

## Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

SEMINARE

t. 29 \* 2011\* s. 7–19

KS. SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

### MORALNE IMPLIKACJE PRZYMIERZA

Coraz częściej jesteśmy świadkami nadzwyczaj agresywnej krytyki etyki teistycznej, w tym przede wszystkim etyki biblijnej. Naprzeciw temu zjawisku wyszła Papieska Komisja Biblijna, publikując dokument *Biblia a moralność*<sup>1</sup>. Istotną część dokumentu poświęcona jest tematyce źródeł moralności, wśród których znajduje się historyczne i teologiczne *locus* przymierza, pojmowane w kategoriach „daru Bożego”. W oczywisty sposób mieści się owo *locus* w koncepcji etyki wynikającej z kreacjonizmu. Właściwe rozumienie historycznego i teologicznego wydarzenia przymierza, zaprezentowanego w Starym i Nowym Testamencie, niewątpliwie wiedzie do odczytania „darów moralnych” Boga, udzielonych człowiekowi w przymierzu i poprzez przymierze. Temu zagadnieniu poświęcone będą poniżej rozważania.

Nawet pobieżna refleksja nad człowiekiem, prowadzi do wniosku o jego naturalnej możliwości – choćby tylko intuicyjnej – rozróżniania dobra od zła. Tę prawdę akcentuje przekaz biblijny. Biblijne opisy pokazują człowieka jako tego, który dąży do czynienia dobra i unikania zła, choć często ze złem przegrywa. Jednocześnie, równie dostrzegalna u człowieka jest intuicja transcendencji<sup>2</sup>, po-

---

<sup>1</sup> Por. dokumentu część pierwsza nr 2 i 3 – Papieska Komisja Biblijna [dalej: PKB], *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2009.

<sup>2</sup> P. Sacchi zauważa, że określenie to nie istnieje w najważniejszych leksykonach biblijnych, ponieważ teksty biblijne zdają się nie podejmować wprost tej kwestii. Sponuje jednak, iż nie jest to problem języka biblijnego, a raczej specyfika języka filozofii. Język Biblii w jakimś sensie zakłada pojęcie transcendencji: najpierw zastosowane do Boga, potem do człowieka. Zbudowane jest ono jednak na bardziej ogólnym terminie: uniwersalizm – por. P. Sacchi, *La trascendenza e il destino dell'Occidente*, Religioni e società 49(2004), s. 7-21.

przez którą wyraża on sam siebie jako istotę relacyjną. W języku religijnym jest to relacyjność z Bogiem, a na gruncie teologii biblijnej mówi się o relacji w przymierzu. Tę relacyjność – jakkolwiek różny może być poziom uświadamiania sobie owego depozytu transcendencji, czy też świadomego „zarządzania nią” – określić można jako rozwój esencjonalnego daru Boga, złożonego w człowieku w akcie stwórczym.

Monoteistyczne systemy religijne owo obdarowanie dostrzegają w swoich świętych księgach. Judaizm i chrześcijaństwo widzi je w Biblii, choć zakres materialny świętych tekstów w tych religiach jest różny. Biblia jednak dla obu religii jest podstawowym źródłem etyki. Dla etyki biblijnej bowiem, fundamentem jest właśnie przedziwny dar złożony przez Boga w akcie antropo-stwórczym, który wynika z pierwotnej, ontycznej więzi całej rzeczywistości z Bogiem, który w biblijnej koncepcji jest „jedynie Świętym”.

Język Biblii jest językiem ludzkim, a zatem autorytatywne, od Boga pochodzące twierdzenia moralne, mają charakter orzekania analogicznego. Z oczywistych zatem względów, w centrum etyki biblijnej znajduje się moralne i historyczne doświadczenie człowieka, które pozwoliło mu wyrazić zasady wynikające z owego doświadczenia w kategoriach moralnego autorytetu bosko-ludzkiego. Moralność biblijna łączy zatem w sobie ludzkie doświadczenie i boski autorytet. „Doskonałość moralna mianowicie nie jest cechą pierwotną, lecz wtórną świętości”<sup>3</sup>. Egzegeza biblijna potwierdza tę obserwację, wyjaśniając, że etyka biblijna swoją konstrukcję opiera o historię zbawienia, której komponentem jest dialogowość człowieka będącego w permanentnej relacji z Bogiem<sup>4</sup>.

W biblistyce i całej teologii, przesłanki dla etyki, a więc normy moralne, jawią się jednak w swoim procesie kulturowego i teologicznego rozwoju. W tym znaczeniu, są one wyrazami moralności biblijnej. Biblijne prawa, zebrane w kodeksy moralne, są różnorako uwarunkowane. Biblia przecież nie jest ani traktatem etycznym, ani specjalnie powstałym przewodnikiem moralności, ani też wyłącznie normatywnym zbiorem prawa karnego<sup>5</sup>. W większości bezpośrednim, bądź pośrednim kontekstem moralności jest biblijna idea przymierza<sup>6</sup>. W sercu etyki biblijnej znajdują się więc te wartości, które stały się fundamentalne i preferencyjne dla określonego sposobu egzystencji i drogi do Boga, w realiach czasu

---

<sup>3</sup> A. Jankowski, *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 37(1984)2, s. 109.

<sup>4</sup> Por. M. Gołębski, *Podstawowe elementy orędzia Starego Testamentu*, Ateneum Kapłańskie 74(1982)3/442, s. 389.

<sup>5</sup> Jako rozwinięty zbiór prawa karnego niektóre teksty biblijne traktuje J. Warylewski, *Biblijne prawo karne*, Gdańskie Studia Prawnicze 15(2006), s. 91-109.

<sup>6</sup> O etymologii b<sup>c</sup>rit por. np. H. Witezyk, *Przymierze – więź i zobowiązanie*, Tarnowskie Studia Teologiczne 13(1994), s. 245-250; M. Ejsmont, *Blaski i cienie etyki Starego Testamentu*, Studia Warmińskie 19(1982), s. 300.

i miejsca<sup>7</sup>. Wartości te nie zawierają się wyłącznie w zbiorach norm, nakazów czy zakazów. Są nimi także ideały czy praktyki, wręcz precedensy, które wskazywane są jako idealna realizacja przymierza, często trudna do realnego zastosowania (sprawiedliwość, miłość)<sup>8</sup>.

Dla zrozumienia sensu biblijnych norm moralnych, konieczna jest zatem – obok interpretacji teologicznej – także krytyczna interpretacja historyczno-literacka. Wynika ona przecież z istoty Biblii – Słowa Boga w ludzkim kształcie, skierowanego do dialogicznego, osobowego partnera<sup>9</sup>. Czy z uwagi na dynamikę swego rozwoju, moralność biblijna jawi się jako cykl poprawiania przez Boga swoich niedoskonałych propozycji i likwidowania sprzeczności? Czy Bóg zmienia swoje zdanie w historycznym procesie samoobjawienia? Jak widać, rzecz dotyczyć będzie ciągłości moralnego nauczania w Biblii, ujętego w kontekście rozwoju i teologicznego znaczenia zjawiska biblijnego przymierza.

#### 1. MORALNOŚĆ BIBLIJNA JAKO WYRAZ DOŚWIADCZENIA WSPÓLNOTOWO-PERSONALNEGO

„W każdym wprawdzie czasie i w każdym narodzie miły jest Bogu, ktokolwiek się Go lęka i postępuje sprawiedliwie (por. Dz 10,35); podobało się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie mu służył”<sup>10</sup>.

W tym stwierdzeniu jednego z najważniejszych dokumentów Vaticanum II, podsumowana została cała historia zbawienia, ze szczególnym podkreśleniem drogi człowieka do zbawienia (czyli doświadczeń moralnych na drodze świętości) we wspólnocie, poprzez poznawanie objawiającego się Boga. Kluczowym wyrażeniem jest tutaj określenie zbiorowości ludzi jako ludu. Przymierze miałoby więc znaczenie wspólnototwórcze, zachowując swój podstawowy, bilateralny wymiar<sup>11</sup>. Ma ono sens socjologiczny, tzn. określa grupę ludzi, których łączą jakieś określone więzy. Ale sens ten jest pogłębiony o znaczenie teologiczne. Nie jest to prze-

---

<sup>7</sup> Por. J. Barton, *Understanding Old Testament Ethics: Approaches and Explorations*, Louisville 2003, s. 16.

<sup>8</sup> Por. H.E. Everding, D.W. Willbanks, *Decision Making and the Bible*, Valley Forge 1975, s. 49.

<sup>9</sup> Por. H. Witczyk, *Dialog Boga z człowiekiem jako główny przedmiot egzegezy. Interpretacja antropologiczno-dialogiczna*, w: *Interpretacja (w) dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*, red. A. Kucz, A. Malina, Kielce 2005, s. 13.

<sup>10</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (21 listopada 1964), nr 9.

<sup>11</sup> Por. J.A. Soggin, *Israel in the Biblical Period: Institutions, Festivals, Ceremonies, Rituals*, tłum. z j. włoskiego J. Bowden, Edinburgh-New York 2001, s. 59-61.

cież tylko naród (w znaczeniu etnicznym), ale jest on ludem (sens religijny), którego powodem zaistnienia i centrum życia jest Bóg. Bóg jest więc dla moralności biblijnej źródłem zasad rządzących społecznością i norm moralnych stanowiących o godności człowieka. Powstanie tego ludu dokonuje się z woli Boga, przez specjalne powołanie indywidualno-zbiorowe, które zostaje formalnie potwierdzone i udokumentowane w zawartym przymierzu. Konstytucją zaś przymierza są rozwijane sukcesywnie w historii zbawienia zbiory norm, których formy – choć często apodyktyczne – opierają się na naturalnej relacyjności osoby ludzkiej z Bogiem<sup>12</sup>. Przymierze wyraża „naturalną niemal konsekwencję spotkania z Bogiem”<sup>13</sup>, wykraczającą poza jurydyczne znaczenie terminu „zobowiązanie”. W ten sposób tworzy się wzajemne odniesienia, których jurydyczność zawiera się w ramach biblijnego społeczno-religijnego wydarzenia przymierza<sup>14</sup>.

W ramach prezentacji moralności objawionej, dokument PKB *Biblia a moralność* mówi o przymierzu jako darze Boga dla Izraela, który sukcesywnie jest coraz lepiej rozumiany (przymierza starotestamentalne) i wielowymiarowo interpretowany. Szczytem prezentacji, a następnie interpretacji daru Boga, jest profetyczne Nowe Przymierze, zrealizowane w Jezusie Chrystusie. To pełnia relacyjnego daru Boga, który kreśli jednocześnie eschatologiczny cel ludzkiej, moralnej aktywności. Jest nim „stawanie się królestwa” jako wyraz pełnego zjednoczenia z Chrystusem zmartwychwstałym. W tej perspektywie, nauczanie biblijne o moralności, jawi się jako zachęta do życia określonymi wyborami, w perspektywie pełnego rozkwitu w eschatologii<sup>15</sup>.

## 2. MORALNOŚĆ W BIBLIJNEJ IDEI PRZYMIERZA

Do kodyfikacji przymierza synajskiego, według chronologii biblijnej prowadzi szereg wydarzeń: najpierw prehistoria biblijna, a potem dzieje patriarchów<sup>16</sup>. Teologicznym początkiem jest stworzenie: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (Rdz 2,18). Potem stwierdzenie Boga podczas zawierania przymierza z Noem: „Wy zaś bądźcie płodni i mnożcie się” (Rdz 9,7)<sup>17</sup>. W obu przypadkach mamy do

<sup>12</sup> Por. S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, tłum. S. Obirek, Kraków 1994, s. 48.

<sup>13</sup> Tamże, s. 22.

<sup>14</sup> Model przymierza jako paradygmat w wyjaśnianiu przez Biblię problemów życia moralnego, idąc za J. Allenem, proponuje m.in. E.H. Oglesby, *Ethical Issues that Matter: A New Method of Moral Discourse in Church Life*, Lanham 2002, s. 67-68; por. też J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989.

<sup>15</sup> Por. D. Bohr, *Catholic Moral Tradition*, Huntington 1999, s. 53.

<sup>16</sup> Por. E. Testa, *Il concetto di alleanza nella storia primitiva (Gen 2,4-11,9)*, Liber Annus 45(1995), s. 9.

<sup>17</sup> „Il patto di Noè è *sui generis*. Questo patto unilaterale, universale ed eterno, non trova paralleli nella Bibbia e nemmeno nella letteratura dell’ambiente” – E. Testa, *Il concetto di alleanza nella storia primitiva*, dz. cyt., s. 41.

czynienia z darem Boga, a nie jest to dar zwyczajny. Dar płodności połączony został w przekazie biblijnym z wypowiedzeniem się Boga poprzez *creatio* człowieka. Egzegeza biblijna sugeruje, że akt stwarzający człowieka, należy odczytywać w kategoriach przymierza Boga z człowiekiem, nawet jeśli tekst biblijny nie posługuje się wprost słowem „przymierze”<sup>18</sup>. Używa jednak nasuwającego myśl o przymierzu języka, stylu i formy literackiej.

Kolejnym wydarzeniem przygotowującym do utworzenia przez Boga własnego ludu, żyjącego zgodnie z nakreślonymi normami, jest powołanie Abrahama: „Wydź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę. Uczynię bowiem z ciebie wielki naród” (Rdz 12,1-2). Powołanie Abrama zostało uwieńczone przymierzem: „Oto moje przymierze z tobą; staniesz się ojcem mnóstwa narodów” (Rdz 17,4). Wybór Jakuba (por. Rdz 27,1-44), ustanawiającego później 12 pokoleń (por. Rdz 49,1-28), zamiast pierworodnego Ezawa, świadczy o misterium teologii przymierza w historii zbawienia.

Przełomowym wydarzeniem jest powołanie Mojżesza, wyprowadzenie narodu Izraela z Egiptu i przymierze na Synaju<sup>19</sup>. Historyczne przymierze synajskie stanowić będzie centrum życia ludu przymierza i wszelkich jego relacji moralnych<sup>20</sup>. „Jeśli teraz pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich ludów (...) wy będziecie mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19,5-6). Sednem wyboru jest „bycie szczególną własnością” Boga (por. Pwt 7,6). Warunkiem zaś jest „słuchanie głosu” Boga i „strzeżenie” Jego przykazań (por. Wj 20; Pwt 5,1-22)<sup>21</sup>. W jakim celu Bóg dokonuje tego absolutnie unikatowego wydarzenia? Aby wybrany naród był „królestwem kapłanów i ludem świętym”. Na literacką i teologiczną konwencję przymierza wskazuje odpowiedź ludu w formie aklamacji: „Wszystko, co powiedział Jahwe uczynimy i będziemy posłuszni” (Wj 24,7). Podsumowanie tych wydarzeń stanowić może tekst z Pwt 7,7-8: „Jahwe wybrał was i znalazł upodobanie w was nie dlatego, że liczebnie przewyższacie wszystkie narody, gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniejszym, lecz ponieważ Jahwe was umiłował”.

Moralne znaczenie utworzenia ludu w konwencji przymierza, przedstawia konkluzja Dekalogu w Pwt 5,33: „Idźcie dokładnie drogą wyznaczoną wam przez

<sup>18</sup> Por. S. Jędrzejewski, *Przymierze a początek zła: Rdz 1-11*, Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 40(1997)1-2, s. 37-40; por. R. Koch, *Il peccato nel Vecchio Testamento. La rottura dell'Alleanza*, Roma 1973, s. 114: „Si è notato con ragione chi il genere narrativo-sapienziale di Gen 2-3 riflette in sordina lo schema classico dell'Alleanza. Vi si scopre in filigrana il formulario dell'Alleanza”.

<sup>19</sup> Por. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, Berlin 1963<sup>4</sup>, s. 11-13.

<sup>20</sup> Por. H. Cazelles, *Loi israelite*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplement*, t. V, red. L. Pirot, A. Robert, H. Cazelles, Paris 1957, s. 497-450.

<sup>21</sup> Dla Izraela moralność w ST jest moralnością przymierza – por. D. Bohr, *Catholic Moral Tradition*, dz. cyt., s. 46.

Jahwe, Boga waszego, byście mogli żyć”. Ten zbiór norm podstawowych<sup>22</sup> rozwija następnie Pwt w ramach podstawowego prawa deuteronomistycznego (Pwt 5–11) w teologicznym *credo* Izraela (Pwt 6,1-6), które zawiera w sobie – ujęte w refleksyjny, deuteronomistyczny sposób – długie dziedzictwo historyczne, kulturowe i religijne, poprzedzające znacznie doświadczenia Izraela<sup>23</sup>. Wprowadza do niego sformułowanie, które charakteryzuje pojemność moralną owego *credo*. Wszystkie użyte tutaj określenia jurydyczne mają rodzajnik, wskazujący zarówno na określoność, jak i na znajomość tych norm: „Takie są polecenia (הַמִּצְוֹת), prawa (הַחֻקִּים) i nakazy (הַמִּשְׁפָּטִים)” – (Pwt 6,1)<sup>24</sup>. „Księga Przymierza” (Wj 20–23) w 21,1, przechodząc od moralnych norm uniwersalnych do szczegółowych, używa tylko określenia ogólnego הַמִּשְׁפָּטִים – nakazy. Czyny moralne narodu mają w gruncie rzeczy polegać na uznaniu zależności od Boga i Jego suwerennej władzy na drodze realizacji tego, co już zostało przez Boga przekazane i rozpoznane.

Swoje apogeum refleksja deuteronomistyczna – używając „kodu przymierza”<sup>25</sup> – wyraża w formule przymierza, która odzwierciedla dialogiczny charakter etyki przymierza: Ja będę twoim Bogiem, ty zaś będziesz moim ludem. Teologia deuteronomistyczna korzysta przy tym źródłowo z Lb 15,41 („Ja będę twoim Bogiem”) i z Wj 19,5 („Ty zaś będziesz moim ludem”), aby sformułować swoją myśl: „Dziś uzyskałeś to, że Pan ci powiedział, iż będzie dla ciebie Bogiem, o ile ty będziesz chodził Jego drogami, strzegł Jego praw, poleceń i nakazów oraz słuchał Jego głosu. A Pan uzyskał to, żeś ty dziś obiecał być ludem stanowiącym szczególną Jego własność, jak ci powiedział, abyś zachowywał Jego wszystkie polecenia. On cię wtedy wywyższy we czci, sławie i wspaniałości ponad wszystkie narody, które uczynił, abyś był ludem świętym dla Pana, Boga twego, jak sam powiedział” (Pwt 26,17-19)<sup>26</sup>. Aczkolwiek w tekście tym jako adresat występuje naród, jednakże – jak sądzić można – koncepcja podmiotowej zbiorowości uległa już przeorientowaniu, kładąc akcent na jednostce, włączonej w naród (por. Jr 31,29-30; Ez 18,2-3). W ten sposób Izrael jawi się w refleksji deuteronomistycznej jako świadek Boga pośród innych narodów, stając się centralnym punktem

<sup>22</sup> Por. *resume* poglądów na temat pierwotnego Dekalogu – S. Łach, *Wartości etyczne Dekalogu*, w: *Biblia – księga życia ludu Bożego*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1979, s. 38-40 oraz nowsze badania na gruncie protestanckim D.L. Baker, *The Finger of God and the Forming of a Nation. The Origin and Purpose of the Decalogue*, Tyndale Bulletin 56(2005)1, s. 1-24.

<sup>23</sup> *Credo* historyczne znajduje się w opisie przymierza w Sychem – Joz 24,2-13.

<sup>24</sup> O hebrajskiej terminologii prawnej por. S. Jędrzejewski, *Prawo dawcą życia w świetle Ps 119*, Roczniki Teologiczne 45(1998)1, s. 37-53.

<sup>25</sup> Por. W. Schniedewind, *How the Bible Became a Book. The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge-New York 2004, s. 126.

<sup>26</sup> „The summarising role of chapter 26, linking the ideas of journey, enjoyment and initiative response, is examined, as is its contribution to the ethical coherence of the laws and the framework” – J.G. Millar, *The Ethics of Deuteronomy: An Exegetical and Theological Study*, Tyndale Bulletin 46(1995)2, s. 321.

rzeczywistości zbawczej. Jako świadek Boga, jest powinny spełnić wymóg etycznej odpowiedzialności wobec przymierza.

Refleksja biblijna prowadziłyby teologa deuteronomistycznego do bardzo uniwersalnych wniosków natury etycznej, korzystając z prorockich, uniwersalnych ujęć przymierza. Uniwersalizm ten wyrażają zwłaszcza prorockie metafory małżeństwa, ojca i syna oraz pasterza i owczarni. Sądzić można, że środowisko deuteronomistyczne bardzo poważnie przemyślało przymierze i jego konsekwencje, nie tylko w perspektywie Izraela, ale choćby z uwagi na redakcję Rdz 1–11, w perspektywie uniwersalnej. Poddało zatem refleksji także początki całej rzeczywistości i – w sposób szczególny – relację człowieka *in genere* do Boga. Postrzeganie przymierza przez autorów deuteronomistycznych jest zdecydowanie teologiczne, w odróżnieniu od wizji kapłańskiej, w której przymierze ma charakter dyrektyw wyrażonych przez Boga<sup>27</sup>. W refleksji teologicznej dominujący jest aspekt daru i łaski, który nie wyklucza ujęcia w kategoriach zobowiązań prawnych<sup>28</sup>. Charakterystyczny jest w tej kwestii tekst z Pwt 30,11-14: „Polecenie to bowiem, które ja ci dzisiaj daję, nie przekracza twych możliwości i nie jest poza twoim zasięgiem. Nie jest w niebiosach, by można było powiedzieć: «Któż dla nas wstąpi do nieba i przyniesie je nam, a będziemy słuchać i wypełnimy je». I nie jest za morzem, aby można było powiedzieć: «Któż dla nas uda się za morze i przyniesie je nam, a będziemy słuchać i wypełnimy je». Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie: w twych ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełnić”. Wydaje się, że można mówić o tym, iż tekst ten nawiązuje do dzieła stworzenia.

Z Pwt 30,11-14 zdaje się wynikać, że normy przymierza są adekwatne dla ludzkiej natury: nie przekraczają możliwości ich wypełnienia (לֵא-נַפְלְאוֹתָ). Hebr. פלא oznacza w koniugacji nifal nie tylko wykonanie czegoś trudnego, ale także niezwykłość owego działania, czyli jakiś wspaniały akt<sup>29</sup>. Można przyjąć, że w konsekwencji chodzić będzie o zdumienie człowieka nad przedziwną koherencją między darem Boga w akcie stwórczym i zasadami rządzącymi stworzeniem. Bóg jakby „dopasowuje” swoje fundamentalne prawodawstwo do możliwości człowieka. Rzec by można, że chodzi o prawo naturalne. Następne stwierdzenie rozwija poprzednie: moralność przymierza jest dla człowieka możliwa do realizacji (וְלֵא-רְחֻקָּהּ). Hebr. רחוק oznacza coś odległego, dalekiego, czyli coś prawie nieosią-

<sup>27</sup> Por. M.B. Arndt, *Przymierze starotestamentalne w badaniach współczesnej biblistyki*, w: *Na progu trzeciego tysiąclecia. Refleksja teologiczna w środowisku legnickim*, red. B. Drózd, Legnica 2001, s. 56; por. J. Kudasiewicz, *Historia i teologia przymierza*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1975, s. 131.

<sup>28</sup> Por. W. Zimmerli, *Das Gesetz im Alten Testament*, *Theologische Literaturzeitung* 85(1960), s. 494; por. także N. Lohfink, *Die Wandlung des Bundesbegriffs im Buch Deuteronomium*, w: *Gott in Welt*, red. H. Vorglimler, Bd. I, Freiburg 1964, s. 423-444.

<sup>29</sup> Por. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, red. L. Koehler i inni, t. 2, Warszawa 2008, s. 19.

galnego i nie do zgłębienia<sup>30</sup>. Tymczasem Słowo Boże twierdzi, że prawo przymierza jest dla człowieka dostępne, wręcz bliskie i możliwe do zrozumienia. Człowiek może zrozumieć, czym jest i jaki jest dar podstawowych zasad moralnych.

Specyfika hebrajskiej koncepcji Słowa Boga – widoczna choćby w dynamice słowa stwarzającego (Rdz 1; por. Ps 33,6; Syr 42,15) – pokazuje, iż słowo jest tożsame z aktem (hebr. דָּבַר)<sup>31</sup>. Takie rozumienie, prowadzi nas do największej głębi przymierza. Oto przymierzem jest już sam akt stwórczy Boga, w którym Stwórca czyni człowieka, przydając mu potencjalne możliwości, które wyraża kapłańskie, biblijne stwierdzenie: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz (בְּצַלְמֵנוּ), na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). Biorąc pod uwagę teologię kapłańską, stworzenie na „obraz Boga” można przez analogię wyrazić następująco: „Ludzi więc uświęca Boże działanie, a sama ich świętość polega na tym, że ujawniają oni w sobie coś z Bożej transcendencji”<sup>32</sup>. Uniwersalizm prawa moralnego wynika wprost z Rdz 9,6: „Jeśli kto przeleje krew ludzką (דָּמָא דְּבָרִי, דָּמָא), przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz (בְּצַלְמֵנוּ) Boga”. Hebr. ‘*adam*’ odnosi się do człowieka *in genere*, przekraczając wybór Izraela na lud przymierza. Każdy zatem człowiek, uczestniczy w owym darze Boga, który zawiera się w określeniu: „na obraz Boży”.

Ukoronowaniem przekazu deuteronomistycznego, swoistego traktatu o przymierzu, w odniesieniu do moralności, zdaje się być tekst Pwt 30,14: „Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie: w twych ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełnić”. Termin oznaczający bliskość Słowa Bożego (hebr. קָרוֹב), może wyrażać także proces stawania się bliskim w odniesieniu do osób. W ten sposób można rozumieć tutaj, zakładaną przez Boga, dynamikę pojmowania, przyswajania i realizacji norm moralnych. Jakkolwiek Stary Testament nie zawiera wyraźnej idei powinności postępu moralnego człowieka, jednakże sądzić można, że wyraża się ona właśnie w owym procesie stawania się bliskim Bogu<sup>33</sup>. Jeśli przyjąć takie rozumienie tego terminu, można także założyć oczywistość założenia przez Boga koniecznej drogi człowieka do zrealizowania w sobie pełni obrazu Boga. I znów wiedzie nas to ku przymierzu w stworzeniu i owych słów: na obraz Boży ich stworzył.

Tę dynamikę drogi ku Bogu poprzez ciągłe próby zrozumienia i spełnienia zamysłu Bożego względem człowieka – a więc interioryzację Boga, także choć nie wyłącznie w postaci zasad moralnych – pozostawia jednak Bóg człowiekowi.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 260-261.

<sup>31</sup> Por. M. Filipiak, *Myśl hebrajska. Specyfika, przejawy, konsekwencje*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer, Lublin 1979, s. 7-8.

<sup>32</sup> A. Jankowski, *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, dz. cyt., s. 113.

<sup>33</sup> Por. J. Barton, *Understanding Old Testament Ethics*, dz. cyt., s. 67.



Ma to być wolna odpowiedź na Jego łaskę<sup>34</sup>. Stwierdzenie o Słowie Boga obecnym w ustach ludzkich, przywołuje w sposób naturalny, obraz proroka Ezechiela, który zjada zwój (por. Ez 3,3). Tekst poprzedzający (Ez 2,9-10) informuje, że zwój ów zawierał skargi Izraela na swój los. Naturalnie, można i należy interpretować ten zapis – z uwagi na kontekst zbliżającego się, pedagogicznego działania Boga, czyli deportacji – jako efekt niekonsekwencji Izraela wobec prawa przymierza. Zwój ten, podany przez Boga prorokowi do zjedzenia, staje się w jego ustach „przyjemny jak miód” (Ez 3,3). Jest to forma udzielenia misji prorockiej (por. Ez 3,1), związana w tym przypadku z uzyskaniem przez proroka świadomości, jaki jest powód narzekania ludu. Wyjaśnia to Ez 3,7: „Jednakże dom Izraela nie zechce cię posłuchać, ponieważ i Mnie słuchać nie chce. Cały bowiem dom Izraela ma odporne czoło i zatwardziałe serce”. W odniesieniu do kwestii etyki przymierza (tzn. powinności moralnych) z Pwt 30,14 ma to kapitalne znaczenie. Moralne powinności są nie tylko doskonale znane człowiekowi, ale także nie stanowią rzeczy niemożliwej do spełnienia. Ponadto wnosić można także *implicite* o udzieleniu człowiekowi w akcie stwórczym misji, adekwatnej do zadania realizacji w sobie „obrazu Bożego”.

### 3. RELACYJNOŚĆ PRZYMIERZA W CHRYSZTUSIE I DYNAMIKA MORALNOŚCI

Dzieje ludu przymierza stanowią ciąg odstępstw i powrotów. Odzwierciedlają zatem różnoraki stosunek do moralności przymierza. Są też obrazowym ukazaniem stosunku człowieka do daru udzielonego w stworzeniu. Rzecz by można, iż biblijne dzieje Izraela-ludu przymierza w skali mikro wyrażają to, co ludzkość jako taka realizuje w skali makro. „Całe dzieje Izraela to nieustanne zmaganie się miłosiernej wierności Boga Przymierza z ludzką niewiernością narodu wybranego”<sup>35</sup>. To zmaganie się wyrażone jest w Biblii także przez terminologię, która odzwierciedla akty, wynikające z praw i obowiązków międzyosobowych<sup>36</sup>.

W toku historii przymierza pojawiają się proroctwa mesjańskie, z których pierwsze i centralne, odnoszące się do Dawida, odnajdujemy w 2Sm 7,16: „Przedemną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki. Twój tron będzie utwierdzony na wieki”. Trudno dopatrzeć się w historii Pierwszego Przymierza takiej trwałości na wieki. Interwencje Boga są częste, ale dopiero Wcielenie Jego Syna, Mesjasza Izraela, stanowi gwarancję trwałego „zamieszkania Boga na ziemi” (1Krl 8,27; por. Ap 21,3). Jego osoba i dzieło stanowią pełnię objawienia i jednocześnie

<sup>34</sup> Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 16.

<sup>35</sup> J. Bramorski, *Miłosierdzie Boże jako źródło wyzwolenia z grzechu w teologii Starego Testamentu*, *Collectanea Theologica* 73(2003)4, s. 13.

<sup>36</sup> Por. R. Arazu, *Covenant Broken and Reconciliation. Sin in Salvation History*, Abakpa Nike 1994, s. 41.

pełnię rozumienia biblijnej moralności. Oto w Jezusie Chrystusie Bóg łączy dwie perspektywy moralności, wynikające z przymierza zawartego w stworzeniu: ludzką i boską. Jezus doskonale objawia możliwość wypełnienia zasad moralnych, zgodnych z naturą stworzonego człowieka, potwierdzając „cudowność” daru Bożego. Jednocześnie On w pełni rozumie, czym jest ten dar i w jakim celu Stwórca, kreując całą rzeczywistość i człowieka jako koronę stworzenia, ów dar człowiekowi przekazał. Hagiograf pisze: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego też ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy” (Hbr 1,1).

Kontynuacją dzieła pełnej prezentacji prawa moralnego jest Kościół. „Chrześcijanie nigdy nie pojmowali Kościoła jako społeczności ustanowionej dla sprawowania obrzędów rytualnych, mających zapewnić im łączność z Bóstwem. Kościół jest pojmowany przez chrześcijan jako przedłużenie osoby Założyciela, przedłużenie Jego dalszej obecności, sposób, w jaki Jezus Chrystus wypełnia sobą okres czasu między swym «przyjściem» a swym «powrotem»”<sup>37</sup>. W analogii do tego stwierdzenia, można powiedzieć także, iż wierzący w Chrystusa nigdy nie pojmowali moralności objawionej w sensie wyłącznie normatywnym. Źródłem i pełnią moralności – w świetle tekstów biblijnych – jest sam Bóg, który objawił się w Jezusie Chrystusie.

Kościół apostołski głosi Jezusa – Mesjasza – Pana, ukrzyżowanego i zmarłychwstałego. To jest zasadnicze orędzie apostołskie i pierwotne *credo* Kościoła. W ukrzyżowaniu i zmarłychwstaniu Jezusa tkwi sens Jego przyjścia. Jaki on jest? Jezus sam o tym mówił nader często: „Nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mt 9,13); „Nie potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy się źle mają. Nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mk 2,17); „Albowiem Syn Człowieczy przyszedł ocalić to, co zginęło” (Mt 18,11); „Tak też nie jest wolą Ojca waszego, który jest w niebie, żeby zginęło jedno z tych małych” (Mt 18,14); „Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19,10); „Ten kielich to Nowe Przymierze we krwi mojej, która za was będzie wylana” (Łk 22,19-20); „A za nich ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie” (J 17,19).

Takie samorozumienie Jezusa jednocześnie staje się pełną autentyzmu proklamacją biblijnej moralności, której sedno zawiera się w prawie miłości. Teologia dzieła Janowego stanowi doskonałą wykładnię prawa miłości, która – zataczając krąg – znów wraca do przymierza: „Miłość zaś polega na tym, abyśmy postępowali według Jego przykazań” (2J 1,6; por. 1J 5,3). Jak pojmowana jest ta miłość w teologii Janowej? Wyjaśnienie tej kwestii możliwe jest poprzez interpretację metafor zbawczych użytych w Czwartej Ewangelii (zwycięstwo, dzie-

---

<sup>37</sup> Por. J. Guittou, *Kościół współczesny*, tł. zbiorowe, Warszawa 1965, s. 146.

dzictwo, pokój, światło, woda, życie), które pozostają w bezpośrednim związku z moralną dyspozycją człowieka, z jego zdolnością do szczęśliwego trwania w relacji do Boga przymierza<sup>38</sup>.

Konwencję przymierza w interpretacji prawa miłości potwierdza misja Jezusa. Oto w Czwartej Ewangelii mowa jest o pierwotnej miłości Boga w stosunku do Jezusa: „Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich” (J 17,26). Ta właśnie miłość, którą Bóg umiłował Syna jeszcze przed założeniem świata (por. J 17,26), jest także najbardziej pierwotnym darem Stwórcy dla człowieka. Jest jednocześnie drogą stworzonego człowieka, co Ewangelista nazywa „postępowaniem według Jego przykazań”. Tenże dar miłości jest więc nowotestamentalną interpretacją daru prawa moralnego w przymierzu, Bożego aktu *creatio*, jako inkluzywnego *topos* wszelkich norm moralnych.

### ZAKOŃCZENIE

Wyjście z Egiptu zapoczątkowało długą drogę przez pustynię, drogę oczyszczania, w trakcie której dokonało się uprawomocnienie wyboru ludu w akcie przymierza na Synaju. Kościół również odczytuje w swoim zaistnieniu akt Nowego Przymierza. Teksty biblijne nader jasno to ukazują: „Wy natomiast przystąpiście do góry Syjon, do miasta Boga żyjącego, Jeruzalem niebieskiego, do niezliczonej liczby aniołów, na uroczyste zebranie, do Kościoła pierworodnych, którzy są zapisani w niebiosach, do Boga, który sędzi wszystkich, do duchów sprawiedliwych, które już doszły do celu, do Pośrednika Nowego Przymierza – Jezusa, do pokropienia krwią, która przemawia mocniej niż krew Abła” (Hbr 12,23-24). Zbawcza śmierć Jezusa, jest ustanowieniem Nowego Przymierza, a teksty eucharystyczne są tego wymownym przykładem: „Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26,27-28; Mk 14,24). Dobitniej formułuje to Łukasz: „Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana” (Łk 22,20).

Hymn chrystologiczny z Kol 1,20 mówi o tym, że Bóg zechciał „aby przez Niego znów pojednać wszystko ze Sobą”. To „znów” wskazuje na istnienie wcześniejszego pojednania. Tak więc jasno ukazuje Słowo Boże, że śmierć Chrystusa jest inicjacją Nowego Przymierza, w którym definitywnie wyjaśniony został pierwotny dar naturalnej moralności. Jego kontynuacją jest – według św. Pawła – moralność Nowego Przymierza, moralność Ducha Świętego w Ciele Chrystusa, ponieważ prawo jest duchowe (*pneumatikos*)<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Por. szerzej J.W. Rosłon, *Teologia zbawienia u Pawła i Jana*, w: *Studia z biblistyki*, Warszawa 1978, s. 11.

Istota biblijnej moralności, najgłębszy jej sens i wszelkie możliwości tkwią więc w darze relacyjności, której pierwotnym ideałem jest harmonia między Bogiem i człowiekiem. Zasady moralne, ujęte w kategorii religijne, sukcesywnie Bóg ujawnia w swojej mowie do człowieka w historii zbawienia. Nie mają one charakteru statycznego, ale podlegają ustawicznemu rozwojowi i dojrzewaniu<sup>40</sup>. *Locutio Dei* jest w gruncie rzeczy stałym procesem ujawniania przez Boga, kim jest On sam. Oznacza to równocześnie, że w ten sposób Bóg w objawieniu biblijnym równocześnie ciągle mówi, kim jest człowiek. Mamy więc do czynienia z procesem rozwoju normatywności moralnej. Ale wszelka normatywność jest jedynie ludzkim sposobem – mentalnie, historycznie i kulturowo uwarunkowanym – odczytywania przez człowieka *hic et nunc* swojej relacji do Boga. Bywało, jak świadczy zapis Biblii, że ów modus – z punktu widzenia współczesnej kultury – był pełen dramatyzmu, czasem niehumanitarny, z pewnością zaś trudny do przyjęcia dla dzisiejszego człowieka. Przymierze zatem nie prezentuje moralności statycznej (*ius = lex*), ale niezmiennie pochylanie się Boga nad człowiekiem oraz dynamikę ludzkich dróg do Zbawcy (*iux est quod iustum est*).

Bóg bowiem nie tyle objawia zasady moralne w ludzkim kształcie swego Słowa, co objawia samego Siebie, jako najpełniejszą miłość, opierając się na pierwotnym założeniu zaufania i zrozumienia w przymierzu<sup>41</sup>, poczynając od przymierza w stworzeniu. „Tekst biblijny chce, poprzez swój opis antropologiczny i kosmologiczny, (...) umieścić człowieka stworzonego, od pierwszej chwili jego istnienia, w obliczu Boga w poszukiwaniu określenia siebie samego, swojej tożsamości”<sup>42</sup>. A w spotkaniu człowieka z Bogiem tkwi fundamentalne doświadczenie moralności, jaką głosi Biblia<sup>43</sup>. Można zatem stwierdzić, że Bóg – pozostając niezmienny w swoim darze moralności – zmieniał ludzki kształt prezentacji i interpretacji swojej miłości, dając ciągle człowiekowi nowe możliwości rozpoznania siebie i znalezienia swojego miejsca w stworzonej rzeczywistości.

---

<sup>39</sup> Por. T. Deidun, *New Covenant Morality in Paul*, Rome 1981, s. 218; por. też J. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 2006, s. 646.

<sup>40</sup> Por. L. Stachowiak, *Wartości etyczne tradycji o przymierzu*, w: *Biblia – księga życia Ludu Bożego*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, s. 20.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 21.

<sup>42</sup> G. Ravasi, *W cieniu drzewa poznania dobra i zła. Uwagi hermeneutyczne do Rdz 2-3*, tłum. L. Balter, *Communio* 11(1991)4, s. 12.

<sup>43</sup> Jedność antropologii całej Biblii oparta jest o jedność Bożego planu zbawienia wypełnionego w Chrystusie, z uwzględnieniem równie oczywistych, ciągle nowych, historycznie, kulturowo i teologicznie uwarunkowanych, sposobów prezentacji antropologii i teologii przez Biblię. M. Nobile, *Teologia dell'Antico Testamento*, Torino 1998, s. 251, idąc za P. Ricœur'em pisze: „La verità non è in evoluzione: è sempre tale! Mutua il modo di parlarne, ma si parla solo e sempre dello stesso oggetto”; por. też M. Wojciechowski, *Jedność etyki Starego i Nowego Testamentu*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych*, red. M. Wojciechowski, Warszawa 1997, s. 443-445 oraz A. Malina, *Jedność Bożego planu zbawienia*, *Collectanea Theologica* 73(2003)1, s. 143.

## THE MORAL IMPLICATIONS OF THE COVENANT

## Summary

Moral standards presented in the Bible unfold in the process of cultural and theological development. Quite frequently, the context of biblical morality is the idea of the Covenant. In the very heart of the biblical ethics, there are values which became fundamental both for a particular kind of human existence and the way to God. This way is understood in the Bible as a Covenant based on the primary and constitutive gift of the relation between the human being and God. Theologians of the Covenant point to universal ethical conclusions even though they are connected with only one people chosen by God. With the idea of the Covenant reaching its highest stage of development, the New Testament came up with a morality whose core is the law of love. This kind of law is understood as a new *creatio*. Its essence is the dynamic character of morality which stems from unchanging moral rules. Unchangeable in His gift of morality, God allows people to continually mature in their understanding of His gift of love throughout changing historical realities.

**Keywords:** Bible, ethics, Covenant, morality, universalism

**Nota o Autorze:** Ks. dr Sylwester Jędrzejewski, adiunkt w Katedrze Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki UPJPII w Krakowie, wykładowca zagadnień biblijnych w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Obszar zainteresowań naukowych: judaizm okresu Drugiej Świątyni oraz judaistyczna literatura apokryficzna.

**Słowa kluczowe:** Biblia, etyka, przymierze, moralność, uniwersalizm

