiczny charakter wyroczni o narodach* (Am 1,3-2,16), w: *Światła prawdy Bożej*, s. 245-254.
- Witaszek G., *Prorocy VIII wieku przed Chrystusem wobec dewiacji kultowych*, RT 42 (1995), z. 1, s. 27-43.

- Witaszek G., *Sprawiedliwość społeczna a odpowiedzialność indywidualna (Ez 18)*, RBL 49 (1996), nr 3, s. 154-164.
- Witaszek G., *Teologia sądu Boga nad Izraelem (Am 2,6-16). Analiza retoryczna*, RT 45 (1998), z. 1, s. 17-35.
- Witaszek G., *Wspólnota izraelska w świetle społecznej krytyki proroka Amosa*, RBL 43 (1990), nr 3-6, s. 105-111.
- Witczyk H., *Arcykapłan Nowego Przymierza – ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus (Hbr 1,5 – 2,18)* RT t.1 z.1 (2003), s. 97-115.
- Witczyk H., *Czasy święte*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin 1999, s. 287-288.
- Witczyk H., *Kapłańska misja ochrzczonych w świecie (Hbr 13,16; 10,22-25)*, VV 12 (2007), s. 101-120.
- Witczyk H., *Nowa ofiara podstawą Nowego Przymierza (Hbr 8-9)*, VV 4 (2003), s. 177-210.
- Witczyk H., *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14, 15-17)* RT 46 (1999) z.1, s. 77-91.
- Witczyk H., *Powrót do Boga i wspólnoty. Zadośćuczynienie za grzechy według Deutero-Izajasza i Księgi Psalmów*, RBL 50 (1997), nr 2, s. 86-104.
- Witczyk H., *Przymierze – więź i zobowiązanie*, TST 13 (1994), s. 246-252.
- Witczyk H., *Przymierze zawarte na Synaju a Nowe Przymierze w Chrystusie*, CT 73 (2003), nr 1, s. 37-72.
- Witczyk H., *Przymierze*, w: *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, (red.) H. Witczyk, Lublin-Kielce 2017, s. 748-754.
- Witczyk H., *Sprawiedliwość*, w: *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, (red.) H. Witczyk, Lublin-Kielce 2017, s. 827-829.
- Witczyk H., *Wieczera Pańska – „pamiątka” Chrystusowej męki, śmierci i zmartwychwstania jako ekspiacyjnej ofiary „za wielu” i ofiary Nowego Przymierza (1Kor 11,23-27; Łk 22,19-20)*, BibAn 8/4 (2018), s. 545-565.
- Włodarczyk S., *Transpozycja rzeczywistości przymierza synajskiego w eklezjologii Mateusza*, RBL 54 (2001), nr 3, s. 165-173.
- Wodecki B., *Aspekty soteriologiczne Przymierza synajskiego*, RBL 48/1 (1995), s. 1-17.
- Woźniak M., *Cechy Nowego Przymierza według Hbr 8,10-12*, CzST 30 (2002), s. 223-236.

- Wójcik A.S., *Prawda a miłość i miłosierdzie w Biblii Hebrajskiej*, w: *Bądźcie miłosierni, jak ojciec wasz jest miłosierny (Łk 6,36)*, (red.) T.M. Dąbek, Kraków 2002, s. 127-170.
- Wright G.E., *The Levites in Deuteronomy*, VT 4 (1954), s. 325-330.
- Wspólnota*, w: STB, s. 1073-1076
- Wyckoff E.J., *When Does Translation Become Exegesis? Exodus 24:9-11 in the Masoretic Text and the Septuagint*, CBQ 70,4 (2012), s. 675-693.
- Wypych S., *Miłosierdzie Boga w nurcie tradycji deuteronomistycznej*, VV 3 (2003), s. 39-56.
- Zawiszewski E., *Dzień Pojednania według przekazów biblijnych*, RTK 12 (1965), z. 1, s. 11-21.
- Zbroja B., *Powszechność zbawienia w trzeciej Ewangelii*, RBL 54 (2001), nr 4, s. 281-289.
- Ziaja K., *Wierność Bogu u Proto-Izajasza i Habakuka*, SSc 1 (1997), nr 1, s. 23-35.
- Zobel H. J., ארון w: TWAT, Bd.1, kol. s. 391-392.